



**UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA**  
**FACULDADE DE TEOLOGIA**

**MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA**

**DANILO RASERA ADORNO**

**O Culto Espiritual em Rm 12,1-2:  
um estudo exegético e teológico.**

Dissertação Final  
sob orientação de:  
Professor Doutor José Tolentino Mendonça

**Lisboa**  
**2018**

*Dedico este trabalho a todos aqueles que buscam, com fidelidade e retidão, viver a sua missão quotidiana de pais, avós, filhos, trabalhadores, domésticas, enfim, de sinceros cristãos, abraçando com fé a cruz do dia-a-dia, no seu colorido e cinzento, com suas alegrias e sacrifícios, esperanças e amarguras, aqueles que pelas exigências da vida, nunca conseguirão cursar uma teologia; para que compreendam que aquilo que mais glorifica a Deus é fazer da sua própria vida, frágil e imperfeita, um culto contínuo e agradável a Ele.*

## **AGRADECIMENTOS**

Como bem dizia o Pe. Tolentino, redigir uma tese é como construir uma casa. Às vezes já se inicia com o projeto pronto. Outras vezes, tem-se apenas uma ligeira intuição de onde se quer chegar e é ao longo do percurso que a obra vai tomando forma. Este foi meu caso. Porém, é verdade que quanto mais eu a construía, mais entusiasmado ficava, apesar da correspondente exaustão. Não a teria levado a bom termo sozinho, por isso, tenho muito que agradecer. Primeiramente aos meus familiares, origem da minha vocação, por suas contínuas orações e carinho. Ao Pe. José Tolentino Mendonça, meu orientador e estimado professor. Ao Pe. Pedro Mariano, pelas explicações exegéticas e atenção. Aos vários irmãos da minha comunidade, Aliança de Misericórdia, que tanto me ajudaram, sobretudo, aos da fraternidade de Portugal, pela paciência, compreensão e apoio neste tempo. Por fim, deixo um abraço aos professores e professoras do curso de Teologia, da Universidade Católica de Lisboa, que tanto contribuíram ao longo destes 5 anos na minha formação.

*‘Tu, que segues a Cristo e o imitas: se permaneces na Palavra de Deus; se meditas sua Lei dia e noite, se te aplicas aos mandamentos, tu estás sempre no santuário e nunca saís dele. Pois, não é em um lugar que se deve procurar o santuário, mas nos atos, na vida, nos costumes. Se eles estão de acordo com Deus e conformes os Seus preceitos, mesmo que estejas em casa, mesmo no fórum, ou até mesmo que estejas no teatro, servindo ao Verbo de Deus, tu estás no santuário, não duvides’.*  
(ORÍGENES, *Homilias sobre o Levítico*, XII, 4).

## RESUMO

A oferta sacrificial representa um dos comportamentos *ab immemorabile* mais antropológicamente radicado em todas as práticas religiosas da humanidade. A antiga tradição judaica, no início dos mitos da criação, relata que Caim já apresentava a Deus a oferta dos frutos da terra (cf. Gn 4,3). No entanto, junto a esta prática coexistiu também a primitiva questão da rutura entre divino e humano, esfera sagrada e profana, espiritual e carnal. Jesus, em linha com a tradição profética, soluciona de forma definitiva este impasse ao apresentar a existência cotidiana, vivida em obediência a Deus e amor ao próximo, como a maior atitude cultual do homem. Coube ao apóstolo Paulo, pela primeira vez, definir esta nova forma de culto inaugurado por Jesus, por meio da expressão grega λογικὴν λατρείαν, única em toda sagrada escritura, herdeira de um vastíssimo sentido teológico e religioso do judaísmo e helenismo e situada na perícopa de Rm 12,1-2. Deste modo, a pesquisa tem por finalidade apresentar o sentido mais aproximado daquele pretendido por Paulo ao utilizar esta expressão, através de um minucioso estudo exegético (capítulo 1) e teológico (capítulos 2 e 3) desta perícopa paulina, uma das mais importantes de todo o Novo Testamento.

**Palavras-chave:** Culto, Sacrifício, Oferta, Misericórdia.

## ABSTRACT

The sacrificial offering represents one of the behaviors *ab immemorabile* most anthropologically rooted in all the religious practices of mankind. The ancient Jewish tradition, in the beginning of creation myths, reports that Cain already presented to God the offering of the fruits of earth (cf. Gn 4,3). However, along with this practice also coexisted the primitive question of the rupture between divine and human, sacred and profane sphere, spiritual and carnal. Jesus, in line with the prophetic tradition, definitively solves this impasse by presenting the daily existence, lived in obedience to God and love of neighbor, as the greatest cultic attitude of man. It was up apostle Paul, for the first time, to define this new form of worship inaugurated by Jesus, through the greek expression λογικὴν λατρείαν, unique in all sacred scripture, heir of a vast theological and religious sense from judaism and hellenism and situated in the pericope of Rm 12,1-2. Thus, the research has as it purpose to presenting the most approximate meaning of that intended by Paul in using this expression, through a meticulous exegetical (chapter 1) and theological study (chapters 2 and 3) of this pauline pericope, one of the most important of all New Testament.

**Keywords:** Cult, Sacrifice, Offering, Mercy.

## SIGLAS E ABREVIACÕES

AAS	Acta Apostolicae Sedis
BAGD	BAUER, W. – ARNDT, W.F. – GINGRICH, F.W. – DANKER, F.W., <i>A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> , rev. and ed. by F.W. Danker, The University of Chicago Press, Chicago, 1979.
BBCr	Biblioteca Biblica Cristiandad
BDR	BLASS, F – DEBRUNNER, A – REHKOPF, F., <i>Grammatica del Greco del Nuovo Testamento</i> (GLNT.Su), tr. it de Mattioli, U – Pisi, G., Paideia, Brescia, 1982.
BEB	Biblioteca de Estudios Biblicos
BNTC	Black's New Testament Commentaries
BS	BALZ, H. – SCHNEIDER, G. (edd.), <i>Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento</i> , I-II, Sígueme, Salamanca, 1996-2012.
BT	Bibliothèque Théologique
CBB	COENEN, L – BEYREUTHER, E. – BIETENHARD, H., <i>Diccionario Teologico del Nuevo Testamento</i> , IV, Sígueme, Salamanca, 1984.
CNT	Commentaire du Nouveau Testament
CRB	Cahiers de la Revue Biblique
CTNT.Su	Commentario Teologico del Nuovo Testamento. Supplementi
CUFr	Collection des Universités de France
DENT	Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento
DTNT	Diccionario Teologico del Nuevo Testamento
EEthC	Études D'Éthique Chrétienne
GLNT	Grande Lessico del Nuovo Testamento
GLNT.Su	Grande Lessico del Nuovo Testamento. Supplementi.
GN	Genesis to Revelation
HCHCB	Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible
ICC	The International Critical Commentary
<i>IQNTRS</i>	<i>International Quarterly for New Testament and Related Studies</i>
IEB	Introduccion al Estudio de la Biblia
<i>JECS</i>	<i>Journal of Eastern Christian Studies</i>
JSNT.S	Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series
<i>L&amp;S</i>	<i>Letter &amp; Spirit Journal</i>
LCL	The Loeb Classical Libray
LB.ST	Libri Biblici. Secondo Testamento
LeDiv	Lectio Divina
LiBi	Lire la Bible

MNTC	The Moffatt New Testament Commentary
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
NLCNT	New London Commentary on the New Testament
NTC	New Testament Commentaries
NTI.vv	Novo Testamento Interpretado – versículo por versículo
NuTe	Nuovo Testamento
OPhA	Les Œuvre de Philon d'Alexandrie
Pat	Coleção Patrística
PCNT	Paideia Commentaries on the New Testament
<i>RevBib</i>	<i>Revista Bíblica</i>
<i>RivB</i>	<i>Rivista Biblica</i>
RNT	Reading the New Testament Series
SCBO	Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis
SC	Sources Chrétiennes
SS	Serie Spiritualità
<i>TynB</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
VT.S	Supplements to Vetus Testamentum

## SUMÁRIO

<b>SIGLAS E ABREVIACÕES.....</b>	<b>7</b>
<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO PRIMEIRO - ESTUDO EXEGÉTICO DE Rm 12,1-2.....</b>	<b>14</b>
<b>Introdução .....</b>	<b>14</b>
<b>1. Delimitação da perícopre.....</b>	<b>16</b>
1.1. Em relação ao texto que a precede .....	16
1.2. Em relação ao texto que a sucede.....	18
1.3. Análise literária .....	19
<b>2. Crítica textual .....</b>	<b>21</b>
2.1. Variantes em Rm 12,1 .....	21
2.2. Variantes em Rm 12,2.....	22
<b>3. Segmentação e tradução do texto .....</b>	<b>23</b>
<b>4. Análise morfossintática e semântica .....</b>	<b>26</b>
4.1. Um apelo em nome da misericórdia divina.....	27
4.2. Um Culto Espiritual agradável a Deus.....	30
4.3. A não conformação com o mundo e a renovação da mente.....	37
4.4. O discernimento da vontade de Deus.....	42
<b>Conclusão.....</b>	<b>46</b>
<b>CAPÍTULO SEGUNDO - ESTUDO TEOLÓGICO DE Rm 12,1: O CULTO ESPIRITUAL COMO OFERTA DE SI A DEUS .....</b>	<b>47</b>
<b>Introdução .....</b>	<b>47</b>
<b>1. A dilatação do conceito de λατρεία .....</b>	<b>49</b>
1.1. A λατρεία no mundo judaico.....	49
1.2. A λατρεία neotestamentária .....	50
<b>2. Uma aproximação ao sentido de λογικήν .....</b>	<b>53</b>
2.1. Lógico, de λέγειν.....	53
2.2. Racional, de λογός.....	54
2.3. Espiritual, de λογός .....	56
<b>3. A oferta de si como λογικήν λατρείαν.....</b>	<b>58</b>
3.1. O conteúdo da oferta: τὰ σώματα ὑμῶν .....	58
3.2. Os pressupostos veterotestamentários do culto sacrificial .....	62
3.2.1. <i>O holocausto quotidiano.....</i>	<i>65</i>
3.2.2. <i>O sacrifício de comunhão .....</i>	<i>66</i>
3.3. A abrangência semântica de θυσία.....	67
3.4. O sentido inovador de λατρεία em Rm 12,1 .....	70
<b>Conclusão.....</b>	<b>73</b>
<b>CAPÍTULO TERCEIRO - ESTUDO TEOLÓGICO DE Rm 12,2: O CULTO ESPIRITUAL COMO UM NOVO ESTILO DE VIDA.....</b>	<b>75</b>
<b>Introdução .....</b>	<b>75</b>
<b>1. Rm 12,1-2 como elo para o imperativo ético da carta aos Romanos .....</b>	<b>77</b>
<b>2. A transformação cristã pela renovação da mente .....</b>	<b>79</b>
2.1. A não conformação com o σχῆμα deste mundo .....	80

2.2.	<i>O passivum theologicum</i> da transformação existencial.....	82
2.3.	A renovação da voũs cristã.....	84
<b>3.</b>	<b>O discernimento da vontade de Deus.....</b>	<b>86</b>
3.1	O amor como a perfeição da θέλημα τοῦ θεοῦ .....	87
3.2	A dimensão comunitária de δοκιμάζειν .....	88
	<b>Conclusão.....</b>	<b>89</b>
	<b>CONCLUSÃO FINAL.....</b>	<b>90</b>
	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>92</b>

## INTRODUÇÃO

A vida de Jesus introduziu uma mudança radical na condição religiosa da humanidade. Embora tenha nascido e vivido como um verdadeiro judeu, a sua religiosidade, tal como Ele a viveu e ensinou a seus discípulos, afastou-se do judaísmo em questões absolutamente fundamentais, e sobretudo, diríamos, na dimensão cultural, um dos pilares da religião veterotestamentária. Os evangelhos narram que Jesus frequentou o Templo para falar ao povo e explicar a sua mensagem, mas nunca diz que o tenha frequentado para participar dos cultos realizados pelos sacerdotes do templo. Além de sua incrível liberdade quanto à estrita observância de leis e interpretações rabínicas referentes ao culto, chega também a profetizar a destruição do templo e a sua substituição por um novo, o seu próprio corpo (cf. Jo 2,18-22), o que se tornaria a acusação definitiva contra ele no julgamento do sinédrio (cf. Mt 26, 61). Jesus, que não vem abolir a Lei, mas dar-lhe uma forma nova e plena (cf. Mt 5,17), revela o sentido último do culto sagrado praticado no templo<sup>1</sup>, pretendendo não apenas uma purificação (cf. Mc 11,15-17), mas a sua definitiva superação.

Irrompe na história uma nova forma de culto, fundada na vida de Jesus. Ao morrer na cruz, Ele não oferece um rito religioso, mas oferece-se a si próprio, como já havia anunciado aos discípulos (Mt 26,26-28; Mc 10,45; Jo 10,18), sendo ao mesmo tempo sacerdote e vítima do próprio sacrifício, algo nunca antes visto<sup>2</sup>. Após a descida do Espírito Santo, os discípulos iniciam esta nova maneira de adorar a Deus, não restrita apenas a lugares específicos ou a momentos privados, mas realizada na totalidade da própria existência tal como o Pai deseja: *‘Deus é espírito e aqueles que o adoram devem adorá-lo em espírito e verdade’* (Jo 4,24) - um culto que fica legitimado pela morte e ressurreição de Jesus<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> O homem sempre tendeu a valorizar os aspectos exteriores do culto, ato central de todas as tradições religiosas, em detrimento das disposições interiores do coração, conferindo normalmente ao culto um caráter mecânico e funcional (N. SMART, *The Religious Experience of Mankind*, Prentice Hall, New Jersey, 1969, 15-17).

<sup>2</sup> Cf. A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo segun el Nuevo Testamento*, Salamanca, 1992, 206.

<sup>3</sup> Cf. BENTO XVI, *Jesus de Nazaré. Da entrada em Jerusalém até a Ressurreição*, São Paulo, 2011, 31.

Surge então a figura decisiva do apóstolo Paulo, um dos grandes construtores da identidade cristã pelo seu incansável ministério apostólico, a fim de dar a conhecer o evangelho a todos os homens (cf. At 9,15) e manter vivo o Espírito de Cristo nas comunidades primitivas, que eclodiam dentro do Império com uma religião inovadora, desconhecida até então pelos cidadãos romanos, que se orgulhavam de ser o povo mais religioso do mundo. Em suas cartas, é perceptível o esforço por apresentar a vida cristã em termos espirituais e litúrgicos: os cristãos como os novos templos do Espírito (cf. 1Cor 3,16) e a vida cristã como um sacrifício espiritual. Paulo estende com liberdade a linguagem cultural ao comportamento quotidiano, com elementos que se tornam marcas do testemunho da Igreja primitiva.

Dos seus escritos, a carta aos Romanos é a que teve a maior importância na vida da Igreja ao longo dos séculos<sup>4</sup>. Nela se encontra uma das perícopes mais estudadas de todo o Novo Testamento, por ligar a exposição doutrinal com as exortações práticas de Paulo, e, sobretudo, por conter o fundamento ético do novo estilo de vida cristã: *‘Exorto-vos, portanto, irmãos, pelas misericórdias de Deus, a oferecerdes os vossos corpos como sacrifício vivo, santo e agradável a Deus, o vosso culto espiritual. E não vos conformeis com este mundo, mas deixai-vos transformar pela renovação da vossa mente, para discernirdes qual a vontade de Deus, o que é bom, o que Lhe agrada e o que é perfeito’* (Rm 12,1-2).

É precisamente nesta passagem que se encontra a principal e mais profunda definição do culto cristão inaugurado por Cristo: λογικὴν λατρείαν (culto espiritual), um culto novo e definitivo, realizado na existência concreta pela oferta total da própria pessoa a Deus, em comunhão com toda a Igreja. Agora, o culto agradável torna-se uma nova maneira de viver as circunstâncias da vida, onde o sacrifício, o *sacrum facere* (tornar sagrado), exprime a radical transformação da realidade humana realizada por Cristo<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Cf. P. ALTHAUS, *La Lettera ai Romani* (NuTe 6), Brescia, 1970, 14.

<sup>5</sup> Bento XVI apresenta o λογικὴν λατρείαν (culto espiritual) como a forma eucarística da vida cristã (BENEDICTUS XVI, Adhortatio Apostolica Postsynodalis *Sacramentum Caritatis*, 70, in AAS 99 (2007), 158).

Se no primeiro versículo Paulo inicia a secção ética exortando a uma atitude de fundo, que deverá orientar toda a conduta cristã - a oferta do próprio corpo a Deus - , no segundo, ele explica o modo pelo qual o novo culto pode ser realizado: não se conformando a este mundo e deixando-se transformação pela renovação da própria mente. Estes dois imperativos surgem como condição para a concretização do verdadeiro culto cristão.

No entanto, a questão central desta passagem é a interpretação de λογικὴν λατρείαν, sobretudo, do adjetivo λογικός, um termo encontrado cerca de 9.000 vezes na literatura grega desde o século VI a.C., muito comum entre os filósofos e os teólogos e que até hoje é objeto de contínuos debates<sup>6</sup>. Então, qual o sentido deste adjetivo que define o novo culto cristão? Em que pressupostos Paulo se apoiou para escolher um termo tão raro no mundo bíblico? E ainda, o que significa a oferta do próprio corpo como um λογικὴν λατρείαν? De facto, a tradução correta de λογικὴν constitui o ponto crucial para a compreensão do culto paulino, que está em total conformidade com o culto em espírito e verdade desejado por Jesus.

Portanto, tendo em conta a importância teológica da perícopé, não apenas em Romanos, mas em todo Novo Testamento, e a real dificuldade na interpretação de λογικὴν λατρείαν, o presente estudo procurará oferecer, através de uma extensiva recolha bibliográfica (de fontes, comentários, dicionários e gramáticas grega), uma aproximação plausível do sentido pretendido pelo apóstolo. Para isso, o estudo será dividido em três partes: a primeira com um estudo exegético de Rm 12,1-2, a fim de conhecer a sua redação mais original e justificar a tradução de λογικὴν λατρείαν por ‘culto espiritual’; a segunda com um estudo teológico de Rm 12,1, que define o culto espiritual como a oferta de si a Deus, que se concretiza, sobretudo, na vivência da misericórdia; e por fim, a terceira parte com um estudo teológico de Rm 12,2, que apresentará λογικὴν λατρείαν como o estilo de vida cristã, cujo imperativo ético por excelência é a prática da caridade nas relações intracomunitárias.

---

<sup>6</sup> Cf. J. LEE, «The Brill Dictionary of Ancient Greek: News Clothes for an Old Emperor», in *Novum Testamentum* (IQNTRS) 59 (2017), 430.

## CAPÍTULO PRIMEIRO

### ESTUDO EXEGÉTICO DE RM 12,1-2

#### Introdução

A carta aos Romanos é considerada pela maioria dos estudiosos a obra-prima dos escritos de São Paulo e a maior exposição da doutrina cristã em todo Novo Testamento. Cada exegeta que se propõe estudá-la sublinha determinadas características do texto, inovando em alguns pontos, divergindo noutros, mas sempre em concordância com alguns dados básicos. Um destes dados, aceite de forma consensual, consiste na estruturação bipartida<sup>7</sup> da carta, mais especificamente de seu corpo central (1,16-15,13)<sup>8</sup>, que contém os grandes temas da teologia paulina. Esta divisão em duas seções (1,1-11,36 e 12,1-16,27) é facilmente identificada pela passagem da linguagem doxológica, com que se finaliza o cap. 11, à exortativa, com o que se introduz o cap. 12, uma mudança repentina de tom no discurso do apóstolo. Assim, dá-se início a uma nova secção de caráter moral, caracterizada por uma sucessão de exortações que aprofundam importantes particularidades da conduta cristã (12,1-15,13)<sup>9</sup>.

Paulo dedicou onze capítulos para descrever as οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ (misericórdias de Deus), expressão hebraica utilizada no plural e que se refere às múltiplas manifestações da misericórdia divina. Portanto, se há uma ‘palavra-chave’ para Romanos 9-11, essa é misericórdia<sup>10</sup>. Mas embora Paulo tenha completado a chamada secção doutrinal, ele ainda não concluiu o anúncio do evangelho (1,15), o que se dará com a demonstração de suas implicações na vida quotidiana feita em dois momentos: primeiro expondo exortações gerais (12,1-13,14) e depois dirigindo questões específicas à comunidade de Romanos (14,1-15,13).

---

<sup>7</sup> Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, Bologna, 2010, LXVI.

<sup>8</sup> Os versos iniciais: 1,1-7 (saudação inicial) e 1,8-15 (ação de graças) e os finais: 15,14-33 (epílogo) e 16,27 (saudações finais) formam a moldura epistolar que isola o corpo central da carta.

<sup>9</sup> Para Penna, a razão da desproporção entre as duas seções é evidente: Paulo procura firmar bem os fundamentos da fé, dos quais o comportamento ético surge como uma consequência natural (PENNA, *Romani*, 799-801).

<sup>10</sup> Cf. J. STOTT, *A mensagem aos Romanos*, São Paulo, 2000, 203.

Paulo não é um teórico. Toda a sua formulação doutrinal emerge de situações reais e problemas concretos do quotidiano, o que nos permite caracterizá-lo, essencialmente, como um homem prático e realista<sup>11</sup>. Ademais, a diferença entre doutrina e vida é estranha ao apóstolo: um evangelho que não tenha sentido para a vida humana não é verdadeiro e uma vida que não se baseie no evangelho não é verdadeira vida cristã<sup>12</sup>. Ao iniciar o cap. 12, os argumentos histórico-teológicos já estão concluídos e Paulo dedica-se a explicar o que eles significam em termos práticos para aqueles que vivem dentro do multiracial<sup>13</sup> povo de Deus, dirigindo-se assim, pela primeira vez, aos Romanos com autoridade apostólica e na primeira pessoa<sup>14</sup>. É neste contexto que se encontra Rm 12,1-2, justamente como o momento de transição entre as duas seções da carta. Por meio destes dois versículos se compreenderá que para Paulo a existência cristã é um verdadeiro ato de adoração, um ‘*culto ininterrupto a Deus [...] Não há separação, então, entre dogma, culto e vida*’<sup>15</sup>, tema nuclear proposto nesta tese.

Em vista de aprofundar o estudo exegético<sup>16</sup> do tema, este capítulo será dividido em quatro partes<sup>17</sup>. Na primeira será feita a *Delimitação da perícopé* tendo em conta a sua relação com o contexto próximo e, paralelamente, proceder-se-á a uma análise literária, que apontará os principais aspectos temáticos e estilísticos do texto, mostrando sua função imprescindível na articulação interna da carta. Com a *Crítica textual* verificar-se-á sua formulação mais original. Em seguida, passar-se-á à apresentação da *Segmentação* do texto e uma *Proposta de tradução*, a ser justificada na quarta parte por meio de uma rigorosa *Análise morfosintática e semântica* do texto grego, que procurará colher seu sentido mais profundo e exato.

---

<sup>11</sup> Stott observa que Paulo sempre relaciona doutrina e dever, fé e conduta, enfatizando tanto as aplicações práticas de sua teologia como o fundamento teológico de sua ética (STOTT, *Romanos*, 201).

<sup>12</sup> Cf. A. NYGREN, *Commentary on Romans*, London, 1944, 412.

<sup>13</sup> Cf. J. ZIESLER, *Paul's Letter to the Roman* (TPINTC), London, 1990, 290.

<sup>14</sup> Cf. C. EVANS, “Romans 12.1-2: The True Worship”, 9, in L. De Lorenzi (ed.), *Dimensions de la vie chrétienne (Rm 12-13)*, Série Monographique de «Benedictina», Rome, 1979.

<sup>15</sup> Cf. L. DE LORENZI, *Romani – Vivere nello Spirito di Cristo*, Brescia, 1983, 68-69.

<sup>16</sup> Este estudo será enriquecido pela pesquisa global de Libório Di Marco sobre o tema, desenvolvida em sua tese de doutoramento no Studium Biblicum Franciscanum (2007) e publicada em L. DI MARCO, *L'offerta di sé a Dio: Indagine Esegético-Teológico su Rm 12,1-2*, Trapani, 2011.

<sup>17</sup> A metodologia exegética escolhida seguirá de perto, ainda que de forma reduzida, as etapas apresentadas na obra de C. SILVA, *Metodologia de exegese bíblica*, São Paulo, 2000, na seguinte ordem: delimitação da perícopé e análise literária, crítica textual, segmentação do texto, tradução e análise morfosintática e semântica.

## 1. Delimitação da perícope

Como se disse, o objectivo de Rm 12-15 é mostrar a íntima relação entre vida e evangelho e que o evangelho é a fonte mais profunda da conduta moral cristã<sup>18</sup>. Neste ponto da carta, Paulo demonstra uma nítida preocupação em enfatizar aos Romanos que a doutrina por ele transmitida possui um sentido eminentemente prático. Todos os comentadores reconhecem, portanto, a importância de Rm 12,1-2 no conjunto das exortações paulinas: mais do que funcionar como uma espécie de introdução geral onde se propõe o fundamento teológico de toda prática cristã apresentada nos versículos seguintes, estes dois versículos servem para relacionar aquilo que Paulo dirá (12,3-15,14) com o que ele havia já referido em Rm 1-11. Isto dá-se de duas formas: pela utilização da conjunção οὖν (portanto) seguida pela expressão διὰ τὸν οἰκτιρμόν τοῦ θεοῦ (pelas misericórdias de Deus), tipo de sumário do conteúdo de Rm 1-11. Ambos servem para evocar a doutrina precedente na sua totalidade<sup>19</sup>.

A delimitação da perícope de Rm 12,1-2 é estabelecida de forma clara pela distinção em relação aos aspectos anteriores e posteriores, que evidenciam também dados referentes ao tema e estilo do texto, oriundos da análise literária.

### 1.1. Em relação ao texto que a precede

Para os estudiosos, e de forma consensual, a perícope constitui um ponto de viragem<sup>20</sup> no discurso aos Romanos. Esta mudança é percebida, sobretudo, em dois aspectos:

---

<sup>18</sup> F. MATERA, *Romans* (PCNT), Grand Rapids, 2010, 284.

<sup>19</sup> Cf. ZIESLER, *Roman*, 292; L. JOHNSON, *Reading Romans: A Literary and Theological Commentary* (RNT), New York, 1997, 176. De Lorenzi também é da opinião que ao introduzir os vv.1-2 com ‘portanto’, toda a secção se torna estreitamente relacionada com tudo quanto a precede (DE LORENZI, *Romani*, 68). Para Moo, Paulo utiliza ‘portanto’ para mostrar que a exortação de 12,1-15,13 é firmemente construída sobre a teologia dos capítulos 1-11, e afirma ainda que a maioria dos autores defende o argumento da carta inteira, embora existam opiniões contrárias (D. MOO, *The Epistle to the Romans* (NICNT), Grand Rapids, 1996, 748).

<sup>20</sup> Cf. PENNA, *Romani*, 799; MOO, *Romans*, 744; EVANS, “Romans 12.1-2”, 9; DE LORENZI, *Romani*, 68; ZIESLER, *Romans*, 291; NYGREN, *Romans*, 411; MATERA, *Romans*, 286; STOTT, *Romanos*, 201; JOHNSON, *Romans*, 177; J. MURRAY, *The Epistle to the Romans* (NLCNT), London, 1967, 109; C. BARRET, *The epistle to the Romans* (BNTC), London, 1991, 212; N. WRIGHT, “The Letter to the Romans”, 703, in L.E. KECK (ed.), *Acts, Introduction on Epistolary Literature, Romans, 1 Corinthians* (NIB 10), Nashville, 2002; D. RUIZ, «La ofrenda de la vida. Estudio exegético y teológico de Rm 12,1-2», in *RevBib* 2-3 (1999), 142-143.182.

a) aspecto temático: Paulo inicia uma transição de grande relevo entre as duas seções da carta: transita da chamada secção ‘dogmática’<sup>21</sup> (1,16-11,36) para a secção ‘parenética’<sup>22</sup> (12,1-15,13), por outras palavras, transita da teologia para a prática.

b) aspecto estilístico: a transição do tema é acompanhada por uma mudança bastante clara quanto ao estilo do texto. Dá-se a passagem de um estilo mais ‘indicativo’ (1-11) para um mais ‘imperativo’<sup>23</sup> (12-15).

Especificamente em relação à perícopes anterior (11,33-36), observa-se que:

a) aspecto temático: os temas presentes nas duas perícopes são muito diversos. Em 11,33-36 aborda o imperscrutável mistério do plano de Deus, cujo saber e conhecer permanecem inacessíveis aos homens. Uma vez reconhecido como origem e fim último de todas as coisas, são-lhe entoados hinos de glória, como o será na eternidade. Por sua vez, a exortação apostólica de 12,1-2 tem por objectivo impulsionar os cristãos de Roma para um estilo de vida marcado pela oferta de si mesmo a Deus e por um modo de pensar continuamente renovado para discernir a vontade de Deus.

b) aspecto estilístico: o estilo de 11,33-36 pertence ao gênero doxológico, o que se verifica com a utilização da preposição nominal exclamativa ὦ (exprime maravilha: ‘oh’) e da partícula ὡς, empregue em sentido exclamativo (v. 33). O verbo inicial do cap. 12 παρακαλεῖν (exorto-vos) evidencia uma admoestação a fazer e nos informa que agora estamos num contexto diferente, onde o modo indicativo dá lugar à exortação, com o uso do imperativo. O uso do vocativo ἀδελφοί (irmãos) é outro evidente indício de uma interpelação e também acentua a mudança do estilo doxológico para o exortativo<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> Também chamada ‘teológica’ ou ‘kerygmática’.

<sup>22</sup> Ou ainda ‘prática’, ‘ética’ ou ‘exortativa’.

<sup>23</sup> Sobre a relação entre a secção doutrinal e parenética ou entre o Indicativo e Imperativo, cf. MOO, *Romans*, 745; G. BARBAGLIO, *As Cartas de Paulo II*, São Paulo, 297.306; MURRAY, *Romans*, 110. Para Stott, em Rm 12 Paulo passa da exposição para exortação, do evangelho para o discipulado cristão quotidiano, (STOTT, *Romanos*, 201). Em suas cartas, Paulo posiciona o discurso parenético de diversos modos: no final (Rm 12,1-15,13; Gl 5,1-6,10; Col 3,1-4,6; Ef 4,1-6,20), ao longo da carta (1 e 2 Cor, Filipenses), ou como em 1 Tes, onde a carta inteira é parenética (MATERA, *Romans*, 283).

<sup>24</sup> Cf. DI MARCO, *Rm 12,1-2*, 43-44.

c) aspecto lexical: enquanto a perícopre conclusiva do cap. 11 possui uma nítida composição doxológica com sentido figurativo: βάθος πλούτου (riqueza inimensurável), σοφίας καὶ γνώσεως Θεοῦ (saber e conhecer de Deus), ἀνεξεραύνητα (inescrutável), ἀνεξιχνίαστοι (insondável), δόξα (glória), a fórmula εἰς τοὺς αἰῶνας (nos séculos) e ἀμήν (amém)<sup>25</sup>, verifica-se na nova secção que os vocábulos característicos da atmosfera doxológica cedem espaço a um novo tipo de vocabulário, pertencente ao campo próprio da exortação ética: παρακαλῶ (exorto), συσχηματίζεσθαι (conformar-se a), μεταμορφοῦσθαι (ser transformado), τὸ ἀγαθὸν (o bom), εὐάρεστον (agradável) e τέλειον (perfeito).

## 1.2. Em relação ao texto que a sucede

Por iniciarmos uma nova e importante secção, importa também demonstrar a relação de Rm 12,1-2 com a perícopre imediatamente posterior (12,3-8) e com o cap. 12 no seu todo.

a) Relação com a perícopre posterior (12,3-8): um claro indício de distinção é que em 12,3 com o verbo λέγω, que exprime sentido volitivo típico de um ‘digo que’, Paulo inicia uma nova exortação que embora possua uma construção parecida a 12,1-2, apresenta exigências mais concretas (empenho em não se sobrestimar). No entanto, a presença da conjunção coordenante γάρ (pois) parece ligar as duas perícopes, demonstrando que a partir do v.3 Paulo começa explicar a tese geral dos vv.1-2 por meio de novas exortações<sup>26</sup>. Outro factor é que, enquanto 12,1-2 é dirigida ao conjunto dos leitores num sentido geral, 12,3-8 direcciona-se a cada membro em particular, na sua relação com a vida da comunidade, o que torna ainda mais evidente a distinção entre as perícopes<sup>27</sup>. A partir de 12,3 a experiência cristã, sumarizada nos versículos 1-2, é desenvolvida em termos de igreja<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Outras doxologias do NT também terminam com ἀμήν: Rm 1,25; 9,5; 11,36; 16,27; Gal 1,5; Ef 3,21; Fil 4,20; 1Tm 1,27; 6,16; 2Tm 4,18; Hb 13,21 e 1Pd 4,11; 5,11.

<sup>26</sup> Cf. DI MARCO, *Rm 12,1-2*, 49.

<sup>27</sup> Cf. PENNA, *Romani*, 805.

<sup>28</sup> Cf. ZIESLER, *Roman*, 290. Segundo Rolland, nos vv.3-16b Paulo desenvolve o tema da renovação da mente em sentido eclesiológico: renovar a mente significa encontrar a própria colocação no corpo de Cristo (P. ROLLAND, *A l'écoute de l'Épître aux Romains* (LiBi), Paris, 1991, 131). Para Stott, só uma mente renovada permite o fiél avaliar sua identidade e dons (STOTT, *Romanos*, 206).

b) Relação com o capítulo 12<sup>29</sup>: Rm 12 pode ser dividido em três partes: versículos 1-2, versículos 3-8 e versículos 9-21<sup>30</sup>. Após as exortações introdutivas gerais<sup>31</sup> (1-2) que apelam a conceber a própria vida como uma oferta espiritual a Deus e a uma renovação da mente, Paulo revela o que tais atitudes equivalem em termos práticos: primeiro afirma a importância de se ter um juízo equilibrado de si e de empregar os dons recebidos de Deus ao serviço dos outros, como membros do único corpo de Cristo (3-8); depois propõe diversos modos de concretizar esta consciência de si através da vivência de uma caridade efectiva em relação aos demais membros da comunidade (9-21). Verifica-se assim a clara influência lógica que Rm 12,1-2 exerce sobre todo o resto do capítulo<sup>32</sup>.

### 1.3. Análise literária

Apesar das distinções constatadas, verifica-se também, em termos literários, uma nítida e intencional relação de continuidade entre as duas macrosecções da carta, que demonstram a habilidade teológica de Paulo em querer impossibilitar um provável erro de interpretação: considerar a primeira secção como um conteúdo extrinsecamente doutrinal privado de ensinamento moral e a segunda como um conjunto de instruções práticas desprovidas de sentido e valor teológico<sup>33</sup>. Esta continuidade pode ser verificada de três formas:

---

<sup>29</sup> Käsemann afirma que 12,1-2 serve de tema condutor para a parênese dos cap. 12-13 (E. KÄSEMANN, *Commentary on Romans*, London, 1982, 308). Barbaglio usa a mesma definição (BARBAGLIO, *Paulo*, 306).

<sup>30</sup> Esta tripartição do capítulo 12 é adotada pela maioria dos exegetas, cf. JEWETT, *Romans*, 95; MOO, *Romans*, 745; PENNA, *Romani*, 807; MATERA, *Romans*, 285; J. BOSCH, *Escritos Paulinos VII*, Navarra, 1998, 313; L. CERFAUX, *Une Lecture de L'épître aux Romains*, Paris, 1947, 110-111. Entretanto, Stott propõe uma interessante divisão do capítulo em 4 partes: (1-2) Nossa relação com Deus: corpos consagrados e mentes renovadas, (3-8) Nossa relação com nós mesmos: pensando em nossos dons com moderação, (9-16) Nossa relação uns com os outros: amor na família de Deus e (17-21) Nossa relação com os inimigos: não retaliação, mas serviço (STOTT, *Romanos*, 203-214). Barret por sua vez divide o capítulo em duas partes: (1-2) O fundamento da vida cristã e (3-21) A oferta do cristão (BARRET, *Romans*, 212-222).

<sup>31</sup> A. PITTA, *Lettera ai Romani* (LB.ST 6), Milano, 2001, 418. Outros autores atribuem-lhe a mesma função, embora utilizando expressões diferentes: sumário da natureza da nova existência cristã (ZIESLER, *Romans*, 290); transformação total (MOO, *Romans*, 478); fundamento da ética cristã (BARRET, *Romans*, 212); exórdio ou introduções gerais (DE LORENZI, *Romani*, 68); exortações gerais (BOSCH, *Paulinos*, 314); o *leitmotiv* (BARBAGLIO, *Paulo*, 306); o verdadeiro serviço a Deus (K. KERTELGE, *Carta a los Romanos*, Barcelona, 1973, 203). Para Penna os vv.1-2 funcionam como uma *propositio* que confere o estilo a toda secção seguinte (PENNA, *Romani*, 805).

<sup>32</sup> Cf. DI MARCO, *Rm 12,1-2*, 55.

<sup>33</sup> Para Moo, a secção parenética é parte integrante da carta, uma dimensão indispensável do evangelho, ou ainda, outra forma do mesmo evangelho e não apenas um apêndice ou uma simples e opcional consequência dele (MOO, *Romans*, 744).

a) relação entre o termo οἰκτιρῶν (misericórdias) de 12,1, do verbo οἰκτεῖρω (ter piedade, compaixão), e as recorrências do verbo ἐλεέω (ter misericórdia) em diferentes formas nos versículos 9,15.16.18 e 11,30.31.32, e com o substantivo ἐλεος (misericórdia) de 11,31. Como já foi observado, é presumível que ao iniciar suas exortações, Paulo tenha se preocupado em fundamentá-las em todo o ‘background’ descrito na secção doutrinal (1,16-11,36), para funcionar de contexto e de motivação para os fiéis.

b) a presença da conjunção coordenante οὖν (portanto) que unida ao verbo παρακαλῶ (exorto) transmite a ideia de consequencialidade<sup>34</sup> e de dedução quanto ao conteúdo precedente. Paulo utiliza ainda por três vezes a construção παρακαλῶ + οὖν (cf. Ef 4,1; 1Cor 4,16; 1Tm 2,1), em todas elas a conjunção οὖν liga determinada reflexão teológica a uma sucessiva parenesi, confirmando que as exortações paulinas são consequências morais duma exposição anteriormente feita, uma relação tipo causa-efeito, como se Paulo quisesse dizer: tendo em vista tudo o que já foi dito anteriormente, exorto-vos, etc.

c) a presença em 12,1-2 de alguns termos e temas próprios da secção dogmática, sobretudo, dos capítulos 6-8: o verbo παρίστημι (apresentar) também se encontra em 6,13.16.19; o substantivo σώματα (corpo) em 6,6.12 e 8,10.11.13.23, o substantivo ἀνακαίνωσις (renovação) recorda o termo καινότης (novidade) de 6,4 e 7,6, e finalmente o conceito de νοός (mente) aparece de antemão em 7,23.25.

Portanto, os vínculos temáticos entre 12,1-2 e os capítulos 1-11 de um lado, e o resto do capítulo 12 de outro<sup>35</sup>, permitem concluir que estes dois versículos, no início da secção parenética da Carta aos Romanos, realizam uma função de ‘elo’<sup>36</sup> entre a secção doutrinal e a secção exortativa, permitindo também definir uma relação de continuidade entre ambas, mesmo com as legítimas diferenças temáticas e estilísticas verificadas.

---

<sup>34</sup> Para Ziesler οὖν demonstra as consequências da misericórdia na vida cotidiana (ZIESLER, *Romans*, 291). Murray afirma que a construção παρακαλῶ + οὖν aponta para a conclusão extraída do conteúdo anterior (MURRAY, *Romans*, 110).

<sup>35</sup> De facto, os verbos de 12,3 ὑπερφρονεῖν (pensar elevado) e φρονεῖν (pensar), sendo verbos de pensamento, mostram continuidade com o renovamento da νοός de 12,2.

<sup>36</sup> Cf. DI MARCO, *Rm 12,1-2*, 54.

## 2. Crítica textual

Neste ponto do trabalho é importante verificar as variações que o texto bíblico sofreu no decorrer dos séculos a fim de estabelecer a sua formulação mais original. A perícopé em estudo apresenta apenas três variações de leitura em toda tradição manuscrita, como pode ser verificado pelas *críticas externas* do aparato crítico de Nestle-Aland<sup>37</sup> que apresentam os possíveis problemas de tradução. A partir disto, será feita a *crítica interna* do texto para evidenciar a formulação escolhida.

### 2.1. Variantes em Rm 12,1

No primeiro versículo, o aparato indica um problema a ser analisado na construção εὐάρεστον τῷ θεῷ (agradável a Deus).

O problema apresenta duas lições:

**Lição 1:** εὐάρεστον τῷ θεῷ é a ordem escolhida pelo aparato crítico com base em muitas tradições, dentre elas a mais antiga (P<sup>46</sup>)<sup>38</sup>.

**Lição 2:** os termos da construção aparecem numa ordem diferente: τῷ θεῷ εὐάρεστον (a Deus agradável), como se verifica em parte da tradição<sup>39</sup>.

A crítica interna dá preferência ao texto da Lição 1 por se apoiar em manuscritos mais antigos, sendo dois deles classificados como manuscritos de qualidade muito especial<sup>40</sup>, e porque também ocorre outras vezes nas cartas paulinas, como uma espécie de fórmula fixa (em Rm 14,18, Fl 4,18 e de forma similar em Ef 5,10 e 2Cor 5,9).

<sup>37</sup> Cf. Eb. NESTLE – Er. NESTLE – B. ALAND – K. ALAND (ed.), *Novum Testamentum Graece*, 27ª ed., Stuttgart, 1995, 431.

<sup>38</sup> O Papiro Chester Beatty II (P<sup>46</sup>) datado do final do século II é um testemunho de grande importância sobre as epístolas paulinas, quase um século antes dos unciais em pergaminhos, cfr PAROSHI, *Crítica Textual do Novo Testamento*, 45. Os manuscritos que atestam esta mesma lição estão presentes também na segunda correção do Códice Sináutico κ<sup>2</sup> (séc. VI), nos Códices Vaticano B (séc. IV), Bezae Cantabrigiense D (séc. V), Augiensis F (séc. IX), Boernerianus G (séc. IX), Athous Lavrensis Ψ (séc. IX/X), nos Manuscritos 33 (séc. X), 1739 (séc. X) e 1881 (séc. XIV), sendo citado ainda por Tertuliano (†d. 220).

<sup>39</sup> Esta ordem encontra-se na versão original do Códice Sináutico κ (séc. IV), nos Códices Alexandrino A (séc. IV), Porphyrianus P (séc. IX), nos Manuscritos gregos 81 (séc. VI) e 1506 (1320 d.C.) e em poucos manuscritos, além dos acima mencionados, que diferem do texto Majoritário ℣ (séc. IV em diante). Em latim encontramos esta lição em Speculum ou Pseudo-Agostinho (séc. V) no norte da África.

<sup>40</sup> Aland classificou os manuscritos em cinco categorias. A primeira corresponde aos papiros e unciais manuscritos dos séculos III e IV, chamados de *early texts* (R. LONGENECKER, *The Epistle to the Romans* (NIGTC), Grand Rapids, 2016, 31).

## 2.2. Variantes em Rm 12,2

No versículo 2 o aparato aponta dois problemas. O primeiro apresenta duas lições:

**Lição 1:** os verbos utilizados em μή συσχηματίζεσθε (não vos conformeis) e ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε (mas deixai-vos transformar) aparecem no imperativo presente (médio e passivo respectivamente)<sup>41</sup>, conforme adotado por Nestle-Aland.<sup>42</sup>

**Lição 2:** os verbos são substituídos por μή συσχηματίζεσθαι (a não conformar-vos) e ἀλλὰ μεταμορφοῦσθαι (mas a deixar-se transformar) no infinitivo<sup>43</sup> (médio e passivo). A variante estabelece assim uma continuidade com o verbo παραστήσαι (oferecer) no infinito aoristo, formando um único período sintático dependente de παρακαλῶ (exorto).

A crítica interna dá preferência à primeira lição por ser mais antiga (cf. P<sup>46</sup>). Deste modo, as ações do v.1-2 (oferecer o corpo e transformar a mente) aparecem como ações distintas e não como sinônimos, o que resultaria da Lição 2.

O segundo problema também apresenta duas lições:

**Lição 1:** após o genitivo τοῦ νοῦς (mente) o aparato crítico opta pela omissão de ὑμῶν (vossa) conforme o testemunho de muitos manuscritos<sup>44</sup>.

**Lição 2:** após o genitivo τοῦ νοῦς (da mente), vários testemunhos incluem o pronome possessivo ὑμῶν (vossa)<sup>45</sup>.

A crítica interna dá preferência a *lectio brevior* da Lição 1, a melhor atestada.

---

<sup>41</sup> Em sentido morfológico, os dois verbos podem estar seja na voz média ou na passiva, ambiguidade insolúvel a nível gramatical (M. PALINURO, «Rm 12,1-2: le radici dell'etica paolina», in *RivB* 52 (2004), 153). Uma interpretação firmemente atestada, ainda que não unânime, opta por traduzir o primeiro na voz média e o segundo na voz passiva (EVANS, “Romans 12.1-2”, 26-27; MOO, *Romans*, 755; DI MARCO, Rm 12,1-2, 146), opção adotada no presente trabalho e a ser verificada no decorrer do estudo exegético e teológico.

<sup>42</sup> Como consta no Papiro Chester Beatty II P<sup>46</sup> (ca. II), na leitura original do Códice Vaticano B (séc. IV), nos Códices Régio L (séc. VIII), Porphyrianus P (séc. IX) e em vários Minúsculos como 104 (1087 d.C.), 365 (séc. XIII), 1241 (séc. XII) e 1739 (séc. X), bem como em Clemente de Alexandria (†a. 215)

<sup>43</sup> Esta substituição se encontra nos Códices Alexandrino A (séc. IV), na segunda correção do Códice Vaticano B (séc. IV), na versão original do Códice Bezae Cantabrigiense D (séc. V), no Códice Augiensis F (séc. IX), Boernerianus G (séc. IX), Athous Lavrensis Ψ (séc. IX/X), nos manuscritos gregos 81 (séc. VI), 630 (séc. XIV), 1175 (séc. XI), 1505 (séc. XII), 1505 (séc. XII) e 1506 (1320 d.C.).

<sup>44</sup> Conforme Papiro Chester Beatty II P<sup>46</sup> (ca. II), nos Códices Alexandrino A (séc. IV), Vaticano B (séc. IV), na versão original do Códice Bezae Cantabrigiense D (séc. V), Augiensis F (séc. IX), Boernerianus G (séc. IX), nos manuscritos 6 (séc. XIII), 630 (séc. XIV), 1739 (séc. X), 1881 (séc. XIV), em poucos outros manuscritos que diferem do texto majoritário e também é atestada por Clemente de Alexandria (†a. 215) e Cipriano († 258).

<sup>45</sup> Esta inclusão se verifica nos Códice Sináítico Ɀ (séc. VI), na primeira correção do Códice Bezae Cantabrigiense D (séc. VI-VII), no Códice Athous Lavrensis Ψ (séc. IX/X), no manuscrito 33 (séc. X), pelo texto Majoritário Ɀ (séc. IV em diante) e nas Versões Latinas (séc. II/III) e Siríacas (séc. III).

### 3. Segmentação e tradução do texto

O texto de Rm 12,1-2 apresenta uma estrutura bastante coesa e terá os seus dois versículos segmentados conforme o conteúdo e finalidade de cada oração. A perícopes será articulada em quatro partes interligadas entre si, conforme o esquema abaixo sugerido:

1<sup>a</sup>) Rm 12,1ab – apelo inicial.

(1a) Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί,

(1b) διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ

2<sup>a</sup>) Rm 12,1cde – conteúdo essencial da exortação: tornar-se uma oferta viva.

(1c) παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν

(1d) θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ

(1e) τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν

3<sup>a</sup>) Rm 12,2abc – explicação do conteúdo: não conformação com o mundo (pela negativa) e a transformação no modo de pensar (pela positiva).

(2a) καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ

(2b) ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε

(2c) τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς

4<sup>a</sup>) Rm 12,2def – Proposição final: discernir a vontade de Deus.

(2d) εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς

(2e) τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ

(2f) τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον.

O texto grego utilizado neste estudo bíblico e exegético provém da 27<sup>th</sup> edição crítica de Nestle-Aland<sup>46</sup>. O quadro a seguir oferece uma segmentação mais organizada da perícopes, seguida de uma proposta de tradução, a ser evidenciada ao longo da análise morfossintática e semântica do texto.

<b>Texto original em grego</b>		<b>Proposta de Tradução</b>
Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί,	<b>1a</b>	Exorto-vos, portanto, irmãos,
διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ	<b>1b</b>	pelas misericórdias de Deus,
παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν,	<b>1c</b>	a oferecerdes os vossos corpos
θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ	<b>1d</b>	como sacrifício vivo, santo e agradável a Deus,
τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν.	<b>1e</b>	o vosso culto espiritual.
καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ,	<b>2a</b>	E não vos conformeis com este mundo,
ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε	<b>2b</b>	mas deixai-vos transformar
τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς,	<b>2c</b>	pela renovação da vossa mente,
εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς	<b>2d</b>	para discernirdes
τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ,	<b>2e</b>	qual a vontade de Deus,
τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον.	<b>2f</b>	o que é bom, o que Lhe agrada e o que é perfeito.

Como foi demonstrado durante a delimitação, por se tratar de uma espécie de exortação geral e introdutória de todo discurso parenético, a perícopes tornou-se um dos textos mais comentados da carta pelos especialistas da tradição paulina<sup>47</sup>. Quanto às suas possíveis traduções comumente utilizadas quer para estudo bíblico quer para culto religioso não se verificam grandes divergências, ao contrário, percebe-se certa repetição de palavras e expressões, o que testifica um consenso na interpretação do texto por parte dos tradutores. Tal

<sup>46</sup> Cf. NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, 431.

<sup>47</sup> Moo chega afirmar que é uma das passagens mais conhecidas no NT (MOO, *Romans*, 748).

similaridade pode ser claramente percebida no quadro abaixo, que apresenta algumas das traduções mais utilizadas em língua portuguesa (especificamente no Brasil e em Portugal).

<b>Bib. de Jerusalém<sup>48</sup></b>	<b>Bíblia Sagrada<sup>49</sup></b>	<b>Difusora Bíblica<sup>50</sup></b>	<b>Almeida RA<sup>51</sup></b>
<p><sup>1</sup>Exorto-vos, portanto, irmãos, pela misericórdia de Deus, a que ofereçais vossos corpos como sacrifício vivo, santo e agradável a Deus: este é o vosso culto espiritual. <sup>2</sup>E não vos conformeis com este mundo, mas transformai-vos, renovando a vossa mente, a fim de poderdes discernir qual é a vontade de Deus, o que é bom, agradável e perfeito.</p>	<p><sup>1</sup>Eu vos exorto, pois, irmãos, pelas misericórdias de Deus, a oferecerdes vossos corpos em sacrifício vivo, santo e agradável a Deus: é este o vosso culto espiritual. <sup>2</sup>Não vos conformeis com este mundo, mas transformai-vos pela renovação do vosso espírito, para que possais discernir qual é a vontade de Deus, o que é bom, o que lhe agrada e o que é perfeito.</p>	<p><sup>1</sup>Por isso, vos exorto, irmãos, pela misericórdia de Deus, a que ofereçais os vossos corpos como sacrifício vivo, santo, agradável a Deus. Seja este o vosso verdadeiro culto, o espiritual. <sup>2</sup>Não vos acomodeis a este mundo. Pelo contrário, deixai-vos transformar, adquirindo uma nova mentalidade, para poderdes discernir qual é a vontade de Deus: o que é bom, o que lhe é agradável, o que é perfeito.</p>	<p><sup>1</sup>Rogo-vos, pois, irmãos, pelas misericórdias de Deus, que apresenteis o vosso corpo por sacrifício vivo, santo e agradável a Deus, que é o vosso culto racional. <sup>2</sup>E não vos conformeis com este século, mas transformai-vos pela renovação de vossa mente, para que experimenteis qual seja a boa, agradável e perfeita vontade de Deus.</p>

<sup>48</sup> *Bíblia de Jerusalém*, Paulus, Barueri-SP, 2002, 1986. Tradução para o português da versão francesa de ‘*La Bible de Jérusalem*’, uma tradução crítica dos originais em grego realizada pelo Studium Biblicum Franciscanum.

<sup>49</sup> *Bíblia Sagrada*, Editora Ave-Maria, 95ªed., São Paulo, 2014, 1461. Tradução para o português da versão francesa da Bíblia dos Monges Beneditinos de Maredsous (Bélgica), a partir do texto original em grego.

<sup>50</sup> *Bíblia Sagrada*, Difusora Bíblica, 5ªed., Lisboa, 2008, 1854.

<sup>51</sup> Tradução Revista e Atualizada da versão original de João Ferreira de Almeida (*Novo Testamento Interlinear Grego-Português*, Sociedade Bíblica do Brasil, Barueri-SP, 2004, 602).

#### 4. Análise morfossintática e semântica

Uma vez definido o texto original grego a ser estudado e feita a segmentação, é possível agora analisar a perícope de forma mais detalhada a fim de extrair o sentido profundo de suas palavras e expressões. Para fins metodológicos, a análise será dividida em quatro subtítulos que correspondem às quatro partes propostas na segmentação.

A perícope demonstra uma clara unidade do ponto de vista sintático, semântico e de conteúdo<sup>52</sup>, o que sugere uma construção precisa e devidamente intencionada por parte do apóstolo. Do ponto de vista sintático, a unidade entre os dois versículos verifica-se, sobretudo, por dois factores: a oração inicial ‘*Exorto-vos, irmãos, pelas misericórdias de Deus*’ serve de enunciado base quer à oração subordinada infinitiva final ‘*a oferecer os vossos corpos*’ (v.1) quer às duas orações coordenadas copulativas (v.2), com as quais se explicita mais detalhadamente em que consiste a oferta; e a presença de καὶ (e), conjunção coordenante copulativa de valor epixegético ou explicativo (isto é...)<sup>53</sup>, que atribui aos dois imperativos do v.2 justamente uma função explicativa em relação à primeira exortação.

Do ponto de vista semântico, embora os dois versículos apresentem uma semântica diferente: linguagem cultual (v.1) e linguagem moral (v.2), ambas não estão separadas, mas possuem uma grande correspondência entre si, pois, verifica-se que o v.2 traduz do ponto de vista da moral aquilo que o v.1 apresenta por meio da metáfora do sacrifício.

Por fim, do ponto de vista de conteúdo, os dois versículos aparecem muito bem articulados. No v.1 Paulo não define nenhuma atitude moral específica, mas um comportamento essencial que deve ser a base de cada ato cristão: a oferta da própria vida a Deus. Então, através das exortações seguintes (v.2) Paulo explica as duas condições práticas desta oferta, sem as quais o convite de Deus a oferta de si como um sacrifício espiritual é impossível de se realizar existencialmente.

---

<sup>52</sup> Cf. DI MARCO, *Rm 12,1-2*, 56-61.

<sup>53</sup> Καὶ acrescenta uma explicação àquilo que lhe precede, cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER – F. REHKOPF, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento* (GLST.Su), tr. it de U. Mattioli – G. Pisi, Brescia, 1982, §442, 6a.

#### 4.1. Um apelo em nome da misericórdia divina

1a: παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί,

1b: διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ.

Versículo	Vocábulo	Categoria	Tempo	Modo	Voz	Caso	Pessoa	Gênero	Número	Uso/ Significado	Vocábulo: Forma Léxical
1a	Παρακαλῶ	Verbo	Pres.	Ind.	Atv	-	1ª	-	S	Exortar, rogar	παρακαλέω
	οὖν	Conjunção Conclusiva	-	-	-	-	-	-	-	Portanto, pois	οὖν
	ὑμᾶς	Pronome Pessoal	-	-	-	Acu.	2ª	-	P	A vós, vos	σύ, σοῦ, σοί, σέ
	ἀδελφοί	Substantivo	-	-	-	Voc.	-	M	P	Irmão	ἀδελφός, οὔ, ὁ
1b	διὰ	Preposição	-	-	-	-	-	-	-	Através, pela	διὰ
	τῶν	Artigo Definido	-	-	-	Gen.	-	M	P	As	ὁ, ἡ, τό
	οἰκτιρμῶν	Substantivo	-	-	-	Gen.	-	M	P	Misericórdia	οἰκτιρμός, οὔ, ὁ
	τοῦ	Artigo Definido	-	-	-	Gen.	-	M	S	O	ὁ, ἡ, τό
	θεοῦ	Substantivo	-	-	-	Gen.	-	M	S	Deus	θεός, οὔ, ὁ

O verbo παρακαλῶ (exorto, rogo), típico das exortações de Paulo, é utilizado para introduzir pontos de grande relevância do seu discurso e aparece aqui pela primeira vez na carta<sup>54</sup>. Embora o verbo grego possua várias interpretações (pedir, convidar, solicitar, rogar, encorajar, exortar, suplicar), a sua amplitude semântica situa-se entre ‘pedir’ e ‘ordenar’<sup>55</sup>. Paulo exprime não uma imposição, mas um pedido, um desejo, impelido pela caridade apostólica<sup>56</sup>. De facto, ele não assume uma atitude de legislador, mas de um pai (cf. 1Cor 4,14-15; 2Cor 6,13; 1Ts 2,11), ou até de uma mãe (cf. Gl 4,19; 1Ts 2,7), de alguém que não

<sup>54</sup> Cf. PENNA, *Romani*, 810. Como já visto, pela primeira vez também Paulo se dirige aos Romanos com autoridade apostólica (EVANS, “Romans 12.1-2”, 9).

<sup>55</sup> Para Moo, a autoridade com que Paulo exorta não provém de um superior que emite uma ordem, mas de um pregador que se reconhece como mediador da vontade de Deus (MOO, *Romans*, 748).

<sup>56</sup> Somente em casos particulares Paulo recorre ao verbo διατάσσω (ordenar) (cf 1Cor 7,17; 11,34; 16,1), pois prefere pedir em nome da caridade (cf. Fm 8). Das cerca de 120 ocorrências do verbo παρακαλῶ na LXX, apenas 4 se encontram em textos legislativos (cf. Dt 3,28; 13,16; 22,36; Es 15,13), enquanto que o verbo ἐπέλλω (ordenar), que aparece cerca de 160 vezes só no Pentateuco, nunca é utilizado por Paulo.

pretende exercer domínio sobre a fé dos cristãos, mas cooperar para a alegria deles (cf. 2Cor 1,24). Portanto, a tradução habitual ‘exorto-vos’, de certo modo inevitável, não colhe toda riqueza semântica do verbo, que para Paulo indicava essencialmente três coisas: um apelo que implora, uma tentativa de persuadir que encoraja e uma forma de consolar<sup>57</sup>.

A conjunção coordenante consecutiva οὖν (portanto), ligada a παρακαλῶ também possui uma elevada significação por se tratar de uma palavra chave de transição, com a função de retomar o argumento prévio na sua totalidade<sup>58</sup>. Gramaticalmente a conjunção possui valor dedutivo e assinala a passagem para uma conclusão logicamente derivada da premissa anterior. A conjunção, que já apareceu outras 38 vezes<sup>59</sup> na carta, unida agora ao verbo παρακαλῶ, exprime a necessária consequência moral proveniente da exposição feita nos capítulos 1-11.

Em seguida, Paulo utiliza o vocativo ἀδελφοί (irmãos) como a maior evidência de que pretende estabelecer uma relação familiar e não meramente jurídica com os fiéis de Roma<sup>60</sup>. Esta forma de interpelar confirma um estilo não prescritivo, mas ainda que sua exortação não se reduza a uma simples advertência fraterna, Paulo intervém com autoridade própria da palavra dos apóstolos (cf. Rm 13,3: ‘em nome da graça de Deus que me foi confiada, digo a cada um de vós’). É como um irmão na fé e um apóstolo que Paulo fala.

Finalmente, a expressão preposicional τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ (misericórdias de Deus), que complementa a preposição διὰ (pelas)<sup>61</sup>, funciona de causa motriz/ de motivo<sup>62</sup> sobre a qual o apóstolo funda sua exortação, o que também permitiria interpretar o v.1b como:

---

<sup>57</sup> Cf. G. TORTI, *La Lettera ai Romani*, Brescia, 1977, 236. Moo também afirma que as 54 vezes que Paulo utiliza παρακαλῶ podem ser interpretadas em três categorias: eu súplico, eu exorto, eu conforto. Porém, afirma que em Rm 12,1 a tradução ‘exorto’ captura bem a sentido desejado por Paulo (MOO, *Romans*, 748).

<sup>58</sup> Cf. W. SANDAY – A. HEADLAM, *A Critical and Exegetical Commentary on The Epistle to the Romans* (ICC), 5ª ed., Edinburgh, 1902, 351.

<sup>59</sup> Por 14 vezes como conjunção interrogativa (cf. 3,1.9.27; 4,1.10; 6,1.15.21; 7,7; 8,31; 9,14.19.30 e 11,7).

<sup>60</sup> Cf. PENNA, *Romani*, 811. Penna ainda observa que enquanto nas outras cartas Paulo utiliza este vocativo com muita frequência (23 vezes em 1-2Cor; 9 em Gal; 6 em Fil; 14 em 1Ts e 2 em Fm), em Rm utiliza apenas 10 vezes, uma ocorrência muito menor tendo em conta a amplitude das epístolas, provavelmente porque os destinatários não eram pessoalmente conhecidos por Paulo.

<sup>61</sup> A construção διὰ após o verbo παρακαλῶ aparece ainda outras 4 vezes nos textos paulinos (cf. Rm 15,30; 1Cor 1,10; 2Cor 10,1 e com uso diferente em 2Cor 5,20). Para Moo, a preposição geralmente traduzida por ‘através’ adquire aqui o sentido de ‘por causa de’, ‘em vista de’, pois não indica apenas os meios (causa instrumental) pelos quais Paulo exorta, mas a base, a fonte, o motivo da exortação (MOO, *Romans*, 749).

<sup>62</sup> Cf. DI MARCO, *Rm 12,1-2*, 57.159.

exorto-vos, irmãos, a motivo da misericórdia de Deus. No entanto, esta expressão não deve ser apenas entendida como uma forma de acentuar a urgência do pedido feito por Paulo, conferindo-lhe assim uma maior proeminência. Sua singularidade é acima de tudo teológica: o plural grego οἰκτιρμῶν<sup>63</sup> serve como um sumário de todo o conteúdo exposto em Rm 1-11. Isto se comprova por meio do uso da palavra οἰκτιρμός pela primeira vez na carta, um termo diferente<sup>64</sup> dos utilizados até então para se referir à misericórdia de Deus, que Paulo tão bem descreveu (cf. Rm 1-11), resumizou (cf. Rm 11,30-32) e a qual entoou louvores (cf. Rm 11,33-36): *‘não está em jogo um atributo divino atemporal, e sim o conjunto da sua ação de graça em benefício da humanidade pecadora, da qual Paulo falou até agora, ao apresentar aos Romanos o evangelho de Cristo’*<sup>65</sup>.

Em última análise, é a própria misericórdia divina que está a exortar, pois Paulo se reconhece como um embaixador por meio de quem o próprio Deus interpela o seu povo (2Cor 5,20: *‘em nome de Cristo exercemos a função de embaixadores e por nosso intermédio é Deus mesmo que vos exorta’*) e por isso, não exorta na força de seu magistério apostólico, mas em nome da misericórdia divina, da qual também ele é objeto.

Portanto, em toda secção parenética os fiéis são admoestados em vista duma resposta apropriada à misericórdia de Deus que lhes foi concedida no passado e que continua a exercer seu poder realizando a renovação interior dos homens (cf. Rm 12,2). De facto, não há motivação maior para se buscar a santidade do que contemplar a ação misericórdiosa de Deus em favor dos homens<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup> Cf. RUIZ, «La ofrenda», 150-151. Οἰκτιρμῶν traduz na LXX o plural hebraico *rahāmim*: vísceras, entranhas (Sl 118/119,156: *‘muitas são, Senhor, as vossas misericórdias’*), de raiz verbal *rahām*: ter ternura, piedade. Contudo, *rahāmim* também pode ser traduzida no singular pois equivale ao termo *rehem*: útero, seio materno, como é lido na Vulgata: *‘per misericordiam Dei’* (B. ALAND – K. ALAND, *Novum Testamentum Latine. Novam Vulgatam Bibliorum Sacrorum Editionem secuti apparatibus titulisque additis*, Stuttgart, 2001, 431). Consensualmente, o uso do plural indica o argumento prévio no seu todo (EVANS, “Romans 12.1-2”, 10).

<sup>64</sup> Em Rm, Paulo utiliza predominantemente as variações do verbo ἐλεέω (ter misericórdia: Rm 9,15.16.18; 11,30.31.32; 12,8) e do substantivo ἐλεος (misericórdia: Rm 9,23; 11,31; 15,9). Contudo, o verbo cognato οἰκτίρειν já ocorre Rm 9,15: *‘terei compaixão (οἰκτιρήσω) de quem tiver compaixão (οἰκτίρω)’*.

<sup>65</sup> BARBAGLIO, *Paulo*, 306. Para o autor, a misericórdia de Deus foi colocada no centro do conjunto de Rm 9-11 e refere-se em particular a 11,32, resumo do projeto salvífico de Deus: *‘Porque Deus encerrou todos os homens na desobediência, a fim de ter misericórdia de todos’*. Torti sintetiza o termo οἰκτιρμῶν como a *‘misericórdia que se manifesta no evento salvífico de Jesus Cristo através do Espírito’* (TORTI, *Romani*, 236).

<sup>66</sup> Cf. STTOT, *Romanos*, 204.

## 4.2. Um Culto Espiritual agradável a Deus

1c: παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν,

1d: θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ,

1e: τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν.

Versículo	Vocábulo	Categoria	Tempo	Modo	Voz	Caso	Pessoa	Gênero	Número	Uso/ Significado	Vocábulo: Forma Léxical
1c	παραστήσαι	Verbo	Aoristo	Inf.	Atv.	-	-	-	-	Apresentar, oferecer	παρίστημι
	τὰ	Artigo Definido	-	-	-	Acu.	-	N	P	Os	ὁ, ἡ, τό
	σώματα	Substantivo	-	-	-	Acu.	-	N	P	Corpos	σῶμα, ατος, τό
	ὑμῶν	Pron. Pes. Possessivo	-	-	-	Gen.	2 <sup>a</sup>	-	P	Vosso	σύ, σοῦ, σοί, σέ
1d	θυσίαν	-	-	-	-	Acu.	-	F	S	Sacrificio	θυσία, ας, ἡ
	ζῶσαν	Verbo	Presente	Part.	Atv.	Acu.	-	F	S	Vivo	ζάω
	ἁγίαν	Adjetivo	-	-	-	Acu.	-	F	S	Santo	ἅγιος, ἰα, ὄν
	εὐάρεστον	Adjetivo	-	-	-	Acu.	-	F	S	Agradável	εὐάρεστος, ὄν
	τῷ	Artigo Definido	-	-	-	Dat.	-	M	S	O	ὁ, ἡ, τό
	θεῷ	Substantivo	-	-	-	Dat.	-	M	S	Deus	θεός, οὔ, ὁ
1e	τὴν	Artigo Definido	-	-	-	Acu.	-	F	S	A	ὁ, ἡ, τό
	λογικὴν	Adjetivo	-	-	-	Acu.	-	F	S	Racional, espiritual	λογικός, ἡ, ὄν
	λατρείαν	Substantivo	-	-	-	Acu.	-	F	S	Serviço, culto	λατρεία, ας, ἡ

Com a construção παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν (oferecerdes os vossos corpos) Paulo especifica o conteúdo do convite geral e inicia a sua exortação utilizando termos carregados de sentido metafóricos e com carácter nitidamente cultural. O verbo παρίστημι aparece no Novo Testamento cerca de 40 vezes comumente traduzido por ‘apresentar’: Jesus é apresentado no templo (cf. Lc 2,22)<sup>67</sup>, Cristo apresenta sua Igreja (cf. Ef 5,27), os cristãos devem apresentar-se a Deus (cf. Rm 6,13.19), entre outras. Porém, denota aqui o sentido mais

<sup>67</sup> Para Penna, entretanto, a apresentação de Jesus no templo de Lc 2,22 tem certamente também um sentido cultural de oferecimento a Deus (PENNA, *Romani*, 812).

provável de ‘oferecer em sacrifício’, ‘dar em oblação’, devido à sua conexão com outros termos de caráter cultural nesta sentença, sobretudo, com os substantivos θυσία (sacrifício) e λατρεία (culto)<sup>68</sup>: Paulo exorta a oferecer a Deus os próprios corpos no sentido figurado de uma oferta cultural. Por isso, παραστῆσαι (infinitivo aoristo) não deve ser interpretado como uma ação realizada uma única vez, de forma definitiva, mas como uma atitude de fundo, contínua, acompanhada sempre por uma radical mudança moral, exigência colocada pelos dois imperativos presentes no v.2ab (não vos conformeis e deixai-vos transformar)<sup>69</sup>.

A expressão seguinte (v.1c) explicita o conteúdo a ser oferecido: τὰ σώματα ὑμῶν (vossos corpos). A palavra σώμα possui grande recorrência na retórica paulina<sup>70</sup>. Ainda que o seu sentido mais imediato indique a dimensão física, no sentido mais amplo refere-se à pessoa no seu todo<sup>71</sup>, incluindo a sua interação com o mundo e a forma de se expressar na vida comum<sup>72</sup>. Porém, a dimensão física de σώμα tem uma elevada importância, principalmente em oposição à declarada depreciação do corpo pela filosofia grega, cujo ideal ético era libertação do corpo (prisão da alma) e das suas influências degradantes<sup>73</sup>. A Sagrada Escritura, por sua vez, apresenta o corpo não apenas como um elemento integral da pessoa (cf. Gn 2,7; 21-23), mas também como templo do Espírito (cf. 1Cor 6,19), chamado a glorificar a Deus (cf. 1Cor 6,20). Portanto, oferecer os próprios corpos significa oferecer-se a si próprio (cf. Rm 6,13) para honrar a Deus na mais concreta existência, na sua totalidade corpórea e relacional (com Deus, com os outros e com o mundo), indo além dum culto puramente interior<sup>74</sup>.

---

<sup>68</sup> Muitos autores confirmam esta tese, cf. BARBAGLIO, *Paulo*, 307; STOTT, *Romanos*, 204; PENNA, *Romani*, 812. Para Barret, Paulo utiliza a linguagem religiosa num sentido ‘secularizado’, pois os termos formais do culto no templo se referem agora ao comportamento na vida cotidiana (BARRET, *Romans*, 213). Barclay evidencia que todas as atividades da vida cotidiana devem ser oferecidas como um ato de adoração a Deus (W. BARCLAY, *The Letter to the Romans* (DSB), Edinburgh, 1979, 156).

<sup>69</sup> Cf. DI MARCO, *Rm 12,1-2*, 162-163.

<sup>70</sup> Σώμα aparece 13 vezes em Rm, 46 em 1Cor, 10 em 2Cor e outras 22 vezes em Gl, Ef, Fil, Col e 1Ts. Na LXX, exceto em Gn 15,11 (onde σώματα significa os animais sacrificados), o termo nunca aparece relacionado à θυσίαν (sacrifício).

<sup>71</sup> Cf. WRIGHT, “Romans”, 704; MURRAY, *Romans*, 110-111; JEWETT, *Romans*, 95.

<sup>72</sup> A personificação concreta do homem em relação ao mundo é provavelmente a interpretação mais plausível de σώμα (ZIESLER, *Romans*, 292).

<sup>73</sup> Cf. STOTT, *Romanos*, 204.

<sup>74</sup> Cf. BARBAGLIO, *Paulo*, 307. Paulo fala explicitamente do corpo para evitar qualquer tendência espiritualizante do sacrifício cristão (NYGREN, *Roman*, 41). Tal tendência, dos cultos pagãos daquele tempo, era um risco evidente para Paulo (K. PRÜMM, *Il messaggio della lettera ai Romani*, Brescia, 1964, 193).

Esta oferta integral de si como gesto cultural é demonstrada por meio do substantivo acusativo θυσίαν (sacrifício)<sup>75</sup> seguido por três atributos (v.1d) que funcionam como epítetos, formando uma acumulação aumentativa que completa o sentido do ato sacrificial<sup>76</sup>: o particípio presente com valor atributivo ζῶσαν (vivo) e os adjetivos atributivos ἁγίαν (santo) e εὐάρεστον (agradável), este último seguido do dativo τῷ θεῷ (a Deus) que especifica o destinatário da oferta, Assim, θυσία em sentido nitidamente metafórico<sup>77</sup> é qualificado como:

1. ζῶσαν (vivo): enquanto θυσία denota o sentido de morte, este adjetivo exprime uma ideia de vida<sup>78</sup>. Com isso Paulo pretende designar um sacrifício onde o fiel que o oferece não morre, mas continua a viver e, portanto, continua sob a eficácia do sacrifício até o fim de sua vida<sup>79</sup>. Apesar de envolver também a dimensão física (designada por σῶμα), não pressupõe o abatimento da vítima como nos sacrifícios de animais dos judeus, mas sim a apresentação dos fiéis na sua totalidade a Deus<sup>80</sup>, chamados agora a uma vida nova, vivida em santidade.
2. ἁγίαν (santo): é normal o nexa entre sacrifício e santidade, que designa um sacrifício puro, livre de manchas e sem defeitos<sup>81</sup>. O vocábulo alude no NT à retidão moral, uma santidade ligada não aos lugares ou rituais, mas à própria pessoa do cristão, que uma vez ‘separado’, ‘posto à parte’, oferece a sua vida ao serviço de Deus<sup>82</sup>.
3. εὐάρεστον τῷ θεῷ (agradável a Deus): Paulo raramente utiliza esta expressão<sup>83</sup> que, entretanto, denota um grande sentido: por um lado, os sacrifícios da antiga aliança

---

<sup>75</sup> Θυσίαν indica quer o ato sacrificial, a oferta, quer a vítima sacrificada (J. THAYNER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, Edinburg, 1951, θυσία, 294). O substantivo funciona como predicativo do objeto de τὰ σῶματα: oferecer o próprio corpo ‘como’ uma oferta (DI MARCO, *Rm 12,1-2*, 173-174).

<sup>76</sup> Cf. H. LAUSBERG, *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study*, Leiden, 1998, §§676.678. O epíteto é um termo que atribui uma adição semântica a determinado substantivo.

<sup>77</sup> Cf. EVANS, “Romans 12.1-2”, 14; PENNA, *Romani*, 813.

<sup>78</sup> Assim comenta João Crisóstomo (347-407 d.C.): ‘Nova é, na verdade, esta forma de sacrifício. Igualmente é inusitada esta espécie de fogo. Não precisa de lenha [...] não consome a sagrada vítima, mas antes a vivifica’ (SÃO JOÃO CRISÓSTOMO, *Comentário às Cartas de São Paulo I (Pat. 27)*, São Paulo, 2010, 217).

<sup>79</sup> Cf. MOO, *Romans*, 751. O motivo de ζῶσαν é o não morrer ao longo do processo (ZIESLER, *Romans*, 292).

<sup>80</sup> Cf. WRIGHT, “Romans”, 704; ALTHAUS, *Romani*, 226.

<sup>81</sup> Cf. SANDAY – HEADLAM, *Romans*, 352.

<sup>82</sup> Cf. MOO, *Romans*, 751. Moo também afirma que embora neste contexto metafórico ἁγίαν refira-se em primeiro lugar ao culto do templo, Paulo atribui seu sentido último às implicações morais.

<sup>83</sup> No NT εὐάρεστος é empregado ainda outras 7 vezes por Paulo, mas ligado a θυσία apenas em Fil 4,18: ‘como cheiro suave, sacrifício agradável a Deus’.

podem não mais ser sacrifício agradável (Sl 51,16-17: *‘Tu não te comprazes de sacrifícios, se eu te oferecesse holocaustos tu não os aceitarias. Sacrifício agradável a Deus é um espírito contrito’*), por outro, provavelmente o apóstolo quer revelar que o mínimo que o cristão faça, em Cristo e pelo Espírito, se torna agradável a Deus<sup>84</sup>. Se nos sacrifícios judaicos todo o requisito ritual deveria ser cumprido para ser aceite por Deus, agora as atitudes morais<sup>85</sup> decorrentes da oferta total do cristão tornam-se a condição para o que o sacrifício seja agradável a Ele. O facto da expressão εὐάρεστον τῷ θεῷ representar o clímax da modalidade aumentativa com a qual se qualifica a oferta permite concluir que aquilo que mais importa não é tanto a santidade pessoal, mas sim uma existência que busca continuamente agradar a Deus.

Deste modo, por meio destes três atributos, Paulo (v.1d) assinala o sentido do novo sacrifício cristão, superando o costume de se ofertar algo material como sinal de um sacrifício pessoal. A partir de agora a oferta sagrada e o oferente do sacrifício não mais se separam: *‘é a própria pessoa, vista em toda a sua realidade corpórea que vale como dom sacrificial, vivo, santo e agradável a Deus’*<sup>86</sup>.

Por fim, no v.1e o apóstolo define este novo sacrifício como τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν (o vosso culto espiritual). Sintaticamente, a expressão é uma aposição que se remete a toda exortação precedente (oferecerdes os vossos corpos..., agradável a Deus) e não apenas a θυσίαν<sup>87</sup>, pois para Paulo é a oferta do próprio corpo como sacrifício que constitui a λογικὴν λατρείαν. O sentido de λογικὴν é indiscutivelmente difícil de definir devido a sua amplitude semântica. Porém, é o termo fundamental para qualificar λατρεία, cuja tradução por ‘culto’ ao invés de ‘serviço’ já não levanta tantas dúvidas entre os comentadores<sup>88</sup>.

---

<sup>84</sup> Cf. WRIGHT, “Romans”, 704.

<sup>85</sup> Filon de Alexandria (20 a.C. – ca. 50 d.C.) já entendia o valor moral como condição para um culto agradável por Deus: *‘A mente, quando é sem mancha e purificada pela perfeita lustração da virtude, constitui por si mesma o sacrifício mais puro e totalmente agradável a Deus (PHILO, De specialibus legibus (OphA 24), I-II, S. Daniel, Paris, 1975, I, 201).*

<sup>86</sup> BARBAGLIO, *Paulo*, 307.

<sup>87</sup> Opinião aceita pela maioria dos autores, cf. SANDAY – HEADLAM, *Romans*, 352; TORTI, *Romani*, 236; EVANS, “Romans 12.1-2”, 17; PENNA, *Romani*, 814; MOO, *Romans*, 751.

<sup>88</sup> Cf. ZIESLER, *Romans*, 393.

A palavra λογικός (derivação de λόγος) não aparece na LXX e nem possui qualquer correspondente hebraico. No Novo Testamento ocorre ainda numa segunda passagem (1Pd 2,2: ‘o puro leite espiritual’), com um sentido provavelmente diferente<sup>89</sup>. No entanto, λογικός tem um riquíssimo contexto na cultura grega e judaico helenística. Argumentando que Deus e o ser humano tinham o mesmo λόγος (razão, interioridade mais profunda) em comum, a filosofia estóica, afirmava que somente um culto λογικός (racional) poderia ser um culto apropriado<sup>90</sup>. O judaísmo helenista assumiu em parte esta compreensão como uma necessária atitude mental e espiritual para que o sacrifício tivesse mérito perante Deus<sup>91</sup>. Ainda mais tarde, nos escritos gnósticos, λογικός aparece diretamente ligado a θυσία<sup>92</sup>. Entretanto, o sentido paulino supera o plano filosófico ao reivindicar a oferta do próprio corpo a Deus, algo muito improvável de ser aceite pelos estóicos.

Assim, certamente a cultura grega e judaico-helenística exerceram grande influência sobre São Paulo, de modo particular em Rm 12,1. Contudo, apesar da estreita proximidade de vocábulos, o sentido paulino contém uma nítida originalidade: a substituição dos sacrifícios de animais irracionais pela oferta ética e religiosa do homem ser racional<sup>93</sup>, não só através de ações espirituais, mas pela oferta da própria existência, em todas as suas dimensões<sup>94</sup>.

---

<sup>89</sup> Embora literalmente exprima o sentido de ‘relativo ao pensamento, conforme a razão’, o adjetivo λογικός em 1Pd 2,2 relaciona-se mais a λόγος entendido como ‘palavra do evangelho’ (PENNA, *Romani*, 815).

<sup>90</sup> Isto se verifica já com o filósofo estóico Epiteto (50 a.C. – 135 d.C.): ‘se eu fosse um rouxinol, cantaria como um rouxinol; se fosse um cisne, como um cisne. Mas como sou um ser racional (λογικός), portanto, eu devo cantar hinos de louvor a Deus’ (EPICTETUS, *Entretiens* (CUFr), I, J. Souilhé (ed.), Paris, 1975, I, 16,20-21).

<sup>91</sup> Um exemplo claro vê-se em Filon de Alexandria: ‘aquilo que é precioso perante Deus não é a abundância das ofertas, mas a extrema pureza do espírito racional (πνεῦμα λογικόν) do oferente’ (PHILO, *Spec. leg.*, I, 277); também em ‘porque existem dois santuários de Deus: um é o universo visível, no qual o sumo sacerdote é o Lógos divino, o primogênito de Deus; o outro é alma racional (λογικὴ ψυχή), cujo sacerdote é o homem dedicado à verdade, do qual a mais sensível imitação são os fiéis que recitam as orações e oferecem sacrifícios’ (PHILO, *De Somniis*, (OphA 19), I-II, P. Savinel, Paris, 1962, I, 215). Outro testemunho eloquente encontra-se no apócrifo ‘Os Testamentos dos Doze Patriarcas’ (ca. séc. II d.C.) quando diz sobre os anjos que ‘oferecem ao Senhor um odor agradável, um sacrifício racional (λογικὴν θυσίαν) e incruento’ (*Test. Levi*, 3,6), in *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, I, R.H. Charles (ed.), Oxford, 1913. 306. No judaísmo palestinese já existia esta ideia, como em Dt 10,13: ‘servi a Iahweh de todo o coração e com toda tua alma’.

<sup>92</sup> Um exemplo claro se nota na conclusão de um hino de louvor a Deus oriundo dos Escritos Herméticos (séc. II-III d.C.): ‘aceita os puros sacrifícios espirituais (λογικὰς θυσίας) que te oferecem uma alma e um coração voltados a ti’ (*Corpus Hermeticum* (CUFr), A.D. Nock (ed.), I, tr. by A.-J. Festugière, Paris, 1972, I, 31).

<sup>93</sup> Cf. TORTI, *Romani*, 237. Torti recorda que na mística do helenismo alexandrino era comum falar de sacrifício racional em contraste com o sacrifício de animais.

<sup>94</sup> Cf. BARBAGLIO, *Paulo*, 308. Para o autor está subentendida uma antropologia diferente: compreende o homem não como um ‘eu’ interior, individualista, mas na sua estrutura relacional intramundana.

Deste modo, é difícil precisar uma palavra satisfatória para traduzir λογικὴν λατρείαν e muitas são as alternativas propostas dependendo do aspecto que se pretende sublinhar<sup>95</sup>. Em geral, a expressão é traduzida por: culto lógico, racional, espiritual, verdadeiro, razoável, conveniente, consoante com a verdade do evangelho, dentre outras. No entanto, é possível determinar dois aspectos fundamentais:

1. É um culto racional<sup>96</sup>, pois envolve a razão (λόγος), a mente e toda a inteligência do homem. Isto contrasta com os cultos exteriores, realizados muitas vezes de forma mecânica e automática, sem o envolvimento da vontade humana<sup>97</sup>. Ao exprimir um culto conforme a razão sugere também a interpretação de um culto ‘razoável’, ou seja, adequado às circunstâncias e conveniente àqueles que verdadeiramente compreendem o seu significado<sup>98</sup>. Paulo almeja um culto que não consista apenas em ritos exteriores, mas sim no movimento do ser interior do homem que se concretiza em ações exteriores. Com isso, a semântica de λογικὴν transcende o sentido comum de ‘racional’ (associado à razão), não pretendido pelo apóstolo, aproximando-se mais ao sentido de ‘espiritual’<sup>99</sup>.
2. É um culto espiritual, pois toca a interioridade mais profunda do homem. Porém, é improvável que espiritual esteja em oposição ao conceito de corpo/carne, no sentido de um culto puramente espiritual, uma vez que o termo σῶμα impede tal interpretação; ou ainda espiritual em função apenas de sua relação com o Espírito Santo. Para ambos os casos, seria mais provável a utilização de πνευματικός<sup>100</sup>.

---

<sup>95</sup> Dentre os autores que analisam as múltiplas traduções, cf. WRIGHT, “Romans”, 705; EVANS, “Romans 12.1-2”, 17-21; MOO, *Romans*, 752-753; ZIESLER, *Romans*, 293; PENNA, *Romani*, 816; STTOT, *Romanos*, 204.

<sup>96</sup> ‘Racional’ é tradução mais literal de λογικός, como se lê na Vulgata: ‘*rationabile obsequium vestrum*’ (NESTLE – ALAND, *Novum Testamentum Latine*, 431).

<sup>97</sup> Cf. MURRAY, *Romans*, 112.

<sup>98</sup> Cf. MOO, *Romans*, 753; G. ABBOTT-SMITH, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, Endinburg, 1922, λογικός, 270.

<sup>99</sup> Cf. BARRET, *Romans*, 213.

<sup>100</sup> Enquanto λογικὴν surge uma única vez nas cartas paulinas, πνευματικός aparece outras 3 vezes em Rm e 21 em suas demais cartas. Além disso, as variações de πνεῦμα (espírito) aparecem mais de 30 vezes só em Rm. O paralelo mais eloquente no NT encontra-se em 1Pe 2,5: ‘*para oferecerdes sacrificios espirituais (πνευματικὰς θυσίας)*’. Qualquer espiritualização no sentido de culto cristão é contrária a Paulo (NYGREN, *Romans*, 418).

Sendo assim, quer o termo ‘racional’ quer o termo ‘espiritual’ seriam sozinhos insuficientes para abarcar a totalidade semântica pretendida pelo apóstolo, que certamente procurou apresentar um tipo de culto que não consistia apenas em rituais exteriores nem em atitudes meramente interiores. Embora não exclua as ocasiões públicas de culto, com suas práticas rituais, ele propõe agora que estas se prolonguem no sacrifício oferecido com a própria existência. É provável, então, que a melhor tradução para λογικὴν λατρείαν seja culto ‘espiritual’, desde que se salvasse também o sentido indispensável de ‘racional’<sup>101</sup>. Na verdade, mais do que ‘espiritualizar’, Paulo deseja, sobretudo, ‘cristificar’ o culto<sup>102</sup>.

Em último lugar, importa também observar que o termo λατρείαν (culto) foi provavelmente escolhido de forma deliberada por Paulo para criar um contraste<sup>103</sup> entre o culto cristão e o judaico. A sua utilização aqui é original. Paulo desloca os aspectos de λατρείαν (ritos, tempos e espaços sagrados) do âmbito cultural e sacral para atribuir-lhes um sentido profano, secularizado<sup>104</sup>. Para os cristãos não há mais sacrifícios no sentido literal. Enquanto os judeus se voltam para o templo de Jerusalém a fim de adorar a Deus, os cristãos, por sua vez, tornam-se um novo templo, onde o próprio Deus se revela e deseja ser adorado (cf. 1Cor 3,9.16-17; 6,19; 2Cr 6,16; Ef 2,22; 1Pd 2,5). Portanto, o culto cristão não consiste mais naquilo que é praticado em locais sagrados e com gestos sagrados, mas na obediência corpórea, como serviço de amor: agora ‘a doutrina do culto coincide com a ética cristã’<sup>105</sup>.

---

<sup>101</sup> Da mesma opinião, cf. BARRET, *Romans*, 213; ZIESLER, *Romans*, 294; BARBAGLIO, *Paulo*, 307; TORTI, *Romani*, 237; DI MARCO, *Rm 12,1-2*, 62.192; RUIZ, «La ofrenda», 158; WRIGHT, “Romans”, 705; SANDAY – HEADLAM, *Romans*, 353. Alguns admitem apenas ‘culto racional’ por conter o sentido mais direto de λογικός (PALINURO, «Rm 12,1-2», 174; EVANS, “Romans 12.1-2”, 19). Outros preferem chamar de ‘culto verdadeiro’ (MOO, *Romans*, 753; PENNA, *Romani*, 817; K. BARTH, *The Epistle to the Romans*, trans. by. E. Hoskyns, London, 1968, 424), ou ainda ‘culto consoante com a verdade do evangelho’ (C. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (ICC), II, Edinburgh, 1979, 605).

<sup>102</sup> Cf. TORTI, *Romani*, 237. Torti observa que mais do que sublinhar a esfera ética ou espiritual do sacrifício ou sua conformidade ao λόγος, o decisivo para a escolha lexical de Paulo foi demonstrar que a consonância entre a dimensão cultural e racional/espiritual ocorre unicamente no Espírito de Cristo Jesus, o λόγος divino.

<sup>103</sup> Cf. MOO, *Romans*, 753. No sentido literal em grego, λατρεία significa ‘serviço’, ‘trabalho remunerado’, também utilizado em sentido religioso de ‘serviço divino’ ou ‘culto’. Na bíblia aparece sempre como serviço e culto a Deus, nunca como serviço meramente humano. Sua única outra ocorrência em Paulo refere-se ao culto judeu (cf. Rm 9,4). Na LXX repete-se por 8 vezes traduzindo o hebraico ‘*‘ābodāh*’ (serviço divino), enquanto seu verbo cognato λατρεύω aparece 98 vezes (como em Ex 23,25: ‘*servireis, pois, ao Senhor vosso Deus*’).

<sup>104</sup> Cf. PENNA, *Romani*, 814; BARCLAY, *Romans*, 157.

<sup>105</sup> Cf. E. KÄSEMANN, “Worship and Everyday life. A Note on Romans 12”, in *New Testament Questions of Today*, London, 1969, 191.

### 4.3. A não conformação com o mundo e a renovação da mente

2a: καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ,

2b: ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε

2c: τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς.

Versículo	Vocábulo	Categoria	Tempo	Modo	Voz	Caso	Pessoa	Gênero	Número	Uso/ Significado	Vocábulo: Forma Léxical
2a	καὶ	Conjunção	-	-	-	-	-	-	-	E	καὶ
	μὴ	Advérbio de negação	-	-	-	-	-	-	-	Não	μὴ
	συσχηματίζεσθε	Verbo	Pres.	Imp.	Med.	-	2 <sup>a</sup>	-	P	Conformar	Συσχηματίζω
	τῷ	Artigo Def.	-	-	-	Dat.	-	M	S	O	ὁ, ἡ, τό
	αἰῶνι	Substantivo	-	-	-	Dat.	-	M	S	Era, século, mundo	αἰών, ὄνος, ὁ
	τούτῳ	Pronome Demonstr.	-	-	-	Dat.	-	M	S	Este	οὗτος, αὕτη, τοῦτο
2b	ἀλλὰ	Conjunção	-	-	-	-	-	-	-	Mas	ἀλλὰ
	μεταμορφοῦσθε	Verbo	Pres.	Imp.	Pass.	-	2 <sup>a</sup>	-	P	Transformar	Μεταμορφῶ
2c	τῇ	Artigo Def.	-	-	-	Dat.	-	F	S	A	ὁ, ἡ, τό
	ἀνακαινώσει	Substantivo	-	-	-	Dat.	-	F	S	Renovação	ἀνακαινώσις, εως, ἡ
	τοῦ	Artigo Def.	-	-	-	Gen.	-	M	S	O	ὁ, ἡ, τό
	νοῦς	Substantivo	-	-	-	Gen.	-	M	S	Mente	νοῦς, νοός, νοῖ, νοῦν, ὁ

No versículo 2ab Paulo explica ‘como’<sup>106</sup> os cristãos podem fazer de si mesmos como um sacrifício agradável a Deus. A resposta articula-se em dois imperativos, um (2a) exprime o comportamento exigido pela negativa καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ (e não vos conformeis com este mundo) e o outro (2bc) pela positiva ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς (mas transformai-vos pela renovação da mente), seguidos da oração subordinada infinitiva final (2de). Volta-se neste momento ao campo semântico da moral<sup>107</sup>.

<sup>106</sup> Cf. PENNA, *Romani*, 817; BARBAGLIO, *Paulo*, 308.

<sup>107</sup> A semântica transita da alegoria cultural (v.1) para um registro moral (v.2) (PALINURO, «Rm 12,1-2», 153).

Ao usar a conjunção coordenante καὶ, Paulo estabelece o tipo de relação entre os versículos 1-2. Embora os dois versículos pudessem ser vistos como duas exortações paralelas e separadas, é mais provável que as exortações do v.2 estejam coordenadas ao v.1<sup>108</sup>, uma vez que explicam como a oferta do próprio corpo (v.1c) pode ser cumprida: o cristão pode oferecer o seu corpo como verdadeiro sacrifício santo e agradável a Deus (v.1d) ‘somente se’ não se conformar com este mundo e se deixar transformar, renovando a sua mente (v.2)<sup>109</sup>.

No primeiro imperativo Paulo utiliza o verbo composto συσχηματίζεσθε<sup>110</sup>, incomum quer no mundo grego quer no bíblico (nunca aparece na LXX e apenas outra vez no Novo Testamento em 1Pe 1,14: ‘*não vos conformeis às concupiscências*’), que implica uma valência moral e alude literalmente a uma ‘con-figuração’, isto é, uma conformação, uma adequação, no modo de se comportar que pressupõe certo esquema moral, religioso e cultural<sup>111</sup>. O advérbio de negação μὴ atribui um sentido proibitivo, exigindo que se interrompa alguma ação que está em curso. O uso do imperativo presente<sup>112</sup> indica uma ação contínua e permanente no tempo: é necessário a cada instante parar de se conformar a este αἰῶν (a tradução literal ‘eôn’ é em geral substituída por ‘mundo’).

A expressão αἰῶνι τούτῳ (este mundo), típica da literatura apocalíptica, fixa os limites da proibição paulina no tempo e no espaço. O termo αἰῶν<sup>113</sup>, muito utilizado pelos gregos desde os pré-socráticos, faz parte da concepção apocalíptica judaica dos ‘dois mundos’<sup>114</sup> que afirmava uma diferença não apenas temporal, mas, sobretudo, qualitativa

---

<sup>108</sup> Cf. DI MARCO, *Rm 12,1-2*, 58.194. Devido à conjunção καὶ os dois imperativos do v.2 exercem uma função explicativa do v.1. Para uma explicação mais detalhada, cf. EVANS, “Romans 12.1-2”, 25.

<sup>109</sup> Cf. MOO, *Romans*, 754-755. Entretanto, embora admita uma possível coordenação entre os dois versos, para Moo é mais provável que o v.2 esteja subordinado ao v.1, indicando os meios para que a oferta se concretize.

<sup>110</sup> Sua raiz deriva de σχῆμα (figura) e indica algo de mais exterior, superficial (TORTI, *Romani*, 238).

<sup>111</sup> Cf. PENNA, *Romani*, 817.

<sup>112</sup> Embora alguns traduzam o verbo na voz passiva: ‘não sejais conformados’ ou ‘não vos deixeis conformar’, é mais provável que a tradução seja na voz média (passiva na forma, mas com sentido ativo): ‘não vos conformeis’ (J. MOULTON – N. TURNER, *A Grammar of the New Testament Greek*, III: Syntax, Endingurg, 1963, 54-57; MOO, *Romans*, 755), como verificado na crítica textual.

<sup>113</sup> No Novo Testamento aparece 103 vezes, 4 delas em Rm (1,25; 9,5; 11,36; 16,27) no plural, com valor cronológico de tempo indeterminado: εἰς τοὺς αἰῶνας (para sempre) e outras 13 no Apocalipse, na fórmula εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων (pelos séculos dos séculos), como observa Penna (PENNA, *Romani*, 817).

<sup>114</sup> Cf. BARBAGLIO, *Paulo*, 308. Oriunda da doutrina iraniana da redenção, afirmava a existência de dois eôns: o eôn presente (transitório e imperfeito), dominado pelo mal e destinado à destruição, e o eôn futuro (eterno e perfeito), instaurado com o advento do messias (ALTHAUS, *Romani*, 227).

entre o mundo presente e o mundo futuro. O sintagma αἰῶνι τούτῳ (este mundo) é recorrente na tradição do apóstolo, porém, é curioso notar que em Paulo falta o sintagma oposto αἰῶν μέλλων (mundo futuro). A provável explicação é o facto de ele considerar que o mundo futuro já irrompeu na história com a vinda de Cristo (1Cor 10,11: ‘para quem já são chegados os fins dos séculos’), suprimindo assim a distinção tradicional dos dois mundos, uma vez que Cristo libertou os fiéis do mundo presente (cf. Gl 1,4) e a nova criação já é uma realidade (cf. 2Cor 5,17; Gl 6,15). O apelo ao não conformismo implica uma atitude de distanciamento crítico face a este mundo<sup>115</sup> e encoraja os fiéis a não assumirem comportamentos próprios do seu contexto espaço-temporal, que apesar da forte influência que exercem, não devem determinar a existência cristã na vida diária. Com a irrupção do novo eôn, novos modos de conduta são exigidos. Temos aqui o fundamento da interface entre escatologia e ética cristã<sup>116</sup>.

Com a expressão ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε (mas deixai-vos transformar) do v.2b Paulo explica o aspecto positivo da sua exortação (v.1c) em oposição ao sentido negativo proibitivo (v.2a)<sup>117</sup>. O imperativo presente<sup>118</sup> ordena o início de uma ação até agora inexistente e que deve começar a existir, de forma contínua e duradoura<sup>119</sup>. Em grego há uma clara distinção etimológica entre as raízes destes imperativos: μορφή (forma) contém um sentido muito mais profundo, interior e essencial do que σχῆμα (figura), que possui uma conotação mais exterior e superficial<sup>120</sup>. Esta diferença seria também mantida, para muitos autores, nos dois imperativos de Rm 12,2: o primeiro seria o modo de aparecer, o outro o modo de ser<sup>121</sup>.

---

<sup>115</sup> Cf. BARBAGLIO, *Paulo*, 308.

<sup>116</sup> Cf. WRIGHT, “Romans”, 705. O padrão de comportamento do cristão (atitudes, interesses e expectativas) deve ser conforme o esquema do mundo futuro (MURRAY, *Romans*, 114).

<sup>117</sup> Ἀλλὰ, conjunção coordenante adversativa, é muito utilizada com uma negação precedente: μή... ἀλλὰ ‘não... mas’ (BDR, *Grammatica*, §448, 1). Paulo emprega ἀλλὰ, sobretudo, para expressar antíteses (H. BALZ – G. SCHNEIDER (edd.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, I, Salamanca, 1996, ἀλλὰ, col. 182).

<sup>118</sup> A voz passiva de μεταμορφοῦσθε em Rm 12,2 pode ser interpretada no sentido ‘permissivo’ de ‘deixar-se transformar’ (BDR, *Grammatica*, §314; EVANS, “Romans 12.1-2”, 27), o que possui um claro objetivo teológico: quem opera a transformação é Deus (DI MARCO, *Rm 12,1-2*, 203).

<sup>119</sup> Os dois imperativos presentes evidenciam uma atitude a ser assumida e repetida constantemente (STTOT, *Romanos*, 205), num processo de re-programação da mente que durará por toda a vida (MOO, *Romans*, 757).

<sup>120</sup> Cf. J. Schneider, σχῆμα, in G. KITTEL – G. FRIEDRICH (edd.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, XIII, ed. It. de F. Montagnini – G. Scarpato, Brescia, 1981, col. 417-420; J. Behm, μορφή, in *GLNT VII*, col. 484-490.

<sup>121</sup> Entre os que defendem a distinção de sentido dos dois imperativos, cf. SANDAY – HEADLAM, *Romans*, 353; BARCLAY, *Romans*, 157; PENNA, *Romani*, 818-819. Godet define σχῆμα em termos de ‘forma exterior’ e μορφή de ‘forma interior’ (F. GODET, *Commentaire sur l’Épître aux Romains*, Paris, 1968, 441-442).

Embora seja evidente que os verbos συσχηματίζω (conformar) e μεταμορφόω (transformar) exprimam ações distintas<sup>122</sup> e apesar de muitos comentaristas (principalmente os mais antigos) sublinharem a diferença substancial entre σχῆμα e μορφή, a distinção entre os verbos não é clara nem definida em Paulo<sup>123</sup>, como em Fl 3,21 onde μετασχηματίσει exprime a transformação exterior do corpo, ou em Fl 2,6-8 onde σχῆμα e μορφή são sinônimos. Deste modo, é mais provável que a mudança de raiz dos dois imperativos sirva apenas para uma variação de vocabulário<sup>124</sup>. A transformação deve ser, sobretudo, na forma interior da pessoa, para depois abarcar a sua forma exterior e visível, pois o comportamento constatável no exterior deve sempre derivar de uma escolha íntima e bem enraizada<sup>125</sup>.

Para um melhor entendimento sobre o alcance desta transformação pretendida, convém notar que o verbo μεταμορφόω<sup>126</sup> também é utilizado nos evangelhos de Mateus e Marcos para descrever a transfiguração. Apesar de ocorrerem algumas diferenças entre as narrativas, ambas afirmam que Jesus *'foi transfigurado (μετεμορφώθη) diante deles'* (cf. Mt 17,2; Mc 9,2), ocorrendo uma mudança total, ao ponto de suas vestes ficarem resplandecentes de luz. Desta forma, Paulo propõe a mesma transformação que, iniciada no batismo e realizada progressivamente ao longo da vida, poderá conformar o cristão à imagem de Cristo (cf. 2Cor 3,18)<sup>127</sup>, pois mais do que mudar o mundo presente, importa viver desde já esta vida nova em Cristo: *'a mente e memória, razão e emoção, tudo na vida cristã, o mais íntimo e o mais exterior, do maior ao menor, tudo deve ser incluído nesta metamorfose em harmonia com o novo eôn'*<sup>128</sup>.

---

<sup>122</sup> Cf. PALINURO, «Rm 12,1-2», 152.

<sup>123</sup> Cf. J. Behm, μεταμορφόω, in *GLNT* VII, col. 522. Entre aqueles que também não adotam a distinção entre os dois imperativos de Rm 12,2, cf: MOO, *Romans*, 756; BARRET, *Romans*, 214; EVANS, "Romans 12.1-2", 25-26; TORTI, *Romani*, 238. Ruiz chega a dizer que em Rm 12,2 o conceito dos dois imperativos são quase 'sinônimos', como se verifica em Fl 3,21 (RUIZ, «La ofrenda», 165).

<sup>124</sup> Cf. ZIESLER, *Romans*, 294. Segundo o autor, o que importa para Paulo é pertencer totalmente (interior e exteriormente) ao novo tempo instaurado por Cristo.

<sup>125</sup> Cf. PENNA, *Romani*, 819.

<sup>126</sup> Ocorre ainda 3 vezes: Mt 17,2; Mc 9,2 e 2Cor 3,18. Em Rm 12,2, a transformação consiste na passagem entre os 2 eôns: os cristãos não vivem mais neste eôn, mas no futuro (Behm, μεταμορφόω, col. 530).

<sup>127</sup> Cf. STTOT, *Romanos*, 206; JOHNSON, *Romans*, 180. No fundo, o que Paulo deseja é uma completa transformação mental e moral (A. HUNTER, *Romans, The Law of Love*, London, 1968, 108).

<sup>128</sup> NYGREN, *Romans*, 419.

Então, com a expressão (v.2c) τῆ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς (pela renovação da mente) o apóstolo revela que esta total transformação, realizada pela ação do Espírito Santo, consiste na renovação da voῦς humana. O dativo τῆ ἀνακαινώσει pode ser tanto instrumental (pela renovação), de relação (quanto à renovação) ou modal (renovando)<sup>129</sup>, e seguido do genitivo τοῦ νοῦς, refere-se precisamente à renovação da voῦς humana. O substantivo composto ἀνακαινώσις não é encontrado fora da literatura cristã. A presença da preposição ἀν indica uma renovação repetitiva, quase contínua, que não acontece em uma única vez, mas que constitui um compromisso ao longo de toda a vida<sup>130</sup>.

No âmbito grego, o vocábulo voῦς (mente)<sup>131</sup> quando não indica a inteligência divina ordenadora do cósmos, indica a alma racional humana, a sua interioridade. Em Paulo também existe esta distinção: ora utiliza voῦς em referência ao homem, como se observa na relação entre voῦς (v.2c) e o adjetivo λογικὴν (v.1e), ora em relação a Deus, como em Rm 11,34 ao repetir a expressão de Is 40,13 νοῦν κυρίου (a mente do Senhor). Na LXX voῦς traduz o termo hebraico *rûah* (espírito), provavelmente porque o hebraico não possui uma palavra estritamente equivalente ao grego voῦς. No fundo, a voῦς do cristão deve transformar-se na própria voῦς de Cristo (cf. 1Cor 2,16)<sup>132</sup>. Por fim, a renovação da voῦς de Rm 12,2 compromete o pensamento humano, processo mais fundamental do intelecto<sup>133</sup>, pois ela deve concretizar-se num novo modo de conceber e julgar as coisas, atingindo assim a raiz das escolhas humanas: *‘em concreto, a transformação do fiel e sua renovação profunda visam ao discernimento da vontade de Deus e à consequente decisão de obediência a ela’*<sup>134</sup>.

---

<sup>129</sup> Cf. DI MARCO, *Rm 12,1-2*, 208-209. Pitta interpreta como um dativo instrumental (PITTA, *Romani*, 422).

<sup>130</sup> Cf. PENNA, *Romani*, 819. No NT, além de Rm 12,2 ἀνακαινώσει ocorre apenas em Tt 3,5: *‘mediante a renovação pelo Espírito Santo’*, porém, seu verbo cognato ἀνακαινώω aparece ainda 2 vezes (cf. 2Cor 4,16: *‘o homem interior se renova dia a dia’* e Cl 3,10: *‘que se renova para o pleno conhecimento’*).

<sup>131</sup> O sentido voῦς abarca todas as dimensões da interioridade: pensamento, sensibilidade, compreensão, intenção, juízo, etc. (J. Behm, voῦς, in *GLNT VII*, col. 1039-1042). O termo ocorre 21 vezes em Paulo, sendo no NT um conceito quase exclusivamente paulino, pois aparece apenas 3 vezes em outros lugares. Na LXX, sua rara ocorrência e a falta de um sentido específico indicam que voῦς não era um conceito natural no pensamento judeu, enquanto que no grego, o termo indicava a parte mais nobre da pessoa, a sua relação com o divino, ou ainda, a parte divina na humanidade (J. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, 1998, 73-74).

<sup>132</sup> Por ela o cristão vê a realidade a partir duma perspectiva moldada pelo Espírito (JOHNSON, *Romans*, 180).

<sup>133</sup> Cf. PENNA, *Romani*, 819.

<sup>134</sup> BARBAGLIO, *Paulo*, 309. Para Sttot, apenas uma *‘mente renovada pode experimentar e comprovar (ou seja, discernir, analisar e optar por obedecer) a vontade de Deus’* (STTOT, *Romanos*, 206).

#### 4.4. O discernimento da vontade de Deus

2d: εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς

2e: τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ,

2f: τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον.

Versículo	Vocábulo	Categoria	Tempo	Modo	Voz	Caso	Pessoa	Gênero	Número	Uso/ Significado	Vocábulo: Forma Léxical
2d	εἰς	Preposição	-	-	-	-	-	-	-	Para	εἰς
	τὸ	Art. Def.	-	-	-	Acu.	-	N	S	O	ὁ, ἡ, τό
	δοκιμάζειν	Verbo	Pres.	Inf.	Atv.	-	-	-	-	Discernir	Δοκιμάζω
	ὑμᾶς	Pr. Pessoal	-	-	-	Acu.	2 <sup>a</sup>	-	P	A vós, vos	σύ, σοῦ, σοί, σέ
2e	τί	Pron. Interrogativo	-	-	-	Nom.	-	N	S	Qual	τίς, τί
	θέλημα	Substantivo	-	-	-	Nom.	-	N	S	Vontade	θέλημα, ατος, τό
	θεοῦ	Substantivo	-	-	-	Gen.	-	M	S	Deus	θεός, οὔ, ὁ
2f	τὸ	Art. Def.	-	-	-	Acu.	-	N	S	O	ὁ, ἡ, τό
	ἀγαθὸν	Adjetivo	-	-	-	Nom.	-	N	S	Bom	ἀγαθός, ἡ, ὄν
	εὐάρεστον	Adjetivo	-	-	-	Nom.	-	N	S	Agradável	εὐάρεστος, ον
	τέλειον	Adjetivo	-	-	-	Nom.	-	N	S	Perfeito	τέλειος, α, ον

A oração infinitiva com valor final-consecutivo (v.2d) εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς (para discernirdes) indica o objetivo último da transformação de si e do renovamento da mente (v.2bc). A construção εἰς τὸ seguida de infinitivo<sup>135</sup>, recorrente nas cartas paulinas, indica aqui mais a finalidade do que a consequência<sup>136</sup>. O verbo grego δοκιμάζειν (discernir) é amplamente documentado no helenismo com o sentido de ‘provar’, ‘examinar’, ‘testar’, ‘avaliar’, ‘validar’, e possui no Novo Testamento um significado religioso<sup>137</sup>. O tempo presente do infinitivo exprime o aspecto contínuo e duradouro da ação de discernimento.

<sup>135</sup> Eἰς τὸ + infinitivo indica finalidade ou consequência (BDR, *Grammatica*, §402,2).

<sup>136</sup> Cf. MOO, *Romans*, 757.

<sup>137</sup> Cf. W. Grundmann, δόκιμος, in *GLNT* II, col. 1405-1406. O verbo δοκιμάζω ocorre 22 vezes no NT, 17 delas nas epístolas paulinas, uma proporção muito maior que nos livros da LXX, onde ocorre 39 vezes no total, nunca no Pentateuco. No mundo grego, afirmava-se que Demócrito ‘se exercitava de maneira variada em (δοκιμάζειν τὰς φαντασίας) pôr a prova sua imaginação’ (DIOGENES LAERCIO, “Demócrito”, in *Vidas de Filósofos Ilustres*, II, trad. J. Sainz, Barcelona, 1986, 159), ou ainda para Filon: ‘a reta razão examina (δοκιμάζει) os ascetas’ (PHILO, *Legum Allegoriae* (OphA 2), C. Mondésert (ed.), Paris, 1962, III,168, 267). Para Johnson, δοκιμάζειν consiste em provar os espíritos, parte essencial da renovação da mente (JOHNSON, *Romans*, 180).

A expressão (v.2e) τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ (qual a vontade de Deus), oração interrogativa indireta, constitui o objeto direto de δοκιμάζω e explica o conteúdo da ação de discernir<sup>138</sup>. É importante constatar que a ideia de colocar a vontade de Deus como objeto de prova surge aqui, e no paralelo de Ef 5,10: ‘*provando o que é agradável ao Senhor*’, pela primeira vez em toda a literatura grega<sup>139</sup>, exigindo assim uma sutil deslocação do significado de ‘provar’, ‘aprovar’ ou ‘testar’, para um sentido de aprender a ‘discernir’ a vontade de Deus e pô-la em prática, um ‘*descobrir em ordem a realizar*’<sup>140</sup>, reconhecendo a vontade divina não pela contemplação, mas através da ação<sup>141</sup>. Com efeito, LXX nunca utiliza o verbo δοκιμάζω tendo a Lei (Toráh), expressão da vontade de Deus, como seu objeto de complemento. Pelo contrário, nela é sempre Deus quem prova o homem (cf. Jz 7,4: ‘*os submeterei a uma prova*’; Pr 17,3: ‘*o Senhor é quem prova os corações*’; Eclo 2,5: ‘*os eleitos são provados no cadinho da humilhação*’; Sl 17/18,3: ‘*provas-me o coração*’, dentre outras). Deste modo, para o apóstolo, o cristão não deve mais buscar na Lei o critério de conduta moral (cf. Rm 5,20; 6,14-15; 7,4) como no Antigo Testamento. Agora eles estão debaixo da Lei de Cristo (cf. 1Cor 9,21; Gl 6,2) que supera a lei mosaica, pois ‘*Cristo é o fim da lei*’ (Rm 10,4).

Além disso, o cristão é chamado a viver com uma inevitável, mas previsível e até calculável margem de risco, pois sempre existirá a possibilidade de falhas perante o objetivo, sendo então impelido a um processo contínuo de discernimento. Em defínito, δοκιμάζειν consiste na capacidade de discernir o melhor em cada circunstância para se conformar à Vontade de Deus (1Ts 5,21: ‘*examinai (δοκιμάζετε) tudo, retende o que é bom*’)<sup>142</sup>. Portanto, mais do que cumprir as normas da Toráh ou obedecer às autoridades humanas, importa a capacidade de julgamento moral<sup>143</sup> da mente renovada, o novo guia de conduta cristã<sup>144</sup>.

---

<sup>138</sup> O pronome interrogativo τί serve para reforçar a ação de discernir (DI MARCO, *Rm 12,1-2*, 63-64. 218).

<sup>139</sup> Cf. EVANS, “Romans 12.1-2”, 29.

<sup>140</sup> Cf. ZIESLER, *Romans*, 295.

<sup>141</sup> Cf. BARRET, *Romans*, 215.

<sup>142</sup> Cf. RUIZ, «La ofrenda», 174.

<sup>143</sup> A renovação da mente permite ao intelecto, sede do julgamento moral, julgar as questões espirituais e morais de forma verdadeira e exata (cf. SANDAY – HEADLAM, *Romans*, 354).

<sup>144</sup> Cf. MOO, *Romans*, 757. Para o autor, ‘aprovar’ (δοκιμάζω) a vontade de Deus, consiste em compreender e concordar com o que Deus quer de nós, em vista de pôr este querer divino em prática.

Por fim, Rm 12,2 termina com a tríade retórica do v.2f formada por três adjetivos neutros, em aposição a θέλημα τοῦ θεοῦ (vontade de Deus), coordenados pela preposição καὶ e que está em simetria com a tríade do v.1d. O artigo neutro τὸ (o)<sup>145</sup> de ἀγαθὸν liga-se também a εὐάρεστον e τέλειον, ainda que não apareça. Não são simples adjetivos a qualificar θέλημα, mas adjetivos substantivados, concatenados de modo a formar uma segunda acumulação de epítetos, em vista de atingir o κλιμαξ (clímax) semântico<sup>146</sup> que especifica de maneira crescente a vontade de Deus<sup>147</sup>.

1. ἀγαθόν (bom): é o primeiro conteúdo explicativo da vontade de Deus. No NT em sua forma substantivada significa ‘o bem’, ‘o bom’, ‘os bens’<sup>148</sup>. No AT Deus é ‘bom’ e a sua bondade se manifesta como salvação e clemência em relação ao seu povo escolhido<sup>149</sup>, enquanto o ‘bem’ a ser realizado pelo homem coincide com a observância da lei (cf. Sl 34,13; 37,27). Em Romanos, o vocábulo aparece 14 vezes<sup>150</sup> e em quase todas significa aquilo que o homem (seja judeu, pagão ou cristão) é chamado a operar enquanto manifestação da vontade divina, expressa seja na lei mosaica (cf. Rm 7,7-25), seja no coração do homem (cf. Rm 2,10), ou ainda no mandamento do amor dado por Cristo, nas suas múltiplas formas para edificação da comunidade, o qual resume toda a lei (cf. Mt 22,38-40; Rm 13,8-10). Para Paulo, o ‘bem’ é a primeira explicação da vontade de Deus que não consiste num sistema de leis, mas naquilo que Ele deseja diariamente ao homem, em cada situação da vida, percebido através de um constante discernimento da mente renovada<sup>151</sup>.

---

<sup>145</sup> Gramaticalmente, esta série de três adjetivos constitui uma só unidade linguística, pois estão ligadas ao mesmo artigo neutro τὸ (o), indicando que eles não são considerados separadamente, mas juntos, a fim de exprimir uma ideia mais completa da vontade divina (PENNA, *Romani*, 822).

<sup>146</sup> Cf. LAUSBERG, *Literary Rhetoric*, §623.676.678.

<sup>147</sup> Cf. MURRAY, *Romans*, 115; MOO, *Romans*, 757. Pode-se dizer também que os três adjetivos incluem tudo o que está implicado nos princípios morais, nos fins religiosos e no ideal de perfeição humana (SANDAY – HEADLAM, *Romans*, 354).

<sup>148</sup> Cf. W. Grundmann, ἀγαθός, in *GLNT* I, col. 30. Ἀγαθός indica, neste sentido, tudo o que se refere ao bem-estar do homem.

<sup>149</sup> Cf. Grundmann, ἀγαθός, col. 45-46. Na LXX o adjetivo ἀγαθός traduz, sobretudo, o hebraico *tōwḥ* que se refere a Deus salvador (cf. 1Cor 16,34; Esd 3,11; Sl 118,1: ‘*Dai graças ao Senhor por que ele é bom*’).

<sup>150</sup> Rm 2,10; 7,13 (2x); 7,18.19; 8,28; 12,2.9.21; 13,3.4; 14,16; 15,2; 16,19.

<sup>151</sup> Cf. DI MARCO, *Rm 12,1-2*, 222-223.

2. εὐάρεστον (agradável): indica que o homem deve agir, sobretudo, de acordo com o querer divino, pois, nem tudo aquilo que é bom, é na realidade, agradável a Deus<sup>152</sup>. Assim, εὐάρεστον τῷ θεῷ<sup>153</sup> torna-se um critério de orientação, um socorro à capacidade humana de compreender a vontade divina e pô-la em prática, sem cair no risco do individualismo no âmbito moral. Deste modo, este segundo adjetivo da tríade do v.2f, realiza uma função aumentativa em relação ao primeiro, esclarecendo e aprimorando o seu sentido.
3. τέλειον (perfeito): o último adjetivo da tríade explicativa da vontade de Deus exprime em grego o que é perfeito, íntegro, sem defeito, indiviso, ou ainda, a pessoa humana em pleno uso de suas capacidades e qualidades próprias<sup>154</sup>. Nos escritos paulinos, o adjetivo aparece 8 vezes, quase sempre em relação ao homem<sup>155</sup>, chamado a alcançar a perfeição que consiste numa completude humana à medida da plenitude de Cristo (cf. Ef 4,13). Em Rm 12,2f, como oposição à τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ (v.2e), o adjetivo sugere que o querer divino se revela como aquilo que é perfeito e completo, perfeição que contém em si, enquanto ponto mais alto do clímax (v.2f), os dois adjetivos antecedentes: a perfeição envolve o bem e tudo aquilo que é agradável a Deus<sup>156</sup>.

Em outras palavras, a vontade de Deus implica o cumprimento do bem e a busca da perfeição nas varias situações do quotidiano. Portanto, por meio da tríade do v.2f, Paulo revela que realizar a vontade divina, ou seja, agir de forma ‘agradável’ a Deus, consiste, justamente, em realizar aquilo que é ‘bom’ e ‘perfeito’ ao homem<sup>157</sup>.

<sup>152</sup> Assim comenta Teofilato sobre a tríade de 12,2 (THEOPHYLACTI, “Commentarius in Epistolam ad Romanos”, in J. MIGNE (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Serie graecae*, Tomus 124, Turnholti, 1864, 499).

<sup>153</sup> No v.2f não se repete o dativo de referência τῷ θεῷ de v.1d, embora esteja implícito, possivelmente para evitar uma ‘tautologia’ (C. DODD, *The Epistle of Paul to the Romans* (MNTC), London, 1949, 192).

<sup>154</sup> Cf. G. Dellling, τέλειος, in *GLNT* XIII, col. 1004-1006. Na LXX, o termo, que traduz o hebraico תָּמִים (*tāmîm*) ou similares, mantém estes mesmos sentidos, podendo se referir também à integridade física da vítima do holocausto (cf. Ex 12,5), ou à integridade moral da pessoa (cf. Gn 6,9).

<sup>155</sup> Cf. Dellling, τέλειος, col. 1025-1027. Das 8 vezes que aparece, 6 se referem ao homem (1Cor 2,6; 14,20; Ef 4,13; Fil 3,15; Col 1,28; 4,12), uma vez à caridade (1Cor 13,10) e uma vez à vontade de Deus (Rm 12,2).

<sup>156</sup> Cf. DI MARCO, *Rm 12,1-2*, 227.

<sup>157</sup> Cf. ZIESLER, *Romans*, 295; DODD, *Romans*, 192.

## Conclusão

Concluindo a aproximação exegética da perícopre de Rm 12,1-2, é possível sublinhar duas ideias principais, já verificadas anteriormente. A primeira é a ‘forte unidade’ (a nível sintático, semântico e de conteúdo) entre os dois versículos: o v.2 surge claramente como uma explicitação da exortação do v.1 para a oferta dos próprios corpos a Deus como um sacrifício espiritual, explicitação que consiste em cessar todo conformismo com o eôn presente (v.2a) e permitir ao Espírito de Deus<sup>158</sup> realizar a ação contínua e progressiva de transformação da própria mente (v.2bc), para assim discernir<sup>159</sup> a vontade divina e concretizá-la (v.2de). De facto, os dois imperativos do v.2 apresentam-se como condição para que a oferta de si se possa concretizar existencialmente. A segunda é que Rm 12,1-2 se apresenta como ‘elo’ entre a secção doutrinal (1,16-11,36) e a secção parenética (12,3-15,13). Por um lado, o apelo à misericórdia divina (v.1b), à renovação contínua da mente pela ação do Espírito Santo (v.2c) e à capacidade de discernimento da vontade de Deus (v.2de), retomam temas centrais dos cap. 1-11, por outro, a exortação a oferecer a si próprio como culto espiritual (v.1cde) e os dois imperativos seguintes servem de introdução geral para as demais admoestações sobre a vida cristã<sup>160</sup>, a serem desenvolvidas a partir de Rm 12,3.

Portanto, é possível resumir toda secção exortativa de Romanos através da expressão geral e sintética λογικὴν λατρείαν<sup>161</sup>. Terminado o estudo exegético da perícopre, regra básica de toda a ética cristã<sup>162</sup>, a pesquisa se encaminhará para a análise teológica da referida expressão<sup>163</sup>, demonstrando seu sentido complexo e inovador no contexto de Rm 12,1-2.

---

<sup>158</sup> A transformação cristã não é fruto apenas do empenho ético do homem, mas é resultado da ação do Espírito de Deus (cf. Rm 8,1-4). Isto não anula a liberdade humana, que deve permitir e colaborar com o Espírito para que a transformação aconteça, como se verificará no terceiro capítulo.

<sup>159</sup> O discernimento surge como o resultado de um processo mental cuja finalidade é conhecer a vontade de Deus, norma suprema das nossas ações e de todo o comportamento moral (RUIZ, «La ofrenda», 175).

<sup>160</sup> À medida que Paulo desenvolve suas exortações fica claro que na visão do apóstolo Deus tem um apelo para cada aspecto da vida cristã (M. WESSBRANDT, *Transformed Readings: Negotiations of Cult in Paul, Hebrews, and First Clement*, Doctoral Thesis, Lund, 2017, 72).

<sup>161</sup> Cf. DI MARCO, *Rm 12,1-2*, 230.

<sup>162</sup> Cf. RUIZ, «La ofrenda», 148.

<sup>163</sup> Que funciona, por sua vez, como ‘síntese’ de todo o v.1 (MOO, *Romans*, 751).

## CAPÍTULO SEGUNDO

### ESTUDO TEOLÓGICO DE RM 12,1: O CULTO ESPIRITUAL COMO OFERTA DE SI A DEUS

#### Introdução

Rm 12,1-2 tem sido um dos versículos mais utilizados e influentes do Novo Testamento em questões de espiritualidade e modo de viver cristão<sup>164</sup>. Muitos autores concordam que a perícopé é um dos textos mais importantes do *corpus paulino* por apresentar de forma concisa e essencial, como nenhum outro texto, a teologia de Paulo sobre a vida cristã<sup>165</sup>. No seu centro, está a expressão λογικὴν λατρείαν, que contém a ideia teológica nuclear de toda a perícopé: a oferta de si a Deus como culto espiritual<sup>166</sup>.

No entanto, a ligação do adjetivo λογικὴν com o substantivo λατρείαν, inédita em toda a Sagrada Escritura<sup>167</sup>, constitui para os tradutores e comentadores um sério problema, sobretudo, pelo sentido a ser atribuído ao adjetivo λογικός<sup>168</sup>, que se liga a toda uma corrente de espiritualidade helenística. De facto, Rm 12,1 é um testemunho singular da clara convergência de influências gregas e judaicas na pessoa de Paulo<sup>169</sup>, o que faz da expressão λογικὴν λατρείαν uma das mais problemáticas do Novo Testamento<sup>170</sup>.

Na prática, em Rm 12,1, o apóstolo combina de forma surpreendente duas realidades até então incompatíveis: por um lado, as ideias éticas e espirituais mais elevadas da tradição filosófica e religiosa helénica, que já combatiam a irracionalidade da oferta de sacrifícios

---

<sup>164</sup> Cf. EVANS, “Romans 12.1-2”, 7; R. CHAMPLIN, *Atos e Romanos* (NTI 3), São Paulo, 1995, 807.

<sup>165</sup> Cf. R. DALY, *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice*, Philadelphia, 1978, 64. Nesta mesma linha Jewett afirma que ‘há um consenso entre os exegetas atuais que estes dois versículos fornecem o tema principal, a introdução, o sumário, ou um tipo de título parágrafo para os subsequentes capítulos da exortação moral’ (R. JEWETT, *Romans: A Commentary* (HCHCB), Fortress, Minneapolis, 2007, 724). Driscoll num interessante artigo apresenta Rm 12,1-2 como uma ‘compilação intensa sobre pensamento do apóstolo’ (J. DRISCOLL, «Worship in the Spirit of Logos: Romans 12:1-2 and the Source and Summit of Christian Life», in *L&S* 5 (2009), 81).

<sup>166</sup> Cf. DI MARCO, *Rm 12,1-2*, 231.

<sup>167</sup> Cf. RUIZ, «La ofrenda», 163.

<sup>168</sup> Cf. M. PALINURO, «Rm 12,1-2», 166. Para o autor, a tradução de λογικὴν é o ‘ponto crucial’ da frase. De forma semelhante, Rusconi, em seu dicionário, define λογικός como um termo ‘problemático de entender’ (C. RUSCONI, *Dicionário do Grego do Novo Testamento*, São Paulo, 2011, λογικός, 288).

<sup>169</sup> Cf. EVANS, “Romans 12.1-2”, 21.

<sup>170</sup> Cf. PALINURO, «Rm 12,1-2», 166.

materiais às divindades espirituais e, por outro, as ideias somáticas da sua tradição judaica, alargadas com a sua experiência cristã<sup>171</sup>, utilizando para isso termos recorrentes do culto sacrificial do templo. Desta forma, o uso da metáfora cultural em Rm 12,1 não é apenas parte do processo de assimilação dos elementos judaicos, mas reflete também a superação dos mesmos, tendo em conta o contexto religioso onde irrompe o cristianismo para *‘formar algo ao mesmo tempo fortemente tradicional e totalmente novo: a religião de Jesus Cristo’*<sup>172</sup>.

Então, como entender esta nova forma de λατρείαν? Qual a mudança de sentido gerada pelo adjetivo λογικὴν que Paulo pretendia? São questões de grande pertinência para se compreender o alcance desta nova forma de culto<sup>173</sup> que se revelava no interior das primeiras comunidades cristãs. Tudo indica que a utilização de λογικὴν para qualificar λατρείαν não foi ocasional. O autor poderia ter escolhido o adjetivo πνευματικός (que ocorre 24 vezes em Paulo) para expressar o sentido de espiritual<sup>174</sup>, mas preferiu um termo original, que é utilizado apenas duas vezes no Novo Testamento<sup>175</sup>. Por isso, é possível assumir que o apóstolo tinha algo particular a dizer<sup>176</sup>.

Deste modo, em vista duma aproximação fundamentada da expressão paulina em estudo, este capítulo será dividido em três partes: a primeira aprofundará o conceito teológico de λατρείαν em sua evolução histórica<sup>177</sup>; a segunda indicará os sentidos mais prováveis do adjetivo λογικὴν com base no amplo contexto filosófico e religioso da época; e a terceira demonstrará a especificidade da oferta sacrificial paulina em Rm 12,1<sup>178</sup> perante as diversas práticas cultuais então existentes.

---

<sup>171</sup> Cf. DALY, *Christian Sacrifice*, 64. De acordo com Daly, Paulo consegue unir o inconciliável: a espiritualização helenística, a dimensão somática judaica e o conceito de encarnação cristã. Para Daly, Paulo dificilmente poderia ter encontrado uma palavra com teor mais semítico que σῶμα.

<sup>172</sup> DALY, *Christian Sacrifice*, 69.

<sup>173</sup> Grande parte das traduções oscila entre ‘racional’ e ‘espiritual’, porém, os comentadores reconhecem a dificuldade em apreender aquilo que Paulo tinha em mente ao utilizar λογικός (PALINURO, «Rm 12,1-2», 167).

<sup>174</sup> Cf. WRIGHT, “Romans”, 705; DRISCOLL, «Worship», 83.

<sup>175</sup> Ocorre também em 1Pd 2,2: ‘o puro leite espiritual (λογικὸν)’.

<sup>176</sup> Cf. D. GALADZA, «Logikē latreia as a definition of liturgy», in *Logos* (JECS) 52:1-2 (2011), 113.

<sup>177</sup> Galadza observa que este novo modo de λατρείαν (culto) é um dos aspectos mais difíceis de ser compreendido (GALADZA, «Logikē latreia», 113).

<sup>178</sup> Para Wessbrandt, o sacrifício apresentado em Rm 12,1-2 é um dos mais importantes no âmbito da questão sacrificial ao longo da carta aos Romanos (WESSBRANDT, *Cult in Paul*, 71).

## 1. A dilatação do conceito de λατρεία

O verbo λατρεύω (servir), derivado de τὸ λάτρον (recompensa), significa originalmente (desde a época da filosofia trágica - séc. VI a.C.) em grego profano ‘trabalhar por uma recompensa’, evoluindo depois para ‘servir’ num sentido geral (mesmo que sem referência a recompensa)<sup>179</sup>. Embora no início designasse um serviço laborativo, adquiriu uma amplitude maior que incluía também o sentido cultural. O substantivo λατρεία (culto, serviço divino), derivado de λατρεύω teve a mesma evolução semântica: de ‘trabalho em vista a uma remuneração’, passou a ‘trabalho’, ‘serviço’ em sentido geral, sendo utilizado também na esfera cultural, para designar o ato de adoração ou veneração aos deuses, o ‘culto divino’<sup>180</sup>.

### 1.1. A λατρεία no mundo judaico

Se na literatura grega λατρεύω aparece raras vezes, na LXX o termo apresenta grande recorrência<sup>181</sup>, traduzindo quase sempre o verbo ‘ābad e continuamente relacionado a um comportamento religioso. Refere-se ao ‘serviço a Deus’ que como em todos os povos da antiguidade se realizava, sobretudo, no culto por meio de sacrifícios<sup>182</sup>. Para se reportar ao serviço entre os homens, a LXX traduz em geral ‘ābad por δουλεύειν (do qual se deriva δουλεύο: escravo), que possui um sentido mais amplo. Desta forma, os tradutores procuraram evidenciar a particularidade do serviço religioso em relação aos demais serviços<sup>183</sup>. Este ato de culto já deveria ser expressão duma atitude interior de temor e obediência a Iahweh, exigindo um adequado modo de vida e não apenas um ato mecânico e apenas ritual<sup>184</sup>.

<sup>179</sup> Cf. L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, IV, Salamanca, 1984, λατρεία, 216.

<sup>180</sup> Cf. CBB, *DTNT* IV, λατρεία, 216. O uso de λατρεία como ‘serviço aos deuses’ já se encontra em Platão: ‘vivo em extrema pobreza por meu serviço (λατρείαν) a Deus’ (PLATO, “Apologia Socratis”, 23c, in *Platonis Opera I* (SCBO), I. Burnet (ed.), Oxford, 1941).

<sup>181</sup> 98 vezes, sobretudo, em Ex, Dt, Js e Jz, porém nunca nos Salmos e nem nos profetas (exceto em Ez 20,32).

<sup>182</sup> Cf. CBB, λατρεία, 216.

<sup>183</sup> Cf. H. Strathmann, λατρεύω, λατρεία, in *GLNT* VI, col. 173.

<sup>184</sup> Isto se verifica claramente em Dt 10,12: ‘Agora, Israel, que é que te exige Iahweh, teu Deus? [...] que sirvas (rendas culto) o Senhor teu Deus (λατρεύειν χυρίω τῷ θεῷ) com todo o coração e com toda a alma’.

Portanto, a LXX, em confronto com o mundo extrabíblico, abdicou das outras aplicações de λατρεύω para assumir exclusivamente o sentido religioso. Λατρεία, que ocorre 8 vezes na LXX, sempre com valor cultural e em correspondência a 'ābodāh, converte-se num termo técnico do templo<sup>185</sup>. Nos escritos mais tardios do AT os termos perdem, inclusive, sua referência ao culto exterior, passando a ser entendido num sentido inteiramente espiritual<sup>186</sup>.

No entanto, no judaísmo helenístico o termo era utilizado em diversos sentidos. Em Fílon de Alexandria, onde aparece 6 vezes, além dos sentidos clássicos de serviço laborativo ou cultural, surge também o sentido metafórico de 'serviço da virtude' e de um serviço prestado a Deus com a νοῦς (mente), de forma intelectual<sup>187</sup>. Deste modo, os dois últimos significados indicam claramente que no contexto do judaísmo helenístico, bem como no estoicismo, ocorria também um processo de espiritualização do culto, tendendo a identificá-lo com uma virtude moral, ou com uma vida virtuosa<sup>188</sup>.

## 1.2. A λατρεία neotestamentária

O Novo Testamento conserva o carácter exclusivamente religioso de λατρεύω e λατρεία fixado na LXX<sup>189</sup>. O verbo λατρεύω ocorre 21 vezes<sup>190</sup> e é utilizado sempre para indicar o serviço religioso divino (culto divino) nas suas várias expressões. Ainda que, conforme a práxis linguística da LXX, λατρεύω aluda também ao sacrifício cultural oferecido a Deus, no NT o termo começa a aparecer numa dimensão mais ampla, apresentando sempre mais um 'sentido metafórico e espiritualizado'<sup>191</sup>.

---

<sup>185</sup> Cf. BS, *DENT II*, Salamanca, 2012, λατρεύω, col. 30.

<sup>186</sup> Cf. Strathmann, λατρεύω, λατρεία, col. 177. Em Ben Sirá se fala de um serviço à sabedoria: 'os que a servem (οἱ λατρεύοντες αὐτῆ) *rendem culto a Deus*' (Ben Sirá 4,14). Em Dn 6,11, servir a Deus equivale a orar.

<sup>187</sup> Cf. Strathmann, λατρεύω, λατρεία, col. 180.

<sup>188</sup> Cf. DI MARCO, *Rm 12,1-2*, 184.

<sup>189</sup> Cf. Strathmann, λατρεύω, λατρεία, col. 181. Os termos nunca são utilizados em relação aos homens ou à algum serviço profano. O uso mais geral do mundo extrabíblico nunca se verifica em nenhum dos dois testamentos.

<sup>190</sup> Aparece em Mt (1x), Lc (8x), Hb (6x), Cartas Paulinas (4x) e Ap (2x). Três delas são citações diretas do AT (Mt 4,10; Lc 4,8; AT 7,7). Lc evidencia que a essência deste novo 'serviço' está já assentada no AT. Sua frequência em Hb indica a relevância da questão cultural na carta, porém, agora seu sentido não se reduz apenas à função do sacerdote no culto sacrificial, mas refere-se, sobretudo, ao culto realizado por todos os fiéis, mediante uma consciência purificada por Cristo, como em Hb 9,14: 'quanto mais o sangue de Cristo [...] purificará a nossa consciência das obras mortas, para rendermos culto (λατρεύειν) ao Deus vivo' (CBB, λατρεία, 217).

<sup>191</sup> Strathmann, λατρεύω, λατρεία, col. 183.

Desta forma, o termo se distancia largamente de seu sentido clássico para designar, acima de tudo, um culto interior do coração<sup>192</sup>, que compreende todas as manifestações do homem religioso perante Deus, demonstrando que o culto divino não pode separar-se de um comportamento de vida verdadeiramente santo: ‘*servi-Lo (λατρεύειν αὐτῷ) em santidade e justiça perante Ele todos os nossos dias*’ (Lc 1,74-75). Estende-se, assim, o sentido do λατρεύειν sacerdotal da LXX a todos os cristãos, que agora têm a possibilidade, como o sacerdote no sacrifício do culto, de acederem a Deus, de aproximarem-se d’Ele, por meio de uma conduta de vida que Lhe seja agradável.

Esta mesma ideia está bem presente na carta aos Hebreus, sobretudo, em 12,28<sup>193</sup>, que serve de elo entre o discurso parenético do cap. 12 e as últimas exortações do cap. 13, onde λατρεύομεν εὐαρέστως τῷ Θεῷ representa um culto feito não mais mediante gestos rituais litúrgicos, mas através da totalidade da existência cristã<sup>194</sup>. Com isso, embora em Hebreus se verifique uma continuidade entre o antigo culto sacerdotal e o novo culto cristão, há também uma clara descontinuidade, pois este novo serviço abarca toda a vida dos fiéis, que não necessitam mais de uma mediação sacerdotal para oferecer o seu culto a Deus<sup>195</sup>.

No entanto, é em Paulo que o valor metafórico e espiritual de λατρεύω atinge o seu sentido pleno<sup>196</sup>. É ainda em seus escritos que, a nível de cronologia textual, este novo modo de render culto a Deus, distinto do clássico cultual, começa a surgir<sup>197</sup>. Das 4 ocorrências de λατρεύω (cf. Rm 1,9.25; Fl 3,3 e 2Tm 1,3), duas delas são particularmente interessantes. A primeira é Rm 1,9<sup>198</sup>, onde o autor demonstra compreender o seu ministério apostólico como um serviço espiritual a Deus (λατρεύω ἐν τῷ πνεύματι), um autêntico ato de culto religioso.

---

<sup>192</sup> Cf. CBB, λατρεία, 217.

<sup>193</sup> Hb 12,28: ‘*Por isso, tendo recebido um reino inabalável, conservemos a graça, pela qual sirvamos de modo agradável a Deus (λατρεύομεν εὐαρέστως τῷ Θεῷ) com reverência e temor*’.

<sup>194</sup> Cf. DI MARCO, *Rm 12,1-2*, 186.

<sup>195</sup> Cf. BS, *DENT II*, λατρεύω, col. 33. Afirma-se ainda que o Espírito de Deus é o único que pode conduzir o fiel à verdadeira λατρεία, que não está mais ligada a um determinado povo ou a um determinado lugar.

<sup>196</sup> Cf. Strathmann, λατρεύω, λατρεία, col. 185.

<sup>197</sup> As Cartas ‘protopaulinas’ (1Ts, 1-2Cor, Gl, Rm, Fl, Fm) estão entre os primeiros escritos do NT (C. NEVES, *São Paulo: Dois mil anos depois*, Lisboa, 2011, 18). É provável que tais cartas, desde as originais, tenham sido copiadas e difundidas pelas comunidades (R. FABRIS, *Paulo, Apóstolo dos Gentios*, São Paulo, 2001, 658).

<sup>198</sup> Rm 1,9: ‘*Deus, a quem sirvo em meu espírito (ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου), no evangelho de seu Filho*’.

Contudo, é com o particípio de λατρεύειν em Fl 3,3 que o verbo atinge o cume de seu sentido metafórico-espiritual: *‘Porque nós é que somos a circuncisão, nós que servimos no Espírito de Deus (οἱ Πνεύματι Θεοῦ λατρεύοντες) e nos gloriamos em Cristo Jesus e não confiamos na carne’*. Λατρεύω representa aqui uma ‘síntese’ de toda a vida cristã<sup>199</sup>. Desta forma, enquanto que no AT o verbo indicava, acima de tudo, o culto sacrificial do templo, no NT esta ideia é suplantada pela percepção de toda a existência cristã como um único e contínuo ato de culto a Deus, de modo que apenas os cristãos se tornam capazes de um λατρεύειν verdadeiramente digno. O conceito de culto é espiritualizado<sup>200</sup>.

Finalmente, no NT λατρεία aparece 5 vezes: 3 delas em relação ao serviço cultual (Rm 9,4; Hb 9,1.6)<sup>201</sup> e outra (Jo 16,2) já em relação a uma espécie de sacrifício oferecido a Deus<sup>202</sup>. O último texto é Rm 12,1, onde λατρεία representa o ponto mais expressivo desta dilatação de significado no NT. Seu contexto teológico atribui ao substantivo o sentido metafórico de *‘culto oferecido a Deus através da oferta de si’*<sup>203</sup>. O cristão, habitado pelo Espírito Santo, pode oferecer a Deus o verdadeiro culto sacrificial para qual o templo de Jerusalém esteve sempre destinado<sup>204</sup>. Neste processo de interiorização dá-se a maior dilatação do termo, que retoma o princípio profético do AT (cf. Dt 10,12). Portanto, assim a história bíblica do conceito cultual de λατρεία atinge o seu cumprimento, do qual a sua ocorrência em Rm 12,1 é a coroa<sup>205</sup>.

---

<sup>199</sup> Cf. RUIZ, «La ofrenda», 160. Para o autor *‘Paulo com liberdade transfere a linguagem cultual ao comportamento concreto e quotidiano da vida cristã. Não há um templo em sentido próprio que possa limitar o âmbito do culto sacrificial; o quarto evangelista o expressará: “é chegada a hora em que os verdadeiros adoradores adorarão ao Pai em Espírito e Verdade” (Jo 4,23)’*.

<sup>200</sup> Cf. Strathmann, λατρεύω, λατρεία, col. 188. Em ambas as passagens (Rm 1,9 e Fl 3,3) apresenta-se com clareza o que Jesus disse em Jo 4,23-24, ou seja, que o culto autêntico a Deus há de se realizar em espírito e verdade, pois Deus é espírito. À medida que o espírito do homem é arrebatado pelo espírito de Deus ao serviço do evangelho (Rm 1,9) chega-se a esta entrega total da própria vida: o ‘culto autêntico’ de Rm 12,1 (CBB, λατρεία, 217).

<sup>201</sup> Em Rm 9,4 a λατρεία (culto) é apontado como um dos dons especiais que Israel recebeu de Deus; em Hb 9,1.6 λατρεία refere-se aos serviços sagrados do culto no AT.

<sup>202</sup> Jo 16,2: *‘qualquer que vos matar julgará oferecer um serviço (λατρείαν) a Deus’*. A relação concreta ao sacrifício aparece mais clara no substantivo do que no verbo (Strathmann, λατρεύω, λατρεία, col. 188).

<sup>203</sup> DI MARCO, Rm 12,1-2, 186. O autor observa ainda que o sentido mais amplo de λατρεία em Rm 12,1 parece não incluir seu sentido estreito de serviço cultual, pois não há indicações para se entender o termo deste modo.

<sup>204</sup> Cf. WRIGHT, “Romans”, 704. Rm 12,1 faz com o culto do templo o mesmo que Rm 2,29 fez com a circuncisão: *‘mas judeu é aquele que o é interiormente, e a circuncisão é a do coração, no espírito’*.

<sup>205</sup> Cf. Strathmann, λατρεύω, λατρεία, col. 190.

## 2. Uma aproximação ao sentido de λογική

No final de Rm 12,1 Paulo surpreende ao introduzir um termo inovador para qualificar o novo culto cristão: λογικός, um dos termos prediletos dos filósofos gregos desde Aristóteles<sup>206</sup> e jamais antes utilizado no contexto bíblico, uma vez que nunca ocorre na LXX<sup>207</sup> e seu uso em Romanos é certamente anterior à sua segunda ocorrência em 1Pd 2,2<sup>208</sup>. A presença deste adjetivo, com o seu rico fundo filosófico e religioso grego e judaico helenístico<sup>209</sup>, amplia ainda mais o sentido de λατρεία.

Determinar o sentido de λογικός representa uma tarefa difícil. É possível elencar três definições<sup>210</sup> para o adjetivo: a primeira em relação ao verbo λέγειν (falar) e as duas últimas relacionadas ao substantivo λογός (razão).

### 2.1. Lógico, de λέγειν

‘Referente à arte de falar, da retórica, do reto dizer, da dialética (Aristóteles)’<sup>211</sup>. Este sentido encontra-se na literatura grega clássica<sup>212</sup>, mas nunca na LXX ou no NT, e certamente não se aplica ao contexto de Rm 12,1<sup>213</sup>.

---

<sup>206</sup> Cf. W. BAUER – W. ARNDT – F. GINGRICH – F. DANKER, *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, rev. and ed. by F. Danker, Chicago, 1979, λογικός.

<sup>207</sup> Cf. BS, *DENT II*, λογικός, col. 65.

<sup>208</sup> A crítica textual aceita consensualmente que Paulo escreveu a carta aos Romanos durante o inverno dos anos 55-56 em Corinto, prestes a sua partida para Jerusalém. Por sua vez, a primeira Carta de Pedro, escrita em Roma, deve ser anterior à morte de Pedro, entre os anos de 64 a 67. Sobre uma possível influência paulina em 1Pedro: ‘se apesar disto resta certo número de casos nos quais 1Pd parece de facto ter-se inspirado em Rm ou Ef, podemos admiti-lo sem rejeitar a autenticidade; São Pedro não possuía a envergadura teológica de São Paulo e pode muito bem ter recorrido aos escritos deste último, sobretudo ao dirigir-se, como neste caso, a círculos de influência paulina. Além disso, não se deve esquecer que seu secretário Silvano era discípulo de ambos os apóstolos’ (*Bíblia de Jerusalém*, ‘Introdução às epístolas católicas’, 2105).

<sup>209</sup> Cf. MOO, *Romans*, 752.

<sup>210</sup> Apresentam-se aqui as principais definições encontradas nos léxicos do Novo Testamento, contudo, sem desconsiderar as demais traduções propostas pelos estudiosos e já mencionadas, como: ‘razoável’, ‘verdadeiro’, ‘consoante com a verdade do evangelho’, dentre outras. Nesta lista, pode-se ainda acrescentar: ‘inteligente’ e ‘sensível’ (S. KIM, «Paul’s Common Paraenesis (1 Thess. 4-5; Phil. 2-4; and Rom. 12-13): The Correspondence between Romans 1:18-32 and 12:1-2; and the Unity of Romans 12-13», in *TynB* 62.1 (2011), 122).

<sup>211</sup> Cf. F. ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Editio quinta. Typis editionis alterius expressa novaque appendice bibliographica aucta, Roma, 1999, λογικός, 1; G. Kittel, λογικός, a, in *GLNT IV*, col. 396.

<sup>212</sup> ‘μέρεσι λογιχοῖς (órgãos fonéticos)’ (PLUTARCH, “Caius Marius”, in *Plutarch’s Lives (LCL 9)*, transl. by B. Perrin, London, 1959, XXXVIII, 3, 569).

<sup>213</sup> Cf. Kittel, λογικός, col 396.

## 2.2. Racional, de λογός

Encontram-se aqui duas interpretações possíveis.

1ª. ‘Relativo à razão como inteligência, um ser dotado de inteligência’<sup>214</sup>. Este sentido encontra-se nos textos do estoicismo<sup>215</sup> e em Fílon<sup>216</sup>. Orígenes também adota esta interpretação<sup>217</sup>. Porém, este ainda não parece corresponder ao sentido pretendido por Paulo.

2ª. ‘Em conformidade com a reta razão, avaliado atentamente’<sup>218</sup>. Este sentido encontra-se na expressão *rationabile obsequium* com a qual a Vulgata traduz λογικήν λατρείαν<sup>219</sup>. É também o sentido utilizado por Fílon de Alexandria, judeu da diáspora, que embora fosse favorável ao culto do templo, pela impossibilidade de sua realização, reinterpreta as prescrições do culto de Israel em chave alegórica, resultando assim numa interpretação moral das leis cultuais<sup>220</sup>. Para ele, a integridade da vida moral é o melhor sacrifício que o homem pode oferecer a Deus<sup>221</sup>. É neste contexto alegorizante que o filósofo qualifica o culto judaico como λογικός<sup>222</sup>, com o sentido de ‘racional’, ‘conforme a razão’. Esta concepção enquadra-se no processo de espiritualização do culto ocorrido principalmente no interior da diáspora judaica, onde a vida religiosa se desloca para o âmbito sinagoga, baseando-se, sobretudo, nos profetas, salmos e textos sapienciais<sup>223</sup>. Ademais, a interpretação da vida moral como sacrifício cultural ocorre não apenas nos escritos judaicos da diáspora, mas também na própria literatura bíblica, na qual se verifica, desde os primeiros profetas (séc.

<sup>214</sup> Cf. ZORELL, *Lexicon Graecum*, λογικός, 2a; Kittel, λογικός, b, col. 396.

<sup>215</sup> ‘O homem é um ζῷον λογικόν (ser racional)’ (EPICTETUS, *Entretiens*, II, Paris, 1969, III, 9,2). Para o estoicismo, λογικός indica a conformidade ao λογός e possui sempre uma clara valência moral (PALINURO, «Rm 12,1-2», 168).

<sup>216</sup> ‘Ser vivo e mortal dotado de razão’ (PHILO, *De Abrahamo* (OPhA 20), J. Gorez, Paris, 1966, XXXII, 37).

<sup>217</sup> Orígenes comenta sobre o culto de Rm 12,1: ‘Já que este culto consistia antigamente na oferta de corpos de animais sem palavras, que agora seja oferecido, ele disse, no corpo do homem racional, e que seus corpos – e não os dos animais – se tornem um sacrifício para Deus e sejam colocados nos altares sagrados’ (ORIGÈNE, *Commentaire sur L’Épître aux Romains* (SC 555), IV, L. Brésard – M. Fédou (edd.), Paris, 2012, IX, 2, 68).

<sup>218</sup> Cf. ZORELL, *Lexicon Graecum*, λογικός, 2b.

<sup>219</sup> Cf. DI MARCO, *Rm 12,1-2*, 187.

<sup>220</sup> Cf. PALINURO, «Rm 12,1-2», 170.

<sup>221</sup> Cf. PHILO, *De specialibus legibus*, I, 201.272.281.282. In 272: ‘mesmo não trazendo nada mais, ao entregarem-se a si próprios, oferecem o mais belo dos sacrifícios, a mais perfeita realização da nobreza moral’.

<sup>222</sup> Cf. PHILO, *De specialibus legibus*, I, 171.191.277.283. In 277: ‘aquilo que é precioso perante Deus não é a abundância das ofertas, mas a extrema pureza do espírito racional (πνεῦμα λογικόν) do oferente’; in 171: ‘o espírito racional (λογικὸν πνεῦμα) que há em nós’. A recorrência da expressão λογικόν πνεῦμα nestes textos indica que λογικός e πνεῦμα não parecem ser considerados sinônimos.

<sup>223</sup> Cf. EVANS, “Romans 12.1-2”, 15.

VIII a.C.) até Jeremias<sup>224</sup>, passando pelos salmos e livros sapienciais<sup>225</sup>, até aqueles mais tardios<sup>226</sup>, uma tendência a criticar o culto meramente exterior do templo, desprovido de uma ética baseada na justiça e na observância dos mandamentos. Por fim, o judaísmo rabínico, após a destruição do templo (70 d.C.), prolonga o processo de ‘moralização’ do culto, considerando a oração, o estudo da Toráh e as obras de justiça como um equivalente à oferta cultural<sup>227</sup>. De facto, nas *Constituições Apostólicas*, reflexo da linguagem das sinagogas helenísticas, as seis ocorrências de λογικός possuem o sentido evidente de ‘racional’<sup>228</sup>.

No entanto, embora Paulo se alinhe com às ideias do judaísmo da diáspora, não é satisfatório deduzir o sentido de λογικός simplesmente em função da corrente de pensamento do seu tempo. É necessário também considerar o processo argumentativo interno da carta aos Romanos, sobretudo, a relação com a perícopes de 1,18-32 onde se encontra um léxico e um raciocínio similar a 12,1<sup>229</sup>. Nela Paulo assume o culto a Deus como a atitude apropriada do homem, que, entretanto, rejeita esta verdade e passa a prestar culto (λατρεύειν) às criaturas (1,24-25). A idolatria aparece como o pecado fundamental do homem, a ‘causa primeira’ da toda corrupção moral e de toda espécie de maldades (1,29-30). O falso culto e a imoralidade estão intimamente ligados, gerando assim a ira de Deus sobre a humanidade adâmica (1,18), que fica abandonada às suas próprias paixões (1,26). Portanto, ao introduzir o novo código de conduta moral dos cristãos (Rm 12-15), Paulo apresenta a expressão λογικὴν λατρείαν de 12,1 como a ‘porta de ingresso’ para a nova ordem moral da humanidade<sup>230</sup>, um ‘culto racional’ contrário a todas as formas irracionais de λατρεία descritas em 1,18-32: é um culto a Deus consequente com a ‘adequada compreensão da verdade do evangelho’<sup>231</sup>.

<sup>224</sup> Cf. Os 2,1-2; 4,1-2; 6,4; 9,4; Am 1,2; 2,5; 3,10; 4,1-4; 5,4-5.21; Mi 6,6-8; Is 1,10-16; 29,13 e Je 7,1-15.21-23.

<sup>225</sup> Cf. Pr 16,6; 21,3; Sl 46,7; 50,14; 69,32 e Sl 51,19: ‘o sacrifício agradável a Deus é o espírito contrito’.

<sup>226</sup> Cf. Dn 3,38-40; Sir 3,30.30; 34,18-26 e Ben Sirá 35,1: ‘a observância da Lei vale mais do que os sacrifícios’.

<sup>227</sup> Cf. PALINURO, «Rm 12,1-2», 171.

<sup>228</sup> Cf. EVANS, “Romans 12.1-2”, 18. As ocorrências de λογικός nas *Constituições Apostólicas* (VII-VIII) e no apócrifo *Test. Levi* 3,6: ‘oferecem ao senhor [...] um sacrifício racional (λογικὴν θυσίαν) e incruento’, refletem a moralização do culto na linguagem sinagoga helênica pós-bíblica (BS, λογικός, col. 65).

<sup>229</sup> Para se aprofundar, cf. KIM, «Romans 1:18-32 and 12:1-2», 119-125; PALINURO, «Rm 12,1-2», 171-175; D. PETERSON, «Worship and Ethics in Rm 12», in *TynB* 44.2 (1993), 276-281; DRISCOLL, «Worship», 86.

<sup>230</sup> Cf. PALINURO, «Rm 12,1-2», 174.

<sup>231</sup> RUIZ, «La ofrenda», 162.

### 2.3. Espiritual, de λογός

‘Pertencente à esfera da razão, espiritual (no sentido metafórico mais sublime)’<sup>232</sup>. Deste modo, λογικήν λατρείαν (Rm 12,1) é traduzido por ‘culto espiritual’<sup>233</sup>, no sentido de ser um ‘culto a Deus situado na mente e na razão’<sup>234</sup>. O sentido de espiritual é também atestado em 1Pd 2,2.5<sup>235</sup>. Em 2,2 o autor exorta aos cristãos a desejar o λογικὸν ἄδολον γάλα (puro leite espiritual), um nutrimento de conteúdo racional, que não provém do plano material, mas do plano da voûç, ou em termos neotestamentários, do πνεῦμα<sup>236</sup>. A riqueza de léxico cultual de 2,5 torna este texto mais próximo de Rm 12,1, ainda que não conste o adjetivo λογικός. Nele, o autor apresenta os cristãos como οἶκος πνευματικὸς (casa espiritual), ἱεράτευμα ἅγιον (sacerdócio santo), a fim de oferecerem πνευματικὰς θυσίας εὐπροσδέκτους τῷ Θεῷ (sacrifícios espirituais agradáveis a Deus). Assim, ao afirmar que existe uma comida, um templo, um sacerdócio e sacrifícios pertencentes à esfera espiritual, o autor indica um sentido diferente do clássico veterotestamentário, em vista de substituí-lo. Logo, a semelhança entre o escrito petrino e paulino induz a pensar que nas primeiras comunidades cristãs existia uma transposição da dimensão cultual em termos sempre mais espirituais e existenciais<sup>237</sup>. Sabe-se ainda que o uso de λογικός (no sentido de ‘espiritual’) era comum na linguagem mística própria dos cultos místéricos pagãos, já existentes na época de Paulo, e que mais tarde aparece refletida em textos da *Filosofia Hermética* (séc. II-III d.C.). Ela concebia o sacrifício de acordo com o λογός e o termo λογικός exprimia uma espiritualização da esfera cultual<sup>238</sup>. Deste modo, esta ideia de interiorização do culto, originada no estoicismo tardio e típica da mística helenística, aparentemente chegou a Paulo através de meditações judaicas<sup>239</sup>.

<sup>232</sup> Cf. ZORELL, *Lexicon Graecum*, λογικός, 2c; Kittel, λογικός, b, col 396; BAGD, *Greek Lexicum*, λογικός.

<sup>233</sup> Cf. BAGD, *Greek Lexicon*, λογικός.

<sup>234</sup> Cf. ZORELL, *Lexicon Graecum*, λογικός, 2c.

<sup>235</sup> Para uma análise da relação entre Rm 12,1 e 1Pd 2,2.5, cf. MOO, *Romans*, 752; SANDAY – HEADLAM, *Romans*, 353; EVANS, “Romans 12.1-2”, 21; PITTA, *Romani*, 421.

<sup>236</sup> Cf. Kittel, λογικός, col 396.

<sup>237</sup> Cf. DI MARCO, *Rm 12,1-2*, 191.

<sup>238</sup> No *Corpus Hermeticum* (séc. II-III) nota-se uma nítida semelhança lexical entre λογικήν λατρείαν de Rm 12,1 e λογική θυσία de algumas de suas orações: ‘aceita os puros sacrifícios espirituais (λογικὰς θυσίας)’ (I, 31) e ‘recebe [...] como um sacrifício espiritual (λογικήν θυσίαν)’ (*Corpus Hermeticum*, II, 1973, XIII, 18).

<sup>239</sup> Cf. EVANS, “Romans 12.1-2”, 18.

Analisadas as definições e a partir do que foi dito, é possível constatar que quer na filosofia popular pagã<sup>240</sup> quer na diáspora judaica<sup>241</sup> se verifica uma tendência à ‘espiritualização’ da esfera cultural, transferindo-se os elementos do culto para a dimensão ética, espiritual e interior<sup>242</sup>. Neste processo, onde a linguagem sacrificial é utilizada sempre mais de forma metafórica<sup>243</sup>, afirma-se a ideia de que o sacrifício agradável a Deus consiste numa vida moralmente reta, tendência já verificada no próprio Antigo Testamento<sup>244</sup>.

A oferta do próprio corpo é um culto ‘racional’ enquanto exprime uma correta relação entre o homem e Deus e se opõe às formas irracionais de culto do paganismo. Mas, ao mesmo tempo, é também um culto ‘espiritual’, enquanto pressupõe o envolvimento da esfera mais elevada e divina do homem, contudo, sem abdicar do seu aspecto corpóreo. De facto, Paulo supera quer a tradição helenística de Fílon, pois o culto envolve a dimensão somática do homem, quer a palestinense de Qumran, pois o culto se dá na esfera profana da vida<sup>245</sup>, onde todo acto moral do cristão torna-se um culto racional e espiritual a Deus. Portanto, é possível concluir, em continuidade com o primeiro capítulo, que para Paulo a expressão λογικὴν λατρείαν incorpora ambos os significados de ‘culto racional’ e de ‘culto espiritual’<sup>246</sup>.

---

<sup>240</sup> O período helenístico foi marcado por um declínio do sacrifício templário devido, sobretudo, às influências do estoicismo e do neoplatonismo, que defendiam uma religião mais individualista e sempre menos centrada sobre o templo e sobre o culto exterior, na qual a vida virtuosa e a retidão moral constituíam numa forma de culto religioso. O estoicismo em contato com a filosofia hermética produziu uma forma de *filosofia popular* nitidamente crítica em relação ao culto do templo (PALINURO, «Rm 12,1-2»,167-168).

<sup>241</sup> Na diáspora judaica o culto sacrificial era praticamente ausente, porém, não havia uma contestação do templo (antes se verificava uma piedade orientada a Jerusalém) como ocorria de forma explícita na comunidade de Qumran. Fílon reflete como o judaísmo da diáspora, em contato com a cultura helenística, reage ao novo influxo cultural reinterpretando as instituições culturais em sentido alegórico e moral (*Ibidem*, 169-170).

<sup>242</sup> Cf. Kittel, λογικός, col 398.

<sup>243</sup> Cf. SANDAY – HEADLAM, *Romans*, 353.

<sup>244</sup> Como no livro de Daniel, escrito provavelmente entre os anos 167 e 164 a.C., durante o reinado helenista de Antíoco Epífanes: ‘Agora não há [...] nem holocausto, nem sacrifício, nem oblação, nem incenso, nem um local para te oferecer as primícias e encontrar misericórdia. Que pela contrição de coração e humilhação de espírito, sejamos acolhidos, como se trouxéssemos holocaustos de carneiros e de touros e de milhares de cordeiros gordos. Que este seja hoje diante de ti o nosso sacrifício’ (Dn 3,38-40).

<sup>245</sup> Paulo supera Fílon, que embora associasse λογός e νοῦς ao sacrifício jamais poderia associá-lo a σῶμα, por se contrapor à tradição helenística da qual ele pertencia, e também supera a tradição de Qumran, que centra os sacrifícios espirituais na pureza da vida comunitária (PETERSON, «Worship», 274).

<sup>246</sup> Para Ruiz, ‘espiritual’ não se contrapõe a ‘lógico’ ou ‘racional’, uma vez que a lógica a qual se refere Rm 12,1 transcende a razão humana e se adequa à Palavra do Evangelho e ao dom do Espírito Santo (RUIZ, «La ofrenda», 163). Palinuero, ao contrário, aceita apenas o sentido de ‘culto racional’ ou ‘conforme a razão’, em oposição ao culto irracional e desordenado de Rm 1,18-32 (PALINURO, «Rm 12,1-2», 174). Evans também prefere o sentido de ‘racional’, pela maior proximidade ao sentido utilizado por Fílon e pela grande recorrência deste sentido na filosofia popular vigente naquela época (EVANS, “Romans 12.1-2”, 19).

### 3. A oferta de si como λογικὴν λατρείαν

Após esta aproximação mais apurada da amplitude semântica de λογικὴν λατρείαν e de seu rico fundo filosófico e religioso, é necessário ainda aprofundar outro aspecto decisivo, referente ao conteúdo da oferta neste novo modelo de culto religioso: a oferta do próprio corpo como imolação sacrificial a Deus. De facto, no interior de Rm 12,1-2 a expressão (v.1c) παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν (oferecerdes os vossos corpos) desempenha um papel central, sendo explicada quer pela aposição λογικὴν λατρείαν ὑμῶν (v.1e) quer pela conjunção καί seguida dos dois imperativos (v.2)<sup>247</sup>. Com esta expressão (v.1c), no início do conjunto de suas exortações, ao invés de sugerir imediatamente determinados comportamentos morais, Paulo prefere indicar uma ‘atitude de fundo’ capaz de abarcar não só aspectos singulares, mas toda a existência cristã. As exortações seguintes da secção parenética (de 12,2 até 15,13) servem para concretizar, nos campos mais variados da vida cotidiana, a indicação do apóstolo.

#### 3.1. O conteúdo da oferta: τὰ σώματα ὑμῶν

Segundo Paulo, o conteúdo do novo sacrifício consiste precisamente no τὰ σώματα ὑμῶν: ‘os vossos corpos’, ou no sentido reflexivo de ‘a vós próprios’<sup>248</sup>. De forma consensual σῶμα expressa a totalidade da pessoa<sup>249</sup>, na sua existência ‘concreta, visível e histórica’<sup>250</sup>. A oferta do corpo reúne todos os elementos essenciais de um verdadeiro sacrifício<sup>251</sup>.

<sup>247</sup> Cf. DI MARCO, *Rm 12,1-2*, 240.

<sup>248</sup> Τὰ σώματα ὑμῶν significa *yourselves*: o cristão deve oferecer-se na totalidade de sua vida concreta (CRANFIELD, *Romans*, 598-599). Segundo Dunn, σῶμα e σὰρξ (carne) são os dois termos antropológicos mais importantes em Paulo. Procurando superar 20 séculos de múltiplas definições de σῶμα, o autor sugere que a melhor alternativa para interpretar o sentido paulino é a palavra *embodiment* (personificação), ou seja, σῶμα é a personificação da pessoa em determinado ambiente nos relacionamentos concretos da vida cotidiana. Portanto, em Rm 12,1 os cristãos devem apresentar *themselves* (eles próprios), num sentido análogo a ἑαυτοῦς (vós próprios) de Rm 6,13.16 (DUNN, *The Theology of Paul*, 55-58).

<sup>249</sup> Assim interpreta Barth: ‘A exigência diz respeito ao corpo e seus membros. Agora, o corpo é o homem visível, histórico, o único de quem temos conhecimento’ (BARTH, *Romans*, 429). Um estudo extensivo de σῶμα, conclui que seu sentido direto indica a total corporeidade do ser humano e traduz na LXX diversos termos hebreus, principalmente *basár* (carne, homem carnal) (X. VIAGULAMUTHU, *Offering our Bodies as a Living Sacrifice to God. A Study in Pauline Spirituality Based on Romans 12,1*, Tesi di Dottorato, Roma, 2002, 118).

<sup>250</sup> BARTH, *Romans*, 431. É pelo σῶμα que se pode experimentar o mundo (RUIZ, «La ofrenda», 184).

<sup>251</sup> Cf. F. LEENHARDT, *L'Épître de Saint Paul aux Romains* (CNT VI), Neuchatel, 1957, 170.

No entanto, esta expressão pode ter criado um dilema na compreensão dos cristãos provenientes da cultura helenística, habituados a considerar σῶμα de maneira negativa, contraposto a ψυχή (mente). Os influxos do platonismo e do estoicismo criaram um tipo de antropologia popular claramente dualista, caracterizada por uma forte depreciação do corpo, que acabará por influenciar de forma decisiva a antropologia cristã dos séculos sucessivos<sup>252</sup>. Mas Paulo, em coerência com a tradição bíblica e judaica, não partilha desta visão e recorre muitas vezes ao termo σῶμα (homem enquanto ação e relação) justamente para confrontar uma religiosidade espiritualista e desencarnada<sup>253</sup>. Seu aparente pessimismo antropológico em Rm 7 (7,24: ‘*quem me livrará deste corpo (σώματος) que pertence à morte?*’) é funcional e serve para exaltar a justificação em Cristo (7,25). Aquilo que era negativo, agora em Cristo torna-se positivo. Σῶμα sofre uma elevação substancial: de lugar de conflito entre a lei de Deus e a lei da carne (7,14-23) torna-se instrumento de culto, conteúdo sacrificial digno de ser oferecido a Deus. Pode-se dizer que esta é a surpreendente novidade de Rm 12,1<sup>254</sup>.

É provável ainda que Paulo considerasse a possibilidade de que os Romanos não tivessem compreendido totalmente as implicações somáticas do evangelho. Assim, mais do que uma ‘espiritualização’ ele pretende uma tradução incarnada do culto racional dos filósofos, onde os fiéis são impelidos a viver corporalmente as consequências de sua nova existência<sup>255</sup>. Desta forma, o comportamento do corpo torna-se decisivo para a realização do verdadeiro culto, onde σῶμα não é visto como um obstáculo, mas como templo de Deus (cf. 1Cor 6,19): ao contrário de uma simples interiorização exige-se uma exteriorização adequada, da mesma forma que se convém ao culto realizado no templo sagrado<sup>256</sup>.

---

<sup>252</sup> Cf. PALINURO, «Rm 12,1-2», 157.

<sup>253</sup> Para Paulo, em continuidade com o Antigo Testamento, o homem ‘*é um corpo e não tem um corpo, é uma alma e não tem uma alma, é carne e não tem uma carne*’ (A. PITTA, *Sinosse paolina. Le lettere di S. Paolo in una nuova traduzione ordinate per temi*, Cinisello Balsamo, 1994, 191).

<sup>254</sup> Cf. PALINURO, «Rm 12,1-2», 159.

<sup>255</sup> Cf. N. GUPTA, *Worship that Makes Sense: A Cognitive and Socio-literary Approach to the Theology of Paul's Non-atonement Cultic Metaphors*, Doctoral Thesis, Durham, 2009, 121.

<sup>256</sup> Cf. GUPTA, *Worship that Makes Sense*, 121-126. O autor defende que o sentido de σῶμα em Rm 12,1 considera, inclusive, os males corporais (castigos, vergonhas, flagelos) que podem ocorrer aos fiéis no seguimento de Cristo. Assim para Paulo, o culto verdadeiro exigiria quer o aspecto mental (renovação da mente) quer o corporal (aceitação do sofrimento e da perseguição corporal).

Por fim, a oferta consciente do próprio corpo como ato cultural aparece como uma ideia nova no contexto bíblico<sup>257</sup>. Na LXX, exceto em Gn 15,11 (onde σώματα se refere aos animais sacrificados), σῶμα nunca aparece relacionada com sacrifícios. Com efeito, este novo sentido pode ser explicado apenas recorrendo à interpretação litúrgica de σῶμα dada pela primeira comunidade cristã e que foi também incorporada por Paulo<sup>258</sup>. A noção da relação entre o σῶμα de Cristo e sua ação redentora é refletida diversas vezes nos textos paulinos (cf. Rm 7,4; Cl 1,22; Ef 2,16), sobretudo, no texto eucarístico de 1Cor 11,24, no qual Paulo transmite a tradição que ele próprio recebeu (11,23) da primeira comunidade cristã relativa às palavras de Jesus na última ceia: ‘Τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (*isto é meu corpo que é por vós*)’. A expressão τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (que é por vós) confere ao gesto de Cristo um acento fortemente oblativo, evidenciando o sentido salvífico da Sua oferta. Deste modo, σῶμα não indica apenas o corpo de Jesus, mas principalmente a sua doação pelos cristãos. Da mesma forma que nas narrativas da instituição da eucaristia σῶμα representa a totalidade da pessoa de Jesus, em Rm 12,1 ela indica a totalidade do cristão<sup>259</sup>.

Assim, é provável que o ato sacrificial que Cristo faz ao Pai do próprio corpo sirva de fundo histórico para a exortação paulina à oferta de si<sup>260</sup>. De acordo com Paulo, através da oferta de seus próprios corpos os cristãos participam desta nova modalidade de culto<sup>261</sup> iniciado por Cristo que reivindica a própria vida como oferta consagrada a Deus<sup>262</sup>.

---

<sup>257</sup> No Novo Testamento, esta mesma ideia se encontra também em Hb 10,5.10 e 1Pe 2,24a (E. Schweizer, σῶμα, in *GLNT* XIII, col. 695-696).

<sup>258</sup> Cf. DI MARCO, *Rm 12,1-2*, 171.

<sup>259</sup> Cf. DALY, *Christian Sacrifice*, 64.

<sup>260</sup> De facto, a interpretação em chave cultural da morte de Cristo já é claramente atestada no pensamento do apóstolo (PALINURO, «Rm 12,1-2», 165).

<sup>261</sup> Pedro Crisólogo em sua homilia ‘*De homine, ut sit hóstia et sacerdos Deo*’ comenta que o sacrifício de Rm 12,1 é aquele ‘*no qual o homem é por si vítima e sacerdote, no qual o homem não busca fora de si aquilo que sacrificará a Deus, no qual o homem leva consigo e em si mesmo também aquilo que sacrificará a Deus [...] no qual a vítima é imolada e vive [...] no qual se oferece um corpo sem corpo, sangue sem sangue*’ (SAN PIETRO CRISOLOGO, *Sermoni*, vol. II, a cura di G. Banterle [et all], Milan, 1997, CVIII, 4). Barth explica que este sacrifício significa abandono de si, renúncia do homem em favor de Deus, um dom ofertado sem condições, como resposta à misericórdia divina concedida (BARTH, *Romans*, 431).

<sup>262</sup> O culto racional se realiza em primeiro lugar pela consagração corpórea do homem, ou seja, de toda sua vida. Esta ‘obediência corporal’ torna-se o equivalente cristão ao compromisso de Israel no culto sacrificial (KÄSEMANN, “Worship and Everyday life”, 191).

Então, põe-se a questão: de que forma os cristãos podem existencial e concretamente oferecer este sacrifício de si como culto a Deus na vida quotidiana? A resposta emerge ao longo da secção parenética (de 12,2 a 15,13) e corresponde a uma série de atitudes<sup>263</sup> vividas para a edificação da comunidade, sobretudo, dos mais fracos, atitudes que podem ser sintetizadas numa só: o amor sincero (12,9)<sup>264</sup>. A separação entre sagrado e profano desaparece, assim como aquela entre puro e impuro (cf. Rm 14,14). Nenhum aspecto da existência é ignorado e já não há mais nada de santo em sentido cultural fora da comunidade e da sua consagração ao serviço de Deus<sup>265</sup>.

Portanto, exortar à oferta do próprio corpo significa, em sentido figurado, uma doação total de si a Deus que se concretiza no amor ao próximo<sup>266</sup>. Para Paulo, o caminho da vida cristã consiste essencialmente no amor mútuo<sup>267</sup>, pleno cumprimento da Lei (Rm 13,8.10), tendo como modelo<sup>268</sup> o amor do próprio Jesus na sua oferta da cruz. Emerge assim o sentido cristológico do apelo ao sacrifício de si<sup>269</sup>. A partir do gesto de Cristo, na vida dos cristãos o culto divino e o dom de si aos outros são a mesma coisa: a adoração a Deus consiste na caridade<sup>270</sup>. Deste modo, pode-se concluir que a oferta de si como sacrifício (Rm 12,1) tem sua raiz e seu ideal na imolação do corpo de Cristo, gesto supremo de amor<sup>271</sup>.

---

<sup>263</sup> Os preceitos éticos dos cap. 12-13 devem ser compreendidos como uma tentativa de Paulo em esboçar um padrão geral para a vida cristã, que se baseia no comportamento e nos ditos do próprio Cristo: ‘*uma bússula ao invés de um mapa de orientação, uma direção ao invés de direções*’ (HUNTER, *Law of Love*, 107).

<sup>264</sup> Paulo estabelece toda a sequência das exortações sobre a ‘*rúbrica do amor*’ (DUNN, *Theology of Paul*, 675). Assim também interpreta Basílio de Cesaréia: após a exortação geral (12,1-2) feita a todos, Paulo se dirige a cada um em particular pedindo uma modesta estima de si (12,3), para que como membros de um só corpo se coloquem a serviço uns dos outros, no amor e nas diversidades dos carismas (12,4-8) (BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Baptême* (SC 357), éd. J. Ducatillon, Paris, 1989, 251-253).

<sup>265</sup> Cf. KÄSEMANN, “*Worship and Everyday life*”, 192. O autor vê ainda em 12,3-5 uma concretização do culto relativo à vida cotidiana.

<sup>266</sup> Santo Agostinho, em referência a Rm 12,1-2, afirma: ‘*os verdadeiros sacrifícios são, portanto, as obras de misericórdia quer para conosco quer para com o próximo e referidas a Deus*’ (SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, vol. II, tr. J. Pereira, Lisboa, X, 6).

<sup>267</sup> Rm 13,8: ‘*A ninguém devais coisa alguma, senão o amor (ἀγαπᾶν) mútuo*’, ou em Ef 5,2: ‘*andai em amor (ἀγάπη), como Cristo também vos amou e se entregou a si mesmo por vós, como oferta e sacrifício a Deus*’.

<sup>268</sup> Segundo Pedro Crisólogo, este sacrifício decorre do ‘*modelo de Cristo, que imolou vitalmente o próprio corpo para a vida do mundo*’ (SAN PIETRO CRISOLOGO, *Sermoni*, CVIII, 4).

<sup>269</sup> Paulo encontra em Jesus a fonte definitiva para o seu apelo, propondo que os cristãos ofereçam seus corpos em sacrifício porque Cristo também o fez (DRISCOLL, «*Worship*», 85-86).

<sup>270</sup> Cf. DI MARCO, *Rm 12,1-2*, 177.

<sup>271</sup> O motivo dominante da ética paulina é o ἀγάπη, ou o amor cristão. Para Paulo, seguir Jesus implica assumir o amor como chave-mestra da ética pessoal: não apenas a primeira entre uma série de qualidades morais desejáveis, mas aquela que inclui todas as demais qualidades (HUNTER, *Law of Love*, 107).

### 3.2. Os pressupostos veterotestamentários do culto sacrificial

Quando Paulo utiliza termos como παραστῆσαι, θυσίαν, ἁγίαν, εὐάρεστον, λατρείαν, é provável que ele tenha como ponto de referência cultural e religioso não apenas a sua formação judaica<sup>272</sup>, mas, sobretudo, o sistema cultural do templo de Jerusalém<sup>273</sup>, lugar eminente para a oferta dos sacrifícios a Deus<sup>274</sup>. Este é o universo a ser considerado para se compreender melhor o sentido teológico da exortação paulina à oferta do corpo.

O Antigo Testamento evidencia em diversas passagens a enorme importância do sacrifício para Israel<sup>275</sup>, principal meio de culto do judaísmo antigo. Eram praticadas diversas formas de sacrifícios: *zabah-šelāmîm* (de comunhão ou pacífico), *‘ôlah* (holocausto), *ḥaṭṭāt* (pelos pecados), *āšām* (de expiação), *minḥāh*<sup>276</sup> (ofertas vegetais ou oblação), *neseḳ* (libação), dentre outros<sup>277</sup>. A maior parte dos ritos não teve origem no culto a Iahweh, mas evoluíram em confronto com os cultos pagãos, especialmente os cultos cananeus (cf. Lv 20,2; Dt 18,9)<sup>278</sup>. Israel só alcançou uma prática sacrificial estruturada em tempos mais tardios<sup>279</sup>. Assim, as suas normas culturais, das quais a mais completa é o código sacrificial do segundo templo (Levítico 1-7)<sup>280</sup>, são resultados de um longo processo de consolidação.

<sup>272</sup> Cf. Rm 11,1; Gl 2,15; 2Cor 11,22; Fil 3,5-6; At 21,39; 22,3; 23,6; 26,5.

<sup>273</sup> O templo de Jerusalém era a ‘Casa de Deus’, Sua propriedade. Esta fé na presença de Iahweh no templo era a razão do culto que os judeus diariamente ali celebravam. A convicção de que Deus residia no templo, a ‘Casa de Iahweh’, os ‘Átrios de Iahweh’ é constantemente atestada nos Salmos (27,4; 42,51; 76,3; 84,1-13; 122,1-41; 132, 13-14; 134,1-3 (R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona, 1976, 427).

<sup>274</sup> O templo era o coração da identidade judaica, quer para os judeus que viviam na Judeia quer para aqueles que viviam na diáspora (DUNN, *Theology of Paul*, 543). O rito do sacrifício era no judaísmo, como em todas as religiões antigas, o ato central do culto a Deus (DODD, *Romans*, 191).

<sup>275</sup> Dentre as fontes mais importantes estão as narrativas do código da aliança, como em Ex 20,24: ‘Farás para mim um altar de terra e oferecerás sobre ele os teus holocaustos, os teus sacrifícios de comunhão’. Peterson afirma que para Israel os sacrifícios representavam, sobretudo, a forma pela qual o povo se relacionava com Deus (D. PETERSON, *Engaging with God: a biblical theology of worship*, Leicester, 1992, 30).

<sup>276</sup> Na maioria dos casos a *minḥāh* complementava um sacrifício sangrento (holocausto ou de comunhão) e ia acompanhada de uma *neseḳ* (libação) de vinho (Nm 15,1-12) (DE VAUX, *Instituciones*, 536).

<sup>277</sup> Para uma explicação mais aclarada dos vários sacrifícios em Israel, cf. DE VAUX, *Instituciones*, 528-537.

<sup>278</sup> A diversidade dos cultos em Israel surgiu não apenas como resultado de um longo processo histórico com a sobreposição sucessiva de diversas tradições, mas, sobretudo, para suprir as múltiplas funções necessárias: sacrifícios de comunhão, de expiação, de consagração, de purificação, etc. (A. MARX, *Les systèmes sacrificiels de l’Ancien Testament. Formes et fonctions du cult sacrificial à Yhwh* (VT.S 105), Leiden, 2005, 15). Nem todas as ideias dos sacrifícios pagãos se verificaram em Israel, cuja noção de sacrifício apresentou marcas distintas (W. EICHRODT, *Teologia del Antiguo Testamento. Dios y Pueblo* (BBCr. I), Madrid, 1975, 129).

<sup>279</sup> Cf. R. DE VAUX, *Le sacrifices de l’Ancien Testament* (CRB 1), Paris, 1964, 34.

<sup>280</sup> Lv 1-7 é a descrição mais completa dos rituais e pertence à última redação do Pentateuco (DE VAUX, *Instituciones*, 528), mas centra-se apenas no sacrifício institucionalizado, oferecido nos santuários e no templo.

Antes da monarquia os rituais eram mais simples e aconteciam em diversos lugares, ou nos santuários locais (Siló, Betel, Dan, Samaria, etc.). Os dois sacrifícios principais eram: *zebah* (sacrifício de comunhão) e *'olah* (holocausto)<sup>281</sup>. O *zebah* parece ser o tipo de sacrifício mais antigo, embora o *'olah* fosse o mais frequente. Neste período, a presença do sacerdote não era estritamente necessária e, principalmente, no *zebah* toda a comunidade tinha uma grande participação<sup>282</sup>. É durante o período monárquico, com a chegada de David ao trono e a unificação das tribos, que se consolida o sistema sacrificial. Começa-se a promover o culto em Jerusalém para favorecer a unidade entre as tribos e fortalecer a hegemonia do rei. Mas é com Salomão que se dá o marco decisivo na história do culto em Israel: a construção do templo de Jerusalém e a necessária institucionalização das funções cultuais. Neste período surge a crítica profética, que se levanta contra a infidelidade do povo e de seus dirigentes, e contra o culto dissociado da justiça, que se corrompera com a influência de práticas pagãs<sup>283</sup>, especialmente na época anterior ao exílio da Babilônia<sup>284</sup>.

Durante o exílio babilônico (587 – 538 a.C.), em contato com diferentes formas de culto, fixam-se os padrões identitários que distinguem os filhos de Israel de outros povos. Até que no período pós-exílico, o culto sacrificial adquire uma importância ainda maior<sup>285</sup>. Com a reforma realizada por Josias (621 a.C.), o culto dos santuários locais foi se concentrando no templo em Jerusalém, que finalmente torna-se o único lugar onde se podia celebrar legitimamente o culto sacrificial<sup>286</sup>. Eliminavam-se assim os improvisos e arbitrariedades dos sacrifícios, agora atribuídos unicamente aos sacerdotes, que passam a constituir uma espécie de casta sagrada, distante do povo e cada vez mais vinculada ao poder político.

---

<sup>281</sup> Estas duas formas de sacrifício são continuamente documentadas desde os primeiros textos históricos (Js, Jz, 1-2 Sm, 1-2 Re, etc) até o Deuteronômio (DE VAUX, *Instituciones*, 543).

<sup>282</sup> Cf. C. BLANCO, *Pueblo Sacerdotal. Estudio Exegético-Teológico del Sacerdocio de la Comunidad en IP 2,4-10 y el Vaticano II con la ayuda de las Ciencias Sociales*, Tesis de Doctorado, Bogotá, 2010, 100).

<sup>283</sup> Práticas fenícias, egípcias e, sobretudo, cananéias, cujo deus era Baal (EICHRODT, *Dios y Pueblo*, 95).

<sup>284</sup> Isto já se verifica com o profeta Amós (séc. VIII a.C.): *'Ainda que me ofereçais holocaustos ('ōlōwt), juntamente com vossas ofertas de cereais, não me agradarei deles; nem me atentarei para vossas ofertas pacíficas (šelem) de vossos animais cevados'* (Am 5,22). Também em 1Sm 15,22; Os 6,6; Is 1,10, Jr 6,20, etc.

<sup>285</sup> Cf. CBB, *DTNT* III, θύω, 201.

<sup>286</sup> Cf. DE VAUX, *Instituciones*, 433.

Há uma progressiva institucionalização do culto judaico. Acentua-se a pureza das funções sacrificiais, com ritos cada vez mais elaborados e reservados. Fica estabelecida uma separação fundamental entre a esfera divina e profana. Os sacerdotes<sup>287</sup>, por sua consagração especial (Lv 8), eram os únicos capazes de adentrar na esfera do sagrado, abrindo por meio dos sacrifícios, uma ponte entre o mundo profano e Iahweh. Os sacrifícios, bem como o cumprimento da Lei, tornam-se caminhos de santidade<sup>288</sup>.

No entanto, simultaneamente foi se afirmando na tradição profética (Isaias, Jeremias, Ezequiel, etc.) uma corrente religiosa que anunciava a restauração do culto a Deus e a renovação das instituições religiosas com o cumprimento das promessas messiânicas. A destruição do templo (587 a.C.)<sup>289</sup> evidenciou a necessidade de um culto mais espiritual, de uma ‘Nova Aliança’ (Jr 31,33; Ez 11,19;), onde Deus estaria continuamente presente junto ao povo. O conceito de santidade torna-se gradualmente espiritualizado, a separação do profano surge como abstinência do pecado e a pureza ritual dá espaço à pureza do coração<sup>290</sup>. Explica-se assim a negação do culto templário pelos Essênios<sup>291</sup>, que não aceitavam mais a presença de Deus vinculada ao templo, profanado por sacerdotes infieis. Consideravam-se o ‘novo templo’<sup>292</sup>, o centro do novo culto realizado pela observância das leis e orações comunitárias, no qual o verdadeiro sacrifício era visto em chave espiritual, como a oferta de uma vida pura e santa: concepção que mais se aproxima da visão encontrada em Paulo<sup>293</sup>.

---

<sup>287</sup> Criou-se uma ‘solução ritual’, para que o sacerdote, separado desde o nascimento, após uma série de ritos de purificação atingisse um estado de santidade que o permitisse entrar no âmbito do sagrado e encarregar-se do culto (VANHOYE, *Sacerdotes*, 44).

<sup>288</sup> Cf. BLANCO, *Pueblo Sacerdotal*, 102-105. Constata-se uma real continuidade entre o culto do período monárquico e o pós-exílico com a conservação da essência dos ritos sacrificiais (DE VAUX, *Instituciones*, 548).

<sup>289</sup> Em 597 Nabucodonosor conquista Jerusalém e deporta uma parte de seus habitantes. Em 587 Jerusalém é tomada pelos exércitos caldeus e o templo é incendiado (*Bíblia de Jerusalém*, ‘Introdução à Jeremias’, 1240).

<sup>290</sup> Cf. R. CORRIVEAU, «Temple, Holiness, and the Liturgy of Life in Corinthians», in *L&S* 4 (2008), 148.

<sup>291</sup> No judaísmo tardio, sobretudo, em Qumran, prevaleceu a ideia do culto espiritual em detrimento do sacrifício cruento de animais. O judaísmo helenístico (Fílon) também espiritualiza o culto (CBB, θύω, 201).

<sup>292</sup> ‘Neste tempo, os homens da comunidade constituirão o verdadeiro e distintivo templo – o verdadeiro Santo dos Santos – onde o sacerdote pode apropriadamente se associar, e há a verdadeira e distintiva sinagoga composta de homens laicos que andam na integridade’ (*The Dead Sea Scriptures. In English Translation with Introduction and Notes*, T.H. Gaster (ed.), New York, 1976, [1QS] 9:5-7, 63).

<sup>293</sup> Cf. CORRIVEAU, «Temple», 149. Contudo, o autor aponta claras diferenças entre o culto cristão e o essênio, como o facto destes terem mantido a esperança de oferecer novamente sacrifícios no templo de Jerusalém, o que não ocorreu com Paulo, para quem os cristãos eram o novo templo, pela habitação divina (cf. 1Cor 76,19).

### 3.2.1. O holocausto quotidiano

O *'ôlah* (holocausto)<sup>294</sup> era certamente o sacrifício mais frequente nos santuários israelistas. Também chamado de holocausto perpétuo, era oferecido a Deus duas vezes ao dia, com a oferta de um cordeiro macho de manhã e outro ao entardecer (Ex 29,38). A maior preocupação era pela constante manutenção do fogo, que deveria arder perpetuamente<sup>295</sup> sobre o altar, exigindo assim um ininterrupto suprimento de combustível<sup>296</sup>. Sua característica é que nele se queimava a vítima inteira, não restando nada ao oferente nem ao sacerdote. Segundo as prescrições de Lv 1,10-13; 6,1-6 a vítima deveria ser degolada, esfolada e esquartejada fora do altar<sup>297</sup>, ao redor do qual o sacerdote, devidamente vestido (Lv 6,3), aspergia o sangue<sup>298</sup>, colocando as porções da vítima em cima da lenha para ser consumida pelo fogo. O sentido do holocausto quotidiano consistia nestes gestos de oferta, de dom do povo para com Deus, como resposta e sinal de comunhão com Ele, que se fazia presente no templo<sup>299</sup>. Ao oferecer um animal em sacrifício a Deus, simbolicamente a comunidade subtraía da esfera profana uma parte de si própria introduzindo-a na esfera do divino. Portanto, com o rito do holocausto o Antigo Testamento exprimia a ideia de homenagem a Deus, feita por um dom total<sup>300</sup>: ao se privar de algo necessário para sua sobrevivência (um boi, ovelha, carneiro), o povo manifestava o seu desejo de comunhão e familiaridade com Deus.

---

<sup>294</sup> Este rito é conhecido desde as passagens mais antigas do Pentateuco e dos livros históricos, bem como nos livros proféticos do séc. VIII e VII. O termo, que ocorre 289 vezes no AT, deriva da raiz *'âlah* (montar, subir): é o sacrifício onde a vítima 'sobe' sobre o altar, ou ainda melhor, cujo fumo 'sobe' a Deus (R. DE VAUX, *Le sacrifices de l'Ancien Testament* (CRB 1), Paris, 1964, 28).

<sup>295</sup> Lv 6,6: *'O fogo arderá ininterruptamente sobre o altar, sem nunca se extinguir'*.

<sup>296</sup> Cf. *Encyclopaedia Judaica*, XIV (Red-SI), ed. by C. Roth – G. Wigoder, Jerusalém, 1971, col. 601-602.

<sup>297</sup> Ex 20,24: *'Farás para mim um altar de terra e oferecerás sobre ele os teus holocaustos, os teus sacrifícios de comunhão'*. Sobre o altar se mantinha ou se restabelecia a Aliança entre Deus e seu povo. Era um lugar de mediação: sobre ele se depositavam as oferendas para que fossem consumidas, subtraídas ao domínio dos homens e oferecidas a Deus, que correspondia com Sua benção. O altar era também sinal da presença divina, comportando assim uma santidade eminente: *'consagrá-lo-ás e ele será santíssimo, e tudo quanto nele tocar será sagrado'* (Ex 29,37) (DE VAUX, *Instituciones*, 527).

<sup>298</sup> Segundo a concepção judaica, o sangue contém a vida, é a própria vida: *'a vida de toda a carne é o seu sangue'* (Lv 17,14) e por isso, o sangue pertencia somente a Deus.

<sup>299</sup> Cf. MARX, *systèmes sacrificiels*, 159. O autor afirma que o holocausto representa a resposta de Israel à presença de Deus em meio ao povo. Segundo Daly, o sentido do holocausto exerceu grande influência sobre a ideia do sacrifício cristão (DALY, *Christian Sacrifice*, 13).

<sup>300</sup> CF. DE VAUX, *Le sacrifices*, 36.

### 3.2.2. O sacrifício de comunhão

A ideia de sacrifício como um convite a Deus para um encontro de comunhão com o povo de Israel era também expressa pelo chamado *zēbah-šēlāmîm* (sacrifício de comunhão, pacífico), ou simplesmente *zēbah*<sup>301</sup>, ou apenas *šēlāmîm*<sup>302</sup>. As vítimas eram as mesmas do holocausto (exceto as aves), com a diferença que podiam ser machos ou fêmeas, tolerando-se em determinados casos, alguns defeitos menores (Lv 22,23). A imposição das mãos pelo oferente (forma de atestar que o sacrifício provinha dele), a degolação e o rito do sangue eram iguais aos do holocausto. Sua característica é que a vítima imolada era repartida entre Deus (a quem ia a gordura ao redor das entranhas, os rins, o fígado e a cauda das ovelhas), o sacerdote (o peito e a coxa direita) e o oferente (o resto do corpo do animal), que comia com sua família e todos os convidados em estado de pureza ritual<sup>303</sup>.

O sentido mais profundo do rito (Lv 3; 7,11-37) era o de dar graças a Deus, de buscar a comunhão com Ele<sup>304</sup> e com os demais membros da comunidade através do gesto da condissão da oferta, permeada por um clima de louvor e espontaneidade, característico dos banquetes comunais<sup>305</sup>, ou por outros termos, servia para restabelecer uma relação de paz quer com os outros quer com o próprio Deus. De facto, este era o sacrifício básico para todas as ofertas de comunhão<sup>306</sup>. Portanto, o *zēbah-šēlāmîm* representava uma tentativa por parte do fiel de estabelecer uma relação positiva com a divindade através da oferta de uma vítima, cujas partes eram divididas e compartilhadas. A relação comunitária era consolidada e renovada pela comunhão sacramental com a divindade tutelar da família<sup>307</sup>.

---

<sup>301</sup> Os 6,6: 'Pois Eu desejo misericórdia e não sacrifício (*zābah*), conhecimento de Deus mais que holocaustos'.

<sup>302</sup> *Zēbah* e *šēlāmîm*, dois sacrifícios independentes em sua origem e muito antigos em Israel, se converteram em *zēbah-šēlāmîm*, estreitamente associados com o banquete sacrificial (BS, *DENT* I, θυσίας, col. 1919).

<sup>303</sup> Cf. DE VAUX, *Les sacrifices*, 32.

<sup>304</sup> Cf. DE VAUX, *Instituciones*, 531.

<sup>305</sup> A ideia do sacrifício de comunhão está pressuposta em todos os sacrifícios onde a oferta a Deus unia-se a um banquete no qual participava o oferente. Por isso, o *zēbah* e não o *ólāh* é o sacrifício que se remete, acima de todos, à comunhão sagrada (EICHRODT, *Dios y Pueblo*, 142).

<sup>306</sup> *Encyclopaedia Judaica*, XIV, col. 603.

<sup>307</sup> Cf. DI MARCO, *Rm 12,1-2*, 245.

### 3.3. A abrangência semântica de θυσία

O verbo θύω significa fundamentalmente em grego ‘sacrificar’, ‘imolar’<sup>308</sup> na forma ativa, ou na voz média ‘oferecer em sacrifício’<sup>309</sup>. O substantivo θυσία indica consensualmente no grego clássico quer o ‘ato sacrificial’ quer a ‘vítima’ a ser imolada<sup>310</sup>. Embora o Antigo Testamento utilizasse diferentes termos, na LXX θυσία era o termo normal para designar os sacrifícios, sobretudo, o *zēbah* (Gn 31,54; Os 6,6) e o *minhāh* (Gn 4,3.5; Lv 2,1.7)<sup>311</sup>, mas também o *šēlāmîm* (Dt 27,7; Pr 7,14), o *ôlah* (Job 1,5), dentre outros. Em geral, o sacrifício veterotestamentário representava em relação a Deus, quer uma prática de comunhão, quer um gesto de doação ou ainda um meio de restaurar a aliança<sup>312</sup> e as duas formas de sacrifícios mais praticadas no Antigo Testamento, ou as duas mais características do ritual israelita, eram o *ôlah* (holocausto) e o *šēlāmîm* (sacrifício de comunhão)<sup>313</sup>.

Pode-se afirmar que, em certos aspectos, o sacrifício de comunhão com o seu sentido comunal oferece um bom pressuposto para a exortação paulina à oferta dos próprios corpos como sacrifício espiritual (Rm 12,1) e ao discernimento daquilo que é agradável a Deus (Rm 12,2), como expressão da comunhão e da paz restabelecida com Ele (Rm 5,1) e como resposta do fiel à ação misericordiosa de Deus por meio de Cristo. Porém, o facto da vítima ser dividida entre Deus, o sacerdote e o oferente, diferencia este tipo de sacrifício daquele de Rm 12,1 que prevê, ainda que espiritualmente, uma entrega total e contínua a Deus, sublinhando não apenas o sentido da comunhão, mas a totalidade da existência que se oferta diariamente<sup>314</sup>.

<sup>308</sup> Cf. J. Behm, θύω, θυσίαν, θυσιαστήριον, in *GLNT IV*, col. 625-627.

<sup>309</sup> Cf. BS, θυσίας, col. 1917. Enquanto a forma ativa acentua a veneração da divindade (sacrifício de ação de graças), na voz média se destacam os atos de súplicas, intenções e necessidades dos oferentes. Na imensa maioria (cerca de 140 vezes), θύω traduz o verbo hebreu *zābah* (sacrificar, imolar), do qual se origina o termo *zēbah* (*Ibidem*, col. 1919).

<sup>310</sup> Cf. ZORELL, *Lexicon Graecum*, θυσία; BAGD, *Greek Lexicon*, θυσία.

<sup>311</sup> Na LXX θυσία ocorre cerca de 400 vezes: 150 para traduzir *zēbah* e 130 para *minhāh*, dois dos termos mais antigos fixados em Israel para designar o culto sacrificial em seu conjunto (BS, θυσίας, col. 1919).

<sup>312</sup> CBB, θύω, 201.

<sup>313</sup> Cf. R. DE VAUX, *Le sacrifices*, 28.

<sup>314</sup> Cf. DI MARCO, *Rm 12,1-2*, 248-249.

Deste modo, dentre todos os sacrifícios veterotestamentários, o sacrifício de holocausto, que expressa a ideia de oferta e dom da vítima sacrificial, é o que melhor caracteriza os aspectos que são próprios da oferta dos corpos de Rm 12,1: a quotidianidade, a subtração da esfera do profano e a consagração total de si Deus<sup>315</sup>. A queima completa sobre o altar e o perfume de suave odor que sobe a Deus exprime bem a ideia da exortação paulina de consagrar os próprios membros (Rm 6,13) e os próprios corpos (Rm 12,1) como sacrifício agradável ao Senhor. Para Paulo, o sentido do holocausto quotidiano pode ser realizado e vivido na existência diária e concreta do cristão, na sua corporeidade. Portanto, é plausível concluir que na exortação de Rm 12,1, ao empregar uma linguagem própria do culto sacrificial do templo, Paulo utilize como fundo a imagem religiosa do holocausto quotidiano consumido integralmente sobre o fogo do altar, cujo perfume se ergue agradavelmente a Deus, substituindo o animal imolado pelo corpo vivo do cristão que livremente se oferece, consagrando a sua existência diária ao serviço da justiça divina<sup>316</sup>.

No Novo Testamento *θυσία* designa em sentido próprio os sacrifícios do culto judaico veterotestamentário<sup>317</sup> ou em sentido figurado remete-se quer à morte de Cristo<sup>318</sup> quer à vida dos cristãos enquanto dom oferecido a Deus<sup>319</sup>. Neste último sentido, *θυσία* é quase sempre utilizado para qualificar atitudes morais<sup>320</sup>. Porém, Rm 12,1 diferencia-se dos demais, pois mais do que atitudes de caridade (como sugere o contexto de 1Pe 2,5) ou formas específicas de louvor (cf. Hb 13,15), exige-se a própria existência do cristão<sup>321</sup>.

---

<sup>315</sup> Para Godet, o sacrifício de Rm 12,1 corresponde ao holocausto, espécie de sacrifício que retoma a consagração a Deus após o perdão recebido (GODET, *Romains*, 436).

<sup>316</sup> Cf. DI MARCO, *Rm 12,1-2*, 250. A relação entre *θυσία* e o *‘ôlah* (como em Job 1,5) é também confirmada pelo uso dos três atributivos (vivo, santo e agradável a Deus) que certamente recordam os pré-requisitos que a vítima deveria ter para ser agradável a Deus: uma condição física perfeita (cf. Lv 22,17-20).

<sup>317</sup> Como em Mt 9,13; 12,7; Mc 12,33; Lc 2,24; 13,1; Hb 5,1; 8,3; 10,1.5.8.11 e em At 7,41 para o culto pagão.

<sup>318</sup> Cf. Ef 5,2; Hb 7,27; 9,23.26; 10,12.

<sup>319</sup> Cf. Rm 12,1; Fl 2,17; 4,18; 1Pe 2,5; Hb 13,15.

<sup>320</sup> O NT não dá nenhuma ocasião para se interpretar o sacrifício como ‘privação’ para afastar a pessoa do mundo. O próprio convite a renúncia de si (Mc 8,34) implica uma atitude de entrega ao mundo. A análise exegética permite ver uma clara orientação ética na visão neotestamentário do sacrifício (CBB, *θύω*, 202).

<sup>321</sup> Segundo Godet, em Rm 12,1-2 Paulo coloca as bases de todo ensinamento moral (GODET, *Romains*, 492). Para Käsemann Rm 12 introduz uma ‘nova etapa’ na ética cristã, que engloba o conjunto das ações quer do cristão individual quer da comunidade cristã no seu todo (KÄSEMANN, “Worship and Everyday life”, 189).

Os escritos neotestamentários (finais do séc. I) dirigem-se em geral a leitores que se encontram no âmbito do judaísmo helenístico e testemunham uma autêntica superação do culto veterotestamentário<sup>322</sup>. Em Jesus plenifica-se e cumpre-se o culto e os sacrifícios do Antigo Testamento. Embora o seu ministério demonstre uma certa prática cultual em relação ao templo (Mt 5,23; 21,12; Lc 2,46; 19, 45; Jo 2,14), os evangelhos evidenciam que para Jesus os sacrifícios do templo estavam destinados a desaparecer, chegando inclusive a profetizar a destruição do templo (Mt 24,2), não por recusar o culto divino, mas por evocar o poder de instituir em si a Nova Aliança (Mt 26,28; Mc 14,24; Lc 22,20), baseada não em legalismos rituais, mas numa exigência radical de amor a Deus e ao próximo: *‘misericórdia é o que eu quero, e não sacrifícios’* (Mt 9,13; 12,7)<sup>323</sup>.

Ao instituir a Nova Aliança, o culto sacrificial do Antigo Testamento fica anulado<sup>324</sup>. O próprio Jesus afirma: *‘aqui está o que é maior que o templo’* (Mt 12,6) e *‘posso destruir o templo de Deus e reedificá-lo em três dias’* (Mt 26,61)<sup>325</sup>. Deste modo, o corpo de Jesus torna-se o novo sinal da presença divina entre os homens (Jo 1,14), o templo definitivo que não é construído por mãos humanas (Mc 14,58; Jo 2,19) e o novo centro de culto dos tempos messiânicos, caracterizado pela efusão do Espírito Santo e pela adoração *‘em espírito e verdade’* (Jo 4,23)<sup>326</sup>. Este novo sacrifício inaugurado por Cristo elimina a distinção entre sacerdote e vítima e rompe todas as barreiras entre o sagrado e profano. Jesus é a vítima que se *‘ofereceu a si mesmo’* (Hb 9,14) para que os homens pudessem prestar o verdadeiro culto a Deus. A partir de então, o sacrifício mais agradável a ser oferecido pelos cristãos se dará, precisamente, pela imitação da vida de Cristo.

---

<sup>322</sup> Cf. CBB, θύω, 201.

<sup>323</sup> Para São Tomás de Aquino, acima dos sacrifícios rituais, a misericórdia constitui o sacrifício mais agradável a Deus: *‘os sacrifícios externos e as oferendas que fazem parte do culto divino não são para o próprio Deus, mas para nós e nossos próximos. Deus não precisa dos nossos sacrifícios, e se quer que lhes ofereçamos, é para nossa devoção e utilidade do próximo. Por isso é que a misericórdia, pela qual socorremos as deficiências dos outros, é o sacrifício mais agradável a Deus, por ser o mais imediatamente útil ao próximo’* (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, vol. V, trad. G. Galache (ed.) et al, Loyola, São Paulo, 2004, II-II, Q.30, a.4).

<sup>324</sup> Cf. Behm, θύω, θυσίαν, θυσιαστήριον, col. 636-637.

<sup>325</sup> O fim da antiga aliança é simbolizado pelo ‘rasgar’ do véu do templo (Mc 15,38; Mt 27,51; Lc 23,45).

<sup>326</sup> Cf. CORRIVEAU, «Temple», 150.

### 3.4. O sentido inovador de λατρεία em Rm 12,1

Após contextualizar o sacrifício dentro do antigo universo cultural judaico e apresentar a sua transposição semântica, como se verifica no Novo Testamento, torna-se necessário, enfim, demonstrar a singularidade do pensamento paulino em relação ao sacrifício cristão<sup>327</sup>. Embora os textos bíblicos testemunhem que Paulo apresentava ocasionalmente oferendas no templo e que, em consonância com o Antigo Testamento, ele reivindicava uma vida marcada pelo culto sacrificial, o apóstolo altera de forma espantosa o conceito de culto, desvinculando assim os gentios do culto de Jerusalém e dando o passo decisivo para introduzir um novo estilo de vida, isento das antigas leis cultuais<sup>328</sup>.

Em primeiro lugar, com Rm 12,1 Paulo soluciona de maneira definitiva o antigo dilema da relação entre culto e moralidade, incansavelmente pregado pelos profetas veterotestamentários, que denunciavam a separação entre a vida quotidiana e o culto divino, muitas vezes realizado sem uma existência marcada pela justiça e pelo amor ao próximo<sup>329</sup>. Embora o apóstolo não aborde diretamente esta relação, ele demonstra conceber estes dois aspectos da vida religiosa (culto e vida moral) incorporados um no outro: a moralidade exprime-se antes de tudo como oferta de si a Deus e o sacrifício espiritual consiste numa existência santa e agradável a Ele, ou em outras palavras, Paulo confere ao culto um caráter existencial e à existência um sentido cultural<sup>330</sup>. O local no qual se realiza a oferta não é mais o espaço sagrado, ou diante do templo (Lv 1,5; 3,1), mas sim a corporeidade do homem, a sua existência concreta<sup>331</sup>.

---

<sup>327</sup> Para Dunn, em Rm 12,1-2 Paulo oferece uma resposta inesperada aos judeus cristãos propondo uma reconfiguração radical nos pilares da identidade tradicional (DUNN, *Theology of Paul*, 543). Paulo é a mais antiga testemunha dos escritos cristãos sobre o sacrifício e suas cartas apresentam elementos sólidos que fundamentam a teologia do sacrifício no cristianismo primitivo (DALY, *Sacrifice*, 59).

<sup>328</sup> Cf. CBB, θύω, 202.

<sup>329</sup> Longe de querer eliminar o culto, quer os profetas quer os sábios procuravam corrigir esta perigosa separação, a fim de que o culto exterior correspondesse a uma vida caracterizada pela justiça social.

<sup>330</sup> Cf. DI MARCO, *Rm 12,1-2*, 251.

<sup>331</sup> Segundo Käsemann, a existência cristã em sua característica fundamental de situação *coram deo* (na presença de Deus), enquanto inserida corporalmente no mundo, manifesta seu verdadeiro culto como ‘serviço de amor’ (KÄSEMANN, “Worship and Everyday life”, 193).

Na sua primeira carta aos Coríntios, Paulo apresenta o corpo como templo do Espírito Santo (1Cor 6,19)<sup>332</sup>, por meio do qual Cristo manifesta seu Senhorio no mundo<sup>333</sup>. Assim como o templo de Jerusalém era habitado pela presença de Iahweh, o corpo do cristão é habitado pelo Espírito de Deus (1Cor 3,16-17)<sup>334</sup>. Portanto, o corpo é o lugar onde o homem é chamado a oferecer o seu culto divino, a dimensão concreta ‘na qual’ e ‘através da qual’<sup>335</sup> Deus é glorificado. Isto se explicita ainda na exortação de Rm 12,1: um apelo à oferta corporal, à vida nos seus múltiplos aspectos como sacrifício a Deus.

Fica assim evidente outro aspecto decisivo: o deslocamento do contexto propriamente litúrgico ao profano, o que se confirma também pela utilização do verbo λειτουργεῖν e suas variações fora da esfera tipicamente religiosa<sup>336</sup>. Paulo leva a linguagem cultural para além do contexto de lugares e pessoas sagradas para aplicá-la à pessoas comuns nas suas obrigações diárias ao serviço do evangelho, rompendo com a visão tradicional de uma comunidade religiosa dependente de um centro de culto, ofícios sacerdotais e sacrifícios rituais<sup>337</sup>. Todos os serviços em favor da difusão do evangelho ou em vista da caridade fraterna são vistos como funções sacerdotais e litúrgicas. A separação entre sagrado e o profano fica superada. O lugar comum transforma-se num lugar sagrado onde se oferecem os sacrifícios. Paulo ‘*seculariza o santuário santificando os negócios de cada dia*’<sup>338</sup>.

---

<sup>332</sup> Apesar das afinidades de Paulo com os estóicos e Filon, nenhum destes se refere precisamente ao corpo como templo, por isso, é provável que a fonte direta do apóstolo seja, sobretudo, o próprio evento de Cristo aliado a toda corrente de espiritualização do culto verificada no judaísmo tardio (CORRIVEAU, «Temple», 162). Porém, a ideia da pessoa como templo de Deus já existia pelo menos em Qumran (DUNN, *Theology of Paul*, 544).

<sup>333</sup> É por meio da consagração de sua corporeidade humana (pessoa na sua capacidade comunicativa e relacional), que a pessoa expressa seu chamado ao serviço de Deus, que nela e com ela deseja realizar a reconquista deste mundo que a Ele pertence (KÄSEMANN, “Worship and Everyday life”, 191).

<sup>334</sup> Orígenes também recorre a 1Cor 3,16 para afirmar que Paulo, em Rm 12,1, chama de santa a vítima que é ‘habitada’ pelo Espírito Santo (ORIGÈNE, *Romains*, 67).

<sup>335</sup> A preposição ἐν pode ser interpretada em sentido ‘local’ ou ‘instrumental’, dentre outras possibilidades (BDR, *Grammatica*, §219).

<sup>336</sup> Em Rm 15,16 Paulo define seu ministério como λειτουργός, se referindo da mesma forma a Epafrodito que o atende em suas necessidades durante a prisão (Fl 2,25). Em Rm 15,27 ele define a coleta realizada para os pobres de Jerusalém como uma λειτουργεῖν, e em 2Cor 9,12 λειτουργία também indica este mesmo gesto de caridade.

<sup>337</sup> O antigo código sacerdotal do Levítico é substituído por um novo código de culto, cujas prescrições de pureza correspondem à inteira vida moral dos cristãos, um povo ‘neo-Levítico’, que se tornam os sacerdotes do templo que corresponde aos seus próprios corpos. A vida do cristão, em pureza moral e santidade, torna-se extensão da glória divina no mundo, um culto contínuo a Deus. (CORRIVEAU, «Temple», 156.166).

<sup>338</sup> DUNN, *Theology of Paul*, 544.

Porém, esta secularização não deve ser entendida como uma supressão das práticas e ritos litúrgicos exteriores. Seja a tradição lucana ou a paulina testemunham que o apóstolo não apenas aceitava o culto como um dom de Deus a Israel (Rm 9,4) como também o praticava, oferecendo sacrifícios no templo de Jerusalém já como cristão (At 21,26; 24,17-18)<sup>339</sup>. Com efeito, Paulo não critica nem se contrapõe ao culto judeu, antes busca definir a nova forma de culto – λογικὴν λατρείαν – que os discípulos de Jesus devem viver<sup>340</sup>, utilizando para isso a linguagem sacrificial de maneira metafórica<sup>341</sup>. Suas orientações aos Coríntios em relação à assembleia litúrgica (1Cor 11) e à ‘Ceia do Senhor’ (1Cor 11,20) confirmam também que o apóstolo não pretendia eliminar as formas comunitárias de culto consideradas exteriores, nem tampouco o próprio culto em si.

Portanto, em Rm 12,1 parece que Paulo não pretende substituir, mas dilatar o culto para a vida diária, ampliar o espaço sagrado no qual dar glória a Deus<sup>342</sup>, estendendo os elementos culturais característicos do templo à comunidade cristã, que se congregava em igrejas domésticas<sup>343</sup> e se via impossibilitada de exercer as funções tipicamente sacerdotais. Com Paulo inaugura-se a ‘existencialização’ do culto<sup>344</sup> que não nega o exterior, mas que não depende dele, como resposta concreta ao processo de espiritualização cultural, desejado e testemunhado, sobretudo, pelo próprio Jesus: ‘*os verdadeiros adoradores adorarão ao Pai em Espírito e verdade, pois tais são os adoradores que o Pai procura*’ (Jo 4,23).

---

<sup>339</sup> PALINURO, «Rm 12,1-2», 172. Para o autor, ao falar sobre o culto do templo Paulo não o faz de forma crítica, mas neutra (cf. 1Cor 9,13; 10,18). De facto, quer Paulo quer os primeiros judeo-cristãos foram observantes do culto templário. Porém, Wessbrandt observa que Paulo busca claramente separar a comunidade cristã do culto de Jerusalém, substituindo assim as ações concretas do culto por sacrifícios, templos e sacerdotes em sentido metafórico (WESSBRANDT, *Cult in Paul*, 58).

<sup>340</sup> Cf. A. DESTRO – M. PESCE, “I corpi sacrificali: smembramento e rimembramento. I presupposti culturali di Rm 12,1-2”, in L. Padovese (ed.), *Atti del VII Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo* (Turquia: la Chiesa e la sua storia, XVI), Roma, 2002, 107-110.

<sup>341</sup> Cf. Behm, θύω, θυσίαν, θυσιαστήριον, col. 638.

<sup>342</sup> Cf. RUIZ, «La ofrenda», 146; DUNN, *Theology of Paul*, 544-545. Para Dunn, a habitação imediata de Deus nos cristãos (2Cor 6,16) torna redundante qualquer lealdade ao culto do templo.

<sup>343</sup> Muitos testemunham constatarem a organização das primeiras comunidades cristãs em οἶκος (casas): At 2,46; 5,42; Rm 16,5; 1Cor 16,19; Col 4,15; Fm 2. Interessante notar que os primeiros judeo-cristãos mesmo se reunindo nas casas ainda mantinham a prática cultural: At 2,46; 3,1; 5,12.42; também em Mt 5,23.

<sup>344</sup> Käsemann explica de forma brilhante esta nova realidade: ‘*Os tempos e os lugares santos perdem seu sentido ante a perspectiva escatológica daqueles que estão, sempre e em toda a parte, na presença de Cristo e que devido a esta situação «coram deo» fazem da sua vida aparentemente profana o lugar da glorificação sem limite e sem fim da vontade de Deus*’ (KÄSEMANN, “Worship and Everyday life”, 191).

## Conclusão

Os profetas veterotestamentários já exortavam Israel em vista de um culto interior, unido a uma vida moral baseada no direito e na justiça, contra o culto meramente formal, assente em observâncias rituais. Embora na LXX não ocorra o termo λογικῆν, o povo escolhido já era chamado a λατρεύειν (servir) a Deus com o coração e alma, que correspondia a caminhar conforme os mandamentos divinos (cf. Dt 10,12-13). De facto, o sistema sacrificial de Israel fora criado como meio de resposta à aliança com Deus e consistia numa das suas principais expressões rituais. A tendência para a espiritualização do culto manteve-se seja no universo judaico, seja no helenístico, moldando o pensamento religioso que predominou no tempo de Paulo. Da tradição espiritualizante do helenismo o apóstolo retira a expressão λογικῆν λατρείαν, espécie de *slogan* religioso comum em certos círculos, porém de uma forma radicalmente nova: não mais os sacrifícios cruentos de Israel e nem os puramente interiores do misticismo<sup>345</sup>. A λατρεία de Rm 9,4, acessível apenas aos judeus, se converte no λογικῆν λατρείαν de Rm 12,1, no qual todos podem participar ofertando-se como sacrifício<sup>346</sup>.

Assim, ao utilizar a mesma linguagem cultual, Paulo reenquadra o papel do sacrifício na Nova Aliança, transpondo as fronteiras do culto para a vida quotidiana<sup>347</sup>, no âmbito muito mais exigente das relações humanas. A oferta amorosa e generosa no cotidiano da própria vida, em resposta à ação misericordiosa de Deus manifestada em Cristo (cf. Gl 2,19-20), torna-se um sacrifício incomparavelmente mais radical do que aquele oferecido nos antigos ritos sacrificiais: ‘a oferta de si é todo o culto que Paulo conhece em relação aos cristãos’<sup>348</sup>.

---

<sup>345</sup> Cf. PETERSON, «Worship», 274.

<sup>346</sup> Cf. DI MARCO, *Rm 12,1-2*, 254.

<sup>347</sup> Orígenes comenta de forma admirável: ‘*Tu, que segues Cristo e o imitas; se permaneces na Palavra de Deus; se meditas sua Lei dia e noite, se te aplicas aos mandamentos, tu estás sempre no santuário e nunca saís dele. Pois, não é em um lugar que se deve procurar o santuário, mas nos atos, na vida, nos costumes. Se eles estão de acordo com Deus e conformes os Seus preceitos, mesmo que estejas em casa, mesmo no fórum, ou até mesmo que estejas no teatro, servindo ao Verbo de Deus, tu estás no santuário, não dúvidas?*’ (ORIGÈNE, *Homélie sur le Lévitique* (SC 287), II, M. Borret (ed.), Paris, 1981, XII,4, 183).

<sup>348</sup> RUIZ, «La ofrenda», 183. O autor observa que o conteúdo corpóreo da nova oferta sacrificial liberta o culto cristão de incorrer no risco seja de um pietismo, que transporta o homem para fora deste mundo, seja de um dualismo, que desagrega a unidade entre corpo e espírito.

Portanto, o novo culto espiritual envolve um realismo extremo: a inteira vida dos cristãos torna-se um sacrifício e todos os aspectos da existência humana, privados ou públicos, físicos ou espirituais, transformam-se em ofertas a Deus. Ao contrário do sacrifício veterotestamentário, que se iniciava com o ingresso na esfera sagrada do templo e se encerrava com a saída desta, o sacrifício cristão elimina a distinção entre sagrado e profano e coincide com a própria vida<sup>349</sup>. É nesta totalidade temporal, que abarca toda a existência, que o discípulo de Jesus se consagra a Deus, numa consagração quotidiana que envolve também, mas não apenas, a inevitável e dolorosa dimensão do sofrimento e da renúncia de si<sup>350</sup>.

A partir de agora, oferecer-se como sacrifício consiste em buscar a concretização da vontade de Deus que impele os cristãos ao serviço dos outros membros do corpo de Cristo (cf. Rm 12,5), assemelhando-se assim ao sacrifício do próprio Cristo<sup>351</sup> que foi ao mesmo tempo uma adesão perfeita à vontade de Deus e uma solidariedade plena para com todos (cf. Hb 5,9). Enfim, trata-se de assumir, conforme a inspiração do Espírito Santo, todas as responsabilidades concretas – pessoais, familiares, civís, eclesiais – em vista de alcançar uma comunhão sempre mais profunda com Deus e com os irmãos<sup>352</sup>. Por isso, o novo sacrifício não é apenas mais um ‘meio’ para certo fim (aplaçar a Deus, obter a sua amizade, agradecê-Lo) como no paganismo ou judaísmo, mas antes o próprio ‘fim’: a oferta total de si a Deus<sup>353</sup>.

---

<sup>349</sup> Para Barclay, o cristão deve compreender o mundo inteiro como um templo do Deus vivo: ‘Um homem diz: «eu vou na Igreja para adorar a Deus», mas ele deveria também ser capaz de dizer «eu vou à fábrica, à loja, ao escritório, à escola, à garagem, ao galpão de locomotivas, à mina, ao estaleiro, ao campo, à vacaria, ao jardim, para adorar a Deus»’ (BARCLAY, *Romans*, 157).

<sup>350</sup> Como na leitura mística de Orígenes acerca dos sacrifícios: ‘Cada um de nós tem em si o seu holocausto, e ele inflama o altar do seu holocausto para queimar para sempre. Para mim, seu eu renuncio a tudo que possuo, pego minha cruz e sigo a Cristo, eu ofereci um holocausto ao altar de Deus, ou «se eu entrego meu corpo às chamas, tendo a caridade» e obtenho a glória do martírio, eu me ofereço em holocausto ao altar de Deus. Se eu amo meus irmãos, até doar «a minha vida por meus irmãos», «se pela justiça e verdade eu luto até a morte», eu ofereço um holocausto ao altar de Deus. Se «eu fizer morrer meus membros» a toda luxúria da carne, se «o mundo está crucificado para mim e eu para o mundo», eu ofereço um holocausto sobre o altar de Deus e eu me torno a mim mesmo o sacerdote da minha vítima’ (ORIGÈNE, *Homélie sur le Lévitique*, IX, 9, 117).

<sup>351</sup> Nesta mesma linha interpreta São João Crisóstomo, para quem λογικὴν λατρείαν consiste no: ‘ministério espiritual, modo de viver segundo Cristo [...] Também nós por toda a vida devemos ser como servos que cultuam e oferecem sacrifícios. Assim acontecerá se cada dia lhe ofereceres sacrifícios e fores sacerdote do teu corpo, e das virtudes interiores’ (SÃO JOÃO CRISÓSTOMO, *Comentário às Cartas de São Paulo I*, 218-219).

<sup>352</sup> Cf. RUIZ, «La ofrenda», 185. Ruiz afirma ainda que os sacrifícios do culto cristão são ao mesmo tempo ‘espirituais’ e ‘reais’ (no sentido de verdadeiros). Espirituais porque nascem de um coração dócil ao Espírito Santo; reais porque compreendem toda a existência cristã.

<sup>353</sup> Cf. ALTHAUS, *Romani*, 226.

## CAPÍTULO TERCEIRO

### ESTUDO TEOLÓGICO DE RM 12,2: O CULTO ESPIRITUAL COMO UM NOVO ESTILO DE VIDA

#### Introdução

Paulo revolucionou o modo de entender o culto divino ao dilatar as fronteiras das ações cultuais a toda existência humana. De facto, a vida adquire um sentido único quando passa a ser vivida como um λογικὴν λατρείαν, ou seja, um culto espiritual ininterrupto a Deus. O cristão, movido pelo Espírito Santo, adquire uma força lógica-mental<sup>354</sup> que o impulsiona a renovar-se constantemente a fim de discernir a vontade de Deus em cada aspecto específico do seu quotidiano, permitindo-lhe viver numa ‘atitude cultural’ permanente e gradativa. Se em Rm 12,1 o apóstolo anuncia esta nova possibilidade de culto a partir de uma oferta integral de si, em Rm 12,2 a renovação contínua da voûç do cristão é apresentada como a chave<sup>355</sup> para que esta atitude de fundo, iniciada no batismo (ou na conversão), possa se concretizar tendo como resultado a capacidade de discernir e realizar a vontade de Deus.

O culto volta-se para uma vida em consonância com o querer divino<sup>356</sup>, base de toda paranese neotestamentária. A nova ética cristã não consiste mais em caminhar na observância da Lei (Torah) ou em cumprir certas normas, mas numa atitude interior de quem, após experimentar a misericórdia de Deus, adere livremente à sua vontade, procurando descobrir a exigência ética de cada situação (exterior ou no mais íntimo do coração), para que Deus seja reconhecido como o Senhor do mundo. Com efeito, Rm 12 introduz esta nova etapa<sup>357</sup> da ética cristã, na qual a marca do amor (12,9-10) surge como o princípio primário de toda a conduta moral, que regerá as sucessivas exortações da secção parenética<sup>358</sup>.

---

<sup>354</sup> Cf. RUIZ, «La ofrenda», 186.

<sup>355</sup> Cf. BARTH, *Romans*, 436;

<sup>356</sup> A dedicação a Deus por atitudes éticas caracteriza o verdadeiro culto cristão (DODD, *Romans*, 191).

<sup>357</sup> Cf. KÄSEMANN, “Worship and Everyday life”, 189.

<sup>358</sup> Cf. DUNN, *Theology of Paul*, 675-676. Cullmann também afirma que o amor é a norma da vida cristã: ‘sempre que eu escolho agir com amor, a história antiga da salvação, atual e futura está toda lá, presente no momento exato da minha decisão’ (O. CULLMANN, *Le Salut dans l’histoire* (BT), Neuchâtel, 1966, 327).

Paulo evidencia assim uma profunda relação entre o conhecimento da vontade de Deus e a ética cristã<sup>359</sup>, que não tem mais como ponto de referência a mentalidade comum do mundo, a sua maneira de pensar e os seus valores, mas sim a vontade divina, que deve ser examinada, reconhecida e aprovada em cada situação<sup>360</sup>. O apóstolo não teme em afirmar: ‘Esta é a vontade de Deus, a saber, a vossa santificação’ (1Ts 4,3). É neste contexto de uma transformação radical dos padrões éticos, onde a Lei – manifestação da vontade divina para os judeus – revela a sua insuficiência quanto norma moral, que Rm 12,1-2 é apresentado como um novo fundamento ético<sup>361</sup>, a fim de garantir uma conformidade plena à vontade de Deus.

Emerge, então, a importância única da exortação paulina de Rm 12,2: ‘E não vos conformeis com este mundo, mas deixai-vos transformar pela renovação da vossa mente, para discernirdes qual a vontade de Deus, o que é bom, o que Lhe agrada e o que é perfeito’, que situa a vida moral no contexto teológico da relação do homem com Deus e enfim, complementa Rm 12,1 revelando o ‘como’<sup>362</sup> se concretiza o novo culto cristão nas situações quotidianas da vida. Portanto, em Rm 12,2 Paulo descreve mais precisamente o modo pelo qual o sacrifício vivo e o culto caracterizado pelo λογός podem ser praticados, um culto que se manifestará apenas numa existência vivida em profundo contraste com o mundo atual<sup>363</sup>.

Para uma análise atenta do sentido teológico de Rm 12,2, meio para o estilo de vida cristã, este capítulo terá três momentos: um breve enquadramento da ética paulina, uma abordagem da transformação existencial realizada pela renovação da voûs e o reconhecimento da importância deste processo para o discernimento e realização da vontade de Deus em cada instante, condição necessária para se viver um permanente λογικὴν λατρείαν.

---

<sup>359</sup> Como se verifica claramente em Ef 5,16-17 ou em Col 1,9-10: ‘que sejais cheios do pleno conhecimento da Sua vontade [...] para que possais andar de maneira digna do Senhor, agradando-lhe em tudo’.

<sup>360</sup> Segundo Stott estes dois sistemas de valores (mundo atual e vontade de Deus) são totalmente incompatíveis. Seus inúmeros padrões (ex. acerca de dinheiro, religião, sexualidade, sociedade, poder, etc.) são tão divergentes que não existe a mínima possibilidade de compromisso entre eles (STOTT, *Romanos*, 206).

<sup>361</sup> Esta opinião é acolhida de forma consensual, cf: NYGREN, *Romanos*, 417; PALINURO, «Rm 12,1-2», 179; DE LORENZI, *Romani*, 68; BARRET, *Romans*, 214; MATERA, *Romans*, 288; RUIZ, «La ofrenda», 137.

<sup>362</sup> Cf. PENNA, *Romani*, 817; MOO, *Romans*, 754; BARBAGLIO, *Paulo*, 308. Para Evans, a mais provável sequência de pensamento é que o v.2 seja um meio para o fim: a oferta de si (EVANS, “Romans 12.1-2”, 25).

<sup>363</sup> Cf. DRISCOLL, «Worship», 87. O primeiro versículo apela a um ato específico; o segundo ordena a consequência de um processo ao longo de toda a vida (RUIZ, «La ofrenda», 137).

## 1. Rm 12,1-2 como elo para o imperativo ético da carta aos Romanos

A principal característica da teologia paulina é a sua veemente preocupação ética. Mesmo sendo um brilhante teólogo Paulo escreve sempre como um pastor, preocupando-se com o ‘modo’ como os cristãos devem viver. Assim, a sua teologia torna-se muito viva e prática, e procura fornecer bases sólidas para a vida no mundo<sup>364</sup>. Então, antes de iniciar o estudo teológico do segundo versículo, convém retomar e aprofundar alguns aspectos da relação fundamental entre a exposição doutrinal e o apelo ético existente nos escritos do apóstolo, uma vez que a sua ‘*ética cristã emerge da teologia cristã*’<sup>365</sup>.

Muitas das suas cartas apresentam uma divisão bipartida: uma secção dogmática (ou soteriológica, kerygmática) e uma secção ética (ou parenética, prática)<sup>366</sup>, em outros termos, entre um ‘indicativo dogmático’ e um ‘imperativo ético’<sup>367</sup>. A relação entre indicativo e imperativo resume toda a ética paulina<sup>368</sup>, cuja questão crucial reside em fundar o imperativo ético nas bases do indicativo previamente exposto, como sua imediata consequência<sup>369</sup>. De forma consensual, as duas secções são entendidas não como partes separadas, mas como uma mesma realidade apresentada sob duas óticas complementares: também as exortações práticas são evangelho, enquanto convidam a realizar na vida concreta o dom da salvação<sup>370</sup>. O imperativo surge como a consequência direta do indicativo<sup>371</sup>, pois a vontade ativa de Deus convoca a ação da vontade humana: ‘*é Deus quem opera em vós o querer e o agir*’ (Fl 2,13).

---

<sup>364</sup> Cf. DUNN, *Theology of Paul*, 626.

<sup>365</sup> DODD, *Romans*, 188.

<sup>366</sup> Além de Rm 1,18-11,36 e 12,1-15,13 esta bipartição verifica-se também em 1Ts 1,4-3,13 e 4,1-5,25; Gl 3,1-4,31 e 5,1-6,10; Ef 2,1-3,21 e 4,1-6,20.

<sup>367</sup> Cf. MOO, *Romans*, 745. Schrage define que a relação entre ambos serve de fórmula abreviada para significar as promessas salvíficas cumpridas por Deus e as recomendações destinadas à ação humana (W. SCHRAGE, *Ética del Nuovo Testamento* (BEB 57), Salamanca, 1987, 200).

<sup>368</sup> Cf. DUNN, *Theology of Paul*, 628-629.

<sup>369</sup> Cf. EVANS, “Romans 12.1-2”, 11. Para Ruiz, a chave principal da ética paulina é demonstrar como o imperativo tem sua raiz na realidade salvífica expressada mediante o indicativo (RUIZ, «La ofrenda», 182).

<sup>370</sup> Cf. ALTHAUS, *Romani*, 226. O autor define esta relação como ‘*a ética que vem depois do dogma*’. A nova realidade do homem retratada nos cap. 1-11 só acontece mediante uma resposta concreta de fé. Por isso, o autor chega a afirmar que toda a carta aos Romanos é parenética.

<sup>371</sup> E. STAUFFER, *New Testament Theology*, transl. by J. Marsh, London, 1955, 181.

Em Rm 12,1-2, Paulo define o fundamento do comportamento ético cristão (secção parenética), que surge como resposta à misericórdia divina (secção doutrinal)<sup>372</sup>. Como visto, no próprio interior da perícopa também se verifica uma transição ao âmbito da moral, pois após apresentar o propósito cultural da vida cristã (Rm 12,1), Paulo exprime o comportamento que permite realizar a oferta de si como um culto espiritual por meio de dois imperativos: *μὴ συσχηματίζεσθε* (12,2a) e *μεταμορφοῦσθε* (12,2b). É provável que esta sequência de duas exortações (não vos conformeis..., deixai-vos transformar...) remonte às antigas homilias habitualmente proferidas durante o rito do batismo nos tempos da Igreja primitiva<sup>373</sup>.

É neste enquadramento que Rm 12,1-2, situado no início da secção parenética, assume justamente a função de ‘elo’ entre as duas partes da epístola. Importa recordar que ao utilizar o verbo *παρακαλῶ* (exorto) Paulo não pretende obrigar ou impor aos cristãos uma obediência pesarosa, mas sim, fazer um apelo fraterno e caridoso em vista de encorajá-los a corresponder adequadamente à ação misericordiosa de Deus (*οἰκτιρῶν τοῦ θεοῦ*) revelada nos capítulos 1-11. Assim, para o apóstolo, a conduta ética cristã enquadra-se dentro da ação salvífica de Deus, operada em Jesus Cristo<sup>374</sup> e renovada continuamente pelo Espírito Santo, e manifesta a concretização da salvação no momento histórico presente<sup>375</sup>. Portanto, quer em Romanos quer nas demais cartas, a ideia de consequencialidade, ou de causa-efeito<sup>376</sup>, define bem a relação entre indicativo e imperativo, que mais do que representar dois momentos distintos, define a exigência ética de cada instante como parte integrante do anúncio dogmático, que, por sua vez, serve de fonte permanente para o agir cristão<sup>377</sup>.

---

<sup>372</sup> Cf. D. HEIDEBRECHT, «The Renewal of Perception: Romans 12,2 and Post Modernism», in *Direction* 25.2, Fall 1996, 55).

<sup>373</sup> Cf. PRÜMM, *Romani*, 139-140. Segundo o autor, as duas exortações de Rm 2,2 podem bem ser enunciadas pela expressão ‘transformação pelo renovamento da mente’.

<sup>374</sup> Schrage afirma que: ‘a obra salvífica escatológica de Deus em Jesus Cristo é também o ponto de partida e a raiz da ética paulina’ (SCHRAGE, *Ética*, 207).

<sup>375</sup> Segundo Cullmann, ‘resumida em Jesus, esta história é condensada agora em um ponto preciso, na opção ética, que faz aparecer a obra de Cristo em toda sua dimensão temporal’ (CULLMANN, *Le salut*, 319).

<sup>376</sup> Cf. DI MARCO, *Rm 12,1-2*, 236-237.

<sup>377</sup> Cf. MOO, *Romans*, 745. Para Dunn, o indicativo é o pressuposto necessário e o ponto de partida para que o imperativo não seja um ideal impossível ou uma fonte de desespero e, por isso, o imperativo surge como o inevitável efeito do indicativo (DUNN, *Theology of Paul*, 630).

## 2. A transformação cristã pela renovação da mente

Ao exortar os cristãos a viverem a oferta de si como uma atitude global e permanente, o apóstolo implica uma radical transformação interior, uma *‘transformação moral e mental completa’*<sup>378</sup>. Esta transformação, iniciada no batismo, quando o ser da pessoa assume uma nova realidade de vida (cf. Rm 6,1-11), é garantida pela graça (1Cor 15,10: *‘não eu, mas a graça de Deus em mim’*), a única que possibilita uma conduta não apenas boa, mas boa, agradável a Deus e perfeita<sup>379</sup>. Assim, a metamorfose moral exigida pelo imperativo μεταμορφωσθε surge como uma consequência da transformação existencial realizada pelo Espírito Santo e o apelo ao não conformismo (μη συσχηματίζεσθε) com o mundo atual como um conformismo mais radical àquele inaugurado por Cristo<sup>380</sup>. De facto, desapegar-se das coisas deste mundo, com suas atrações e seduções, para se conformar ao mundo renovado exige uma profunda metamorfose moral. Por isso, Paulo acaba por introduzir um *‘novo estilo de vida’*<sup>381</sup>, bem enunciado pela expressão: *‘revesti-vos do Senhor Jesus Cristo’* (Rm 13,14).

Com efeito, a intenção principal dos sacrifícios no mundo antigo não era a morte da vítima, mas a sua transformação em outra forma de existência. A divindade exigia uma vítima que pudesse ser consagrada e transformada por meio de sua imolação, tida como necessária para se obter uma nova vida. Assim, o tipo de culto que Paulo apresenta em Rm 12,1-2 segue (de forma metafórica) o mesmo modelo sacrificial da sua época, pois também exige uma transformação, que consiste na passagem deste mundo para Cristo<sup>382</sup>.

---

<sup>378</sup> HUNTER, *Romans*, 108. Tal implicação moral também se verifica em 2Cor 11,2, Ef 5,27 e Col 1,22: *‘Cristo vos reconciliou no seu corpo carnal, pela sua morte, para vos apresentar santos, sem defeitos e irrepreensíveis diante dele’*.

<sup>379</sup> BARTH, *Romans*, 437.

<sup>380</sup> O presente imperativo de ambos os verbos aponta para a constante responsabilidade humana exigida no processo de transformação (PETERSON, «Worship», 282).

<sup>381</sup> Cf. RUIZ, «La ofrenda», 187.

<sup>382</sup> O corpo deve morrer aos desejos do mundo para poder tornar-se vivo (DESTRO – PESCE, “I presupposti culturali di Rm 12,1-2”, 108-110). A passagem do velho eôn para o novo evidencia a transformação cristã (Behm, μεταμορφώω, col. 530).

## 2.1. A não conformação com o σχῆμα deste mundo

Paulo sabia muito bem a grande influência e fascínio que as modas e os padrões do mundo exerciam sobre os cristãos. Seu intenso ministério apostólico, suas contínuas viagens, sua distinta formação cultural e filosófica, facultavam-lhe uma boa compreensão dos comportamentos éticos difundidos nos grandes centros do mundo helenístico de seu tempo. Ele também reconhecia a força com a qual as tradições, as normas culturais, as instituições e os grupos sociais moldavam o comportamento humano<sup>383</sup>. Por isso, o seu primerio apelo moral em Rm 12,2 é justamente para a não conformação com o σχῆμα (figura, esquema) do mundo presente (μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ). A voz média passiva do imperativo συσχηματίζεσθε (não vos conformeis), definida durante o estudo exegético, aponta para a responsabilidade moral do cristão em não se submeter à pressão exercida pelo mundo<sup>384</sup>.

A existência cristã, entendida como culto espiritual, tem a sua imediata realização neste αἰὼν (mundo), agora não mais entendido como um lugar separado da esfera sagrada, mas pertencente a ela. Por isso, os cristãos são chamados a viver a sua oferta sacrificial nas situações que ocorrem na realidade em que se encontram, sem qualquer pretensão de fuga ou negação, mas pondo-se à serviço da justiça de Deus (cf. Rm 6,13) precisamente nelas, conscientes de terem sido inseridos, pelo batismo, numa nova fase da história onde se realiza a nova existência inaugurada por Cristo. Contudo, para que isto se realize, exige-se uma atitude ‘anticonformista’ radical: romper com tudo aquilo que são as atitudes normais, não conformar-se, não assumir como próprio o modo de ser do mundo presente<sup>385</sup>, pois a

---

<sup>383</sup> Cf. PETERSON, «Worship», 282.

<sup>384</sup> Cf. EVANS, “Romans 12.1-2”, 27. Peterson, ao contrário, interpreta na voz passiva: ‘não sejais conformados’, para evidenciar o efeito que as estruturas mundanas exercem sobre o fiel (PETERSON, «Worship», 282). Segundo Ruiz, o imperativo presente aponta para a inevitável participação humana, que consiste em aceitar ou recusar as influências do mundo; a voz média do verbo sublinha a cooperação do agir humano com a obra de salvação (RUIZ, «La ofrenda», 167).

<sup>385</sup> Agostinho afirma sobre Rm 12,2: ‘*parte da nossa atenção racional, isto é, da mesma mente, deve ser dirigida para o uso das realidades mutáveis e corpóreas, sem o qual desta vida não se vive, não para se conformar a este mundo, fixando o fim nestes tais bens e para eles orientando o desejo de felicidade, mas para que, o que quer que racionalmente façamos com o uso dos bens temporais, o façamos tendo em vista a contemplação dos bens eternos, que esperamos alcançar, passando por aqueles, fixando-nos nestes*’. (SANTO AGOSTINHO, *Trindade. De Trinitate* (Ed. Bilingue), trad. A.E. Santo (ed.) et al, Coimbra, 2007, XII, 13.21).

conformação com o mundo atual certamente impede a transformação espiritual, a única que permite conhecer e responder a vontade de Deus, verdadeira meta da vida cristã.

Este mundo, caracterizado pela rejeição da vontade divina, tem as suas próprias preocupações (cf. Mt 13,22; Mc 4,19) e a sua própria sabedoria, que foi incapaz de reconhecer a Deus e compreender a sabedoria da Cruz (cf. 1Cor 1,20; 2,6-8; 3,18). Deste modo, na base da exortação de 12,2 há um juízo religioso e cultural radicalmente negativo<sup>386</sup> em relação ao *σχῆμα* do mundo presente, uma realidade insuficiente, transitória e destinada a desaparecer. Aquele que é chamado à viver a própria existência como um culto espiritual deve realizar a sua vocação dentro do mundo, mas sem consentir com os seus esquemas e sem obedecer ao seu deus, que cega as mentes humanas para não reconhecerem a Cristo (cf. 2Cor 4,4)<sup>387</sup>.

Portanto, ao reconhecer o mundo presente como ‘lugar’ de domínio do mal (cf. Ef 2,2-3)<sup>388</sup>, o cristão não deve permitir-se dominar por suas influências nas situações concretas da vida, evitando assim todo o tipo de comportamento mundano<sup>389</sup>, pois o não se conformar quer dizer também não se deixar influenciar, não ceder às suas falsas aparências e seduções. Enfim, o cristão deve exercitar uma verdadeira vigilância<sup>390</sup> contra as manobras do mundo. Por último, a não conformação significa não tanto ‘transformar o mundo’, mas, sobretudo, ‘transformar-se a si próprio’, pois somente uma pessoa que vive interiormente em conformidade com o mundo inaugurado por Cristo pode mudar as condições do mundo presente. Esta transformação interior vem confirmada pelo segundo imperativo de Rm 12,2: μεταμορφοῦσθε.

---

<sup>386</sup> Cf. DI MARCO, *Rm 12,1-2*, 282. Para Barth, o *σχῆμα* deste mundo que passa (cf. 1Cor 7,31) é a figura do *Eros*, caracterizado pelo amor ao próprio *ego* (BARTH, *Romans*, 434).

<sup>387</sup> É bem provável que a expressão ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου (o deus deste mundo) de 2Cor 4,4 se refira a Satanás, o *príncipe deste mundo*, assim também chamado por João (Jo 12,31; 14,30 e 16,11).

<sup>388</sup> Ef 2,2-3: ‘*nos quais (pecados) outrora andastes, de acordo com o curso deste mundo, de acordo com o príncipe que domina os ares, o espírito que agora atua nos filhos da desobediência; como eles, todos nós nos comportamos outrora: entregues aos nossos desejos mundanos, fazíamos a vontade dele, seguíamos os seus impulsos*’. Referindo-se a Rm 12,2 e Ef 2,2, Stauffer observa que quando os escritores do NT pensam sobre este eôn não o fazem de forma neutra, mas pensando no ‘caráter mortal’ deste mundo (STAUFFER, *Theology*, 76).

<sup>389</sup> Schrage observa que devido a existência cristã se encontrar entre os dois tempos (eôn maligno e eôn escatológico), os fiéis, que sofrem permanente ataques, precisam ser continuamente chamados, recordados, porque as exortações não podem ser compreendidas de uma só vez (SCHRAGE, *Ética*, 204).

<sup>390</sup> Cf. RUIZ, «La ofrenda», 167.

## 2.2. O *passivum theologicum* da transformação existencial

O evidente protagonista de toda a perícopa de Rm 12,1-2 é o próprio Deus<sup>391</sup>, o que se constata facilmente pelas cinco ocorrências do vocábulo θεός (Deus): três explícitas<sup>392</sup> e duas implícitas<sup>393</sup>. Ele é o destinatário da oferta sacrificial, o fundamento da exortação paulina – διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ (pelas misericórdias de Deus)<sup>394</sup> – e também a referência para as duas séries de epítetos que definem a oferta corporal (12,1d) e a vontade divina (12,2f), ambas com a finalidade de ser εὐάρεστον (agradável) a Deus.

Deste modo, o imperativo μεταμορφοῦσθε de 12,2b, interpretado na voz passiva<sup>395</sup> com sentido permissivo de ‘deixar-se transformar’, pode ser chamado de *passivum theologicum* (passivo teológico)<sup>396</sup>, pois quem realiza a transformação é o próprio Deus<sup>397</sup>, que está presente e operante através do seu πνεῦμα (Espírito) e que atua de modo determinante na vida do cristão, plasmando-o interiormente à imagem do Senhor<sup>398</sup> (cf. Rm 8,29; 2Cor 3,18), até a restauração plena da imagem divina segundo a qual o homem foi criado<sup>399</sup>. Esta metamorfose é uma antecipação do acontecimento escatológico que será realizado pelo próprio Cristo, que ‘transformará (μετασχηματίσει) o corpo da nossa humilhação, conforme ao corpo da sua glória’ (Fl 3,21), mas que deve começar já no momento presente.

<sup>391</sup> Cf. DI MARCO, *Rm 12,1-2*, 258-259; SCHRAGE, *Ética*, 210.

<sup>392</sup> Duas vezes como genitivo: οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ (misericórdias de Deus) em 12,1b e θέλημα τοῦ θεοῦ (vontade de Deus) em 12,2e, e uma vez como dativo: εὐάρεστον τῷ θεῷ (agradável a Deus) em 12,1d.

<sup>393</sup> Em 12,2b como agente do imperativo passivo μεταμορφοῦσθε (é Deus quem realiza a transformação), e em 12,2f como dativo implícito do adjetivo substantivado εὐάρεστον (agradável a Deus).

<sup>394</sup> Para Pedro Crisólogo o apelo é feito em nome da misericórdia de Deus porque ‘somente por esta Paulo se subtraiu à culpa de ter sido um perseguidor e de ter adquirido a dignidade de tão excelso apostolado’ (SAN PIETRO CRISOLOGO, *Sermoni*, CVIII, 2).

<sup>395</sup> Para Moo, enquanto a voz do primeiro imperativo é incerta, a voz do segundo ‘possui um sentido claramente passivo’ (MOO, *Romans*, 755). Da mesma forma, Evans afirma que este imperativo ‘é sem dúvida um passivo no sentido de ‘deixai-vos ser transformados’ (EVANS, “Romans 12.1-2”, 27).

<sup>396</sup> Também chamado de ‘passivo divino’, é utilizado quando Deus é obviamente o agente da ação. Seu uso provém da aversão judaica à pronúncia do nome divino (D. WALLACE, *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids, 1997, 437).

<sup>397</sup> Palinuro fundamenta o *passivum theologicum* pela relação teológica entre Rm 12,1-2 e Rm 1,19-32: se Deus em 1,28 entregou os homens a uma mente (νοῦν) desaprovada, agora em 12,2 é também o próprio Deus quem realiza a transformação e o renovamento da mente (νοῦς) humana (PALINURO, «Rm 12,1-2», 176-177). Para Peterson, o passivo de μεταμορφοῦσθε sugere o trabalho transformador de Deus, através do seu Espírito na vida dos cristãos (PETERSON, «Worship», 282).

<sup>398</sup> Em 2Cor 3,18, única ocorrência de μεταμορφῶ em Paulo além de Rm 12,2, o apóstolo afirma que os cristãos são transformados segundo a imagem gloriosa de Cristo ἀπὸ Κυρίου Πνεύματος (pelo Espírito do Senhor).

<sup>399</sup> Cf. Behm, μεταμορφῶ, col. 528-529.

No entanto, o passivo teológico não justifica em definitivo qualquer tipo de desleixo da parte do cristão. Pelo contrário, esta transformação radical reivindica um novo estilo de vida<sup>400</sup>, que implica a pessoa inteira, com tudo o que tem e o que possui, pois assim como Deus lhe favoreceu em tudo (cf. Rm 8,32), com a mesma incondicionalidade ela deve fazer tudo para a glória de Deus (cf. 1Cor 10,31), sendo obediente em tudo (cf. 2Cor 2,9). Para Paulo, a ação do Espírito envolve a totalidade da existência, das ações éticas, chegando até aos detalhes mais insignificantes e quotidianos: é uma radical novidade de vida (cf. Rm 6,4), onde tudo se transforma num culto espiritual (cf. Rm 12,1)<sup>401</sup>.

Mas, se é Deus o protagonista desta transformação, qual é a parte atribuída à ação e à responsabilidade humana neste processo? De facto, o homem é livre para corresponder a este apelo divino, porém, à sua liberdade é dada apenas a decisão de ‘permitir’ ou não que esta transformação aconteça, conforme indica o sentido permissivo do imperativo presente μεταμορφοῦσθε (deixai-vos transformar). Ao invés de se acomodar, o cristão deve deixar-se transformar continuamente, mediante uma disposição sempre renovada, dando cada vez mais espaço à ação divina em sua vida<sup>402</sup>. Quanto mais a pessoa se permite transformar, mais ela apresenta ao mundo atual a realidade da nova existência já manifestada em Jesus<sup>403</sup>.

Portanto, se Deus agiu com misericórdia para com todos, derramando abundantemente a sua graça, a conduta ética cristã (cap. 12-15) surge como resposta amorosa do homem à iniciativa divina, uma resposta obrigatória, a partir do momento que a pessoa se torna consciente de tudo aquilo que Ele já realizou<sup>404</sup>. Caberá sempre ao homem a decisão de acolher a misericórdia de Deus e deixar-se transformar por ela, um amor que intervém continuamente em sua vida e que o possibilita viver à imitação de Cristo<sup>405</sup>.

---

<sup>400</sup> Cf. R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento* (CTNT.Su II), Brescia, 1990, 84.

<sup>401</sup> Cf. SCHRAGE, *Ética*, 214.227-228.

<sup>402</sup> Cf. RUIZ, «La ofrenda», 168. O imperativo passivo indica qual responsabilidade do cristão no processo de transformação: ele deve permitir que ela aconteça (DRISCOLL, «Worship», 88).

<sup>403</sup> Cf. PETERSON, «Worship», 283.

<sup>404</sup> Cf. C. SPICQ, *Vie morale et Trinité Saint selon Saint Paul* (LeDiv 19), Paris, 1957, 31.

<sup>405</sup> Cf. SCHRAGE, *Ética*, 210.

### 2.3. A renovação da voûς cristã

Após expor estas duas exigências fundamentais para o novo estilo de vida cristã (não conformação com este mundo e a transformação existencial), Paulo apresenta a atitude crucial e necessária para que este processo de transformação aconteça: a renovação contínua da voûς (mente) humana<sup>406</sup>. O termo ἀνακαινώσει (renovação), que não se encontra fora do Novo Testamento, remete para a καινότης (novidade) de vida (cf. Rm 6,4; 7,6) e visa uma renovação ativa da capacidade de pensar, pela ação contínua do Espírito Santo que habita nos cristãos (cf. Tt 3,5; 2Cor 4,16; Col 3,10)<sup>407</sup>.

O termo grego voûς, que apresenta uma vastíssima amplitude semântica, designa todas as dimensões da interioridade, particularmente o ‘espírito’, ‘razão’, ‘mente’, ‘consciência’, ‘intelecto’, ‘pensamento’, isto é, todos os aspectos espirituais do homem, por meio dos quais ele se manifesta como um ser dotado de sentimento, vontade e pensamento<sup>408</sup>. Contudo, no Novo Testamento, voûς possui um caráter eminentemente moral e religioso, mais acentuado do que o sentido propriamente intelectual, pois é a instância para onde convergem a inteligência, a vontade e o coração: ela molda as intenções, elabora as escolhas e decide a execução dos atos humanos<sup>409</sup>. Apesar da aparente semelhança, o uso paulino de voûς difere radicalmente do dos escritores gregos, pois, para o apóstolo, a mente não é necessariamente boa, por isso precisa ser renovada<sup>410</sup>.

---

<sup>406</sup> Paulo deixa claro que a transformação cristã acontece pela renovação da mente (EVANS, “Romans 12.1-2”, 28). Para Barth, a renovação da mente é a chave para toda questão ética, pois conduz o homem a um novo comportamento: o ato de repensar é a atitude ética primária, da qual depende e é iluminada toda atitude ética secundária (BARTH, *Romans*, 436). Esta renovação é uma mudança radical na forma de ver e de perceber as coisas, reconhecendo nelas a presença de Deus e a sua vontade (HEIDEBRECHT, «The Renewal», 55).

<sup>407</sup> Cf. RUIZ, «La ofrenda», 169.

<sup>408</sup> Cf. J. Behm, voûς, in *GLNT* VII, col. 1041-1042; CBB, *DTNT* IV, razón (voûς), 9. Verificam-se outras traduções, como: sede do juízo moral e intelectual (EVANS, “Romans 12.1-2”, 28); sede da consciência (MURRAY, *Romans*, 114); pensamento (BARTH, *Romans*, 436); autoconsciência metafísica e moral (LEENHARDT, *Romains*, 172); razão prática ou consciência moral (MOO, *Romans*, 756); natureza interior (DRISCOLL, «Worship», 87).

<sup>409</sup> Cf. C. SPICQ, *Connaissance et Morale dans la Bible* (EEthC 13), Paris, 1985, 47. Para Spicq, a voûς de Rm 12,2 consiste na inteligência, que às vezes é uma capacidade prática de atenção e percepção, outras vezes uma faculdade de reflexão e compreensão, e também a atitude religiosa de perceber a luz divina.

<sup>410</sup> Cf. BARRET, *Romans*, 214. O autor observa ainda que, a renovação, iniciada no batismo ou na conversão, se aperfeiçoa em cada decisão tomada em vista da glória de Deus. Sem esta contínua renovação, a mente humana é incapaz de conduzir o homem numa vida agradável a Deus (PETERSON, «Worship», 283).

Paulo estabelece uma íntima relação entre a *voûç* do cristão e a *voûç* de Cristo<sup>411</sup>, que deve ser compreendida como o próprio Espírito de Deus<sup>412</sup>, do qual a pessoa adquire um universo de princípios, critérios e valores que a configuram a Cristo. A *voûç* Χριστοῦ (mente de Cristo) se converte em νόμος (lei) para os cristãos (cf. Gl 2,6; Rm 7,22)<sup>413</sup> e assim, mais do que uma faculdade intelectual do saber, a *voûç* surge como o centro das decisões éticas, que assimila os pensamentos e sentimentos de Cristo e que condena o pecado (cf. Rm 7,23)<sup>414</sup>.

Porém, esta metamorfose da mente humana, necessária para que o homem seja capaz de pensar divinamente<sup>415</sup> e julgar em cada caso concreto a vontade de Deus, não se dá de maneira automática. Cada um deve realizá-la, como um elemento da oferta de si (Rm 12,1), um aspecto do culto espiritual, que também poderia ser chamado de ‘cognoscitivo’, pois implica a renovação da mente e permite o perfeito δοκιμάζειν (discernir)<sup>416</sup>. É provável ainda que Paulo utilize o termo *voûç*, a natureza interior, para completar o sentido de σῶμα (12,1c): a mente e o corpo, ambos estão envolvidos no novo sacrifício cristão<sup>417</sup>.

Portanto, a renovação da mente de Rm 12,2 não significa apenas possuir uma nova capacidade de discernir a vontade de Deus por meios racionais, mas a regeneração da ἁδόκιμον *voûv* (mente depravada) de Rm 1,28 em todas as suas capacidades, com a integração total da razão humana no processo da transformação existencial e moral da pessoa<sup>418</sup>. Para Paulo, a mente não é uma norma em si, mas o meio de relação com Deus e o instrumento para se reconhecer e escolher aquilo que é bom, perfeito e agradável a Ele<sup>419</sup>.

---

<sup>411</sup> 1Cor 2,16: ‘*entretanto, nós temos a voûç de Cristo*’. Quando Cristo entra da vida de um homem, sua mente se torna nova, diferente, pois a mente de Cristo está nele (BARCLAY, *Romans*, 158).

<sup>412</sup> Cf. BS, *DENT* II, *voûç*, 440. O cristão pode perscrutar os pensamentos de Deus (cf. 1Cor 2,11) porque a ele é concedida a mesma *voûç* de Cristo através do Espírito Santo (HEIDEBRECHT, «The Renewal», 59).

<sup>413</sup> Cf. RUIZ, «La ofrenda», 188.

<sup>414</sup> Cf. SPICQ, *Connaissance et Morale*, 162.

<sup>415</sup> Orígenes aponta os meios para se renovar a própria mente: ‘*nosso pensamento é renovado pelas práticas da sabedoria, pela meditação da palavra de Deus e pela compreensão espiritual de sua lei e, na medida em que sua inteligência avança mais profundamente, ela é sempre nova todos os dias*’ (ORIGÈNE, *Romains*, 75).

<sup>416</sup> Cf. DESTRO – PESCE, “I presupposti culturali di Rm 12,1-2”, 108.

<sup>417</sup> Cf. DRISCOLL, «Worship», 87. Daly também afirma sobre o sacrifício de Rm 12,1-2: ‘*esta totalidade de si é o que Paulo solenemente roga aos cristãos que ponham à disposição de Deus*’ (DALY, *Sacrifice*, 64).

<sup>418</sup> Cf. DUNN, *Theology of Paul*, 74.

<sup>419</sup> Cf. PALINURO, «Rm 12,1-2», 177. Embora as normas exteriores sejam necessárias, em Rm 12,1-2 Paulo impele a substituí-las pelo trabalho contínuo da mente renovada (MOO, *Romans*, 758).

### 3. O discernimento da vontade de Deus

Finalmente, Paulo apresenta a finalidade, ou o resultado, de todo este processo de transformação interior: δοκιμάζειν (discernir) a vontade de Deus<sup>420</sup>, ponto culminante da exortação de Rm 12,2. Ter uma mente renovada significa adquirir novos parâmetros de juízos, que longe de inibir a voûz humana, a completa e ilumina, tornando-a capaz de discernir e decidir o que é o melhor em cada circunstância para ser conforme ao evangelho<sup>421</sup>.

Contudo, ao não especificar em que consiste a vontade divina, o apóstolo atribui ao cristão a responsabilidade de procurar descobrir aquilo que Deus deseja em cada situação (Ts 5,21: *‘examinai (δοκιμάζετε) tudo, guardai o que é bom’*), vivendo como um verdadeiro discípulo de Jesus, que não veio para fazer a sua vontade, mas a daquele que o enviou (cf. Jo 6,38) e consumir a Sua obra (cf. Jo 4,34). Enquanto enviado do Pai, Jesus quis obedecer a vontade divina e não a si próprio (cf. Jo 5,30), numa livre submissão a ela até às últimas consequências (cf. Mt 26,39; Hb 10,7-10). Deste modo, o conhecimento da vontade de Deus e a sua realização na vida quotidiana, duas referências fundamentais de Jesus, tornam-se pilares da vida cristã, possíveis apenas por meio de um exercício contínuo<sup>422</sup> e progressivo de renovação interior e discernimento, sem o qual se corre o risco de seguir a própria vontade, acreditando estar cumprindo a vontade de Deus<sup>423</sup>. Portanto, a finalidade de δοκιμάζειν é o conhecimento da vontade de Deus, norma suprema de todo o comportamento moral<sup>424</sup>.

---

<sup>420</sup> Enquanto a Lei podia possibilitar o conhecimento da vontade de Deus aos judeus (Rm 2,18), a ação do Espírito concede ao cristão o conhecimento direto desta vontade (Rm 12,2) (Grundmann, δοκιμάζειν, col. 1415). Para Evans, δοκιμάζειν consiste na habilidade de juízo moral e intelectual da mente renovada em discernir e descobrir a vontade de Deus na sua completude (EVANS, “Romans 12.1-2”, 29). O sentido de δοκιμάζειν se enquadra na mesma semântica de λογικός: o correto conhecimento das coisas (DRISCOLL, «Worship», 87).

<sup>421</sup> Para Ruiz, o discernimento é o resultado de um processo mental feito em sintonia com a vontade de Deus, e consiste em examinar a situação para chegar a uma decisão depois de tê-la provado (RUIZ, «La ofrenda», 175).

<sup>422</sup> Ecumênio fala o motivo da contínua renovação de 12,2: *‘renova-te sempre a ti próprio pelo arrependimento, pois nada destrói tanto a alma e o corpo do que o pecado’* (ECUMENII, “Commentaria in Pauli Epistola ad Romanos”, in J. MIGNE (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Serie graecae*, Tomus 118, Turnholti, 1864, 564).

<sup>423</sup> Cf. DI MARCO, *Rm 12,1-2*, 267.

<sup>424</sup> C. SPICQ, *Théologie Morale du Nouveau Testament*, II, Paris, 1965, 517. O autor descreve a voûz de Rm 12,2 como o princípio de um juízo salutar, que combate a lei pecado (cf. Rm 7,23) e ordena a conduta em direção ao bem prescrito por Deus.

Sem dúvida, a vontade de Deus não é uma realidade que o homem pode conhecer ou possuir como um objeto, mas um mistério que o homem pode perscrutar (cf. Rm 11,33) e reconhecer, com a ajuda do Espírito Santo<sup>425</sup>. Logo, falar da vontade de Deus como norma de comportamento moral poderia ser algo demasiado genérico ou abstrato, porém, o próprio Paulo especifica o conteúdo da vontade divina, por meio da acumulação dos três adjetivos<sup>426</sup>: bom, agradável e perfeito, uma explicitação ‘*geral e universal*’<sup>427</sup>, que será desenvolvida e concretizada nas situações particulares do restante da parénesis. Ela irá marcar todas as esferas de relacionamento: com o próprio Deus (12,1-2), consigo próprio (12,3-8), com os outros (12,9-16), com os malfeitores e inimigos (12,17-21), com o poder público (13,1-10) e finalmente, com os membros mais frágeis da comunidade cristã (14,1-15,13)<sup>428</sup>.

### 3.1 O amor como a perfeição da θέλημα τοῦ θεοῦ

O adjetivo τέλειον (perfeito) é o que manifesta o sentido mais elevado da vontade divina e o que contém em si tudo aquilo que é bom e agradável a Deus (cf. Rm 12,2). Os evangelhos testemunham claramente a correspondência entre perfeição e amor (cf. Mt 5,48; Lc 6,36), sendo este último, o grande mandamento deixado por Jesus: ‘*que vos ameis uns aos outros, assim como Eu vos amei*’ (Jo 13,34; 15,12). Marcos chega a afirmar que amar a Deus e ao próximo vale mais do que todos os holocaustos e sacrifícios (cf. Mc 12,33), secundarizando assim todos os preceitos e normas culturais em vista do duplo mandamento do amor (Mt 12,30-31). Desta forma, o amor surge como a concretização na história presente da vontade divina, norma de todo comportamento ético cristão: ‘*eu quero misericórdia, e não sacrifícios*’ (Mt 9,13; 12,7)<sup>429</sup>. De igual modo, Paulo reconhece no amor o carisma por excelência (cf. 1Cor 12,31), a maior das virtudes teológicas (cf. 1Cor 13,13) e a atitude devida

<sup>425</sup> Barth observa que a graça divina concede ao homem sabedoria suficiente para escolher corretamente em cada momento, o que ele chama de pensamento da graça, da eternidade, ou da ressurreição (BARTH, *Romans*, 437).

<sup>426</sup> Eles indicam que a referência ética é a vontade de Deus, e não é aquilo que a pessoa julga ser bom, agradável, ou que pode justificar perante sua própria consciência (PETERSON, «Worship», 284).

<sup>427</sup> PALINURO, «Rm 12,1-2», 179.

<sup>428</sup> Cf. STOTT, *Romanos*, 206.

<sup>429</sup> Cf. SCHRAGE, *Ética*, 93-94.

para com todos (cf. Rm 13,8), a ponto de afirmar que: ‘o amor é o cumprimento da lei’ (Rm 13,10). Portanto, a parenése do ἀγάπη (amor) de 12,9-21 se liga imediatamente a 12,1-2, e o amor fraterno surge como a maneira privilegiada de honrar a Deus e de ‘render-Lhe um culto espiritual (λογικὴν λατρείαν) ao longo de toda a vida’<sup>430</sup>.

### 3.2 A dimensão comunitária de δοκιμάζειν

Por fim, importa observar que apesar de Rm 12,1-2 ser normalmente interpretado a nível individual, na verdade, a exortação possui uma dimensão nitidamente comunitária. Tal se constata no uso de ἀδελφοί (irmãos) no início de 12,1; nas quatro ocorrências do pronome pessoal ὑμεῖς (vós), segunda pessoa do plural<sup>431</sup>; e nos dois imperativos de 12,2 também na segunda pessoa do plural.

Assim como em 12,1 o culto espiritual deve ser oferecido por toda a comunidade, como um único sacrifício coletivo a Deus, em 12,2 a transformação pela renovação da voῦς implica a Igreja no seu todo. Deus deseja transformar e salvar todo um povo, cujo culto comunitário consiste na obediência ‘corporativa’ à Sua vontade<sup>432</sup>. Desta forma, também o discernimento da vontade divina, resultado da renovação da voῦς, compreende uma tarefa comunitária e não apenas pessoal<sup>433</sup>. Para Paulo, discernir para se conhecer o que Deus deseja é um ato eclesial<sup>434</sup>, realizado pelo novo povo sacerdotal que se oferece em sacrifício e do qual se espera uma resposta ética que o distinga e ilumine o mundo ao redor<sup>435</sup>.

---

<sup>430</sup> C. SPICQ, *Agapé das le Nouveau Testament*, Paris, 1959, 141-142. Spicq afirma que Rm 12,1-2 contém a definição da vida cristã: renovação total do homem e sacrifício de louvor e ação de graças.

<sup>431</sup> Em 12,1a e 12,2d como pron. pessoal (acusativo) e em 12,1c.e, como pron. possessivo (genitivo). Ademais, o próprio sujeito de δοκιμάζειν (discernir) é o pronome pessoal da segunda pessoa do plural ὑμεῖς (vós).

<sup>432</sup> Sobre a importância da dimensão eclesial em Paulo, cf. R. HAYS, *La Visione Morale del Nuovo Testamento. Problematiche etiche contemporanee alla luce del messaggio evangelico*, Cinisello Balsamo, 2000, 72.

<sup>433</sup> O processo de discernimento da vontade de Deus implica a participação de toda a comunidade (HEIDEBRECHT, «The Renewal», 60).

<sup>434</sup> Cf. DI MARCO, *Rm 12,1-2*, 277.

<sup>435</sup> De acordo com Käsemann, ‘a comunidade inteira e cada um de seus membros são chamados aqui ao sacerdócio universal de todos os fiéis, de forma que cada um é interpelado àquilo que lhe é possível e que lhe corresponde [...] como resposta dada através da fé, na vida quotidiana do mundo, ao chamado da graça que toma posse do mundo’ (KÄSEMANN, “Worship and Everyday life”, 195).

## Conclusão

Um dado bastante evidente na secção exortativa de Romanos (12-15) é o empenho de Paulo em estabelecer critérios de conduta moral como consequência da doutrina da fé<sup>436</sup>. Em Rm 12,2, o apóstolo exorta os cristãos a um novo estilo de vida, que consiste em revestir-se de Cristo<sup>437</sup>, desprendendo-se do mundo atual com as suas seduções e assumindo integralmente a forma do mundo futuro. Para isto, ele deve permitir a ação do Espírito Santo em si<sup>438</sup> e deixar-se transformar, renovando continuamente a sua voûç e discernindo a vontade de Deus em cada detalhe do seu quotidiano, concretizando, assim, o apelo de Jesus à μετάνοια (conversão), que imprime este novo estilo de vida: uma ética pneumática<sup>439</sup>.

Há uma mudança radical no homem, que vive não mais centrado em si, mas em Jesus. Apenas quando Cristo se torna o centro da sua vida o homem pode oferecer um culto vivo e verdadeiro, onde se dá a oferta de cada momento e cada ação a Deus<sup>440</sup>. Assim, o que Cristo realizou torna-se a base para aquilo que o cristão deve realizar e, por este motivo, Rm 12,2 é de grande importância, pois revela como o cristão pode imitar a ação essencial de Cristo: a consagração do próprio corpo a Deus, vivendo como um culto espiritual<sup>441</sup>. Certamente, enquanto o cristão viver neste corpo mortal (cf. Rm 6,12), haverá sempre a tensão entre o estar morto para o pecado e vivo para Deus (cf. Rm 6,11), entre o dom da salvação e a obrigação moral, entre o indicativo dogmático (cap. 1-11) e o imperativo ético (cap. 12-15), tensão bem definida como: *‘procura realizar aquilo que Deus realizou em ti’*<sup>442</sup>.

---

<sup>436</sup> Cf. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale*, 79.

<sup>437</sup> Thompson observa que ao oferecer-se a si como λατρεία a Deus, a pessoa se une a Cristo, o primeiro a se ofertar, cuja vida foi totalmente entregue a vontade do Pai, aquele que não conheceu conformidade a este mundo, mas destruiu o seu poder e inaugurou um novo eôn por sua morte e ressurreição. Assim, vivendo no segundo Adão, o cristão deve suceder ao primeiro Adão que falhou (M. THOMPSON, *Clothed with Christ: The Example and Teaching of Jesus in Romans 12:1-15:13* (JSNT.S 59), Sheffield, 1991, 85-86).

<sup>438</sup> É a força motriz da moral cristã, que concede a inteira vida um valor cultural (CORRIVEAU, «Temple», 166).

<sup>439</sup> Cf. Behm, μεταμορφώω, col. 531.

<sup>440</sup> Cf. BARCLAY, *Romans*, 158. A palavra culto em Rm 12,1-2 possui um sentido moral e descreve a vida nova em Cristo, que envolve não apenas o σῶμα, mas também a renovação da voûç (DRISCOLL, «Worship», 90).

<sup>441</sup> Cf. KÄSEMANN, “Worship and Everyday life”, 190. Em todas as suas ações, mesmo as mais básicas, o homem deve agir como alguém que já foi sacrificado (BARTH, *Romans*, 433).

<sup>442</sup> Cf. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale*, 39; ou ainda: *‘torne-se o que você está se tornando’*, (DUNN, *Theology*, 631).

## CONCLUSÃO FINAL

Jesus inaugura e revela uma nova e definitiva forma de culto a Deus, que supera todas as práticas cultuais realizadas até então, conferindo-lhes o sentido pleno. O apóstolo Paulo, primeiro a teologizar a vida de Cristo, consegue captar muito bem o seu propósito e o sentido de suas palavras. Iluminado pelo Espírito Santo, Paulo manifesta que não existe mais rutura entre sagrado e profano, entre esfera religiosa e vida comum ou entre atividades litúrgicas e quotidianas. A intenção de suprimir tal rutura constitui seguramente um dado autêntico de Jesus, que permaneceu vivo na memória dos discípulos, sendo também descrita nos evangelhos sinóticos pela simbologia do véu do templo que se rasga quando Jesus morre na cruz (cf. Mt 17,51; Mc 15,38; Lc 23,45) e destrói assim toda a separação que existia entre o homem e Deus. À medida que se compreende a vida diária em termos cultuais, esta divisão vai sendo superada, assumindo-se de maneira progressiva o estilo de vida do próprio Cristo, o seu modo de viver, que faz da própria vida uma oferta contínua a Deus, um sacrifício vivo, santo e agradável, oferecido no novo culto inaugurado por Jesus.

Paulo reconhece isso de forma singular, pois lê a cruz de Cristo como uma mudança radical na humanidade, que transforma e renova a realidade do culto religioso. Precisamente ao introduzir a secção exortativa da carta aos Romanos (cap. 12-15), o apóstolo formula uma definição precisa deste novo modo de culto, fruto de uma longa evolução teológica, sobretudo, judaica e grega, anterior a Cristo: λογικὴν λατρείαν (12,1). Conforme demonstrado no decorrer deste estudo, ainda que o português não contenha todas as conotações do termo grego, λογικὴν λατρείαν pode ser bem traduzido por ‘culto espiritual’<sup>443</sup>, admitindo sempre distintas e complementares traduções, como se verificará desde o início da tradição eclesial<sup>444</sup>.

---

<sup>443</sup> Bento XVI também adota esta tradução, embora reconheça sua limitação, pois se trata de um ‘culto mais concreto e realista, no qual o próprio homem na sua totalidade de um ser dotado de razão, se torna adoração, glorificação do Deus vivo’ (BENTO XVI, «Culto Divino», Audiência Geral de 7 de Janeiro de 2009, in *L’Osservatore Romano. Edição Semanal em Português*, Ano XL, nº 2 (2.038), 12).

<sup>444</sup> No dicionário patristico de Lampe, λογικός preenche duas colunas e contém inúmeras traduções possíveis (G. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, λογικός, 850).

O culto espiritual não é agora somente um departamento da vida, mas é a própria vida na sua totalidade. Eliminadas todas as barreiras entre o sagrado e o profano, cada gesto do cristão em conformidade com a vontade divina (12,2) torna-se uma adoração a Deus, uma extensão da Sua glória no mundo, um λογικὴν λατρείαν. E isto verdadeiramente se concretiza à medida que assumimos o amor fraterno como a atitude fundamental deste novo e único estilo de vida, inaugurado por Cristo, um estilo que confere ao sacrifício cristão uma exigência ética muito mais radical em relação às antigas práticas cultuais. O próprio Deus já havia revelado: ‘*pois eu quero misericórdia, e não sacrifícios*’ (cf. Os 6,6). De facto, esta íntima relação entre culto e misericórdia, já pressentida pelos antigos profetas, não foi apenas assumida por Jesus (cf. Mt 9,13; 12,7), mas encontrou nele a sua plenitude.

Assim, em Jesus o amor de misericórdia surge como o maior acto de culto a Deus<sup>445</sup>, e desde Paulo, esta compreensão tão original do evangelho permaneceu viva na tradição cristã ao longo dos séculos<sup>446</sup>. O tema da misericórdia tem sido igualmente evidenciado no magistério dos últimos papas, sobretudo, a partir de São João Paulo II, que a define como o ‘*ethos do evangelho*’<sup>447</sup>, e de maneira ainda mais eloquente, pelo Papa Francisco, para quem a misericórdia revela não apenas o agir do Pai, mas também o critério para individuar quem são os seus verdadeiros filhos<sup>448</sup>. Em sua mais recente Exortação Apostólica, Francisco reafirma, citando Tomás de Aquino, que as ações de misericórdia são a melhor forma de realizar um culto agradável a Deus<sup>449</sup>. Portanto, a misericórdia realiza a finalidade última do culto cristão: a união íntima entre Deus e o homem, que se oferece em sacrifício de louvor e como resposta ao dom misericordioso recebido de Cristo, aquele que primeiro o amou e por ele se entregou (cf. Gl 2,20). Como bem exprime o Papa Francisco, a misericórdia é a ‘*chave do céu*’<sup>450</sup>.

---

<sup>445</sup> O sacerdócio de Cristo foi movido pela força do Espírito de amor, sem a menor sombra de egoísmo: ‘*ardendo de caridade é como Cristo ficou transformado em sacrifício agradável a Deus*’ (VANHOYE, *Sacerdotes*, 209).

<sup>446</sup> Tal como para Santo Agostinho as obras de misericórdia são os verdadeiros sacrifícios (SANTO AGOSTINO, *Cidade de Deus*, X, 6), para São Tomás, a misericórdia é o sacrifício que mais agrada a Deus (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q.30, a.4).

<sup>447</sup> IOANNES PAULUS II, *Litterae Encyclicae Dives in Misericordia*, 3, in AAS 72 (1980), 1185.

<sup>448</sup> Cf. FRANCISCUS, *Litterae Apostolicae Sub Plumbo Datae Misericordiae Vultus*, 9, in AAS 107 (2015), 405.

<sup>449</sup> Cf. PAPA FRANCISCO, Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate*, 106, Prior Velho, 2018, 64.

<sup>450</sup> FRANCISCUS, *Adhortatio Apostolica Evangelii Gaudium*, 197, in AAS 105 (2013), 1103.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes Bíblicas

ALAND, B. – ALAND, K., *Novum Testamentum Latine, Novam Vulgatam Bibliorum Sacrorum Editionem secuti apparatibus titulisque additis*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2001.

*Biblia de Jerusalém*, Paulus, Barueri, 2002.

*Biblia Sagrada*, Editora Ave-Maria, 95ªed., São Paulo, 2014.

*Biblia Sagrada*, Difusora Bíblica, 5ªed., Lisboa, 2008.

*Novo Testamento Interlinear Grego-Português*, Sociedade Bíblica do Brasil, Barueri-SP, 2004.

NESTLE, Eb. – NESTLE, Er. – ALAND, B. – ALAND, K. (ed.), *Novum Testamentum Graece*, 27ª ed., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993.

*The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, In English with Introduction and Critical and Explanatory Notes to the Several Books, I, R.H. Charles (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1913.

*The Dead Sea Scriptures*. In English Translation with Introduction and Notes, T.H. Gaster (ed.), Anchor Press, New York, 1976,

### Fontes Clássicas

*Corpus Hermeticum* (CUFr), A.D. Nock (ed.), I-II, tr. by A.-J. Festugière, Les Belles Lettres, Paris, 1972-1973.

DIOGENES LAERCIO, “Demócrito”, in *Vidas de Filósofos Ilustres*, II, trad. J. Sainz, Imprensa Juvenil, Barcelona, 1986.

EPICETUS, *Entretiens* (CUFr), I-II, J. Souilhé (ed.), Paris, 1969-1975.

PHILO, *De Abrahamo* (OPhA 20), J. Gorez (ed.), Paris, 1966.

PHILO, *De Somniis*, (OphA 19), I-II, P. Savinel, Ed. Du Cerf, Paris, 1962.

PHILO, *De Specialibus legibus* (OphA 24), I-II, S. Daniel, Ed. Du Cerf, Paris, 1975.

PHILO, *Legum Allegoriae* (OphA 2), C. Mondésert (ed.), Éd. Du Cerf, Paris, 1962.

PLATO, “Apologia Socratis”, in *Platonis Opera I* (SCBO), I. Burnet (ed.), Oxford, 1941.

PLUTARCH, “Caius Marius”, in *Plutarch's Lives* (LCL 9), transl. by B. Perrin, Harvard University Press, London, 1959.

### Fontes Patrísticas

BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Baptême* (SC 357), éd. J. Ducatillon, Du Cerf, Paris, 1989.

CECUMENII, “Commentaria in Pauli Epistola ad Romanos”, in J. MIGNE (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Serie graecae*, Tomus 118, Turnholti, 1864.

- ORIGÈNE, *Commentaire sur L'Épître aux Romains* (SC 555), IV, L. Brésard – M. Fédou (edd.), Ed. Du Cerf, Paris, 2012.
- ORIGÈNE, *Homélie sur le Lévitique* (SC 287), II, M. Borret (ed.), Ed. Du Cerf, Paris, 1981.
- SÃO JOÃO CRISÓSTOMO, *Comentário às Cartas de São Paulo I* (Pat. 27), Paulus, São Paulo, 2010.
- SAN PIETRO CRISOLOGO, *Sermoni*, vol. II, a cura di G. Banterle,... [et all], Città Nuova Editrice, Milan, 1997.
- SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, vol. II, tr. J. Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2000.
- SANTO AGOSTINHO, *Trindade. De Trinitate* (Edição Bilingue), trad. A.E. Santo (ed.) et al, Paulinas, Coimbra, 2007.
- THEOPHYLACTI, “Commentarius in Epistolam ad Romanos”, in J. MIGNE, (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Serie graecae*, Tomus 124, Ed. Brepols, Turnholt, 1864.

### **Magistério da Igreja**

- BENEDICTUS XVI, *Adhortatio Apostolica Postsynodalis Sacramentum Caritatis*, in AAS 99 (2007), 105-180.
- BENTO XVI, «Culto Divino», Audiência Geral de 7 de Janeiro de 2009, in *L'Osservatore Romano. Edição Semanal em Português*, Ano XL, nº 2 (2.038).
- FRANCISCUS, *Litterae Apostolicae Sub Plumbo Datae Misericordiae Vultus*, in AAS 107 (2015), 399-420.
- FRANCISCUS, *Adhortatio Apostolica Evangelii Gaudium*, in AAS 105 (2013), 1019-1138.
- IOANNES PAULUS II, *Litterae Encyclicae Dives in Misericordia*, in AAS 72 (1980), 1177-1234.
- PAPA FRANCISCO, *Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate*, Paulinas, Prior Velho, 2018.

### **Instrumentos de Trabalho**

- ABBOTT-SMITH, G., *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, T&T Clark, Endinburg, 1922.
- BALZ, H. – SCHNEIDER, G. (edd.), *Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento*, I-II, Sígueme, Salamanca, 1996-2012.
- BLASS, F – DEBRUNNER, A – REHKOPF, F., *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento* (GLNT.Su), tr. it de U. Mattioli – G. Pisi, Paideia, Brescia, 1982.
- BAUER, W. – ARNDT, W. F. – GINGRICH, F. W. – DANKER, F. W., *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literatura*, rev. and ed. by F.W. Danker, The University of Chicago Press, Chicago, 1979.
- COENEN, L – BEYREUTHER, E. – BIETENHARD, H., *Diccionario Teologico del Nuevo Testamento*, IV, Sígueme, Salamanca, 1984.

- Encyclopaedia Judaica*, XIV (Red-SI), ed. by C. Roth – G. Wigoder, Keter Publishing, Jerusalém, 1971.
- KITTEL G. – FRIEDRICH, G. (edd.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, I-XV, ed. it. de F. Montagnini – G. Scarpat, Paideia, Brescia, 1965-1988.
- LAMPE, G., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1961.
- LAUSBERG, H., *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study*, Brill Publisher, Leiden, 1998.
- MOULTON, J.H. – TURNER, N., *A Grammar of the New Testament Greek*, III: Syntax, T&T Clark, Endingurg, 1963.
- PAROSHI, W., *Crítica Textual do Novo Testamento*, Vida Nova, São Paulo, 2010.
- PITTA, A., *Sinosse paolina. Le lettere di S. Paolo in una nuova traduzione ordinate per temi*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo, 1994.
- RUSCONI, C., *Dicionário do Grego do Novo Testamento*, Paulus, São Paulo, 2011.
- SILVA, C. M., *Metodologia de Exegese Bíblica*, Paulinas, São Paulo, 2000.
- THAYNER, J. H., *Greek-English Lexicon of the New Testament*, T&T Clark, Edinburg, 1951.
- ZORELL, F., *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Editio quinta. Typis editionis alterius expressa novaque appendice bibliographica aucta, Ed. Pontificio Instituto Biblico, Roma, 1999.
- WALLACE, D., *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Zondervan, Grand Rapids, 1997.

### **Comentários à Carta aos Romanos**

- ALTHAUS, P., *La Lettera ai Romani* (NuTe 6), Paideia Editrice, Brescia, 1970.
- BARBAGLIO, G., *As cartas de Paulo II*, Edições Loyola, São Paulo, 1991.
- BARCLAY, W., *The Letter to the Romans* (DSB), Saint Andrew Press, Edinburgh, 1979.
- BARRET, C. K., *The Epistle to the Romans* (BNTC), A&C Black, London, 1991.
- BARTH, K., *The Epistle to the Romans*, trans. by E. Hoskyns, Oxford University Press, London, 1968.
- BOSCH, J. S., *Escritos Paulinos* (IEB VII), Verbo Divino, Navarra, 1998.
- CHAMPLIN, R. N., *Atos e Romanos* (NTI.vv 3), Ed. Candeia, São Paulo, 1995.
- CERFAUX, L., *Une Lecture de L'épître aux Romains*, Casterman, Paris, 1947.
- CRANFIELD, C. E. B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (ICC), II, T&T Clark, Edinburgh, 1979.
- DODD, C. H., *The Epistle of Paul to the Romans* (MNTC), Hodder and Stoughton, London, 1949.
- GODET, F., *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, Labor et Fides, Paris, 1968.
- JEWETT, R., *Romans* (GR), Abingdon Press, Nashville, 1986.
- JEWETT, R., *Romans: A Commentary* (HCHCB), Fortress, Minneapolis, 2007.
- JOHNSON, L. T., *Reading Romans: A Literary and Theological Commentary* (RNT), Crossroad, New York, 1997.

- KÄSEMANN, E., *Commentary on Romans*, Eerdmans, Grand Rapids, 1980.
- KERTELGE, K., *Carta a los Romanos*, Editorial Herder, Barcelona, 1973.
- LEENHARDT, F. -J., *L'Épître de Saint Paul aux Romains* (CNT VI), Delachaux et Niestlé, Neuchatel, 1957.
- LONGENECKER, R., *The Epistle to the Romans* (NIGTC), Eerdmans, Grand Rapids, 2016.
- MATERA, F. J., *Romans* (PCNT), Baker Academic, Grand Rapids, 2010.
- MOO, D. J., *The Epistle to the Romans* (NICNT), Eerdmans, Grand Rapids, 1996.
- MURRAY, J., *The Epistle to the Romans* (NLCNT), Lowe & Brydone, London, 1967.
- NYGREN, A., *Commentary on Romans*, SCM Press, London, 1944.
- PENNA, R., *Lettera ai Romani*, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna, 2010.
- PITTA, A., *Lettera ai Romani* (LB.ST 6), Paoline, Milano, 2001.
- SANDAY, W. – HEADLAM, A. C., *A Critical and Exegetical Commentary on The Epistle to the Romans* (ICC), 5<sup>a</sup> ed., T&T Clark, Edinburgh, 1902.
- STOTT, J., *A Mensagem de Romanos*, ABU Editora, São Paulo, 2000.
- TORTI, G., *La Lettera ai Romani*, Paideia Editrice, Brescia, 1977.
- ZIESLER, J., *Paul's Letter to the Romans* (TIPNTC), SCM Press, London, 1990.
- WRIGHT, N. T., “The Letter to the Romans”, in L.E. Keck (ed.), *Acts, Introduction on Epistolary Literature, Romans, 1 Corinthians* (NIB 10), Abingdon Press, Nashville, 2002.

### **Estudos sobre a Carta aos Romanos**

- DE LORENZI, L., *Romani, Vivere nello Spirito di Cristo*, Queriniana Ed., Brescia, 1983.
- DESTRO, A. – PESCE, M. “I corpi sacrificali: smembramento e rimembramento. I presupposti culturali di Rm 12,1-2”, in L. Padovese (ed.), *Atti del VII Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo* (Turquia: la Chiesa e la sua storia, XVI), Pontificio Ateneu Antoniano, Roma, 2002, 85-113.
- DI MARCO, L., *L'offerta di sé a Dio: Indagine Esegético-Teológico su Rm 12,1-2*, Il Pozzo di Giacobbe ed., Trapani, 2011.
- DRISCOLL, J., «Worship in the Spirit of Logos: Romans 12:1-2 and the Source and Summit of Christian Life», in *L&S* 5 (2009), 77-101.
- EVANS, C., “Romans 12.1-2: The True Worship”, in L. De Lorenzi, *Dimensions de la vie chrétienne (Rm 12-13)*, Série Monographique de «Benedictina», Abbaye de S. Paul, Rome, 1979.
- GALADZA, D., «Logike latreia as a definition of liturgy», in *Logos (JECS)* 52:1-2 (2011), 109-124.
- HEIDEBRECHT, D., «The Renewal of Perception: Romans 12,2 and Post Modernism», in *Direction* 25.2, Fall 1996, 54-63.
- HUNTER, A. M., *Romans, The Law of Love*, SCM Press, London, 1968.
- KÄSEMANN, E., “Worship and Everyday life. A Note on Romans 12”, in *New Testament Questions of Today*, SCM Press, London, 1969.

- ROLLAND, P., *A l'écoute de l'Épître aux Romains* (LiBi), Éd. Du Cerf, Paris, 1991.
- RUIZ, D. «La ofrenda de la vida. Estudio exegético y teológico de Rm 12,1-2», in *RevBib* 2-3 (1999), 133-192.
- PALINURO, M., «Rm 12,1-2: le radici dell'etica paolina», in *RivB* 52 (2004), 145-181.
- PETERSON, D., «Worship and Ethics in Rm 12», in *TynB* 44.2 (1993), 271-288.
- PRÜMM, K., *Il messaggio della Lettera ai Romani*, Paideia Editrice, Brescia, 1964.
- THOMPSON, M., *Clothed with Christ: The Example and Teaching of Jesus in Romans 12:1-15:13* (JSNT.S 59), JSOT Press, Sheffield, 1991.
- VIAGULAMUTHU, X. P. B., *Offering our Bodies as a Living Sacrifice to God. A Study in Pauline Spirituality Based on Romans 12, 1*, Tesi di Dottorato (SS 7), Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2002.

### **Estudos sobre Paulo e outras literaturas paulinas**

- CORRIVEAU, R., «Temple, Holiness, and the Liturgy of Life in Corinthians», in *L&S* 4 (2008), 145-166.
- DUNN, J. D. G., *The Theology of Paul the Apostle*, Eerdmans, Grand Rapids, 1998.
- FABRIS, R., *Paulo, Apóstolo dos Gentios*, Paulinas, São Paulo, 2001.
- GUPTA, N.K., *Worship that Makes Sense: A Cognitive and Socio-literary Approach to the Theology of Paul's Non-atonement Cultic Metaphors*, Doctoral Thesis, University of Durham, Durham, 2009.
- KIM, S., «Paul's Common Paraenesis (1 Thess. 4-5; Phil. 2-4; and Rom. 12-13): The Correspondence between Romans 1:18-32 and 12:1-2; and the Unity of Romans 12-13», in *TynB* 62.1 (2011), 109-139.
- NEVES, C., *São Paulo: Dois mil anos depois*, Ed. Presença, Lisboa, 2011.
- SPICQ, C., *Vie morale et Trinité Saint selon Saint Paul* (LeDiv 19), Éd. Du Cerf, Paris, 1957.
- WESSBRANDT, M., *Transformed Readings: Negotiations of Cult in Paul, Hebrews, and First Clement*, Doctoral Thesis, Lund University, Lund, 2017.

### **Estudos sobre outras literaturas bíblicas e teológicas**

- Behm, J., θύω, θυσίαν, θυσιαστήριον, in *GLNT* IV, col. 625-658.
- Behm, J., μεταμορφόω, in *GLNT* VII, col. 518-532.
- Behm, J., μορφή, in *GLNT* VII, col. 477-509.
- Behm, J., νοῦς, in *GLNT* VII, col. 1038-1063.
- BENTO XVI, *Jesus de Nazaré. Da entrada em Jerusalém até a Ressurreição*, Ed. Planeta do Brasil, São Paulo, 2011.
- BLANCO, C. C., *Pueblo Sacerdotal. Estudio Exegético-Teológico del Sacerdocio de la Comunidad en 1P 2,4-10 y el Vaticano II con la ayuda de las Ciencias Sociales*, Tesis de Doctorado, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2010.
- CULLMANN, O., *Le Salut dans l'histoire* (BT), Neuchâtel, 1966.

- DALY, R. J., *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice*, Fortress Press, Philadelphia, 1978.
- EICHRODT, W., *Teologia del Antiguo Testamento. Dios y Pueblo* (BBCr. I), Ed. Cristiandad, Madrid, 1975.
- Delling, G., τέλειος, in *GLNT XIII*, col. 1004-1032.
- DE VAUX, R., *Le sacrifices de l'Ancien Testament* (CRB 1), Ed. Gabalda, Paris, 1964.
- DE VAUX, R., *Instituciones del Antiguo Testamento*, Ed. Herder, Barcelona, 1976.
- Grundmann, W., ἀγαθός, in *GLNT I*, col. 29-50.
- Grundmann, W., δόκιμος, in *GLNT II*, col. 1403-1418.
- HAYS, R., *La Visione Morale del Nuovo Testamento. Problematiche etiche contemporanee alla luce del messaggio evangelico*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo, 2000.
- Kittel, G., λογικός, a, in *GLNT IV*, col. 396-399.
- LEE, J., «The Brill Dictionary of Ancient Greek: News Clothes for an Old Emperor», in *Novum Testamentum (IQNTRS)* 59 (2017), 415-435.
- MARX, A., *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament. Formes et fonctions du cult sacrificiel à Yhwh* (VT.S 105), Brill Publisher, Leiden, 2005.
- PETERSON, D., *Engaging with God: a biblical theology of worship*, Apollos Publisher, Leicester, 1992.
- Schneider, J., σχῆμα, in *GLNT XIII*, col. 417-430.
- SCHRAGE, W., *Etica del Nuovo Testamento* (BEB 57), Sígueme, Salamanca, 1987.
- Schweizer, E., σῶμα, in *GLNT XIII*, col. 611-757.
- SPICQ, C., *Agapé das le Nouveau Testament*, II, J. Gabalda & Cie, Paris, 1959.
- SPICQ, C., *Connaissance et Morale dans la Bible* (EEthC 13), Éd. Du Cerf, Paris, 1985.
- SPICQ, C., *Théologie Morale du Nouveau Testament*, II, J. Gabalda & Cie., Paris, 1965.
- Strathmann, H., λατρεύω, λατρεία, in *GLNT VI*, col. 167-190.
- STAUFFER, E., *New Testament Theology*, transl. by J. Marsh, SCM Press, London, 1955.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, vol. V, trad. G. Galache (ed.) et al, Loyola, São Paulo, 2004.
- VANHOYE, A., *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo segun el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1992.