



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

CARLOS MANUEL DE MATOS GREGÓRIO

A Linguagem da Cruz
Segundo 1Cor 1,18-25

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor João Paulo dos Santos Fernandes

Porto
2026

A Linguagem da Cruz
Segundo 1Cor 1,18-25

ÍNDICE

Abreviaturas e Siglário	v
Introdução	1
Capítulo 1.— Contextualização da Primeira Carta aos Coríntios.....	2
1.1. A cidade de Corinto	2
1.1.1. Localização e geografia.....	2
1.1.2. A cidade grega até 146 a.C.....	4
1.1.3. A colónia romana	6
1.1.4. Aspetos sociais e culturais de Corinto Greco-Romana	8
1.1.5. Diversidade religiosa.....	10
1.2. Paulo e a Igreja de Corinto	12
1.3. A correspondência com Corinto	15
1.3.1. Contexto	15
1.3.2. Composição	16
1.3.3. Autenticidade da carta, data e lugar de redação	17
1.3.4. Estrutura da carta.....	18
Capítulo 2.— Estrutura e Análise do Texto (1Cor 1,18-25).....	24
2.1. Contexto.....	24
2.2. Interpretação	28
2.2.1. 1Cor 1,18	28
2.2.2. 1Cor 1,19	32
2.2.3. 1Cor 1,20	35
2.2.4. 1Cor 1,21	38
2.2.5. 1Cor 1,22-23.....	42
2.2.6. 1Cor 1,24-25.....	47

Capítulo 3.—As Características da Linguagem da Cruz em (1Cor 1,18-25).....	53
3.1. A Cruz como loucura	53
3.2. A Cruz como escândalo.....	57
3.3. A Cruz como sabedoria e poder de Deus	61
3.4. A Cruz como juízo e critério escatológico	64
3.5. A Cruz como fundação de uma nova identidade cristã.....	67
3.6. Proclamamos Cristo Crucificado	70
Conclusão	73
Bibliografia	78

RESUMO

A expressão «Linguagem da Cruz» (1Cor 1,18) preside ao tema da tese que propomos apresentar, centrando-nos na Primeira Carta aos Coríntios. Neste sentido, compreenderemos como a afirmação paulina, «Linguagem da Cruz» (1Cor 1,18), não é um objeto entre outros de reflexão teológica, mas o seu princípio estruturante. A presente dissertação tem três capítulos. No primeiro, «Contextualização da Primeira Carta aos Coríntios», apresenta-se uma pequena abordagem da cidade de Corinto e de seus aspetos sociais e culturais, tal como das características da Igreja aí presente. No segundo, abordamos «Estrutura e análise do texto», onde se realizou um estudo exegético teológico. Finalmente, no terceiro e último abordamos «As características da linguagem da Cruz» (1Cor 1,18-25). Refletimos sobre traços fundamentais que emergem da perícopes que são: *μωρία* (loucura), *σκάνδαλον* (escândalo), *σοφία* (sabedoria) e *δύναμις θεοῦ* (poder de Deus). O anúncio do «Cristo crucificado» opera uma inversão de valores: aquilo que o mundo considera loucura e escândalo, na linguagem da Cruz, é sabedoria e poder de Deus.

Palavras-chave: Paulo; 1Cor 1,18-25; *λόγος τοῦ σταυροῦ* (linguagem/palavra da Cruz); *μωρία* (loucura); *σοφία* (sabedoria); *σκάνδαλον* (escândalo); *δύναμις* (poder); retórico; Corinto; teologia paulina; identidade eclesial.

ABSTRACT

The expression «Language of the Cross» (1Cor 1,18) presides over the theme of the thesis we propose to present, focusing on the First Letter to the Corinthians. In this sense, we will understand how Paul's statement, «Language of the Cross» (1Cor 1,18) is not just one among many objects of theological reflection, but its structuring principle. This dissertation has three chapters. In the first, «Contextualization of the First Letter to the Corinthians» characteristics of the Church there. In the second, «Structure and analysis of the text», where a theological exegetical study was carried out. In the third and last chapter, «The characteristics of the language of the Cross» (1Cor 1,18-25), we reflect on the fundamental traits that emerge from the pericope, which are: μωρία (folly), σκάνδαλον (scandal), σοφία (wisdom) and δύναμις θεοῦ (power of God). The proclamation of «Christ crucified» brings about a reversal of values: what the world considers foolishness and scandal is, in the language of the Cross, wisdom, and the power of God.

Keywords: Paul; 1Cor 1,18-25; λόγος τοῦ σταυροῦ (language/word of the Cross); μωρία (folly); σοφία (wisdom); σκάνδαλον (scandal); δύναμις (power); rhetoric; Corinth; Pauline theology; ecclesial identity.

ABREVIATURAS E SIGLÁRIO

1.1 Livros da Sagrada Escritura:

AT	Antigo Testamento		
Dt	Deuterónimo	Pr	Provérbios
Is	Isaías	Sl	Salmos
Jb	Job	Sb	Sabedoria
Jr	Jeremias		
NT	Novo Testamento		
Ap	Apocalipse	Gl	Carta aos Gálatas
At	Atos dos Apóstolos	Heb	Carta aos Hebreus
Cl	Carta aos Colossenses	Jo	Evangelho segundo João
1Cor	1ª Carta aos Coríntios	Lc	Evangelho segundo Lucas
2Cor	2ª Carta aos Coríntios	Mc	Evangelho segundo Marcos
Ef	Carta aos Efésios	Rm	Carta aos Romanos
Fl	Carta aos Filipenses		

1.2 Periódicos e Instrumentos de Trabalho

BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
EDB	Edizioni Dehoniane Bologna
Conspectus	The Journal of the South African Theological Seminary
JBP	Journal of Biblical Pentecostalism
LE	Edições Loyola
LXX	Versão Grega dos Setenta - Septuaginta
NA28	Nestle-Aland 28
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NTT	New Testament Theology (Cambridge University)
Ntest	Novum Testamentum
NVg	NeoVulgata
RTR	The Reformed Theological Review
STJ	Stellenbosch Theological Journal
TM	Texto Massorético
TT	Theology Today

1.3 Outras abreviaturas

a.C.	antes de Cristo
cap.	capítulo
caps.	capítulos
cf.	conferir
d.C.	depois de Cristo
ed.	editado/edição
ex.	exemplo
séc.	século
sécs.	séculos
trad.	tradução ou traduzido por
v.	versículo
vv.	versículos
vol.	volume

INTRODUÇÃO

A linguagem da Cruz que aparece em 1Cor 1,18-25 constitui uma das passagens mais densas e provocatórias do *corpus paulinum*; ao longo da História, da patrística à teologia contemporânea, ela tem servido de base para reflexões sobre a dialética entre poder e fraqueza, sabedoria e loucura, glória e escândalo. A atualidade desta perícopa vai muito além do interesse exegético. No que se refere à Cruz, ela é mais do que um símbolo, oferece uma lente crítica para interpretar as ambiguidades das comunidades cristãs que, ontem como hoje, continuam a reproduzir lógicas de prestígio, retórica e competição. A presente dissertação nasce, pois, de uma dupla inquietação: compreender o alcance teológico do paradoxo da Cruz em Paulo e investigar de que modo tal paradoxo ilumina os desafios de uma Igreja imersa num mundo marcado por desigualdades, discursos de ódio e idolatria do sucesso.

O objetivo geral é demonstrar que em 1Cor 1,18-25, a Cruz aparece como critério que desconstrói pretensões de sabedoria humana, reordena relações comunitárias. Partindo desse objetivo, a investigação pergunta: (i) que elementos históricos e retóricos sustentam a oposição entre sabedoria e loucura no texto; (ii) como é que a metáfora da Cruz atua como juízo presente que delimita pertencas e espaços de poder; (iii) quais as consequências para a Igreja de Coríntios?

A presente dissertação organiza-se em três capítulos principais, articulados de modo a acompanhar o percurso metodológico e teológico da investigação. O primeiro capítulo apresenta o enquadramento histórico, social e religioso da cidade de Corinto e da comunidade cristã a quem Paulo dirige a sua carta, oferecendo as bases contextuais indispensáveis para a compreensão do discurso Paulino. O segundo capítulo constitui o núcleo exegético da tese, dedicado ao estudo da perícopa 1Cor 1,18-25. Mediante um estudo sincrónico do texto, efetuaremos uma análise sintática e retórica do texto grego. O terceiro capítulo desenvolve a reflexão teológica decorrente da análise precedente, explorando as “características da Linguagem da Cruz” na perícopa em estudo na Igreja de Corinto.

Neste capítulo, analisamos o contexto histórico, social e cultural da cidade de Corinto. No âmbito do nosso trabalho consideramos importante compreender o contexto da cidade na Primeira Carta de Paulo aos Coríntios. O objetivo deste capítulo é apresentar uma contextualização histórico-cultural do século I d.C.. Isso ajudar-nos-á a compreender melhor as dificuldades enfrentadas pela comunidade cristã primitiva e os desafios que Paulo enfrentou ao proclamar a «loucura da Cruz» num ambiente que valorizava a retórica e a busca de honra. Ao analisar o contexto cultural e ideológico da cidade, podemos perceber como as concepções gregas e romanas de sabedoria e poder entram em conflito com a proposta cristã de um Messias crucificado. Na sua Carta, Paulo busca estabelecer uma identidade cristã fundada na Cruz e na aparente fraqueza de Deus, que, paradoxalmente, revela a sua verdadeira força e sabedoria. Desta forma, este estudo procura lançar luz sobre as tensões que permeiam a Carta de Paulo.

1.1. A cidade de Corinto

1.1.1. Localização e geografia

Corinto situa-se a sudoeste do Istmo¹ que ligava o Peloponeso à Grécia continental e desfrutava de posição geográfica de grande relevância estratégica, económica e militar. Situada entre os golfos Sarónico, a leste, e de Corinto, a oeste, a cidade de Corinto era portuária, ligando o mar Egeu ao mar Jónico.² Tal configuração geográfica conferia-lhe um papel central nas rotas comerciais entre o Oriente e o Ocidente. O Istmo coríntio era um corredor terrestre vital para o transporte de mercadorias e era atravessado pelo *diolkos*, uma estrada pavimentada que permitia a transposição de navios por terra.³

Corinto tinha acesso privilegiado a duas infraestruturas portuárias de grande dimensão: Lechaum, a oeste, no golfo de Corinto, e Chenchrae, a leste, no golfo Sarónico. Os dois portos estavam interligados ao núcleo urbano por meio de estradas fortificadas e cercadas por muralhas. O porto de Lechaum, considerado o terceiro porto mais importante do mundo greco-

¹ Cf. Giuseppe Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi* (Bologna: EDB, 1995), 15.

² Cf. Joseph A. Fitzmyer, *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary* (London: Yale University Press, 2021), 21.

³ Cf. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, 18; Giacomo Lorusso, *La seconda lettera ai Corinzi*, *Scritti delle origini cristiane* (Bologna: EDB, 2007), 12; Fitzmyer, *First Corinthians*, 22.

romano, estava ligado à cidade por uma muralha contínua de mais de 2 quilómetros, o que assegurava uma entrada segura e controlada.⁴ Chenchreae, por sua vez, possibilitava o acesso ao comércio com o Egito. A confluência de ambos os portos transformava Corinto numa verdadeira cidade de dois portos, característica rara e valiosa no mundo antigo.

Do ponto de vista urbanístico, Corinto desenvolveu-se em torno de três áreas principais: a acrópole, o centro urbano e os portos.⁵ A acrópole (Acrocorinto) dominava a paisagem a 575 m de altitude, oferecendo um ponto de defesa natural e abrigando importantes estruturas religiosas, como o templo de Afrodite. Essa elevação era cercada por uma muralha de aproximadamente 12 quilómetros de perímetro, indicando a sua relevância defensiva e simbólica.⁶

Segundo J. Murphy-O'Connor, a antiga cidade de Corinto foi habitada desde o século IX a.C. onde experimentou um desenvolvimento significativo já no século IV a.C.⁷ Corinto começou por cunhar a sua própria moeda, desde 600 a.C., sinal claro de autonomia política e prosperidade económica.⁸ Esse dinamismo foi favorecido não somente pela localização entre Atenas e Esparta, mas também pelo papel de Corinto como centro industrial e comercial. Corinto era conhecido pela produção de cerâmica (vasos de Corinto), tecelagem de tapetes, fabrico de tijolos de barro e o bronze que tinha uma tonalidade peculiar que era apreciado em todo o Mediterrâneo.⁹

O geógrafo Estrabão define Corinto como «rica pelo seu comércio».¹⁰ Essa prosperidade advinha das atividades económicas, mas também das taxas aduaneiras aplicadas na entrada de mercadorias pelo Istmo e do intenso fluxo de viajantes e peregrinos, particularmente durante os Jogos Ístmicos bienais.¹¹

⁴ Cf. Eckhard J. Schnabel et al., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (Witten: SCM R. Brockhaus, 2010), 14.

⁵ Cf. Jordi Sánchez Bosch, *Escritos paulinos* (Estella: Editorial Verbo Divino, 2017), 193-94.

⁶ Cf. Schnabel et al., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 14.

⁷ Cf. Jerome Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth: Text and Archaeology* (Collegeville et al.: Liturgical Press, 2002), 5.

⁸ Cf. Schnabel et al., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 14.

⁹ Cf. Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2014), 648; Fitzmyer, *First Corinthians*, 22; Craig S. Keener, *1-2 Corinthians*, New Cambridge Bible Commentary (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 108; Schnabel et al., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 14.

¹⁰ Strabo, *Geography* 8.6,20, trad. Horace Leonard Jones, 1 vol. (Cambridge et al.: Harvard University Press, 1927), 189 (tradução nossa).

¹¹ Cf. Fitzmyer, *First Corinthians*, 24, 30.

A topografia urbana de Corinto revela um planeamento estratégico, com ruas largas, mercados e fontes, templos e praças e edifícios públicos compondo um tecido urbano coerente e organizado. A partir do porto de Lechaeum, a via norte-sul (*cardo maximus*) conduzia ao centro cívico, passando por mercados de peixe e de carne, termas e culminando num monumental arco de triunfo que assinalava o acesso ao fórum romano. Este espaço urbano articulava-se em torno de duas praças principais — o Fórum Superior e o Fórum Inferior — onde se situavam os edifícios administrativos e religiosos mais relevantes.¹²

Além disso, Corinto beneficiava de fontes naturais abundantes — Pirene e Glaucó — que forneciam água potável à população e sustentavam a agricultura na planície adjacente. A abundância de água e a fertilidade dos terrenos próximos permitiam uma economia mista, baseada no comércio, na indústria artesanal e na agricultura. Esse dinamismo tornava Corinto competitivo e eficiente.

1.1.2. A cidade grega até 146 a.C.

Nas suas origens, Corinto, conhecida como Éfira, era uma das mais importantes cidades-estado do mundo grego, com história que remonta à Idade do Bronze. O nome *Kórinthos* provavelmente derivava do monte situado na acrópole, o Acrocorinto, e substituiu gradualmente a designação primitiva. A sua ascensão política e económica deu-se sobretudo a partir do século VIII a.C., consolidando-se no período dos tiranos (610 - 540 a.C.), sendo que a dinastia dos Cipséidas esteve no poder mais de 35 anos.¹³

Durante este período, Corinto destacou-se pela inovação, desenvolvimento industrial e artístico. Estas atividades permitiram a acumulação de riqueza e a consolidação de uma estrutura política estável, bem como a construção de edifícios públicos e religiosos de grande envergadura.

Ao tirar proveito da localização geoestratégica entre Atenas e Esparta, bem como da proximidade ao Istmo que unia o Peloponeso ao continente, Corinto desenvolveu uma mentalidade marcadamente mercantil e cosmopolita. No seu livro, Estrabão (Geogr. 8,6,20c), destaca o poder económico e cultural de Corinto, afirmando:

¹² Cf. Schnabel et al., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 16-18.

¹³ Cf. Fitzmyer, *First Corinthians*, 22.

«Corinto é chamado opulenta [...] devido ao comércio [...]. [De facto], os mercadores que viajam por mar, uns vindos da Itália e outros da Ásia, evitavam de bom grado o contorno do cabo Maleia e vinham descarregar aqui as suas mercadorias. Além disso, também os impostos sobre as exportações ou realização do Peloponeso, que serviam por via terrestre, proporcionavam um rendimento daqueles que detinham as chaves do Istmo».¹⁴

A cidade tornava-se assim um ponto de encontro entre culturas e povos, graças ao intenso tráfego comercial e à circulação de ideias e bens. Durante o período clássico, Corinto oscilava entre alianças com Atenas, Esparta e Tebas, segundo os interesses políticos vigentes. A cidade destacou-se como potência influente nas guerras persas e, posteriormente, integrou o chamado «Pacto Coríntio», promovido por Filipe II da Macedónia, para unir as cidades gregas sob o seu controlo. Este envolvimento revela a importância diplomática e militar que Corinto detinha no quadro helénico.¹⁵

A partir do século III a.C., Corinto desempenhou um papel central na Liga Aqueia, uma aliança de cidades gregas que procurava resistir à crescente influência de Roma. Contudo, essa resistência revelou-se infrutífera. Em 146 a.C., após uma série de confrontos militares, as forças romanas lideradas pelo cônsul Lúcio Múmio invadiram e destruíram Corinto. O saque da cidade foi descrito como devastador, tendo os tesouros artísticos e arquitetónicos sido levados para Roma e a população sobrevivente vendida como escrava.¹⁶

A destruição da cidade foi tão impactante que Cícero, ao visitar as ruínas cerca de setenta anos depois, afirmou que os escombros causavam maior impressão do que os poucos habitantes que ali restavam.¹⁷ No entanto, é importante sublinhar que, embora tenha sido despojada do seu estatuto político, a cidade não foi totalmente despovoada. Muitos dos seus antigos habitantes regressaram gradualmente, atraídos pela posição estratégica do local e pelo potencial económico inato do Istmo.

A perda de autonomia política não implicou a extinção completa de Corinto como realidade urbana. A sua memória, prestígio e localização privilegiada manteve-a viva no imaginário helénico e romano. As atividades portuárias continuaram a atrair populações flutuantes e alguns edifícios antigos foram reutilizados. A arqueologia confirma que, apesar da destruição, subsistiram templos, fontes e partes da muralha, sendo alguns destes elementos integrados posteriormente na reconstrução romana.¹⁸

¹⁴ Strabo, *Geography* 8.6.20, 189. (tradução nossa).

¹⁵ Cf. Fitzmyer, *First Corinthians*, 23-24.

¹⁶ Cf. Fitzmyer, *First Corinthians*, 24.

¹⁷ Cf. Ben Witherington III, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986), 48.

¹⁸ Cf. Schnabel et al., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 14; Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 1-2; Jerome Murphy-O'Connor, *Paul: A Critical Life* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 51.

Do ponto de vista simbólico, o ano de 146 a.C. marca o fim de uma era: o declínio da independência política da *polis* grega e a ascensão do domínio romano na região. Para Corinto, esse período representou a transição do mundo helénico para uma nova ordem imperial. Contudo, a sua destruição também revelou um potencial futuro promissor: a cidade seria reconstruída sob a direção de Júlio César, o que a levaria a uma nova etapa da sua história, a fase romana, na qual Paulo anunciaria o evangelho.

1.1.3. A colónia romana

A refundação de Corinto foi promovida em 44 a.C. por Júlio César, sob o nome de *Colonia Laus Iulia Corinthiensis*.¹⁹ Esta iniciativa marcou o início de uma nova era para a cidade, depois de quase um século de declínio e abandono político. A decisão de restaurar Corinto não foi arbitrária: tratava-se de um ponto de passagem obrigatório entre o Oriente e o Ocidente e a sua localização estratégica no Istmo justificava plenamente o projeto de urbanização romana. Júlio César concebeu Corinto como uma colónia para libertos e veteranos, concedendo-lhes, inicialmente, o direito de concorrer a magistraturas, facto que denota a importância cívica que se pretendia restituir à cidade.²⁰

A nova colónia começou por receber cerca de três mil habitantes, maioritariamente libertos oriundos de Roma, que procuravam aí uma nova oportunidade social e económica. Estes novos residentes formaram o núcleo populacional da cidade, enquanto os descendentes dos antigos coríntios gregos continuaram a ocupar posições subalternas. A intenção política por detrás da fundação da colónia era clara: estabelecer um ponto de controlo sobre as rotas comerciais entre o mar Jónico e o mar Egeu, garantindo a supremacia romana no território da Acaia.²¹

Com efeito, em 27 a.C., Corinto foi oficialmente elevada à categoria de capital da província senatorial da Acaia. A partir desse momento, tornou-se o principal centro administrativo e comercial da região. Segundo G.D. Fee, Corinto «era o centro económico mais importante da província da Acaia, comparável a cidades como Londres, Paris ou Nova Iorque no seu tempo».²² Esta centralidade traduziu-se numa profunda remodelação urbanística, segundo os padrões romanos: o traçado viário em grelha ortogonal, a divisão da cidade em

¹⁹ Cf. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, 16.

²⁰ Cf. Fitzmyer, *First Corinthians*, 25.

²¹ Cf. Schnabel et al., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 15.

²² Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 3 (tradução nossa).

insulae de tamanho regular e a construção de grandes edifícios públicos, como fóruns, teatros, templos e mercados.

A urbanização romana reorganizou a cidade em torno do Fórum, que passou a ser o verdadeiro coração da vida política e religiosa. Este espaço foi enriquecido com a presença de templos dedicados ao culto imperial, a Roma e ao Senado, bem como monumentos honoríficos, como o de Gnaeus Babbius Philinus.²³ As estruturas do Fórum romano foram edificadas sobre a antiga ágora grega e incluíam também a basílica, a *stoa* sul (com 164 metros de comprimento), o *bêma* (tribuna pública), o tribunal e as sedes das autoridades locais.²⁴

O culto ao imperador foi oficialmente instituído em Corinto no ano 54 d.C., aquando da ascensão de Nero. Esse culto era acompanhado por celebrações públicas, como as famosas caçadas com feras e os combates de gladiadores.²⁵ Os primeiros sacerdotes do culto imperial eram geralmente libertos de elevada posição social. Esta prática revela a importância que o império romano atribuía à religião como instrumento de coesão política e cultural.²⁶ À luz deste enquadramento, torna-se evidente que o estabelecimento do culto imperial desempenhou um papel determinante na promoção social dos escravos libertos, ao permitir-lhes o acesso a cargos públicos; não surpreende, assim, que algumas evidências apontem para o facto de mais de 85% dos funcionários do culto de Augusto serem libertos.²⁷

Apesar da romanização estrutural, a cultura grega permaneceu profundamente enraizada. A língua grega continuava a ser a mais falada entre a população, como demonstram as numerosas inscrições funerárias, grafite e a própria redação das cartas de Paulo aos Coríntios.²⁸ Esta persistência do helenismo coabitava com as instituições romanas, criando uma cidade de identidade híbrida. A arquitetura também refletia essa fusão: templos antigos foram restaurados e reconsagrados aos deuses gregos tradicionais, mas com inscrições em latim e adaptação ao gosto imperial.²⁹

²³ Cf. Schnabel et al., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 17; Witherington III, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, 76.

²⁴ Cf. Fitzmyer, *First Corinthians*, 28; Schnabel et al., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 18-19.

²⁵ Cf. Schnabel et al., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 15-16.

²⁶ Cf. Schnabel et al., 72-74.

²⁷ Cf. Witherington III, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, 118.

²⁸ Cf. José Carlos da Silva Carvalho, *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo* (Lisboa: Universidade Católica, 2017), 257.

²⁹ Cf. Witherington III, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, 56.

Do ponto de vista económico, Corinto beneficiou enormemente da sua refundação. Os portos foram reabilitados, os impostos sobre o comércio aumentaram a receita municipal e os Jogos Ístmicos — agora reorganizados com um perfil romano — continuaram a atrair multidões, com concursos desportivos e artísticos, incluindo a participação de mulheres, algo inovador no contexto grego.³⁰ O comércio florescia: navios vindos da Ásia, da Síria, do Egito e da Itália aportavam diariamente, enriquecendo a cidade e os seus habitantes.

Ao tempo de Paulo (50-51 d.C.), Corinto era uma cidade populosa e vibrante, com cerca de 70 a 80 mil habitantes.³¹ Nesse contexto urbano e social é que o apóstolo anuncia a mensagem da Cruz — uma proclamação profundamente contracultural num espaço marcado pela ostentação, competição e prestígio pessoal.

1.1.4. Aspetos sociais e culturais de Corinto Greco-Romana

A cidade de Corinto tanto na sua versão grega quanto na romana, foi uma verdadeira encruzilhada de culturas, etnias, estilos de vida e interesses. A sua localização estratégica, no coração do Istmo que ligava o Peloponeso à Grécia continental, não só fazia dela um ponto nevrálgico do comércio mediterrânico, como também a transformava numa cidade de efervescência social e mobilidade constante. Como bem afirmou J. Murphy-O'Connor:

«era uma cidade de empreendedores, que vivia para o futuro. As novas ideias tinham garantida uma audiência, não necessariamente por curiosidade intelectual, mas porque era possível encontrar lucro nos lugares mais inesperados».³²

Este dinamismo económico criava uma sociedade marcada pela competição, pelo pragmatismo e pelo culto ao sucesso individual. Na opinião de Ben Witherington III, é uma comunidade que procura a autopromoção:

«O povo de Corinto vivia, portanto, dentro duma orientação cultural baseada na honra e na vergonha, onde o reconhecimento público era muitas vezes mais importante do que os factos e onde a pior coisa que poderia acontecer era a reputação de alguém ser publicamente manchada. Nesta cultura, o sentido de valor de uma pessoa baseia-se no reconhecimento pelos outros das suas realizações, daí as inscrições públicas de autopromoção».³³

³⁰ Cf. Schnabel et al., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 78-80.

³¹ Cf. Witherington III, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, 62; Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth: Text and Archaeology*, 141-42.

³² Murphy-O'Connor, *Paul: A Critical Life*, 143 (tradução nossa).

³³ Witherington III, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, 51 (tradução nossa).

A cidade era composta por uma população extremamente heterogénea. Para além dos cidadãos romanos — frequentemente pertencentes à elite governativa e administrativa — encontravam-se gregos autóctones, judeus, sírios, egípcios, libertos e escravos.³⁴ A este ponto, Romano Penna refere que 50% da população era escrava e tinha trabalhos na área da agricultura e trabalhos domésticos.³⁵

Os contrastes sociais refletiam-se nos modos de vida. As escavações revelaram traços de luxo extremo nas casas de elite — com mosaicos, frescos e fontes interiores — a par de habitações modestas e oficinas apertadas, que abrigavam múltiplas famílias e escravos. A sociedade coríntia era estruturalmente desigual, mas permeável, permitindo, em certos casos, a ascensão de indivíduos com iniciativa e recursos. Richard Cudjoe cita uma frase grega de Demóstenes 59.122, que diz: «Temos cortesãs para o prazer, criadas para o cuidado diário do corpo, e as esposas para gerar filhos legítimos e para serem fieis guardiãs das coisas do lar»³⁶, o que demonstra algum do luxo presente na cultura e uma certa desigualdade no seu seio.

Culturalmente, Corinto vibrava com uma intensa vida pública. A cidade orgulhava-se das suas tradições artísticas e filosóficas, e atraía retóricos, artistas e mestres itinerantes. O ambiente competitivo era tão visível nos negócios como nas artes e na religião.

Nesta cidade, realizavam-se «Os jogos Ístmicos, um dos três eventos religiosos e desportivos mais importantes da Grécia»³⁷. São descritos na *Ilíada* de Homero e, posteriormente, referenciados na *República* de Platão.³⁸ Estes jogos realizavam-se nas proximidades do santuário de Poseídon a cada dois anos, e coincidiam alternadamente com os jogos cesáreos.³⁹ A cidade oferecia eventos de teatro, música, poesia, e declamação.⁴⁰

O comportamento moral da população era descrito, por muitos autores antigos, como laxista e promíscuo. A prática sexual era frequentemente associada ao culto de Afrodite, de cuja acrópole se dizia albergar mil prostitutas sagradas. Como refere o geógrafo Estrabão, que visitou a cidade em 44 e 29 a.C.:

³⁴ Cf. Schnabel et al., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 80-81.

³⁵ Cf. Romano Penna, *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo: textos y comentarios* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1994), 121-23.

³⁶ Apolodoro, *Contra Neera [Demóstenes] 59*, citado por Richard Cudjoe, «The Social and Legal Position of Widows and Orphans in Classical Athens» (Tese de Doutoramento, Universidade de Glasgow, 2000), 193, <http://theses.gla.ac.uk/2101/> (tradução nossa).

³⁷ David W. J. Gill, *In Search of the Social Élite in the Corinthian Church*, Tyndale Bulletin, vol. 44, nº. 2 (1993): 328, <https://doi.org/10.53751/001c.30464> (tradução nossa).

³⁸ Cf. Platão, *A República*, trad. Maria Helena da Rocha Pereira (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014), 404d.

³⁹ Cf. David W. J. Gill, *In Search of the Social Élite in the Corinthian Church*, Tyndale Bulletin, vol. 44, nº. 2 (1993): 328, <https://doi.org/10.53751/001c.30464> (tradução nossa).

⁴⁰ Cf. Murphy-O'Connor, *Paul: A Critical Life*, 212.

«O santuário de Afrodite era tão rico que possuía, como hieródulas, mais de mil prostitutas sagradas, oferecidas à deusa por doadores de ambos os sexos. Estas, naturalmente, atraíam multidões a Corinto e contribuíam para o seu enriquecimento».⁴¹

Embora tal número seja contestado por estudiosos modernos, a cidade ganhou fama pela sua licenciosidade, dando origem ao verbo κορινθιάζομαι (viver como um coríntio) que parece ter sido cunhado por Aristófanes.⁴² Mesmo assim, nem toda a população vivia na licenciosidade, existem inscrições funerárias onde são elogiadas as esposas pela sua fidelidade e maridos pela sua honestidade, provando que havia também vidas virtuosas na cidade.⁴³

A convivência entre virtude e vício, luxo e pobreza, poder e servidão definia o caráter paradoxal de Corinto. Como advertia um provérbio antigo citado por Horácio: *Non licet omnibus adire Corinthum* — «nem todos podem ir a Corinto», numa alusão às exigências e tentações da vida naquela cidade.⁴⁴

1.1.5. Diversidade religiosa

A religiosidade de Corinto reflete caráter plural, cosmopolita e sincretista. Como centro urbano de grande importância no mundo greco-romano, Corinto albergava uma impressionante variedade de cultos e tradições religiosas que coexistiam no seu espaço urbano.⁴⁵ A coexistência de templos, santuários, festivais e a prática devocional é uma evidência clara da liberdade religiosa ali praticada, embora tal liberdade não fosse isenta de tensões culturais e teológicas.⁴⁶

Entre as divindades veneradas havia as figuras tradicionais do panteão grego — Apolo, Afrodite, Deméter, Poseídon, Asclépio, Zeus, Dionísio, Atena, Kore e Tique. Estes deuses estavam associados a templos situados na cidade baixa, na acrópole e nos arredores portuários. O templo de Afrodite, no Acrocorinto, é talvez o mais célebre, segundo Estrabão.⁴⁷ Esta prática, contudo, é hoje posta em causa por muitos estudiosos, sendo considerada mais um reflexo da propaganda moralista de autores atenienses do que uma descrição fidedigna da Corinto romana.⁴⁸

⁴¹ Strabo, *Geography* 8.6,20, 191.

⁴² Cf. Carvalho, *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, 257; Sánchez Bosch, *Escritos paulinos*, 194.

⁴³ Cf. Franco Manzi, *Prima lettera ai Corinzi* (Cinisello Balsamo: San Paolo, 2013), 29; Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, 22.

⁴⁴ Cf. Lorusso, *La seconda lettera ai Corinzi*, 17; Murphy-O'Connor, *Paulo: A critical life*, 121-22.

⁴⁵ Cf. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, 21-22; Fitzmyer, *First Corinthians*, 33-34.

⁴⁶ Cf. C. J. den Heyer, *Pablo, un hombre de dos mundos*, trad. Jesús Peláez e Jesús Valiente Malla (Córdoba: El Almendro, 2003), 40.

⁴⁷ Cf. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth: Text and Archaeology*, 53.

⁴⁸ Cf. «Bibliography of Charles K. Williams II», *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens* 66, n.º 1 (1997): 3.

Além das divindades gregas, Corinto acolhia também cultos orientais, como os de Ísis e Serápis, provenientes do Egito, os quais incluíam banquetes rituais, cerimónias de iniciação e práticas curativas. A popularidade do culto de Asclépio é confirmada pelos ex-votos (tábuas em mármore colocadas nos santuários), oferecidos em sinal de gratidão por curas recebidas. A cidade contava com dois santuários dedicados a Asclépio: um na cidade murada e outro junto ao porto de Chenchreae.⁴⁹

Com o domínio romano e a instituição do culto ao imperador, como referido no ponto 1.1.3, erigiram-se templos dedicados a Cláudio, Augusto e Nero. Este culto não era meramente cerimonial, mas desempenhava uma função cívica e ideológica, promovendo a lealdade à ordem imperial e à *pax* romana, sendo que os imperadores romanos colocavam em locais de culto as suas estátuas para serem veneradas. Eckhard J. Schnabel refere que haveria uma festa anual em honra do imperador, acompanhada por todo um aparato litúrgico e político que reforçava a identidade da cidade como colónia romana.⁵⁰

A presença judaica está atestada tanto por fontes literárias (cf. At 18,4) quanto por inscrições arqueológicas — por exemplo, o lintel com a inscrição συναγωγή Ἑβραίων (Sinagoga dos Hebreus).⁵¹ Ainda que a datação da inscrição permaneça incerta,⁵² esta diversidade religiosa é aludida por Paulo em 1Cor 8,5: «há muitos deuses e muitos senhores», expressão que sintetiza bem o ambiente multirreligioso da cidade.

⁴⁹ Cf. Manzi, *Prima lettera ai Corinzi*, 43-49.

⁵⁰ Cf. Schnabel et al., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 15.

⁵¹ Cf. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth: Text and Archaeology*, 79.

⁵² Cf. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 7-9.

1.2. Paulo e a Igreja Corinto

A presença do apóstolo dos gentios em Corinto constitui um dos episódios mais bem documentados e teologicamente significativos do seu ministério missionário. O livro dos Atos dos Apóstolos fornece o testemunho principal sobre esta fase da sua atividade, particularmente em At 18,1-18, onde se descreve a sua chegada a Corinto proveniente de Atenas e a subsequente permanência de dezoito meses na cidade.

Para se estabelecer uma datação cronológica: a maioria dos investigadores parte dos seguintes dados, a passagem de Paulo por Corinto acontece durante o proconsulado de Galião (irmão de Sêneca), na região da Acaia (cf. At 18,12). Considerando que os procônsules teriam, por norma, um mandato de um ano, tal proconsulado terá ocorrido entre os anos 50-52 d.C. A sua datação foi confirmada pela descoberta de uma lápide de Delfos encontrada em 1905 como ponto mais seguro da datação. «Esta lápide, combinada com um texto *Corpus Inscriptionum latinarum* (CIL 1256), e com o testemunho de Dio Cassius na sua História Romana LX 17,3, permite concluir com um intervalo de um ano que Galião foi “procônsul *anthypatos*” na Acaia entre os anos 51 e 52»⁵³. A partir destes dados, a maioria dos investigadores, sustenta que a estadia de Paulo situa-se entre finais de 50 e meados 52 d.C., embora algumas propostas recentes apontem para uma delimitação entre abril de 52 e abril de 53 d.C..⁵⁴ O segundo dado cronológico provém de Suetónio, que refere que Cláudio terá expulsado os hebreus de Roma devido a tumultos. Estes tumultos foram suscitados «por instigação de Chrestus». Esta expressão enigmática é hoje amplamente entendida como uma referência indireta às controvérsias provocadas no seio da comunidade em torno da fé cristã. Segundo o escritor cristão Orósio, do século V, data o acontecimento no nono ano de Cláudio, correspondendo a 49 d.C..⁵⁵ Tendo em conta que At 18,11, Paulo permaneceu cerca de um ano e meio em Corinto, deduz-se que Paulo terá chegado a Corinto (entre os anos 50 e 51) no fim da sua segunda viagem, onde terá fundado a comunidade cristã.

Ao chegar à cidade, Paulo hospedou-se na casa de Áquila e Priscila, um casal judeu expulso de Roma por ordem do imperador Cláudio (cf. At 18,2). O casal desempenhou um papel importante na formação da comunidade, sendo legítimo considerá-los entre os primeiros testemunhos da fé cristã em Corinto.⁵⁶ Juntos terão exercido profissão de fabricantes de tendas,

⁵³ Carvalho, Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo, 23.

⁵⁴ Cf. Barbaglio, *As Cartas de Paulo (I)*, 135; Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 89-90; Sánchez Bosch, *Escritos paulinos*, 193-94; Nicholas Thomas Wright, *São Paulo: a biografia* (Lisboa: Dom Quixote, 2019), 249.

⁵⁵ Cf. Wright, *São Paulo*, 230.

⁵⁶ Cf. Lorusso, *La seconda lettera ai Corinzi*, 18; Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, 16.

o que garantiu o sustento do Apóstolo enquanto dava início à sua missão (cf. At 18,3).⁵⁷ Esta colaboração revelou-se decisiva não somente no plano económico, mas também na inserção social e no acesso a redes de influência locais, nomeadamente na sinagoga.

O apóstolo dos gentios chegou a Corinto após a rejeição sofrida em Atenas, onde fora escarnecido por alguns ao falar da ressurreição dos mortos (cf. At 17,32-34).⁵⁸ Este episódio parece ter motivado uma mudança de estratégia evangelizadora. Convencido de que a verdadeira eloquência reside na Cruz de Cristo (cf. 1Cor 2,4-5; 2Cor 11,6), o pregador do Evangelho passou a dar primazia a uma pregação despojada de retórica filosófica, centrada no poder do Espírito.⁵⁹

Como refere o relato de Lucas, o missionário itinerante iniciou a sua atividade missionária na sinagoga, tentando convencer judeus e prosélitos (cf. At 18,4). No entanto, após o regresso de Silas e Timóteo da Macedónia (cf. At 18,5), e perante a oposição dos judeus, Paulo declarou: «Doravante irei para junto dos gentios» (At 18,6). O início da evangelização seguiu assim o método habitual de Paulo: dirigiu-se primeiro aos judeus e, posteriormente, alargou a sua pregação aos gentios.⁶⁰ A partir de então, passou a pregar na casa de Tício Justo, um temente a Deus cuja casa se situava junto à sinagoga (cf. At 18,7), gesto carregado de significado estratégico e simbólico.⁶¹ A conversão de Crispo, o chefe da sinagoga, e da sua família (cf. At 18,8) marca um ponto de viragem e de legitimação da nova comunidade, que passou a crescer em número e em diversidade.

A comunidade cristã que ali se formou era notavelmente heterogénea, composta por judeus (como Áquila, Priscila e Crispo, Sóstenes, Jasão, Sosípatro), gentios convertidos, escravos e libertos. Havia membros abastados, como Gaio, Erasto e Tício Justo, mencionados em Rm 16 e At 18. A referência a Erasto, administrador da cidade de Corinto (cf. Rm 16,23), reforça a presença de membros com alguma relevância social.⁶² Murphy-O'Connor descreve a fragilidade e diversidade da Igreja coríntia, que unia pessoas profundamente diferentes em formação, estatuto social e expectativas, mas congregadas em torno da fé em Cristo.⁶³

⁵⁷ Cf. Schnabel et al., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 19-20.

⁵⁸ Cf. Giuseppe Barbaglio, *As Cartas de Paulo (I)*, trad. José Maria Almeida (São Paulo: EL, 1989), 135.

⁵⁹ Cf. Lorusso, *La seconda lettera ai Corinzi*, 18.

⁶⁰ Cf. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, 16.

⁶¹ Cf. Schnabel et al., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 101; Lorusso, *La seconda lettera ai Corinzi*, 18; Raymond E. Brown, «The semitic background of the New Testament *Mysterion*», *Biblica* 39, n.º 4 (1958): 426-48.

⁶² Cf. Schnabel et al., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 27-28.

⁶³ Cf. Murphy-O'Connor, *Paul: A Critical Life*, 122.

A comunidade refletia a diversidade étnica e social da cidade, que agora partilhava a mesma fé, o que nem sempre se traduzia em unidade prática.⁶⁴

A Igreja de Corinto nasce numa cidade com muitos escravos e muita gente abastada,⁶⁵ onde se encontravam inúmeros cultos e religiões, uns de origem local, outros de origem romana, e outros de origem egípcia. Era também conhecida pela sua «luxúria desenfreada, enlouquecida e inflamada».⁶⁶ Esta obsessão com o vangloriar ajuda a compreender o contexto social da Igreja de Corinto e as tensões que Paulo enfrentou, nomeadamente entre ricos e pobres, fortes e fracos, sábios e insensatos.⁶⁷ Na opinião de Wayne A. Meeks, o forte e fraco dão uma ideia de classe social na comunidade.⁶⁸

Dentro deste cenário complexo são apontados alguns fatores para explicar os problemas subjacentes à comunidade de Corinto. Entre as dificuldades culturais, podem destacar-se vários aspetos. Em primeiro lugar, uma certa atitude de elitismo espiritual, que levou alguns a menosprezar irmãos por não possuírem os mesmos carismas ou, noutros casos, por se encontrarem em situações de fragilidade moral, como uniões conjugais marcadas pela infidelidade.⁶⁹ Em segundo lugar, a influência de uma mentalidade escatológica já realizada, na maioria derivada do ambiente epicurista, contribuiu para o enfraquecimento da fé na ressurreição final e para um consequente desinteresse pela dimensão corporal da existência. Acresce ainda a tensão social, como sugere Timothy A. Brookins, a chegada de missões itinerantes e pregadores rivais terá originado disputas intensificadas no seio da cidade e que gerou repercussões no seio da comunidade cristã.⁷⁰ Esses fatores juntam-se à presença de grupos específicos, como os chamados «nicolaítas ou entusiastas»⁷¹, cuja prática e doutrina causavam alguma desunião na vida eclesial.⁷² Estes diferem dos judaizantes, pois exprimiam uma orientação religiosa distinta, mais próxima de tendências espiritualistas.

⁶⁴ Cf. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 6.

⁶⁵ Cf. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth: Text and Archaeology*, 5.

⁶⁶ Wright, *São Paulo*, 236 (tradução nossa).

⁶⁷ Cf. Barbaglio, *As Cartas de Paulo (I)*, 149.

⁶⁸ Cf. Wayne A. Meeks, *Los Primeros cristianos urbanos: el mundo social del apóstol Pablo* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988), 122.

⁶⁹ Cf. Wright, *São Paulo*, 236-37.

⁷⁰ Cf. Timothy Brookins, «Rhetoric and philosophy in the first century: their relation with respect to 1 Corinthians 1-4», *Neotestamentica* 44, n.º 2 (2010): 233-52, JSTOR.

⁷¹ Cf. Carvalho, *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, 257.

⁷² Cf. Carvalho, *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, 257-58; ver notas de rodapé 9-10.

1.3. A correspondência com Corinto

1.3.1. Contexto

A Primeira Carta aos Coríntios é escrita provavelmente na primavera de 54 ou 55 d.C., no contexto mais amplo da terceira viagem missionária de Paulo 54-57 d.C., sendo redigida a partir de Éfeso (cf. At 18,24-19,40).⁷³ Esta carta responde a uma série de problemas e questões que surgiram no seio da comunidade de Corinto.⁷⁴ O conteúdo da epístola revela uma Igreja viva, mas profundamente fragmentada, marcada por tensões internas, pela influência da cultura helenística e por desafios éticos e teológicos que ameaçavam a sua unidade e identidade cristã. A estes dados acrescenta-se ainda que, após evangelizar a Ilíria (cf. Rm 15,19), Paulo terá regressado a Corinto para a sua terceira e última visita, no inverno de 57-58 d.C., dali partirá de novo na primavera de 58 para Jerusalém, levando consigo a coleta organizada pelas comunidades da Galácia, da Macedónia e da Acaia a favor dos pobres da Judeia (cf. 1Cor 16,3-4).

O contexto da carta é moldado por dois eixos principais de informação: (a) em primeiro lugar, Paulo estará a responder a uma carta que a comunidade de Corinto lhe escreveu (cf. 1Cor 7,1). Nessa carta, era-lhe pedido que se pronunciasse sobre a virgindade e o matrimónio dos cristãos (cf. 1Cor 7,1-40). Paulo aborda um total de seis temas: os esposos (cf. 1Cor 7,1-24); os não casados (cf. 1Cor 7,25-38); as carnes sacrificadas aos ídolos (cf. 1Cor 8,1-11,1); os dons do Espírito (cf. 1Cor 12,1-14,40); a coleta em favor dos santos (cf. 1Cor 16,1-4); o pedido a Apolo para que os fosse visitar (cf. 1Cor 16,12).⁷⁵ (b) Paulo recebe notícias da «gente de Cloé»⁷⁶ e, é informado das divisões internas existentes na comunidade (cf. 1Cor 1,11-12).⁷⁷ Paulo menciona igualmente que recebeu informação, por parte de Estéfanos, Fortunato e Acaico (cf. 1Cor 16,17). Terão sido eles que terão levado até Éfeso informações sobre a situação local.⁷⁸ Também somos informados da presença de colaboradores junto de Paulo, com ligação direta à comunidade de Corinto no momento da redação da epístola, como Sóstenes (cf. 1Cor

⁷³ Cf. Rinaldo Fabris e Ugo Bianchi, *Problemi e prospettive di scienze bibliche* (Brescia: Editrice Queriniana, 1981), 288; Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, 42; Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 7; H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981), 55-56; Carvalho, *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, 259.

⁷⁴ Cf. Murphy-O'Connor, *Paulo. Um homem inquieto, um apóstolo insuperável*, 212.

⁷⁵ Cf. James D. G. Dunn, *1 Corinthians* (London: T&T Clark International, 2003), 20-21.

⁷⁶ Cf. «Trata-se, ao que tudo indica, de uma mulher da Ásia de negócios com influência e capacidade logística, que provavelmente enviou representantes a Corinto e transmitiu informações ao apóstolo em Éfeso», Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 54.

⁷⁷ Cf. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, 43.

⁷⁸ Cf. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 62.

1,1), Apolo (cf. 1Cor 16,12), Áquila e Priscila (cf. 1Cor 16,19).⁷⁹ Estes dados revelam a existência de uma comunicação variada — escrita e oral.⁸⁰

A interpretação de 1Cor 1-4, revela que os problemas da comunidade não se relacionam tanto com a autoridade, mas com as capacidades retóricas e o estatuto dos pregadores da comunidade. Tais pregadores influenciaram a comunidade a referir-se que uns seguem «Apolo, outros Cefas e outros, Cristo» (1Cor 1,12). Paulo irá centrar todo o seu discurso num só núcleo essencial: Cristo crucificado (cf. 1Cor 2,1-5), fonte de coesão da comunidade.⁸¹

Na opinião de G. D. Fee, a situação em Corinto caracterizou-se sobretudo por um conflito entre a Igreja e o seu fundador (Paulo). Embora tenha havido algumas discórdias internas na comunidade, este autor sustenta que o problema maior da «divisão» residia na relação entre Paulo e alguns membros que lideravam a Igreja, no seu conjunto, numa perspetiva «anti-paulina». Para o apóstolo, este conflito representava uma dupla crise: por um lado, relativamente à sua autoridade; por outro, quanto ao conteúdo do seu evangelho. Além disso, a questão central entre Paulo e esses membros, que esteve na origem de ambas as crises, dizia respeito à compreensão coríntia do que significa ser «espiritual» (*pneumatikós*).⁸²

1.3.2. Composição

A correspondência de Paulo com a comunidade de Corinto constitui um dos pontos mais complexos e significativos do Novo Testamento. Quase toda a investigação exegética atesta que o Apóstolo manteve com esta Igreja um acervo epistolar mais vasto do que aquele que a tradição manuscrita preservou. Como observam Scott Brodeur e J. C. Carvalho, Paulo redigiu, pelo menos, quatro escritos, dos quais só temos registo de dois: 1Cor e 2Cor.⁸³

A hipótese clássica identifica quatro cartas «A, B, C e D»: a chamada «carta A», perdida, à qual Paulo se refere em 1Cor 5,9-11; a «carta B» e a «carta D», são canónicas e correspondem à Primeira e à Segunda Carta aos Coríntios; a «carta C», designada como «carta das lágrimas» também perdida, referida em 2Cor 2,1-4. Esta classificação como «carta das lágrimas», de

⁷⁹ Cf. Schnabel et al., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 31; Murphy-O'Connor, *Paulo. Um homem inquieto, um apóstolo insuperável*, 121-24; Carvalho, *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, 68.

⁸⁰ Cf. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 829.

⁸¹ Cf. Vidal, *Pablo*, 124.

⁸² Cf. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 6.

⁸³ Cf. Scott Brodeur, *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo. Studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline. Secondo volume: Prima lettera ai Corinzi, Seconda lettera ai Corinzi, Lettera ai Romani, Vangelo Paolino, attualizzazione ermeneutica della Parola di Dio*, Theologia II (Roma: G & BP Gregorian & Biblical Press, 2013), 72; Carvalho, *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, 259.

acordo com Scott Brodeur, «permite compreender melhor a tensão e as reconciliações que marcam a relação entre Paulo e a comunidade de Corinto»⁸⁴.

A «carta A», mencionada em 1Cor 5,9-11, terá sido mal interpretada pelos Coríntios, levando Paulo a esclarecer a sua posição na carta seguinte, 1Cor. Paulo terá enviado Timóteo a Corinto, passando pela Macedónia, na tentativa de melhorar as relações (cf. 1Cor 4,17; 16,10; At 19,22).

Entre a Primeira e Segunda Carta aos Coríntios, Brodeur, interpõe que Paulo terá feito uma visita a Corinto e redigido também uma carta à comunidade. Este episódio encontra-se relatado em 2Cor, onde Paulo refere que já foi a Corinto duas vezes (cf. 2Cor 2,1; 12,14.21; 13,1-2). Se confrontarmos esta informação em At e 1Cor, verificamos que só há registo de uma visita quando fundou a comunidade. A segunda visita intermédia relatada em 2Cor provavelmente não surtiu o efeito desejado (cf. 2Cor 2,5-11; 7,12).⁸⁵

Na sua viagem de volta a Éfeso, Paulo terá escrito uma outra carta conhecida como «carta das lágrimas C» (cf. 2Cor 2,1-4; cf. 2Cor 2,9; 7,8.12; 10,9), que se perdeu. Alguns investigadores suspeitam que «a carta das lágrimas» esteja contida em 2Cor 10-13.

O encontro de Paulo com Tito na Macedónia deu alguma consolação e alegria ao apóstolo (cf. 2Cor 7,5-7). Fazendo com que ele escrevesse uma nova carta aos coríntios a partir da Macedónia, provavelmente no outono de 57, conhecida como 2Cor.⁸⁶

1.3.3. Autenticidade da carta, data e lugar de redação

A Primeira Carta aos Coríntios encontra-se em sete papiros antigos do NT, entre os quais se destacam o papiro 46, que data do século III, que contém quase todo o texto de 1Cor, e o papiro 15, também do século III, que contém somente um pequeno trecho (1Cor 7,18-8,4). O Cânone Muratori, que remonta ao século II, coloca-o imediatamente após os Atos dos Apóstolos com esta introdução: «Voltando-se, pois, para as cartas paulinas, elas mesmas mostram claramente, a quem quiser compreender, o lugar de onde foram enviadas e a razão pela qual foram escritas».⁸⁷ Entre os numerosos códigos maiúsculos gregos, podemos mencionar dois do século IV, o Sinaítico e o Vaticano, e um do século V, o Alexandrino. Estes manuscritos reproduzem o texto integral da Primeira Carta aos Coríntios.

⁸⁴ Brodeur, *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo. Studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline. Secondo volume*, 73 (tradução nossa).

⁸⁵ Cf. Brodeur, *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo. Studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline. Secondo volume*, 73-74.

⁸⁶ Cf. Brodeur, *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo. Studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline. Secondo volume*, 74; Carvalho, *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, 259-60.

⁸⁷ Citado por Rinaldo Fabris, *Prima lettera ai Corinzi* (Roma: Paoline, 2005), 13 (tradução nossa).

Para além do testemunho dos primeiros manuscritos, deve acrescentar-se alguns antigos e datáveis testemunhos extrabíblicos que citam o texto da Primeira Carta aos Coríntios. Por exemplo, Clemente Romano, escrevendo aos Coríntios por volta de 95 d.C., não somente cita, mas refere-se especificamente a esta epístola (1 Clemente 41,1-3):

«Considerai a epístola do bem-aventurado apóstolo Paulo: e o que ele escreveu, em primeiro lugar, no início do Evangelho? Com efeito, ele acusa-vos de vos envolverdes com ele, Cefas e Apolo, porque também então eles formaram partidos.»⁸⁸

Também no capítulo 49, Clemente compõe um hino ao amor, inspirado em 1Cor 13. Além de Clemente Romano, também Inácio de Antioquia cita a carta 1Cor, nas seguintes cartas:

«Efésios 16,1 («os que corrompem as casas não herdarão o Reino dos céus»); 18,1 («Onde está o homem sábio? Onde está o argumentador?»); *Tralianos* 12,3; *Romanos* 4,3 («Não vos acuso como Pedro e Paulo; eles eram apóstolos... eram livres»); 5,1; 9,2 («Eu sou o último entre eles, e alguém nascido fora de tempo [ἐκτρώμα]»); *Filadelfienses* 3,3.»⁸⁹

Não existem dúvidas fundamentadas quanto à sua autenticidade. Todos concordam que a carta pertence ao *corpus paulinum*.⁹⁰ Esta autenticidade é garantida primeiramente pelas palavras de Paulo «a saudação foi escrita pela minha própria mão: Paulo» (1Cor 16,21). Paulo coloca a par dos seus planos de viagem (cf. 1Cor 16,5-9), refere que pretende permanecer um bom tempo na cidade do Istmo e que não partirá de Éfeso antes da primavera.⁹¹

1.3.4. Estrutura da carta

O debate contemporâneo acerca da composição de 1Cor, divide a investigação em duas linhas de pensamento: os estudiosos bíblicos sustentam a hipótese editorial (*Teilungshypothese*), ou seja, a compilação de várias cartas originais organizadas por um editor-publisher. Na realidade, o texto apresenta algumas tensões e repetições temáticas nas passagens de um tópico para outro.⁹² Enquanto a segunda hipótese, a da unidade literária, que reconhece tensões internas, mas sustenta a composição integral da carta.

Os primeiros defensores da hipótese editorial são H. Hagge (1876), Carl Friedrich Georg Heinrici (1888), Philipp Bachmann (1905), J. Weiss (1910), M. Goguel (1926) e Jean Héring (1949). A recente investigação continua a desenvolver esta linha interpretativa, ainda que

⁸⁸ Clemente Romano, citado por Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, 15 (tradução nossa).

⁸⁹ C. K. Barrett, *La prima lettera ai corinti* (EDB, 1979), 22 (tradução nossa).

⁹⁰ Cf. Brodeur, *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo. Studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline. Secondo volume*, 75.

⁹¹ Cf. Barbaglio, *As Cartas de Paulo (I)*, 374; Carvalho, *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, 68.

⁹² Cf. Brodeur, *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo. Studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline. Secondo volume*, 75.

divirjam quanto ao número e à extensão das cartas subjacentes. Conforme sintetizado por Brodeur, estas teorias partem essencialmente de três observações: a variedade temática do texto; a ausência de disposição de material; a presença de transições abruptas entre secções. Brodeur salienta que estas características podem ser explicadas de maneira simples: Paulo está a responder a uma série de questões específicas colocadas pela comunidade, o que dá naturalmente ao texto um aspeto menos orgânico.

Alguns defensores da hipótese editorial como, De la Serna, defendem que a atual 1Cor resulta de duas cartas distintas, cuja fusão teria sido feita por Paulo ou por um redator posterior. M.C. de Broer, partilha da mesma opinião, referindo que Paulo escreveu e unificou duas das suas cartas 1Cor 1-4, 1Cor 5-16. Por sua vez, G. Sellin sustenta que um editor reviu três das cartas de Paulo identificando-as em blocos textuais distintos (I. 5,1-8; 6,1-20; 9,24-10,22; 11,2-34; II. 5,9-13; 7,1-40; 8,1-9,23; 10,23-11,1; 12,1-16,24; III. 1,1-4,21). O exegeta, C. Senft, identifica quatro cartas (I. 6,1-11; 15,1-58; 16,13-24, II. 5,1-13; 9,24-10,22; III. 7,1-40; 8,1-13; 9,1-18; 9,19-23; 10,23-11,1; 12,1-14,40; 16,1-12; IV. 1,1-4,21).⁹³

Dois exegetas alemães, H. Probst e W. Schmithals, reconhecem cinco cartas, por exemplo, o exegeta H. Probst nega a integridade da carta, fundamentando-se na ideia que, na antiguidade, cada carta tratava de um único tema. Na 1Cor, segundo opinião de Probst, Paulo aborda diversos temas. Ele conclui que pelo menos cinco ou seis cartas estariam subjacentes (1 Coríntios 1-4; 5-7; 8-10; 11; 12-14 e 15).⁹⁴ O segundo exegeta, W. Schmithals, contabiliza treze cartas no total em 1Cor e 2Cor. Para Brodeur, esta opinião de Schmithals encontra-se num limite do plausível.

Pois estas hipóteses são refutáveis e carecem de fundamento, uma vez que 1Cor trata de vários temas e não apresenta uma estrutura rígida. O que facilmente se explica devido à necessidade de responder a várias perguntas, causando uma impressão de desorganização.

Entre os autores que defendem uma proposta retórica da carta, temos autores como A. R. Brown e Margaret M. Mitchell. Por exemplo, A.R. Brown, faz uma leitura apocalíptica, argumentando que a chave unitária da carta se encontra nos primeiros capítulos. Segundo ele, Paulo espera que os destinatários sofram uma mudança de mentalidade operada pela revelação apocalíptica da Cruz.⁹⁵

⁹³ Cf. Brodeur, *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo. Studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline. Secondo volume*, 76.

⁹⁴ Cf. Brodeur, *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo. Studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline. Secondo volume*, 76.

⁹⁵ Cf. Alexandra R. Brown, *The Cross and Human Transformation: Paul's Apocalyptic Word in 1 Corinthians* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 12.

No caso da Margaret M. Mitchell, ela sugere uma proposta retórica, defendendo que 1Cor deve ser lida como um discurso deliberativo, no qual Paulo procura persuadir os destinatários à reconciliação. Para isso, Mitchell propõe que todos os argumentos estão relacionados a este *propositio generalis* de 1Cor 1,10. Esta leitura de Mitchell é reconhecida como sugestiva por James G. D. Dunn. No entanto, Dunn questiona se as divisões são realmente a preocupação central de Paulo na carta. Mitchell aponta referências explícitas às divisões em vários trechos (como 1Cor 1,10-4,21; 6,1-11; 13,4-7; capítulos 8,9,12,14) e implicitamente em outros capítulos (5; 7; 15). Para Brodeur, a abordagem de Mitchell é decepcionante, pois não valoriza suficientemente a riqueza e a profundidade do pensamento de Paulo, que vai além de uma simples questão de conveniência prática que inspira a concepção cristã. A maioria dos exegetas, reconhece certas irregularidades na carta e rejeita a ideia de uma única *propositio generalis* capaz de abranger toda a carta.⁹⁶

Na opinião de J. C. Carvalho, as várias estruturações propostas para a organização literária de 1Cor falham por serem rígidas e não respeitarem a diversidade de géneros literários da mesma. Para exemplificar ele dá o exemplo duma divisão tradicional estruturada em dois blocos: no primeiro bloco 1Cor 1,10-6,20, trata de abusos e situações internas que Paulo critica. No segundo bloco, no cap. 7-15, Paulo dá resposta às questões formuladas por escrito. No entender do J.C. Carvalho esta divisão não considera a heterogeneidade da carta. «Todavia, esta estrutura proposta não tem recolhido consenso, porque temos uma secção epídítica ou demonstrativa em 1Cor 1-4 (a palavra da Cruz) e 1Cor 15 (a ressurreição), encontramos secções deliberativas em (1Cor 5-7; 12-14) e uma periautologia em 1Cor 9».⁹⁷

Do mesmo modo, mais recentemente, a exegese tem ensaiado uma divisão retórica propondo 1Cor 1,17 como *propositio* de toda carta: «Cristo não me enviou a batizar, mas a anunciar o evangelho; não, porém, com sabedoria de palavras, a fim de não se esvaziar a Cruz de Cristo.» Assim, o Evangelho da Cruz de Cristo seria o eixo em torno do qual gira toda a argumentação de Paulo.

Assim, J. C. Carvalho dá razão à perspectiva de Antonio Pitta, que considera que 1Cor deve ser entendida como um escrito de carácter misto, cuja forma essencial segue uma estrutura clássica tripartida: introdução (1,1-9), corpo epistolar (1,10-15,58) e conclusão (16,1-23). No nosso trabalho optamos pela estrutura proposta no livro do professor J. C. Carvalho.⁹⁸

⁹⁶ Cf. Brodeur, *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo. Studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline. Secondo volume*, 77.

⁹⁷ Carvalho, *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, 257; Sánchez Bosch, *Escritos paulinos*, 260-261.

⁹⁸ Cf. Carvalho, *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, 261.

Introdução (1,1-9)

Praescriptum (1,1-3)

Agradecimentos (1,4-9)

Corpo epistolar (1,10-15,58)

Divisões na comunidade (1,10-4,21)

Imoralidade sexual (5-6)

Matrimónio (7)

Carnes imoladas aos ídolos (8-10)

Assembleias do Senhor (11)

Carismas (12-14)

Ressurreição (15)

Conclusão (16,1-23)

Exortações finais (16,1-18)

Postscriptum (16,9-23)

Segundo J. C. Carvalho, depois da *Praescriptum* (1Cor 1,1-3) seguem-se os agradecimentos (1Cor 1,4-9) e uma secção retórica 1Cor 1,10-4,21 centrada na Cruz. Paulo apresenta nesta secção «uma dinâmica retórica do agir de Deus para a redefinição das próprias relações eclesiológicas em Corinto». ⁹⁹ Paulo agradece porque os coríntios foram enriquecidos com muitos dons em Cristo, mas recorda que eles ainda não vivem de forma plenamente consciente desses mesmos dons. A saber, que os coríntios recebem tudo de Deus, por graça, e não em virtude do estatuto ou inteligência humana.

Na primeira *sub-probatio*, a inversão surge através do agir de Deus contra a sabedoria do mundo (1,20) e dos valores dos quais a humanidade muitas vezes se orgulha (1,27-29: “aquilo que há de louco no mundo foi o que Deus escolheu para confundir os sábios e o que há de fraco no mundo foi o que Deus escolheu para confundir o que é forte...”). Esta inversão desenvolve-se através das escolhas paradoxais de Deus (cf. 1,21.25.27-28).

É aqui que Paulo afirma que a Cruz é loucura para alguns, mas poder de Deus para aqueles que creem. Deus escolhe aquilo que é fraco e simples para confundir o que é forte e considerado sábio, e só quem possui o Espírito de Deus é capaz de compreender verdadeiramente esta lógica. No final desta secção, Paulo conclui que os apóstolos são apenas servos e que os coríntios se comportam ainda como crianças na sua vida espiritual. Por este motivo, exorta a comunidade a abandonar as divisões, pois estas contrariam a mensagem da Cruz. A partir desta advertência,

⁹⁹ Carvalho, *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, 262.

Paulo responderá a diversos problemas da Igreja, retomando sempre a mesma perspectiva: a Cruz de Cristo transformará radicalmente a vida da comunidade eclesial em Corinto.¹⁰⁰

Nos capítulos 5 e 6, o apóstolo desafia os cristãos de coríntio a distanciarem-se da licenciosidade, da imoralidade pessoal e política, não cometendo incesto nem recorrendo aos tribunais civis, como se fosse necessária uma autoridade externa à comunidade para resolver os respectivos problemas. Paulo lembra que se Cristo, nossa Páscoa, foi imolado então fomos santificados e justificados n'Ele.¹⁰¹

No capítulo 7, Paulo retoma o ensinamento de Jesus sobre as famílias e ajuda os casais que começavam a constituir as Igrejas domésticas a perceberem a sua vocação. Afirmando que marido e mulher são iguais, e o mais importante é seguir o Evangelho, à maneira de Jesus e não à lei mosaica.¹⁰²

Nos capítulos 8 a 10, o tema é o das carnes imoladas aos ídolos. A este respeito Paulo responde aos cristãos provenientes do paganismo, libertando-os de escrúpulos excessivos, mas pede-lhes que tenham em atenção aos irmãos cuja consciência é mais frágil. No capítulo 9, o Apóstolo apresenta-se como exemplo, mostrando a sua própria renúncia aos seus direitos, incluindo o sustento económico por parte da comunidade tendo em vista persuadir e motivar os coríntios a seguir a sua conduta como um meio de salvação para todos. No capítulo 10, ele relembra a história do povo de Israel no deserto, alertando contra a idolatria e contra uma falsa segurança. Para Paulo, a liberdade da comunidade eclesial deve vir sempre acompanhada pela humildade e o amor ao próximo.¹⁰³

No capítulo 11, Paulo corrige problemas e abusos que surgem nas celebrações da Ceia do Senhor na Igreja. Retomando as palavras de Jesus na Última Ceia (cf. 1Cor 11,23-25), a registar que, os coríntios são um só corpo em Cristo. Por isso, não pode haver divisões internas nem tratamentos desiguais no seio da comunidade. Além das dificuldades com o lugar das mulheres na assembleia 1Cor 11,2, existiam alguns cristãos provenientes do judaísmo que pretendiam a continuar a impor tradições judaicas (cf. 1Cor 11,2-10).¹⁰⁴

Nos capítulos 12 a 14, Paulo trata dos dons espirituais (carismas), fazendo uma comparação “somática” da Igreja a um «sôma (corpo)», no qual todos os membros são importantes. Os carismas de cada um são apresentados como dons ao serviço da comunidade eclesial. Paulo eleva o agápê (amor) no cap. 13 conhecido como o hino ao amor, para resolver

¹⁰⁰ Cf. Carvalho, *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, 263.

¹⁰¹ Cf. Carvalho, *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, 264.

¹⁰² Cf. Carvalho, *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, 264.

¹⁰³ Cf. Carvalho, *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, 265.

¹⁰⁴ Cf. Carvalho, *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, 266.

a tensão entre carismas e ministérios em Corinto e concretiza ambos os capítulos na vida da comunidade (cap.14). Esta imagem do corpo era bastante conhecida no contexto cultural, em Platão, Aristóteles e Dionísio de Halicarnasso.¹⁰⁵

Por fim, no cap. 15, Paulo responde às ideias difundidas em Corinto, de palingénese e de regresso das almas ao passado. Em seu lugar, Paulo apresenta a ressurreição de Cristo como início e abertura a uma nova vida e uma nova história de futuro, salvaguardando assim a dignidade da liberdade e da eficácia redentora de Cristo. Citando um fragmento do kerygma primitivo pré-paulino (1Cor 15,3-5a) e, em 16,22, cita uma das aclamações aramaicas da comunidade primitiva *marana thá*, evidenciando uma atitude de expectativa e uma latência da escatologia. Esta esperança escatológica constituiu um fundamento decisivo para viverem unidos e em conformidade com a palavra da Cruz.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Cf. Carvalho, *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, 266.

¹⁰⁶ Cf. Carvalho, *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, 266.

Neste capítulo, propomo-nos delinear a estrutura de 1Cor 1,18-25 e proceder à análise do respetivo conteúdo. Para compreender adequadamente o significado desta perícopes, é imprescindível ver como os elementos de 1Cor 1,18-25 se articulam no contexto global da epístola. Com efeito, não estamos perante uma unidade autónoma destinada somente a expor uma tese teológica, mas sim diante de uma passagem que se insere organicamente na linha argumentativa da carta como um todo. Por conseguinte, é necessário identificar tanto o contexto imediato como o mais alargado em que esta secção se situa, propor uma estrutura plausível da mesma e, finalmente, realizar a interpretação exegética do texto.

2.1. Contexto

A unidade em 1Cor 1,10-4,21 trata de dois problemas: primeiro, as divisões internas; segundo, a adoção de um modelo de «sabedoria» típico do ambiente greco-romano. Paulo abre com um apelo à concordância e denuncia σχίσματα (*as divisões*) relacionadas à casa de Cloé (cf. 1Cor 1,11), ou seja, as notícias de divisões que reivindicavam fidelidade a diferentes líderes (cf. 1Cor 1,12). Os lemas partidários «Eu sou de Paulo...» refletem a cultura competitiva de Corinto, famosa por retóricos e filósofos itinerantes, que angariavam patronos e *status*¹⁰⁷. Paulo, ao introduzir o problema e rejeitar a lógica da facção, dá a sua resposta teológica com a *propositio* de 1Cor 1,17, «Cristo não me enviou a batizar, mas a anunciar o evangelho; não, porém, com sabedoria de palavras, a fim de não esvaziar a Cruz de Cristo».

A referência ao batismo em 1Cor 1,13-17 desarma pretensões de pertença tribal: foram imersos em Cristo, não em líderes humanos¹⁰⁸. Estes versículos, introduzem a oposição-chave sabedoria de palavras, e a palavra da Cruz — uma ponte que conduz diretamente a 1Cor 1,18-25, fornecendo a base para desenvolver o argumento da carta¹⁰⁹.

É a partir da afirmação em 1Cor 1,18 que se inicia a sua tese, em 1Cor 1,18-25. Aí, Paulo fundamenta a centralidade da Cruz e desmonta a pretensão de sabedoria que subjaz às divisões. A perícopes introduz assim o primeiro grande argumento da carta, contrapondo a sabedoria do

¹⁰⁷ Cf. Crhistian Cardona, «Pauline Epistemology: A Sketch of Divine Knowledge in 1 Corinthians 1:18–2:16», *Perspectives in Religious Studies* 47, n.º 3 (2020): 271-72.

¹⁰⁸ Cf. Timothy A. Brookins, «Reconsidering the Coherence of 1 Corinthians 1:10–4:21», *Novum Testamentum* 62, n.º 2 (2020): 141, Academic Search Complete, <https://doi.org/10.1163/15685365-12341656>.

¹⁰⁹ Cf. Brookins, «Rhetoric and philosophy in the first century: their relation with respect to 1 Corinthians 1-4», 272.

homem à linguagem da Cruz, que é loucura para os que se perdem e poder de Deus para os que se salvam (cf. 1Cor 1,18).¹¹⁰ Citando Is 29,14, em 1Cor 1,19, ele legitima a inversão de valores em que Deus frustra a sabedoria humana¹¹¹. Ao enumerar pedidos típicos — os judeus querem sinais, os gregos buscam sabedoria — Paulo proclama um Messias crucificado: escândalo para uns, loucura para outros, mas verdadeira força e sabedoria para os chamados (cf. 1Cor 1,22-24):

«A loucura e a fraqueza são relativas ao próprio acontecimento da Cruz, e reinterpretam o nosso conhecimento acerca da sabedoria e da força de Deus. A loucura e a fragilidade são o novo regime da teofania, uma nova gramática do divino a que é preciso atender. De facto, a obstinada focalização de Paulo na Cruz está bem sugerida neste v.25, mas de uma maneira que as traduções têm alguma dificuldade em transpor».¹¹²

A importância desta perícopa reside ainda no facto de ela oferecer a chave hermenêutica para o restante desenvolvimento da carta: a Cruz é o critério último de discernimento, a partir do qual se deve compreender o agir de Deus, a missão apostólica, a vida comunitária e até os dons espirituais. Como sintetiza José Tolentino Mendonça, o v.25 funciona como uma máxima que Paulo tem para ensinar sobre a Cruz: «a loucura de Deus é mais sábia do que os homens, e a fraqueza de Deus é mais forte do que os homens» (1 Cor 1,25)¹¹³.

A perícopa 1Cor 1,18-25, no contexto paulino, oferece a base teológica para a denúncia das divisões e para a construção de uma eclesiologia fundada na Cruz — tema que será retomado e aprofundado até ao fim do capítulo 4. Podemos de um modo geral afirmar que esta perícopa tem, portanto, um valor programático e fundacional dentro de toda a carta.

Nos versículos seguintes,¹¹⁴ em 1Cor 1,26-31, Paulo reconduz a comunidade à memória das suas origens, e em 1Cor 2,1-5, justifica o próprio estilo de pregação em fraqueza, para que a fé não se apoie em eloquência, mas no poder de Deus; por fim, em 1Cor 2,6-16, revela que a verdadeira sabedoria só é entendida à luz do Espírito. Assim, 1Cor 1,18-25 funciona como charneira que liga o problema das fações à solução proposta: redefinir sabedoria, poder e identidade a partir da Cruz de Cristo¹¹⁵.

¹¹⁰ A palavra *logos* é por vezes traduzida por mensagem, palavra e linguagem.

¹¹¹ Cf. Ringleben, «Pneuma und Sophia. Paulus als Denker des Geistes», 203.

¹¹² José Tolentino Mendonça, «A fragilidade de Deus: Notas sobre um paradoxo paulino (1 Cor 1,25)», *Didaskalia* 45, n.º 2 (2015): 131-32.

¹¹³ Cf. Mendonça, «A fragilidade de Deus: Notas sobre um paradoxo paulino (1 Cor 1,25)», 131.

¹¹⁴ «A secção subdivide-se em subunidades distintas, sendo a perícopa 1Cor 1,18-25 a primeira das três *probationes* que desenvolvem a *propositio* apresentada em 1 Coríntios 1,17: De facto, Cristo não me enviou a batizar, mas a anunciar o evangelho; não, porém, com sabedoria de palavras, a fim de não se esvaziar a Cruz de Cristo. Esta estrutura, como explica Giuseppe Barbaglio, serve para ilustrar a radicalidade do querigma cristão em oposição aos valores dominantes na cultura greco-romana», Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, 139 (tradução nossa).

¹¹⁵ Cf. Mendonça, «A fragilidade de Deus: Notas sobre um paradoxo paulino (1 Cor 1,25)», 133.

Para a delimitação da perícope 1Cor 1,18-25, tomou-se em conta que esta trata dos temas da Cruz e do poder e sabedoria de Deus em 1Cor 1,18 e 1Cor 1,23-24, formando uma inclusão que delimita e unifica com nitidez.¹¹⁶

Na opinião de Antonio Pitta, a perícope 1Cor 1,18-25 distingue-se do que a precede e do que a segue por dois marcadores, primeiramente, a palavra γάρ (com efeito) em 1Cor 1,18, anuncia e justifica o v. 17.¹¹⁷ Em segundo lugar, pela mudança de tema em 1Cor 1,26, com a palavra βλέπετε (considerai), que se encontra na 2.^a pessoa do plural. Do ponto de vista retórico-literário, a leitura de Antonio Pitta mostra que 1Cor 1,18-25 inaugura a subsecção narrativa em diatribe com perguntas retóricas em 1Cor 1,20 e duas antíteses em 1Cor 1,22-24 imediatamente após a tese em 1Cor 1,18-19.¹¹⁸

Na opinião de Giuseppe Barbaglio, os temas «sábio e sabedoria» e «loucura e fraqueza» unificam as diversas passagens da perícope como evidenciam as cinco ocorrências, estruturadas nestes vv. 18-19, 20, 21, 23-24 e 25, que as distingue do versículo precedente (cf. 1Cor 1,17). A partícula γάρ, em 1Cor 1,18, indica que o conteúdo desse versículo, bem como o do que se lhe segue, fornece explicação e fundamentação ao que o antecede. G. Barbaglio designa os vv. 18-25 como uma *argumentatio* construída a partir do v.17.¹¹⁹

Sobre a inclusão presente na perícope, Rinaldo Fabris e Franco Manzi a explicam do seguinte modo: (a) a linguagem da Cruz; (b) o seu efeito do «escândalo e loucura» sobre determinados destinatários; (c) a sua eficácia salvífica como poder e sabedoria de Deus para os salvos. Na opinião de ambos 1Cor 1,25 tem a função de delimitar, com um «axioma teológico»,¹²⁰ que condensa o argumento precedente 1Cor 1,18.¹²¹ F. Manzi reconhece um movimento concêntrico na unidade a-b-b'-a': (a) 1Cor 1,18-21; (b) 1Cor 1,22a; (b') 1Cor 1,22b; (a') 1Cor 1,23-25 — que converge precisamente para o binómio «escândalo e loucura» versus «poder e sabedoria».¹²²

Eckhard J. Schnabel salienta ainda que a citação de Is 29,14 em 1Cor 1,19 — com a substituição da palavra de ἀποκρύψω (LXX) por ἀθετήσω não é um desvio arbitrário, mas uma

¹¹⁶ Cf. Joop F. M. Smit, «What Is Apollos? What Is Paul? in Search for the Coherence of First Corinthians 1:10-4:21», *Novum Testamentum* 44, n.º 3 (2002): 234.

¹¹⁷ Cf. «La parola della croce (1 Cor 1,18-31)», 297.

¹¹⁸ Cf. Pitta, «La parola della croce (1 Cor 1,18-31)», 299-300; De Virgilio, «V. Prima Lettera Ai Corinzi», 301.

¹¹⁹ Cf. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, 100; Joop F. M. Smit, «What Is Apollos? What Is Paul? in Search for the Coherence of First Corinthians 1:10-4:21», 234.

¹²⁰ Cf. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 77.

¹²¹ Cf. Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, 40-41; Manzi, *Prima lettera ai Corinzi*, 48-52.

¹²² Cf. Manzi, *Prima lettera ai Corinzi*, 51.

opção hermenêutica que sublinha o caráter apocalíptico da Cruz: Deus, que vem revogar a sabedoria dos sábios.¹²³

Recorrendo a estes autores, verificamos que a delimitação do texto se justifica pelo critério que cada autor utiliza, sendo que os métodos propostos seguem critérios retórico-compositivos ou critérios exegetico-teológicos. No que respeita às suas divisões para a presente perícopa há várias propostas para a sua delimitação de (1Cor 1,18-25).

No nosso trabalho optamos por seguir o esquema proposto por Eckhard J. Schnabel que reproduzimos¹²⁴. O esquema de Schnabel, divide a nossa perícopa 1Cor 1,18-25 em seis partes:

- A. Afirmação paradoxal (v.18)
 - a. «A linguagem da Cruz é loucura para os que se perdem, mas força de Deus para os que se salvam.»
- B. Citação profética (v.19)
- C. «Destruirei a sabedoria dos sábios...» (Is 29, 14 LXX) – comprova, pela Escritura, o paradoxo do (v.18).
- D. Perguntas retóricas (v.20)
 - a. «Onde está o sábio? Onde o escriba? Onde o argumentador deste mundo?»
 - b. Paulo evidencia o fracasso da sabedoria meramente humana.
- E. Declaração teológica (v.21)
- F. Deus, «pela loucura da pregação», resolveu salvar os que creem, subvertendo os critérios humanos de acesso a Deus.
- G. Descrição dos ouvintes (vv.22-23)
 - a. Judeus pedem sinais; Gregos buscam sabedoria;
- H. Paulo anuncia Cristo crucificado: escândalo para uns, loucura para outros.
- I. Conclusão teológica (vv.24-25)
 - a. Para «os chamados», Cristo é poder e sabedoria de Deus;
 - b. A «loucura» e a «fraqueza» de Deus superam a sabedoria e a força dos homens, selando o argumento da perícopa.

¹²³ Cf. Schnabel et al., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 113.

¹²⁴ Cf. Schnabel et al., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 111-13.

2.2. Interpretação¹²⁵

2.2.1. 1Cor 1,18

Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστὶν τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῶν δύναμις θεοῦ ἐστίν.

«Com efeito, a palavra da Cruz é loucura para os que se perdem, mas é poder de Deus para os que são salvos, ou seja, para nós».

A conjunção causal γὰρ (com efeito), que segue diretamente o sujeito principal da frase, Ὁ λόγος (a palavra), liga o presente pensamento ao precedente. O apóstolo acabara de afirmar que a σοφία λόγου (sabedoria eloquente) esvazia o poder da Cruz. Agora, Paulo irá mostrar que λόγος τοῦ σταυροῦ (a palavra da Cruz) prova ser a verdadeira sabedoria de Deus. A partícula γὰρ ajuda a aumentar o contraste entre σοφία λόγου do v.17 e λόγος τοῦ σταυροῦ do v.18.

No v. 17, ele declara que não foi enviado para batizar, mas para evangelizar, e não com sabedoria de palavras, para que a Cruz de Cristo não se torne vazia. Essa ligação sintática revela que ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ (a palavra da Cruz) constitui a essência do «núcleo e a norma de toda a fé cristã, em oposição à σοφία λόγου, isto é, a eloquência retórica».¹²⁶ Maria Teresa Giordano reafirma também que o *propositio* a desenvolver é constituído pelo Evangelho, cujo núcleo é a morte de Cristo na Cruz.¹²⁷

A boa nova da evangelização é vinculada pela linguagem da Cruz¹²⁸. A este ponto, G. Barbaglio observa que o genitivo [λόγος] τοῦ σταυροῦ é objetivo (a palavra relativa à Cruz), mas também qualificativo: uma palavra marcada pela Cruz, ou seja, pela sua carga simbólica específica.¹²⁹ Não está em causa a Cruz em sentido genérico, mas o evento da crucificação de Cristo.¹³⁰

Para Joachim Ringleben:

«λόγος τοῦ σταυροῦ representa uma interrupção da lógica ou σοφία puramente humana como racionalidade imanente e permanente. Portanto, se Paulo mantém o conceito de σοφία mesmo que seja como algo divino, isso introduz uma autodiferenciação no conceito de sabedoria e distingue a σοφία de si mesma. Ou seja, ela é entendida como uma σοφία que transcende a sabedoria

¹²⁵ Cf. Eberhard Nestle et al., *Novum Testamentum Graece et Latine: griechischer Text Novum Testamentum Graece; lateinischer Text Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum*, 28., rev. Aufl., 3., korr. Druck (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft., 2014). Utilizamos a tradução da CEP (Conferência Episcopal Portuguesa) revisão maio 2025.

¹²⁶ Cf. Fitzmyer, *First Corinthians*, 154.

¹²⁷ Cf. Maria Teresa Giordano, *La parola della croce*, Tesi Gregoriana (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2010), 93.

¹²⁸ Cf. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 66.

¹²⁹ Cf. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, 134.

¹³⁰ Cf. Barrett, *La prima lettera ai corinti*, 51.

humana e que se distancia criticamente dela. Essa autodiferenciação da σοφία é o Logos do pensamento paulino λόγος τοῦ σταυροῦ ».¹³¹

O versículo 1Cor 1,18 constitui a pedra angular de uma inversão paradigmática operada por Paulo. A Cruz era traduzida como sinal de ignomínia e rejeição segundo os critérios greco-romanos. Neste versículo, ela é apresentada como o lugar decisivo da ação salvífica de Deus. A oposição entre loucura e poder de Deus torna-se não meramente como conceito, mas existencial que representa uma cisão ontológica entre dois modos de existir: o do mundo que se perde e o da comunidade que é salva. A chave interpretativa do texto reside, assim, na sua carga apocalíptica, isto é, na revelação de Deus sob o signo do escândalo e da fraqueza.¹³²

No v.18, articulam-se dois membros antitéticos. O sujeito comum é ο λόγος τοῦ σταυροῦ, seguido de dois dativos (de interesse) manifestos por dois participios presentes, τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις (aos que se perdem), e τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν (para os que são salvos, ou seja, para nós). Segundo Rinaldo Fabris, retomando uma observação de Dietrich Muller, esta construção evidencia a «função escatológico-crítica» do anúncio: é na palavra da Cruz que já se desenha a separação entre os que aceitam e os que rejeitam a salvação.

«Para Paulo, os judeus não acolhem Jesus de Nazaré como Messias porque a sua fé, moldada por uma longa expectativa de um Messias poderoso e glorioso (cf. Lc 24,21), é posta em crise pelo “escândalo da Cruz” (Gl 5,11), ou seja, pelo anúncio de um Messias fraco, sem glória — até mesmo crucificado (1Cor 2,2; cf. Gl 3,1) — e, por isso, considerado maldito segundo a Lei de Deus (cf. Dt 21,23; Gl 3,13)».¹³³

O termo μωρία, traduzido por «loucura», na opinião de alguns comentadores não exprime apenas irracionalidade, mas a incompreensão cultural e religiosa diante do absurdo de um Messias crucificado.¹³⁴

Paulo afirma que a linguagem da Cruz é δύναμις θεοῦ (poder de Deus) para os que creem. Ou seja, esta expressão na opinião de Rinaldo Fabris não remete para um atributo abstrato, mas para eficácia soteriológica do anúncio: trata-se de uma palavra performativa, cuja fraqueza aparente oculta a força divina que salva.¹³⁵ A Cruz exerce uma função crítica, dividindo os seus ouvintes entre «os que se perdem e os que se salvam», revelando uma natureza radicalmente

¹³¹ Ringleben, «Pneuma und Sophia. Paulus als Denker des Geistes», 205.

¹³² Cf. Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, 134–35.

¹³³ Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, 50–51 (tradução nossa).

¹³⁴ Cf. «Para J. Fitzmyer, o termo indica não apenas falta de razão, mas um julgamento cultural. A Cruz de Cristo é vista como irracional, absurda e ofensiva tanto ao bom senso helénico quanto à lógica religiosa judaica. Essa conotação está profundamente enraizada no mundo antigo: Cícero e Sêneca descrevem a Cruz como o suplício mais ignominioso, reservado a escravos e traidores; Cícero chega a afirmar que o nome mesmo da Cruz devia ser excluído da vista e até do pensamento dos cidadãos romanos. A palavra da Cruz, proclamada como evangelho, confronta se assim com a sensibilidade greco romana», Fitzmyer, *First Corinthians*, 154.

¹³⁵ Cf. Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, 51–52.

contraditória entre a lógica humana e divina. Ou seja, a sabedoria não se revela nos lugares habituais da teofania — poder, glória ou majestade —, mas num evento histórico de fracasso e humilhação. Neste sentido, Paulo opera uma reconfiguração teológica profunda da revelação. Paulo afirma que Deus se manifesta precisamente onde é mais improvável segundo a razão humana. Essa inversão, podendo ser descrita como uma epifania negativa, faz da Cruz o novo Sinai da fé cristã. Ou seja, é no que é fraco que Deus fala, mas numa linguagem que escandaliza os judeus e desconcerta os gregos (cf. 1Cor 1,22-23).

A palavra da Cruz é aqui entendida não apenas como referência ao evento histórico da crucifixão, mas também como proclamação performativa do querigma: a notícia de que a salvação se dá precisamente naquele que foi crucificado. Como assinala Joseph A. Fitzmyer, a frase não deve ser lida apenas como comentário aos v.17, mas também como articulação do núcleo da fé cristã — uma fé que rompe com as expectativas religiosas e culturais de então. A Cruz não é apenas um acontecimento passado, mas também uma realidade contínua, atualizada na pregação. Paulo insiste: não se trata de um Cristo poderoso à maneira dos homens, mas de Cristo crucificado, cuja fraqueza é, simultaneamente, a força de Deus (cf. 1Cor 1,24-25).¹³⁶

Como já referido, do ponto de vista antropológico-teológico, o versículo propõe uma leitura escatológica da existência, que ressoa com outras passagens paulinas (cf. Rm 1,16-18; 2Cor 2,15-16), onde a proclamação do evangelho opera uma separação entre aqueles que se abrem ao dom e os que rejeitam o evangelho.

Paulo, apesar de *μωρία* (loucura) ser o oposto direto de *σοφία* (sabedoria), não responde aos coríntios da forma que eles desejavam, ou seja, tratando a sabedoria como uma habilidade retórica e eloquência. Em vez disso, ele prefere descrever o anúncio da Cruz como *δύναμις* (poder), ou seja, como a eficácia salvadora do agir divino. Relativamente a este ponto, António Pitta observa que Paulo responde à exaltação coríntia da eloquência, afirmando que o verdadeiro poder salvador não reside nos recursos retóricos, mas na linguagem da Cruz, a qual, mesmo desprovida de ornamentos, se torna eficaz para comunicar a presença de Deus que salva.¹³⁷

Rinaldo Fabris, no seu comentário, acrescenta que a Cruz é, na teologia paulina, um símbolo da Cruz na história e tem como conotação a fraqueza divina.¹³⁸ Na opinião de Barbaglio, não se trata da onipotência clássica de raiz estoico-platónica, mas de uma força que se manifesta precisamente na vulnerabilidade. O Deus que se revela na Cruz não é o Zeus

¹³⁶ Cf. Fitzmyer, *First Corinthians*, 151.

¹³⁷ Cf. Pitta, «La parola della croce (1 Cor 1,18–31)», 297.

¹³⁸ Cf. Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, 52.

olímpico, mas o Deus que consente em ser vencido para vencer. Essa fraqueza, considerada loucura pelos homens, é, para os crentes, o sinal máximo do poder salvífico de Deus. Paulo confere assim à Cruz um valor de epifania: nela se manifesta o Deus verdadeiro, ao mesmo tempo «fraco», e «poderoso», «louco» e «sábio», segundo critérios que só a fé pode reconhecer.¹³⁹

Esta inversão dos valores humanos não se limita ao plano abstrato. Ela tem consequências práticas e eclesiais. O evangelho da Cruz desautoriza qualquer forma de vanglória espiritual, de competição retórica ou de superioridade social dentro da comunidade cristã. O v.18 é, por isso, também uma crítica velada aos que, na comunidade de Corinto, se alinhavam com figuras carismáticas como Apolo ou Cefas, julgando-se superiores por associações retóricas ou estatuto social. Paulo propõe outra lógica comunitária que passa pela Cruz, sendo que esta relativiza todas as hierarquias humanas e reconduz todos à condição comum de salvos por graça.¹⁴⁰

Deve ser sublinhado que a palavra da Cruz não deve ser dissociada da ressurreição, como indica Romano Penna, a referência ao poder de Deus remete para textos como 2Cor 13,4, onde se afirma que Cristo foi crucificado por fraqueza, mas vive pelo poder de Deus. Contudo, em 1Cor 1,18, Paulo faz questão de não referir explicitamente a ressurreição, precisamente para sublinhar o escândalo da Cruz. O paradoxo reside no facto de que é a Cruz — não a glória posterior — o lugar onde Deus se revela. Por isso, a fé cristã é uma *theologia crucis*, mas aplicada à palavra: é a proclamação da Cruz como evento salvífico e não apenas como conteúdo dogmático.¹⁴¹

¹³⁹ Cf. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, 136–37.

¹⁴⁰ Cf. Leal, *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento: texto y comentario*, 2.^a ed. (Madrid: BAC, 1965), 346.

¹⁴¹ Cf. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, 136.

2.2.2. 1Cor 1,19

γέγραπται γάρ· ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν ἀθετήσω.
«Pois está escrito: Destruirei a sabedoria dos sábios e anularei a erudição dos eruditos».

Γέγραπται (Está escrito) é a fórmula usual de Paulo ao citar as Escrituras (cf. 1Cor 1,31; 2,9; 3,19). A origem do v.19 está em Is 29,14 da LXX¹⁴², onde Deus promete frustrar a sabedoria humana.¹⁴³

Paulo forma um quiasmo que coloca, no centro, duas palavras σοφῶν (sábios) / συνετῶν (eruditos) e, nas extremidades, a ação divina ἀπολῶ (destruirei) / ἀθετήσω (anularei), sublinhando que a iniciativa parte inteiramente de Deus e não da sabedoria do homem.¹⁴⁴

Ambos os verbos estão no futuro do indicativo ativo, na primeira pessoa do singular. Ao utilizar estes dois verbos, quase que anuncia um «futuro profético» da LXX.¹⁴⁵ Antônio Pitta, diz que Paulo não faz uma tradução literal do hebraico נִחַשׁ utilizado pela LXX em Is 29,14. Paulo substitui o verbo ἀποκρύπτω (esconder por completo) / κρύψω (ocultar), pelo verbo ἀθετέω (anular/revogar/abolir), alterando assim o sentido como se compreende o caráter apocalíptico da cruz de Cristo. Com ela, o que é negativo não é meramente escondido, mas sim ab-rogado, literalmente eliminado.¹⁴⁶

O verbo ἀπόλλυμι (destruir, fazer perecer) implica um colapso irreversível; já ἀθετέω (revogar, tornar nulo), introduz, por seu lado, a ideia de rescisão como se de um ato jurídico tratasse.¹⁴⁷ A justaposição dos dois verbos cria uma teologia do fracasso, ou seja, a sabedoria humana é colocada no patamar, *ex professo*, que desmorona perante a revelação da Cruz.¹⁴⁸

Do ponto de vista sintático, τὴν σοφίαν e τὴν σύνεσιν surgem como objetos diretos em acusativo, cada um seguido de um genitivo coletivo de posse. A duplicação dos radicais (σοφ- / συν-) denuncia toda a elite cultural — quer a exegética judaica, quer a retórica dos gregos — implicada na mesma sentença condenatória. Do ponto vista semântico, σοφία ultrapassa este saber teórico, tornando-se mais abrangente à competência como refere Barbaglio:

¹⁴² Cf. Fitzmyer refere que «que talvez Paulo tenha retirado do SI 32,10 LXX (TM 33,10)»; Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, 155.

¹⁴³ Cf. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, 155; Pitta, «La parola della croce (1 Cor 1,18–31)», 294.

¹⁴⁴ Cf. «No contexto original, o oráculo refere-se à frustração dos cálculos humanos de Israel, anulados pela ação soberana de Deus. Paulo aplica-o agora à sabedoria dos homens em contraste com o agir de Deus na Cruz», Leal, *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento: texto y comentario*, 346; Fitzmyer, *First Corinthians*, 156; Pitta, «La parola della croce (1 Cor 1,18–31) », 297; Ambrosiaster, *Commento alla prima lettera ai Corinzi*, trad. Luigi Fatica, Collana di testi patristici; 78 (Roma: Città Nuova, 1989), 39; Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*; Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, 137.

¹⁴⁵ Cf. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, 135.

¹⁴⁶ Cf. Pitta, «La parola della croce (1 Cor 1,18–31) », 298.

¹⁴⁷ Cf. Ambrosiaster, *Commento alla prima lettera ai Corinzi*, 38.

¹⁴⁸ Cf. Fitzmyer, *First Corinthians*, 155.

«provavelmente as elites políticas e religiosas de Jerusalém que, confiando na sua própria astúcia e sagacidade diplomática nas relações internacionais, conduziram Israel a confiar em si próprios e não em Deus. Com esta citação, o apóstolo reveste-se da autoridade divina: não é humana, mas divina, a rejeição da sabedoria dos coríntios, que se vangloriavam — por si mesmos ou por identificação com o seu líder Apolo — do seu discurso refinado e da profundidade da sua compreensão do mistério cristão. Existe aqui uma incompatibilidade radical entre a sabedoria deles e a posição de Deus, reafirmada no v. 20. Este acontecimento concreto referido é, sem dúvida o da Cruz de Cristo 1Cor 1,17-18 como alternativa à sabedoria humana.».¹⁴⁹

Em síntese, a tradução proposta — «Destruirei a sabedoria dos sábios e anularei a erudição dos eruditos» — preserva a métrica paralela, a força judicial e a tensão escatológica da citação. O oráculo funciona como uma declaração de guerra, onde Deus pronuncia o colapso de qualquer projeto cognitivo que pretenda legitimidade à margem de Cristo crucificado.¹⁵⁰ Na Cruz, observa Richard B. Hays, o juízo cumpre-se quando Cristo — sabedoria encarnada — é declarado loucura. É precisamente esse veredicto que se converte em poder salvador.¹⁵¹ C.K. Barrett conclui que, se Deus «anula» a sabedoria dos sábios, qualquer pretensão de superioridade baseada em estatuto, eloquência, ou na tradição religiosa, cai por terra.¹⁵²

Para Ambrosiaster, este texto é o *criterium crucis*: a verdade divina reconhece-se onde o mundo vê fracasso.¹⁵³ José Tolentino Mendonça designa isto de «conversão da imaginação» ao deslocar o centro da gravidade da fé para a vulnerabilidade.¹⁵⁴

G. Barbaglio observa que a sentença «destruirei a sabedoria dos sábios» é uma palavra de juízo que incide diretamente sobre os sábios e inteligentes que, confiando na sua própria astúcia e sagacidade, conduziram Israel a confiar em si próprio e não em Deus.¹⁵⁵ Pastoralmente, isso impede transformar o Evangelho em capital simbólico e exige comunidades onde a fragilidade seja lugar de graça. O v.19 antecipa assim a eleição paradoxal dos «insensatos, fracos e ignóbeis» (1Cor 1,26-29) e fundamenta uma eclesiologia da humildade.¹⁵⁶

Lido à luz de 2Cor 12,9, este versículo confirma, como nota G. D. Fee, que o «poder aperfeiçoa-se na fraqueza». Deus atua *subcontrariis*: revela-Se naquilo que derruba a lógica de glória mundana.¹⁵⁷ Assim, 1Cor 1,19 torna-se uma verdadeira chave hermenêutica para os

¹⁴⁹ Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, 137.

¹⁵⁰ Cf. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, 61-62.

¹⁵¹ Cf. Richard B. Hays, *First Corinthians, Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville: John Knox Press, 1997), 27.

¹⁵² Barrett, *La prima lettera ai corinti*, 69.

¹⁵³ Ambrosiaster, *Commento alla prima lettera ai Corinzi*, 38.

¹⁵⁴ Mendonça, «A fragilidade de Deus: Notas sobre um paradoxo paulino (1 Cor 1,25)», 137.

¹⁵⁵ Cf. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, 135.

¹⁵⁶ Cf. Barrett, *La prima lettera ai corinti*, 51.

¹⁵⁷ Cf. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 71.

primeiros capítulos da nossa Carta (cf. 1Cor 1-4): a validade da proclamação cristã reside em manter vivo o escândalo epistemológico da Cruz.

Paulo apresenta assim um Deus que salva deslegitimando os critérios humanos de validade, exortando a comunidade de batizados a não voltar aos seus velhos caminhos. A sabedoria «destruída» é aquela que transforma a Cruz em retórica triunfalista; a inteligência «rejeitada» é àquela que recusa ver, na derrota de Cristo, o triunfo do Amor.

2.2.3. 1Cor 1,20

ποῦ σοφός; ποῦ γραμματεὺς; ποῦ συζητητὴς τοῦ αἰῶνος τούτου; οὐχὶ ἐμώρπεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου;

«Onde está o sábio? Onde está o doutor da lei? Onde está o que investiga as coisas deste mundo? Porventura Deus não tornou louca a sabedoria do mundo? »

1Cor 1,20 marca um momento-chave na secção argumentativa de Paulo, que utiliza uma estrutura interrogativa tripartida, carregada de uma intenção retórica. O advérbio ποῦ (onde?) aparece três vezes, introduzindo uma tríade de personagens representativas: σοφός (sábio), γραμματεὺς (doutor da lei), συζητητὴς (o que investiga).¹⁵⁸

A formulação das perguntas de Paulo convida à reflexão. Paulo faz perguntas semelhantes ao profeta Isaías (cf. Is 33,18 e Jr 8,8-9), questionando a sabedoria dos sábios quando confrontados com a palavra de Deus.¹⁵⁹ Neste versículo Ambrosiaster observa desta forma uma repreensão dirigida simultaneamente a judeus e gentios, identificando os escribas e doutores da Lei com a sabedoria do mundo, o que confirma o alcance polémico da estratégia paulina.¹⁶⁰

O verbo principal da segunda parte do versículo, ἐμώρπεν (tornou louca), o aoristo ativo tem o papel decisivo de manifestar o juízo divino que inverte a sabedoria do mundo e situando-a no horizonte do acontecimento da Cruz. A quarta pergunta retórica de Paulo «Porventura Deus não tornou louca a sabedoria do mundo?» (1Cor 1,20) pressupõe uma resposta afirmativa: Sim, Deus tornou insensata a sabedoria do mundo. Paulo faz assim um juízo condenatório aos coríntios. Esta ação refere-se a uma iniciativa histórica, como indica o uso do aoristo: foi no evento da Cruz, tornado atual na pregação da Cruz, que tal condenação se realizou. Não se trata, contudo, de um processo automático: é ao rejeitar a palavra da Cruz — local de revelação divina — que a sabedoria mundana se converte em insensatez. O juízo de Deus é um juízo sobre o fracasso da sabedoria do mundo.¹⁶¹

Segundo J. A. Fitzmyer, esta linguagem inscreve-se numa linguagem do «contraste», própria da escatologia paulina,¹⁶² uma vez que a sabedoria é colocada como loucura, mundo vs. Deus, aparência vs. Revelação. A palavra σοφία reaparece com frequência nesta secção (1Cor 1,17-2,16), mas com sentidos contrastantes, o que exige discernimento exegético. Quando se

¹⁵⁸ Cf. Fitzmyer, *First Corinthians*, 156; Hans Conzelmann, afirma que todos esses títulos eram usados entre os judeus no mundo greco-romano. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, 43; G.D. Fee acrescenta que os gregos nunca usaram a denominação γραμματεὺς para seus estudiosos, contrariando a sugestão de Conzelmann. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 71.

¹⁵⁹ Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, 137.

¹⁶⁰ Cf. Ambrosiaster, *Commento alla prima lettera ai Corinzi*, 38.

¹⁶¹ Cf. Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, 52; Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, 138.

¹⁶² Cf. Fitzmyer, *First Corinthians*, 155.

refere à σοφία τοῦ κόσμου (sabedoria do mundo), o termo designa um sistema de conhecimento orgulhoso e fechado à revelação.

A expressão τοῦ αἰῶνος τούτου (deste mundo), acentua ainda mais o «contraste» apocalíptico. Quando Paulo utiliza αἰὼν οὗτος (esta era), refere-se ao tempo presente, dominado pelo pecado e pela morte, em oposição ao αἰὼν μέλλων (a era futura do reino de Deus), sendo o tempo messiânico inaugurado pela Cruz.¹⁶³

Paulo ao utilizar a tríade σοφός, γραμματεὺς, e συζητητής, coloca o investigador em último lugar. F. Manzi salienta que este último termo συζητητής é muito raro de encontrar no NT. Na sua opinião, Paulo poderá estar a aludir que haveria debates públicos em Corinto. Paulo faz, assim, uma escolha de vocabulário de forma provocatória, a sua crítica não visa somente atingir determinados indivíduos em concreto, mas um sistema de construção de sentido que se arroga a capacidade de chegar a Deus sem revelação.¹⁶⁴ Paulo denuncia assim os valores vigentes no mundo greco-romano e judaico (cf. Rm 12,2; Gl 1,4; Ef 1,21; Col 1,13), afirmando que a verdadeira sabedoria é revelada precisamente no evento que todos consideram escandaloso: a crucificação.¹⁶⁵

A interpretação teológica deste versículo exige que se compreenda o movimento retórico e epistémico que Paulo propõe: uma inversão. O que era tido por sabedoria é, agora, revelado como loucura; aquilo que parecia loucura (a Cruz) manifesta-se como sabedoria divina. Este versículo não é uma defesa da irracionalidade, mas uma crítica da autonomia epistémica não iluminada pela fé.¹⁶⁶

Rinaldo Fabris salienta que Paulo faz aqui uma verdadeira desconstrução cultural. A sabedoria do mundo é julgada a partir do evento da Cruz, que não corresponde a nenhum dos critérios clássicos de beleza, força ou lógica. A Cruz, como sinal de fracasso, inverte os modelos filosóficos e religiosos então dominantes. A «sabedoria do mundo» é criticada porque pretende impor uma lógica de mérito, desempenho e domínio.¹⁶⁷

Este versículo insere-se numa estratégia pastoral: Paulo quer libertar os coríntios da lógica competitiva dos sofistas e oradores itinerantes que dominavam a vida cultural da cidade.

¹⁶³ Cf. «Embora critique a eloquência humana, Paulo recorre a vários recursos estilísticos: perguntas retóricas (v.20), paralelismos variados (v.18, 22), anáfora (três vezes "onde?" no v.20) e contrastes desenvolvidos.», Fitzmyer, *First Corinthians*, 156.

¹⁶⁴ Cf. Manzi, *Prima lettera ai Corinzi*, 53; Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 71.

¹⁶⁵ Cf. Barrett, *La prima lettera ai corinti*, 53; Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, 43; Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, 137.

¹⁶⁶ Rinaldo Fabris e Ugo Bianchi, *La prima lettera ai Corinti: dal «Discorso della Croce» all'ecclesialità*, (Brescia: Editrice Queriniana, 1981), 288.

¹⁶⁷ Cf. Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, 66–67.

Verifica-se que os debates públicos e os jogos de linguagem eram valorizados, mas Paulo mostra que o querigma cristão subverte essas expectativas.¹⁶⁸

J.A. Fitzmyer nota ainda que o tom interrogativo ecoa a linguagem profética veterotestamentária, especialmente Is 19,12 e Jr 9,22-23, onde Deus ridiculariza os sábios por não O conhecerem verdadeiramente.¹⁶⁹ Esta intertextualidade bíblica mostra que Paulo utiliza as Escrituras para validar a sua crítica: a verdadeira sabedoria sempre foi dom, não é uma conquista.¹⁷⁰

A Cruz revela a caducidade do seu saber, pois o seu estatuto e prestígio não resistem diante da sabedoria de Deus. Para David E. Garland, a «sabedoria do mundo» não é um corpo doutrinal definido, mas uma atitude marcada por soberba, individualismo e competitividade, sendo este um «espírito da época» que os coríntios absorviam naturalmente. O contraste é radical: enquanto a sabedoria mundana procura honra, glória e poder, a Cruz manifesta humilhação, serviço e entrega.¹⁷¹

Ambrosiaster, um dos primeiros comentadores latinos de Paulo, entende esta passagem como proclamação do juízo de Deus sobre os orgulhosos: «Os sábios do mundo presumiram da sua ciência, mas não reconheceram o Senhor da glória».¹⁷² Esta leitura patrística ressoa na tradição agostiniana da *sapientia crucis*, em que a Cruz se torna critério absoluto de discernimento e humildade.

Rein Brouwer, numa análise contemporânea, chama a atenção para a «estética do paradoxo» presente nesta passagem. A beleza da loucura de Deus está na sua capacidade de revelar o amor através do sofrimento, a verdade através da carne, a força através da fraqueza. Esta sabedoria só pode ser reconhecida por quem está disposto a mudar os seus critérios.¹⁷³

Assim, o v.20 atua como um espelho escatológico: aqueles que se julgavam sábios são confrontados com a sua cegueira e os crentes são convidados a entrar na lógica paradoxal da Cruz, onde a sabedoria se revela como uma graça da fé e não como uma conquista intelectual.¹⁷⁴

¹⁶⁸ Cf. Pitta, «La parola della croce (1 Cor 1,18–31) », 295–300; Fitzmyer, *First Corinthians*, 156; Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 64.

¹⁶⁹ Cf. Fitzmyer, *First Corinthians*, 157.

¹⁷⁰ Cf. «O autor refere que a Lei por vezes era interpretada por sabedoria», Victor Paul Furnish, *The Theology of the First Letter to the Corinthians*, NTT (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 40.

¹⁷¹ Cf. David E. Garland, *1 Corinthians* (Grand Rapids et al.: Baker Academic, 2003), 66.

¹⁷² Ambrosiaster, *Commento alla prima lettera ai Corinzi*, 39 (tradução nossa).

¹⁷³ Cf. Rein Brouwer, «(beauty of the) foolishness of God», *Stellenbosch Theological Journal* 5, n.º 2 (2019): 31, <https://doi.org/10.17570/stj.Supp.2019.v5n2.a02>.

¹⁷⁴ Cf. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, 43; Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, 72.

2.2.4. 1Cor 1,21

ἐπειδὴ γὰρ ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ τῆς σοφίας τὸν θεόν, εὐδόκησεν ὁ θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σῶσαι τοὺς πιστεύοντας·

«De facto, uma vez que, na sabedoria de Deus, o mundo não conheceu Deus por meio da sabedoria, aprovou a Deus salvar os que acreditam por meio da loucura da pregação».

A estrutura do v.21 evidencia um paralelismo antitético entre duas formas de sabedoria — a sabedoria do mundo e a sabedoria de Deus — e como estas se relacionam com o conhecimento de Deus e a salvação.¹⁷⁵ O versículo pode dividir-se em duas partes, a primeira inicia com uma conjunção causal ἐπειδὴ «de facto» e termina com τὸν θεόν «Deus», sendo objeto direto de ἔγνω. A função de γὰρ liga o presente versículo ao anterior. No versículo anterior, Paulo, por meio de uma pergunta retórica, afirma que Deus tornou a sabedoria do mundo em insensatez. No presente versículo, Paulo demonstra o modo como isso aconteceu.¹⁷⁶

A segunda parte do versículo inicia em εὐδόκησεν «aprouve» e termina em τοὺς πιστεύοντας, «os que acreditam», o qual é objeto direto do verbo σῶσαι «salvar». Deus ocupa a posição de sujeito em ambos os verbos. A expressão διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος (por meio da loucura da pregação) tem uma função adverbial, modificando o verbo σῶσαι. Esta segunda parte da oração fica subordinada à primeira pela conjunção ἐπειδὴ. Isto faz com que esta segunda parte, que trata da salvação, modifique a primeira que trata da sabedoria.

No versículo, o verbo εὐδοκέω, no aoristo do indicativo ativo da terceira pessoa do singular, expressa uma decisão soberana e benevolente de Deus, sendo que esta é sempre uma escolha deliberada e positiva. Como observa Rinaldo Fabris, «é a resposta positiva de Deus à resposta negativa da humanidade: onde a sabedoria humana fracassa, Deus toma a iniciativa com um meio considerado louco segundo os critérios do mundo».¹⁷⁷

A seguinte expressão, — ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ Θεοῦ «na sabedoria de Deus», é manifestação da sabedoria divina na criação. A preposição ἐν — é objeto de discussão exegética e pode ser compreendida de quatro maneiras principais: (1) causal (devido à sabedoria de Deus que influenciou o fracasso humano), (2) modal (através da sabedoria de Deus), (3) temporal (indica o período como um período de sabedoria na qual a sabedoria humana fracassou, ou seja, período entre a criação e o evento de Cristo) ou (4) local (a sabedoria de Deus envolveu a humanidade mesmo quando esta falhou em O conhecer). A interpretação mais plausível identifica um plano

¹⁷⁵ Cf. Ambrosiaster, *Commento alla prima lettera ai Corinzi*, 40.

¹⁷⁶ Cf. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 73; Fabris e Bianchi, *La prima lettera ai Corinti: dal «Discorso della Croce» all'ecclesialità*, 53; Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, 139.

¹⁷⁷ Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, 108 (tradução nossa).

de Deus, onde está subjacente o conhecimento de Deus não podia ser adquirido meramente por meios humanos, mas pela revelação, especificamente através da Cruz.¹⁷⁸

Paulo faz a seguinte afirmação, οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ τῆς σοφίας τὸν Θεόν, que enfatiza o fracasso epistemológico da humanidade. O verbo γινώσκω (conhecer) assume aqui um valor relacional e existencial — não se trata meramente de uma ausência de conhecimento intelectual, mas de uma incapacidade de reconhecer e acolher Deus como Deus.¹⁷⁹ Esta leitura encontra apoio em Rm 1,21: «tendo conhecido Deus, não O glorificaram como Deus nem Lhe deram graças», denotando um conhecimento que, embora possível, foi rejeitado.¹⁸⁰

A sabedoria aparece como um instrumento ineficaz para aceder ao verdadeiro conhecimento de Deus.¹⁸¹ Na opinião de Rinaldo Fabris, Paulo não rejeita de algum modo a sabedoria em si, mas a pretensão de autossuficiência associada a ela: é essa presunção antropocêntrica que falha.¹⁸² A tradição sapiencial judaica já denunciava essa atitude: «a sabedoria dos sábios perecerá» (Is 29,14), conforme Paulo cita no versículo anterior.

Na sequência, temos a cláusula principal: εὐδόκησεν ὁ Θεὸς «aprouve a Deus». Este verbo exprime a iniciativa gratuita e soberana de Deus, como também se encontra em Lc 12,32 e Ef 1,5.¹⁸³

O complemento διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος — «pela loucura da pregação» — encerra a tensão semântica da frase. O termo μωρία (loucura), já presente em 1,18, retoma a temática do paradoxo cristão: Deus age de modo a contrariar as expectativas humanas.¹⁸⁴

Paulo, ao utilizar o infinitivo σῶσαι (salvar), com o acusativo τοὺς πιστεύοντας (os que acreditam), indica que a vontade de Deus é a salvação pela fé, sendo que o particípio presente indica a dimensão contínua da fé: crer é permanecer no ato constante de confiança. Assim, a loucura da pregação, que o mundo rejeita, torna-se para os crentes o instrumento de salvação.¹⁸⁵

¹⁷⁸ Cf. Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, 52–53.

¹⁷⁹ Cf. Leal, *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento: texto y comentario*, 346.

¹⁸⁰ Cf. Rm 1,21; Sb 13,1–9; Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, 139.

¹⁸¹ Cf. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 73.

¹⁸² «Trata-se, pois, não de um fracasso pontual da história humana, mas de um estado contínuo: a humanidade perdeu o caminho para o encontro com Deus — é o que poderíamos chamar de «pecado original». A reação divina, contudo, não foi de castigo ou condenação, nem de abandono: Deus não respondeu com rejeição simétrica. Pelo contrário, respondeu com uma decisão livre e soberana (eudokēsen) — como sublinha Schrenk no GLNT III — de ir ao encontro da humanidade falida mediante a loucura do anúncio (dia tēs mōrias tou kērygmato), oferecendo salvação — condicional à fé.», Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, 57.

¹⁸³ Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, 140.

¹⁸⁴ Cf. Pitta, «La parola della croce (1 Cor 1,18–31)», 217.

¹⁸⁵ Cf. Juan Leal, *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento: texto y comentario*, 347; Fabris e Bianchi, *La prima lettera ai Corinti: dal «Discorso della Croce» all'ecclesialità*, 46.

Com este versículo, Paulo abre um novo caminho para uma nova lógica, é a fé no paradoxo de um Deus que salva por meio da loucura.¹⁸⁶

O v.21 expressa, com singular densidade, a lógica do agir divino segundo o paradoxo salvífico. O pano de fundo desta afirmação, é dupla; por um lado, está a crítica pela incapacidade do mundo em reconhecer Deus; por outro lado, apresenta-se a salvação como dom gratuito e inesperado, evidenciado na loucura e na pregação da Cruz.

Paulo parte de uma constatação: a humanidade, apesar da sua sabedoria, não chegou ao verdadeiro conhecimento de Deus. Trata-se de uma acusação que não é nova na tradição bíblica. A literatura sapiencial já denunciava o desvio da razão humana: «Insensatos são todos os homens que ignoram Deus» (Sb 13,1). Também Romanos 1,21-23 afirma que, conhecendo Deus, os homens «tornaram-se loucos» ao se entregarem à idolatria. O problema, pois, não é o conhecimento em si, mas a soberba que impede a fé.¹⁸⁷

Frente a esse fracasso, a iniciativa de Deus surge não como resposta punitiva, mas como decisão positiva e misericordiosa. A expressão εὐδόκησεν ὁ Θεός marca uma viragem: Deus «aproveu», isto é, escolheu, deliberadamente, um caminho alternativo. E esse caminho é escandaloso para a razão humana: a pregação da Cruz. Como afirma Rein Brouwer, trata-se da «beleza da loucura de Deus» — uma loucura que desarma os pretensamente sábios e se abre como sabedoria para os simples.¹⁸⁸

A pregação — κήρυγμα — assume aqui uma função sacramental: não somente transmite uma mensagem, mas torna presente a realidade salvífica de Cristo crucificado. Essa palavra não convence por argumentos, mas transforma pela força do Espírito. J. A. Fitzmyer observa que, para Paulo, não é o conteúdo retórico que salva, mas o acontecimento anunciado, performativo na sua fraqueza.¹⁸⁹ Ou seja, o κήρυγμα (pregação) designa aqui não tanto o conteúdo, mas o ato de pregar. Trata-se de «uma proclamação pública, solene e autoritária, cuja força transformadora reside não na sua lógica retórica, mas na realidade que anuncia — Cristo crucificado».¹⁹⁰

O versículo, portanto, revela uma antropologia implícita: o ser humano, fechado em si, é incapaz de Deus; mas Deus, aberto ao ser humano, oferece-se mediante uma mediação que parece loucura. Esta inversão das expectativas humanas é expressão do modo de Deus agir na

¹⁸⁶ Cf. Fabris e Bianchi, *La prima lettera ai Corinti: dal «Discorso della Croce» all'ecclesialità*, 46.

¹⁸⁷ Cf. Pitta, «La parola della croce (1 Cor 1,18–31) », 295–312.

¹⁸⁸ Cf. Brouwer, «(beauty of the) foolishness of God», 197–200.

¹⁸⁹ Cf. Fitzmyer, *First Corinthians*, 163–64.

¹⁹⁰ Fitzmyer, *First Corinthians*, 162 (tradução nossa).

história: a lógica da Cruz — fraqueza, humilhação, escândalo — torna-se critério da verdade teológica e de autêntico conhecimento de Deus.¹⁹¹

Neste sentido, o v.21 é um ponto de viragem no argumento de Paulo. Se o v.18 introduzia a tensão entre loucura e poder, e os vv.19-20 revelavam a aniquilação da sabedoria humana, agora, em 1Cor 1,21, emerge uma nova epistemologia teológica: o verdadeiro conhecimento de Deus passa pela escuta da palavra da Cruz e pela adesão de fé.¹⁹² Como observa Jean Zumstein, trata-se de uma hermenêutica da revelação centrada no paradoxo: a Cruz revela a identidade de Deus na negação das formas religiosas habituais.¹⁹³

Este versículo contribui decisivamente para a teologia paulina da Cruz. A Cruz não é apenas um acontecimento do passado, mas forma da revelação divina e chave hermenêutica para a compreensão de Deus, do mundo e da salvação. Nela, Deus revela-se como Aquele que escolhe o que não é para confundir o que é e que transforma a loucura em sabedoria — não por artifício, mas por graça. A fé, assim, não é mera aceitação intelectual, mas abertura ao dom, reconhecimento de uma verdade que desestrutura os esquemas humanos e gera vida nova a partir do escândalo da Cruz.¹⁹⁴

¹⁹¹ Cf. Fabris e Bianchi, *La prima lettera ai Corinti: dal «Discorso della Croce» all'ecclesialità*, 41; Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, 140.

¹⁹² Cf. Brouwer, «(beauty of the) foolishness of God», 39.

¹⁹³ Cf. Jean Zumstein, *Paul et la théologie de la croix*, *Le monde de la Bible* (Geneve: Labor et Fides, 2004), 304, https://www.persee.fr/doc/ether_0014-2239_2001_num_76_4_3659.

¹⁹⁴ Cf. Barbaglio, *As Cartas de Paulo (I)*, 140.

2.2.5. 1Cor 1,22-23

ἐπεὶδὴ καὶ Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν,
«Enquanto os judeus pedem sinais e os gregos procuram sabedoria,»

ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσιν δὲ μωρίαν,
«nós proclamamos Cristo crucificado, escândalo para os judeus e loucura para os pagãos.»

Considerando o v.22, «Enquanto os judeus pedem sinais, e os gregos procuram sabedoria», Paulo dá ênfase à sua afirmação, utilizando formas verbais no presente do indicativo ativo, terceira pessoa do plural αἰτοῦσιν (pedem); ζητοῦσιν, (procuram).

A conjugação ἐπεὶδὴ no v.22 introduz o enquadramento do argumento, «os judeus pedem sinais e os gregos procuram sabedoria»; enquanto a conjunção δέ no v.23, marca a viragem adversativa, «nós proclamamos Cristo crucificado».¹⁹⁵ A construção da oração aponta, assim, para uma tensão não apenas gramatical, mas teológica e cultural.

Na tradição bíblica σημεῖα designa os atos extraordinários de Deus como sinais milagrosos exigidos pelos judeus. Por isso, alguns tradutores optaram por traduzir σημεῖα simplesmente por milagres. Sendo assim, perde-se o sentido essencial do termo sublinhado por Paulo — «o valor probatório dos milagres, que para os judeus deveriam confirmar a identidade messiânica de Cristo crucificado».¹⁹⁶ Os judeus não duvidam do poder divino, mas exigem sinais como se verifica no evangelho onde fariseus e escribas pedem sinais e prodígios a Jesus (cf. Mc 8,11; Mt 12,38; Lc 11,16). No AT, sinais e prodígios eram manifestações do poder de Deus (cf. Ex 7,3; Dt 4,34; Is 8,18). Os judeus esperavam sinais que autenticassem um verdadeiro enviado de Deus como Messias. Estes sinais e prodígios exigidos pelos judeus legitimavam profetas enviados por Deus (cf. Ex 4,8; Nm 14,11); sob estas condições visíveis e extraordinárias que poderiam ser testadas pela experiência sensível. É uma fé, que de certo modo, condiciona Deus no seu agir.¹⁹⁷

Já o verbo ζητέω, usado para os gregos, indica busca ou investigação intensa. O objeto direto — σοφίαν (sabedoria) — aponta para a tradição helenística de apreensão do divino por via racional, lógica e especulativa. A cultura grega valorizava o pensamento sistemático e a eloquência como vias para aceder à verdade. Como observa Rinaldo Fabris, o termo remete para a *philosophía* enquanto caminho humano de salvação, ainda que inconsciente do escândalo da Cruz.¹⁹⁸

¹⁹⁵ Cf. Ver ponto 2.2.1

¹⁹⁶ Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, 54.

¹⁹⁷ Cf. Fitzmyer, *First Corinthians*, 158; Fabris e Bianchi, *La prima lettera ai Corinti: dal «Discorso della Croce» all'ecclesialità*, 46–47; Leal, *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento: texto y comentario*, 348.

¹⁹⁸ Cf. Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, 46.

J. A. Fitzmyer sustenta que esta bipartição — sinais para os judeus e sabedoria para os gregos — não pretende distinguir apenas dois povos, mas duas epistemologias teológicas que se revelam insuficientes face à Cruz de Cristo. Ambas estão ancoradas em perspectivas humanas que resistem ao agir paradoxal de Deus.¹⁹⁹ Do ponto de vista gramatical, a escolha do tempo presente serve para revelar. Na opinião de alguns comentadores, não se trata de atitudes passadas, mas de disposições contínuas, que Paulo vê repetidas no seu tempo e contexto. A construção simples com sujeitos definidos, verbos ativos e objetos claros intensifica a força retórica do enunciado, que serve de preparação para a oposição seguinte: «nós proclamamos Cristo crucificado» (1Cor 1,23).²⁰⁰

Por fim, a gramática, o léxico e a estrutura desta frase são deliberadamente simples, mas densamente significativos. A sintaxe minimalista permite condensar duas tradições religiosas num juízo radical: ambas, na sua forma de procura, não conseguem reconhecer a revelação plena de Deus na Cruz. Esta recusa é desenvolvida nos versículos subsequentes.

O sujeito explícito ἡμεῖς (nós) encontra-se em posição enfática, sublinhando o contraste com as atitudes por parte dos judeus e gregos. O verbo κηρύσσω (proclamar), é um termo técnico do vocabulário cristão primitivo. O pregar é o ato solene de proclamar a boa nova — κήρυγμα (pregação) — ou seja, o evento salvífico e escatológico.²⁰¹

O complemento direto da proclamação é Χριστὸν ἐσταυρωμένον (Cristo crucificado), o verbo σταυρόω (crucificar) encontra-se no acusativo singular do particípio perfeito passivo e tem como função acentuar o carácter permanente da realidade da Cruz, na identidade do Cristo proclamado: não apenas crucificado no passado, mas ainda crucificado, como evento teológico em curso.²⁰²

A expressão σκάνδαλον Ἰουδαίοις μὲν (escândalo para os judeus); tem origem na metáfora da «pedra de tropeço» (cf. Is 8,14), é o obstáculo que impede os judeus de reconhecerem no crucificado o Messias esperado.²⁰³ J. A. Fitzmyer refere que o escândalo da Cruz assenta numa expectativa messiânica gloriosa e triunfal, incompatível com uma morte vergonhosa e maldita, segundo Dt 21,23.²⁰⁴

No segundo membro, ἔθνεσιν δὲ μωρίαν (loucura para os pagãos), μωρία (loucura) exprime o repúdio filosófico do mundo greco-romano face à Cruz, entendida como irracional,

¹⁹⁹ Cf. Fitzmyer, *First Corinthians*, 151–53.

²⁰⁰ Barbaglio, *As Cartas de Paulo (I)*, 142; Garland, *1 Corinthians*, 69.

²⁰¹ Cf. Fitzmyer, *First Corinthians*, 153.

²⁰² Cf. Fitzmyer, *First Corinthians*, 159; Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, 46.

²⁰³ Cf. Ambrosiaster, *Commento alla prima lettera ai Corinzi*, 41.

²⁰⁴ Cf. Fitzmyer, *First Corinthians*, 159.

ignóbil e grotesca. Na lógica helénica, marcada pela busca de σοφία (sabedoria) e de λόγος (discursos convincentes), um Deus crucificado era inconcebível.²⁰⁵

A escolha vocabular de Paulo não é arbitrária: μωρίαν e σκάνδαλον não são apenas reações emocionais ou culturais, elas manifestam uma rutura radical entre a revelação divina e os critérios humanos de discernimento. Trata-se de uma subversão semântica total, que inverte os padrões estabelecidos de religiosidade (judaica) e racionalidade (grega).

A nível exegético, o versículo retoma e intensifica a polarização introduzida em 1Cor 1,18: «Com efeito, a palavra da Cruz é loucura para os que se perdem, mas é poder de Deus para os que são salvos, ou seja, para nós». Aqui, Paulo concretiza essas categorias universais (os que se perdem / os que são salvos) em duas configurações histórico-culturais específicas: os judeus e os gregos. Esta escolha inscreve-se numa estratégia discursiva deliberada, que percorre toda a perícopa (cf. 1Cor 1,22-24).²⁰⁶

Além disso, a expressão «nós, porém, proclamamos» sublinha o contraste entre o anúncio apostólico e a mentalidade dos destinatários. O verbo κηρύσσω, que ecoa o κήρυγμα de Cristo crucificado, assume um valor quase confessional, identitário. A Cruz não é um elemento secundário da mensagem cristã: é o seu conteúdo e o seu critério. Como tal, ela determina a própria forma de proclamar, despojada de aparato retórico, para deixar transparecer a «fraqueza e loucura» do poder salvífico de Deus.²⁰⁷

Este versículo evidencia o escândalo da Cruz como chave hermenêutica para compreender a salvação. Paulo opõe a busca humana — condicionada por expectativas de sinais ou raciocínios — à iniciativa soberana de Deus que se revela no Crucificado.²⁰⁸

Os judeus, enquanto grupo religioso, exigem sinais como confirmação da ação divina. Esta postura está documentada em várias passagens do NT (cf. Mc 8,11; Mt 12,38; Lc 11,16; Jo 2,18), sendo criticada por Jesus como expressão de incredulidade. Para Rinaldo Fabris, o problema não está na existência dos sinais, mas na exigência de um Deus que se adapte às imagens humanas de poder e glória (cf. 1Cor 1,22). A Cruz, nesse contexto, representa um sinal oposto: em vez de ser uma epifania de força, é expressão de fraqueza, rejeição e maldição (cf. Dt 21,23; Gl 3,13).²⁰⁹

Os gregos, por sua vez, buscam sabedoria — entendida como sistema coerente de conhecimento racional. Esta procura representa a confiança na capacidade humana de atingir o

²⁰⁵ Cf. Garland, *1 Corinthians*, 69.

²⁰⁶ Cf. Fabris e Bianchi, *La prima lettera ai Corinti: dal «Discorso della Croce» all'ecclesialità*, 46.

²⁰⁷ Cf. Zumstein, *Paul et la théologie de la croix*, 306.

²⁰⁸ Cf. Manzi, *Prima lettera ai Corinzi*, 55.

²⁰⁹ Cf. Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, 52.

transcendente por meios lógicos. Contudo, a Cruz é irracional. Não se enquadra no ideal de sabedoria da antiguidade greco-romana, segundo o qual o bem e o belo coincidem. Cristo crucificado é a negação da *kalokagathía* clássica. Antonio Pitta sublinha que o anúncio do Crucificado desafia a base antropológica da cultura helénica: mostra que Deus age onde o ser humano não espera e precisamente contra o que o homem idealiza como «divino» (1Cor 1,22).²¹⁰

Ambos os caminhos falham porque pretendem chegar a Deus a partir de pressupostos humanos. A Cruz impõe-se, não como objeto de conquista, mas como escândalo recebido. Trata-se, como nota Jean-Noel Aletti, de um «critério de discernimento» que revela a ineficácia dos caminhos religiosos e filosóficos não abertos à fé (cf. 1Cor 22).²¹¹

Teologicamente, este versículo tem implicações cruciais: o cristianismo não nasce da sabedoria acumulada da humanidade nem da sua experiência religiosa mais sublime. Pelo contrário, inicia-se com a interrupção dessa sabedoria — com um evento escandaloso e irracional que, justamente por isso, obriga à conversão do olhar. A Cruz não responde aos desejos religiosos nem filosóficos — ela desmascara ambos.

A fé cristã emerge então não de sinais convincentes ou argumentos irrefutáveis, mas da escuta de uma pregação que, aos olhos do mundo, parece loucura. Paulo não propõe uma nova filosofia nem um novo misticismo. Proclama, com radicalidade, que «Deus escolheu salvar pela loucura da pregação» (1Cor 1,21) e que essa pregação tem por núcleo um Messias crucificado.²¹²

A proclamação de «Cristo crucificado», em 1Cor 1,23, condensa a tensão teológica mais radical da fé cristã. Trata-se de uma expressão que conjuga o nome messiânico Χριστός com o particípio ἐσταυρωμένος, afirmando uma identidade entre a figura esperada como libertador e aquele que foi ignominiosamente executado.²¹³

Para os judeus, tal associação constitui um escândalo, porque contradiz frontalmente a expectativa de um Messias vitorioso. A crucifixão não era apenas um castigo romano: no imaginário judaico, era um sinal de maldição divina (cf. Dt. 21,23; Gl. 3,13). Como explica Rinaldo Fabris, este escândalo não é ético nem moral, mas teológico: consiste na presença de Deus onde Ele não deveria estar — na fraqueza, na derrota, no abandono.²¹⁴

²¹⁰ Cf. Pitta, «La parola della croce (1 Cor 1,18–31) », 299 (tradução nossa).

²¹¹ Cf. Jean-Noel Aletti, «La sagesse dans le Nouveau Testament. État de la question», em *La Sagesse Biblique. De l'Ancien au Nouveau Testament. Actes du XVe congrès de l'ACFEB (série LD 160)*, ed. Jacques Trublet, Actes du XVe congrès de l'ACFEB, LD 160, (Les Éditions du Cerf, 1995), 360–61.

²¹² Cf. Fabris e Bianchi, *La prima lettera ai Corinti: dal «Discorso della Croce» all'ecclesialità*, 46.

²¹³ Cf. Fitzmyer, *First Corinthians*, 159.

²¹⁴ Cf. Fabris e Bianchi, *La prima lettera ai Corinti: dal «Discorso della Croce» all'ecclesialità*, 288.

Para os gregos, o mesmo anúncio é *μωπία* (loucura), porque ofende a razão e a sensibilidade estética. O pensamento filosófico grego estava ancorado em ideais de ordem, beleza, medida. A Cruz é o contrário disso: é desfiguração, violência, fracasso. J. A. Fitzmyer observa que, no mundo helenista, a crucificação era reservada aos servos e aos inimigos do Estado; portanto, um Deus crucificado não é apenas insensato — é blasfemo e inútil.²¹⁵

É precisamente nesta rejeição, porém, que Paulo descobre o coração da sabedoria divina. Deus salva não apesar da Cruz, mas através dela. A Cruz torna-se o lugar paradoxal da revelação de Deus — não como onipotência triunfante, mas como poder que se manifesta na fraqueza e na humilhação. Jean Zumstein interpreta este escândalo como o sinal por excelência da alteridade divina: Deus não se ajusta às categorias humanas, mas revoluciona-as a partir de dentro.²¹⁶

O v.23 funciona, assim, como ponto de viragem entre os v.22 (as exigências humanas) e v.24 (a fé dos chamados). Paulo quer mostrar que a Cruz não é um obstáculo ao conhecimento de Deus, mas o seu verdadeiro caminho. A sabedoria de Deus não anula a razão nem a fé, mas desloca o seu centro de gravidade: não parte do que os humanos consideram sábio ou convincente, mas do dom gratuito que se revela no Crucificado.²¹⁷

Por fim, o «nós» do versículo é mais do que um plural retórico: representa a comunidade dos anunciadores e crentes que assumem a Cruz como critério de verdade. Antonio Pitta sublinha que este «nós» inclui o próprio Paulo, cuja missão apostólica consiste precisamente em testemunhar o Crucificado como sabedoria e poder de Deus (cf. 1Cor 2,2). A Cruz é o conteúdo, o método e o selo da sua proclamação.²¹⁸

²¹⁵ Cf. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, 140–41; Fitzmyer, *First Corinthians*, 159.

²¹⁶ Cf. Zumstein, *Paul et la théologie de la croix*, 307.

²¹⁷ Cf. Fabris e Bianchi, *La prima lettera ai Corinti: dal «Discorso della Croce» all'ecclesialità*, 41.

²¹⁸ Cf. Pitta, «La parola della croce (1 Cor 1,18–31)», 300.

2.2.6. 1Cor 1,24-25

αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς, Ἰουδαίοις τε καὶ Ἑλλήσιν, Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν·
«Mas para os que foram chamados, sejam eles judeus ou gregos, Cristo é poder de Deus e sabedoria de Deus;»

ὅτι τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστὶν καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων.

«porque a loucura de Deus é mais sábia do que os homens, e a fraqueza de Deus é mais forte do que os homens»

O v.24 deve ser compreendido em estreita ligação com o v.23, onde Paulo declara: «nós proclamamos Cristo crucificado, escândalo para os judeus e loucura para os pagãos». O contraste v.24 é gramaticalmente introduzido pela conjunção adversativa δὲ (mas), que marca a oposição entre a reação negativa dos judeus e gregos e a resposta «dos chamados».²¹⁹ Verifica-se, portanto, que a ênfase recai sobre os destinatários do anúncio — τοῖς κλητοῖς (aos chamados) — e o que neles se opera, «Cristo é poder e sabedoria de Deus» (v. 1,25).²²⁰

O termo τοῖς κλητοῖς, dativo plural masculino de κλητός, pode ser traduzido como «aos chamados» ou «aos convocados». Esta palavra remete para a eleição divina: não se trata apenas de uma audiência passiva, mas de uma comunidade cuja existência resulta do «ser chamado» na sua essência por Deus (cf. Rm 8,30; 9,24; 1Cor 1,2).²²¹ A escolha indica que é por estes, e não por outros, que Cristo é reconhecido como poder e sabedoria. A identificação dos chamados como provenientes Ἰουδαίοις τε καὶ Ἑλλήσιν (tanto dos judeus como dos gregos) sublinha o alcance universal do chamamento divino.²²²

Segue-se o núcleo da preposição, «Cristo, é poder de Deus e sabedoria de Deus», em que temos uma aposição com dupla qualificação. Cristo é aqui nomeado com dois predicativos: δύναμιν (poder) e σοφίαν (sabedoria), ambos modificados por genitivos de atribuição: θεοῦ (Deus), e a omissão do verbo ἐστίν (ser). No grego, o verbo ἐστίν pode ser subentendido em construções predicativas quando o contexto é claro, como no v.24. Assim, deve entender-se: «Cristo é poder de Deus e sabedoria de Deus».²²³

A ordem das palavras em grego — Χριστὸν (Cristo) — coloca em relevo conteúdo do anúncio apostólico, fazendo sobressair, desde logo, o objeto do querigma. A expressão θεοῦ δύναμιν e θεοῦ σοφίαν funciona aqui como predicativo. Ou seja, qualificam Crucificado

²¹⁹ Cf. Zumstein, *Paul et la théologie de la croix*, 481–96.

²²⁰ Cf. Pitta, explica que Paulo chama a Cristo «sabedoria». Antonio Pitta, *Il paradosso della Croce : saggi di teologia paolina*, 1. ed (Piemme, 1998), 101–2.

²²¹ Cf. Fitzmyer, *First Corinthians*, 140–41.

²²² Cf. Pitta, «La parola della croce (1 Cor 1,18–31) », 167.

²²³ Cf. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, 143; Manzi, *Prima lettera ai Corinzi*, 55; Leal, *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento: texto y comentario*, 348–349.

enquanto poder e enquanto sabedoria de Deus que Cristo é anunciado. De modo retoricamente incisivo, se expressa a identidade do anúncio cristão no horizonte soteriológico do discurso paulino.²²⁴

Do ponto de vista estilístico, esta construção apresenta uma simetria paralela com os pares contrastantes da secção anterior: escândalo/loucura (v. 23) versus poder/sabedoria (v. 24). A inversão retórica reforça a antítese: o que para uns é escândalo e loucura, para os chamados é manifestação salvífica.²²⁵

Diversos comentadores sublinham a carga performativa do versículo. Como assinala J. A. Fitzmyer, os predicativos θεοῦ δύναντιν (poder de Deus) e θεοῦ σοφίαν (sabedoria de Deus), refere-se não só aos atributos divinos, mas também a ação concreta de Deus na salvação daqueles que Ele chama.²²⁶ Eckhard J. Schnabel observa que o paralelismo estrutural com o v.18 é decisivo: «a palavra da Cruz» é «poder de Deus» para os que se salvam; aqui, Cristo crucificado é poder e sabedoria de Deus para os que foram chamados. A equivalência funcional entre a palavra da Cruz e Cristo crucificado é meio de salvação, e assim, linguística e teologicamente explícita.²²⁷

Além disso, os termos δύναντιν e σοφίαν correspondem às exigências mencionadas no v.22: os judeus exigem sinais (i.e., milagres) e os gregos buscam sabedoria. Paulo afirma que ambas as expectativas encontram o seu cumprimento, não à maneira humana, mas de um modo paradoxal em Cristo crucificado.²²⁸

Rinaldo Fabris sublinha a unidade semântica da construção: «para os chamados», Cristo crucificado é o lugar onde se dá a revelação reveladora do poder e da sabedoria divina — numa lógica que ultrapassa as expectativas do mundo religioso e intelectual do seu tempo.²²⁹ «Os chamados» veem esta realidade sob uma nova luz, que é, o crucificado que permanece sinal de fraqueza e loucura encarnando a ação do poder e sabedoria de Deus.

A conjunção causal ὅτι (porque), liga o v.25 com o enunciado precedente v.24, conferindo ao argumento a forma de uma fundamentação axiológica da proclamação de Cristo crucificado como «poder de Deus e sabedoria de Deus» (1Cor 1,24), onde «a loucura de Deus é mais sábia do que os homens, e a fraqueza de Deus é mais forte do que os homens» (1Cor 1,25). G. Barbaglio identifica o v.25 como o fecho da *argumentatio* iniciada em 1,17, cuja função é salvaguardar a legitimidade do εὐαγγελίζω (evangelizar) paulino contra à lógica da σοφία

²²⁴ Cf. Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, 47.

²²⁵ Cf. Manzi, *Prima lettera ai Corinzi*, 55.

²²⁶ Cf. Fitzmyer, *First Corinthians*, 161.

²²⁷ Cf. Schnabel et al., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 131.

²²⁸ Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, 46.

²²⁹ Cf. Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, 46–47.

λόγου (sabedoria da palavra), recusada por Paulo como critério de legitimação do anúncio, na medida em que reduziria a Cruz a um objeto de persuasão retórica e, assim esvaziaria a sua eficácia salvífica.²³⁰

O sujeito da primeira oração é τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ (a loucura de Deus). O adjetivo μωρὸν é o neutro singular de μωρός (louco) e encontra-se aqui substantivado. A expressão τοῦ θεοῦ (de Deus), no genitivo, marca origem ou pertença. O que é chamado «loucura» não o é objetivamente, mas do ponto de vista humano. Segundo Rinaldo Fabris, Paulo apropria-se da visão do mundo grego para sublinhar o contraste entre as aparências e a realidade teológica do mistério da Cruz.²³¹

A construção «mais sábia do que os homens» usa o comparativo neutro de σοφός (sábio) com um genitivo de comparação. Esta estrutura indica que até a «loucura de Deus» (isto é, o Crucificado) é superior à sabedoria de qualquer homem. A este respeito J. A. Fitzmyer destaca a ironia retórica de Paulo ao utilizar este tipo de comparativos, que expõem a dissonância entre as categorias humanas e a revelação de Deus.²³²

A segunda metade do versículo repete a estrutura: τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ (a fraqueza de Deus) seguido de ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων (mais forte que os homens). O adjetivo ἀσθενὲς (fraco) é também um neutro substantivado. Eckhard J. Schnabel salienta que a repetição reforça a tese da inversão paradoxal que Paulo desenvolve desde o v.18: a Cruz, símbolo de impotência, é o sinal eficaz do poder de Deus.²³³

A repetição da estrutura paralela, com os dois comparativos (σοφώτερον e ἰσχυρότερον), cria um efeito proverbial. Paulo no v.25 não apenas resume os versículos anteriores, mas formula uma conclusão teológica que prepara a transição para a aplicação concreta do paradoxo da Cruz na vida da comunidade (vv. 26-31). Como observa Norbert Baumert, a «loucura e a fraqueza» funcionam como conceitos teológicos portadores de conteúdo de revelação.²³⁴

Na argumentação de Paulo ao longo da perícopa 1Cor 1,18-25, o v.24 marca o ponto de viragem entre a rejeição da Cruz como escândalo e loucura (vv. 22-23) e a sua receção, por parte dos chamados, como revelação do poder e da sabedoria de Deus. A tensão estabelecida entre a percepção mundana e a perspectiva da fé não é apenas de ordem epistemológica, mas revela o caráter escatológico e teológico da proclamação cristã.

²³⁰ Cf. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, 143.

²³¹ Cf. Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, 51–52.

²³² Cf. Fitzmyer, *First Corinthians*, 183–85.

²³³ Cf. Schnabel et al., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 131.

²³⁴ Cf. Norbert Baumert, *Logos der Versöhnung: Studien zur Theologie des Paulus* (Würzburg: Echter, 2002), 92.

A expressão τοῖς δὲ κλητοῖς Χριστὸν θεοῦ δύνανται καὶ θεοῦ σοφίαν (para os chamados, sejam eles judeus ou gregos, Cristo é poder de Deus e sabedoria de Deus) pressupõe uma hermenêutica da revelação centrada na figura do Crucificado. Ao contrário das expectativas religiosas tradicionais — marcadas, no caso dos judeus, por sinais e manifestações gloriosas, e, no caso dos gregos, por sistemas racionais de sabedoria —, Paulo propõe uma revelação que contradiz os critérios da razão e da religião convencionais. Esta inversão, já prefigurada na citação de Is. 29,14 (v. 19), encontra no v.24 a sua expressão positiva: Deus dá-se a conhecer naquilo que é social e religiosamente desprezado — a Cruz.²³⁵

A referência a τοῖς κλητοῖς (aos chamados) possui peso teológico considerável. Em Paulo, o chamamento não é meramente um apelo genérico, mas uma ação eficaz de Deus que inicia e sustém a fé (cf. Rm. 8,30; 9,24; 1Cor. 1,2).²³⁶ Assim, os chamados são aqueles que, pela iniciativa divina, receberam a capacidade de reconhecer Cristo crucificado como *locus* da revelação e da salvação. Esta categoria transcende a pertença étnica, como se nota na inclusão explícita de «judeus e gregos», acentuando a universalidade do plano salvífico de Deus e desestabilizando os critérios tradicionais de eleição.

É importante sublinhar que o texto não afirma que Cristo é simplesmente «sabedoria» ou «poder», mas que é «sabedoria e poder de Deus». Os genitivos não são meramente de posse, mas expressam pertença ontológica: Cristo crucificado manifesta a própria natureza da ação salvadora de Deus.²³⁷

Como observa Rinaldo Fabris, Paulo não recorre aqui à linguagem tradicional da teofania, mas prefere conceitos antitéticos — poder na fraqueza, sabedoria na loucura. Esta escolha expressa uma teologia da revelação que rejeita os lugares convencionais do sagrado. Deus não se manifesta nos cumes da razão nem nas exibições de força, mas no lugar da humilhação e da violência sofrida, onde se expõe uma sabedoria que aceita ser rejeitada para poder salvar.²³⁸

Ao apresentar Cristo como δύνανται e σοφία, Paulo subverte também as categorias culturais dominantes. Na cultura judaica, o poder estava associado aos atos salvíficos de Deus na História; no pensamento grego, a sabedoria representava o mais alto ideal filosófico. Contudo, ambos os conceitos são agora reinterpretados: a força de Deus manifesta-se na fraqueza da Cruz e a sabedoria de Deus na sua aparente loucura. Segundo Antonio Pitta, esta reconfiguração não elimina os conceitos, mas redireciona-os para o centro do querigma.²³⁹

²³⁵ Cf. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 77.

²³⁶ Cf. Fitzmyer, *First Corinthians*, 141.

²³⁷ Cf. Leal, *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento: texto y comentario*, 349.

²³⁸ Cf. Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, 50–51.

²³⁹ Cf. Pitta, «La parola della croce (1 Cor 1,18–31)», 295–98.

A estrutura inclusiva, com o v.18, é evidente: a palavra da Cruz é poder de Deus para os que se salvam; agora, Cristo é sabedoria e poder de Deus para os chamados. Como nota G. Barbaglio, proclamação e conteúdo coincidem na eficácia salvífica da mensagem cristã.²⁴⁰

Jean Zumstein interpreta este versículo como expressão de uma teologia narrativa da Cruz, em que Deus se revela no ato de esvaziamento e entrega: a Cruz torna-se lugar da revelação e da salvação como dom gratuito e não como conquista humana.²⁴¹

A cristológica do versículo aqui é concreta. Paulo não apresenta uma teologia abstrata da Cruz, mas a teologia do Cristo crucificado. O Deus que se revela é o Deus de Jesus de Nazaré, cuja vida e morte específica é designada em último lugar. A Cruz, símbolo de ignomínia, torna-se, na fé cristã, símbolo de revelação divina.²⁴²

O v. 24 é uma condensação magistral da teologia paulina da Cruz: Cristo crucificado é, para os crentes, o verdadeiro poder e a verdadeira sabedoria — não pela glória, mas pela fragilidade redentora. A linguagem da Cruz impõe-se, pois, como chave hermenêutica para compreender Deus, o mundo e a salvação, pois nela se manifesta a força amorosa do Deus que salva ao entregar-se.

O v.25 encerra a unidade argumentativa de 1Cor 1,18-25 com uma afirmação que condensa o paradoxo da Cruz: aquilo que é percebido como «loucura e fraqueza» pela humanidade é, para os que creem, manifestação suprema da sabedoria e do poder de Deus. Esta inversão constitui a base teológica da mensagem paulina.

A expressão «loucura de Deus» deve ser entendida, como aponta Rinaldo Fabris, não em sentido literal, mas enquanto representação da forma como os humanos percebem a Cruz. Deus é julgado como insensato porque não responde às expectativas culturais dos judeus (sinais) e dos gregos (sabedoria). A Cruz não se apresenta como epifania do poder triunfante, mas como escândalo e derrota.²⁴³

Esta inversão é intencional: segundo G. Barbaglio, Paulo pretende demonstrar que Deus deliberadamente escolheu aquilo que parece inaceitável à razão e à religião, a fim de frustrar os critérios humanos de avaliação. A fraqueza do Crucificado é, portanto, a mediação do poder salvífico de Deus. É através do abandono, da morte e da humilhação que Deus age.²⁴⁴

Assim a teologia da Cruz aqui formulada implica também uma crítica cultural: confrontar diretamente as expectativas religiosas judaicas e os ideais racionais gregos. Mas, em

²⁴⁰ Cf. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, 143–44.

²⁴¹ Cf. Zumstein, *Paul et la théologie de la croix*, 306.

²⁴² Cf. Zumstein, *Paul et la théologie de la croix*, 309.

²⁴³ Cf. Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, 47.

²⁴⁴ Cf. Giuseppe Barbaglio, *As Cartas de Paulo (I)*, 88; Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, 144.

simultâneo, projeta-se na vida da comunidade a partir do v.26; Paulo aplicará a realidade de Corinto o mesmo princípio, mostrando que Deus escolhe o que é fraco e desprezado, para confundir o que se crê forte. A sabedoria da Cruz torna-se, assim, critério hermenêutico da existência cristã.

Em suma, 1Cor 1, 24-25 proclama que os critérios decisivos do agir de Deus se revelam na Cruz, isto é, no Cristo crucificado que, «para os chamados», é simultaneamente poder e sabedoria de Deus. Como sintetiza Jean Zumstein, a linguagem da Cruz desencadeia uma crise radical da sabedoria grega e da piedade judaica que pretende identificar Deus e pôr a mão sobre Ele; ao subtrair-se a essa apropriação e ao manifestar-se pela Cruz, Deus revela-se na sua liberdade e alteridade.²⁴⁵ Por isso, a Cruz torna-se lugar da revelação e da salvação como dom gratuito e não como conquista humana; e este paradoxo — sabedoria naquilo que parece loucura, poder naquilo que se apresenta como fraqueza — só pode ser acolhido com confiança no Crucificado e faz da Cruz a chave hermenêutica para compreender a realidade e a existência crente.²⁴⁶

²⁴⁵ Cf. Zumstein, *Paul et la théologie de la croix*, 306.

²⁴⁶ Cf. Zumstein, *Paul et la théologie de la croix*, 307.

O presente capítulo propõe uma análise das características da linguagem da Cruz segundo a argumentação de Paulo em 1Cor 1,18-25. Como refere Jean Zumstein, a Cruz não é apenas um acontecimento salvífico, mas um princípio revelador, fundante e performativo. Com efeito, Paulo apresenta a linguagem da Cruz, como *μωρία* (loucura), *σκάνδαλον* (escândalo), *σοφία* (sabedoria) e *δύναμις θεοῦ* (poder de Deus) — dimensões que não se esgotam em si mesmas, mas que implicam consequências para a Igreja de Corinto.

3.1. A Cruz como loucura

A afirmação de Paulo em 1Cor 1,18 — da loucura da Cruz — é apresentada pela crítica exegética como núcleo e norma de toda a fé cristã. A «linguagem da Cruz» não é simplesmente um enunciado doutrinal sobre a morte de Jesus, mas a formulação simbólica de uma realidade teológica que interpela profundamente as categorias do pensamento humano. Richard B. Hays afirma que:

«A loucura da Cruz é o ponto de partida de uma revolução epistemológica, que redefine os critérios de verdade e de sentido, a Cruz torna-se símbolo histórico-salvífico de Cristo, e nela se manifesta uma sabedoria que desmascara as certezas humanas e as reconduz ao dom da fé».²⁴⁷

A Cruz é loucura e fraqueza para quem olha a partir da lógica da razão e da força humana, mas é poder e sabedoria para quem crê. Trata-se de uma inversão radical de valores que marca o centro da revelação cristã. Paulo utiliza a palavra «poder» (1Cor 1,18) para sublinhar que aquilo que o mundo chama «loucura» é, para os crentes, a força eficaz de Deus que salva; só depois explicita que esse poder paradoxal é também a verdadeira «sabedoria» de Deus (cf. 1Cor 1,24–25).²⁴⁸

A estrutura da frase paulina assenta numa antítese escatológica entre dois grupos: os que se perdem e os que se salvam. Estes não representam apenas estados futuros, mas realidades existenciais presentes.

A Cruz torna-se assim um lugar de discernimento e separação: a maneira como alguém reage ao anúncio do Crucificado revela a sua pertença ou não ao espaço da salvação. A loucura da Cruz não é um juízo moral, mas um diagnóstico teológico: para aqueles que permanecem

²⁴⁷ Hays, *First Corinthians*, 34 (tradução nossa).

²⁴⁸ Cf. Benjamin Coats, «Inverted Wisdom: A Disability Reading of 1 Corinthians 1:17–30», *Journal of Biblical and Pneumatological Research* 2, n.º1 (2020): 33–34.

presos à sabedoria do mundo — uma sabedoria centrada na lógica da eficácia, do prestígio e do mérito — a Cruz é um absurdo, um escândalo intelectual. Contudo, é precisamente nesta realidade «louca» que se manifesta a força salvífica de Deus.

Paulo sustenta esta tese com a citação de Is 29,14: «Destruirei a sabedoria dos sábios e rejeitarei a inteligência dos inteligentes» (cf. 1Cor 1,19). Ao reinterpretar este oráculo profético, o apóstolo acentua a iniciativa divina que inverte os critérios humanos. Segundo Antonio Pitta, esta modulação da citação expressa uma dimensão apocalíptica: a Cruz revela a irrupção de uma nova ordem, na qual a glória de Deus se manifesta onde o mundo só vê fracasso e vergonha.²⁴⁹

A sabedoria do mundo, especialmente no contexto cultural de Corinto, estava associada à arte retórica e à busca do saber como instrumento de elevação espiritual e social. O próprio Paulo era acusado de inferioridade retórica face a outros pregadores, como Apolo, cuja eloquência fascinava os coríntios. É neste contexto que Paulo declara: «Cristo não me enviou a batizar, mas a anunciar o evangelho; não, porém, com sabedoria de palavras, a fim de não se esvaziar a Cruz de Cristo» (1Cor 1,17). O verbo «esvaziar» implica tornar ineficaz, retirar o conteúdo salvífico. Paulo teme que o uso da eloquência como fim em si mesmo possa esvaziar o escândalo da Cruz, substituindo a força do acontecimento pelo prestígio. Como nota G. Barbaglio, a Cruz não precisa de adornos nem de argumentação refinada para ser eficaz: ela é, por si só, palavra de Deus e lugar da sua ação.²⁵⁰

Neste sentido, a «loucura» da Cruz é também um desmascaramento. A Cruz revela o fracasso da sabedoria humana em conduzir ao conhecimento salvífico de Deus: «Visto que o mundo, pela sua sabedoria, não conheceu a Deus», diz Paulo, «aprouve a Deus salvar os crentes pela loucura da pregação» (1Cor 1,21). Trata-se de uma provocação teológica: Deus escolheu um meio que, aos olhos humanos, é ridículo, escandaloso e ofensivo, para manifestar a sua glória. Ambrosiaster observa que a sabedoria do mundo foi «desmascarada como insensatez», ao falhar no seu propósito fundamental, que é levar o ser humano ao reconhecimento do seu Criador.²⁵¹

Esta inversão dos valores humanos por parte de Deus é levada ao extremo no uso que Paulo faz da linguagem da eleição. Deus escolheu «o que é louco, fraco, vil e desprezado» para envergonhar «os sábios, os fortes, os nobres» (cf. 1Cor 1,27-28)²⁵². Há aqui uma ironia

²⁴⁹ Cf. Pitta, «La parola della croce (1 Cor 1,18–31)», 299.

²⁵⁰ Cf. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, 134.

²⁵¹ Cf. Ambrosiaster, *Commento alla prima lettera ai Corinzi*, 40.

²⁵² Cf. Bradley J. Bitner, «The Shape of Πίστις in 1 Corinthians: How Faith Receives, Boasts, and Discerns», *Articles, Reformed Theological Review* 82, n.º3 (2023): 206, <https://doi.org/10.53521/a369>.

teológica deliberada: os critérios que normalmente estruturam a sociedade — poder, saber, prestígio — são precisamente os valores que Deus ignora ou subverte. Como nota Rinaldo Fabris, Paulo não propõe apenas uma nova escala de valores, mas uma reconfiguração completa do juízo: é Deus quem julga e fá-lo segundo uma lógica que privilegia os fracos, os pobres, os excluídos.²⁵³

Por isso, a Cruz como loucura é também uma sabedoria revelada — mas uma sabedoria oculta aos olhos do mundo. Em 1Cor 1,24, Paulo afirma: «Cristo é poder de Deus e sabedoria de Deus». Este é o ponto alto da inversão paulina: a mesma realidade que o mundo rejeita como absurda é, com efeito, o lugar da revelação da verdadeira glória divina. A sabedoria de Deus não consiste em demonstrar que Ele é mais sábio segundo os critérios do mundo, mas em mostrar que o verdadeiro saber se dá no dom, na humildade e na entrega total de si mesmo por amor.

Esta sabedoria só pode ser compreendida à luz do Espírito. Como dirá Paulo no capítulo seguinte, «o homem psíquico não compreende as coisas do Espírito de Deus, pois para ele são loucura» (1Cor 2,14). Só o «espiritual», aquele que foi transformado pela fé e pelo Espírito, pode discernir a verdade da Cruz. A loucura da Cruz exprime a revelação de Deus na carne do Crucificado e a sua compreensão no interior da comunidade dos fiéis coríntios guiados pelo Espírito.

Por fim, esta teologia da Cruz anunciada por Paulo como loucura tem implicações pastorais e eclesiais muito concretas na comunidade de Corinto. Ela impede qualquer forma de vanglória ou elitismo espiritual. A salvação não depende da cultura, do saber ou da posição social, mas da adesão humilde à lógica de Deus. A Cruz obriga a Igreja de Corinto a definir-se não como espaço de prestígio ou poder, mas como lugar de comunhão fraterna e de serviço mútuo. Como afirma V. P. Furnish, a Cruz não é apenas um símbolo teológico, mas um critério de identidade comunitária.²⁵⁴ É à luz da Cruz — e da sua «loucura» — que a Igreja deve discernir a autenticidade da sua pregação, da sua liderança e da sua vida.

A linguagem da Cruz como loucura é, portanto, o centro da revelação paulina: ela não apenas revela quem é Deus, mas desvela o que o mundo não quer ver — que a verdadeira glória se manifesta na fraqueza, e que o verdadeiro poder está no amor que se entrega. Para os que perecem, a Cruz será sempre escândalo e loucura. Para os que creem, é sabedoria, salvação e vida. «A loucura de Deus é mais sábia do que os homens, e a fraqueza de Deus é mais forte do

²⁵³ Cf. Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, 47.

²⁵⁴ Cf. Furnish, *The Theology of the First Letter to the Corinthians*, 40.

que os homens» (1Cor 1,25) e esta é a glória do evangelho: Deus escolheu aquilo que não tem aparência, nem força, nem prestígio, para manifestar a sua presença e o seu amor até ao fim.

3.2. A Cruz como escândalo

Na sequência do que Paulo expõe em 1Cor 1,18, a Cruz de Cristo é retratada também como «escândalo». Esta categoria, presente no v.23 — «nós, porém, proclamamos Cristo crucificado, escândalo para os judeus e loucura para os gentios» — revela outro traço essencial da Cruz: a sua capacidade de gerar rejeição e repulsa, especialmente no coração religioso do povo judeu. O termo *σκάνδαλον*, profundamente enraizado na tradição bíblica, carrega o sentido de «pedra de tropeço», obstáculo à fé, causa de queda. No NT, é frequentemente associado à resistência ao plano de Deus e à rejeição do Messias, especialmente quando este se revela de forma inesperada. No que diz respeito à Cruz, o escândalo apresenta-se de forma dupla: não só contraria as expectativas religiosas de Israel, mas também fere a sensibilidade religiosa dos que aguardam um Deus glorioso e vitorioso. Cristo crucificado, neste contexto, não é apenas inesperado — é inaceitável.

A Cruz era sinal de infâmia para os judeus, a pretensão messiânica sob um madeiro era escandalosa e, para os gregos, a crucifixão marcava o extremo da desonra. Para os judeus, constituiu um obstáculo teológico de grande profundidade. De acordo com Dt 21,23, «maldito de Deus é aquele que for pendurado no madeiro». Esta passagem era bem conhecida e constituiu, durante séculos, um dos motivos mais fortes da rejeição de Jesus como o Messias. Como poderia o Ungido de Deus, o Esperado das nações, morrer de forma ignominiosa e sob maldição? Esta objeção teológica permanece viva nos dias de Paulo, ele próprio a conhecia intimamente, pois antes da sua conversão combatia os seguidores do Messias. Após a sua conversão, Paulo assume esse choque: «a palavra da Cruz é loucura para os que se perdem, mas para nós [...] é poder de Deus» (1Cor 1,18). É neste contexto que a Cruz se torna escandalosa: ela não corresponde minimamente ao perfil messiânico esperado dos judeus.

O Messias deveria libertar Israel, restaurar a glória do templo, cumprir as promessas da realeza davídica — não era ser suspenso no madeiro reservado a criminosos e escravos. Como observa Ambrosiaster, os judeus esperavam um Deus que agisse como agira no passado, com poder, com sinais e com manifestações gloriosas. A Cruz, no entanto, apresenta um Deus vulnerável, exposto, derrotado — um Deus que morre, aparentemente impotente.²⁵⁵

Paulo, ao qualificar a proclamação de Cristo crucificado como «escândalo», isto é, uma pedra de tropeço (cf. 1Cor 1,23), expõe e denuncia os critérios que mantinham a comunidade de Corinto refém de estatuto, eloquência e prestígio (cf. 1Cor 1,10-12; 4,6-10; 8,1-13). Numa cultura em que a retórica podia comprar prestígio e reconhecimento, o apóstolo recusa

²⁵⁵ Cf. Ambrosiaster, *Commento alla prima lettera ai Corinzi*, 37.

deliberadamente a sabedoria retórica, para que a cruz não seja esvaziada no jogo competitivo da auto-exibição (cf. 1Cor 1,17). O escândalo da cruz desloca, assim, o centro do exibicionismo de «sabedoria» para a obediência da fé.²⁵⁶ Aquilo que tropeça as expectativas humanas — religiosas, sociais e retóricas — torna-se precisamente o lugar onde Deus subverte os critérios de honra e reconfigura a identidade cristã a partir do Crucificado.

A linguagem da Cruz é assim uma inversão radical da expectativa religiosa tradicional. Em lugar da glória / a humilhação; em vez da vitória / o insucesso; em vez de bênção / a maldição. Para os judeus, isto é difícil de aceitar, é considerado maldição. Como escreve Rinaldo Fabris, a Cruz é escândalo porque destrói a lógica da religião baseada na retribuição, na pureza, na separação do santo e do profano.²⁵⁷ O escândalo não se restringe somente à morte, mas ao conteúdo que ela revela: um Deus que salva através da dor; um Messias que reina do alto da Cruz; um Senhor que morre abandonado.

Além do peso teológico da maldição do madeiro, importa também considerar o aspeto sociopolítico. A Cruz era instrumento romano de terror e submissão. Como recorda G. Barbaglio, a crucificação era o «*servile supplicium*», reservado aos escravos e rebeldes. O seu uso era público, destinado a dissuadir qualquer insurreição.²⁵⁸ Assim, pregar um homem crucificado como Salvador era, aos olhos da sociedade judaica e romana, não apenas escandaloso, mas perigoso e provocador.²⁵⁹ A Cruz não era símbolo de piedade, mas de vergonha. O escândalo reside aqui no coração da mensagem cristã: Deus fez-se maldito, humilhado, derrotado — e exatamente por isso, é exaltado. É precisamente neste cruzamento entre infâmia pública e objeção teológica que Paulo formula a sua tese (cf. 1Cor 1,18).

Contudo, Paulo não foge a este escândalo, ele reconhece-o como parte integrante do evangelho: «Proclamamos Cristo crucificado» (1Cor 1,23). O verbo «proclamamos» encontra-se no presente do indicativo, sinalizando continuidade e persistência. A Cruz não é um pormenor accidental, mas o núcleo fundamental da proclamação. Contra toda tentativa de atenuar ou amenizar o escândalo, Paulo insiste em anunciá-lo. Como observa Antonio Pitta, o escândalo da Cruz é precisamente o lugar onde se revela o verdadeiro rosto de Deus, não como confirmação da expectativa religiosa, mas como a sua purificação.²⁶⁰

O escândalo da Cruz revela-se, igualmente, na rejeição prática da sua lógica. Muitos dos cristãos de Corinto pareciam ter compreendido que Jesus era o Senhor glorificado, mas

²⁵⁶ Cf. Barrett, *La prima lettera ai corinti*, 55–56; Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 68,74.

²⁵⁷ Cf. Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, 47.

²⁵⁸ Cf. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, 133.

²⁵⁹ Cf. Fabris e Bianchi, *La prima lettera ai Corinti: dal «Discorso della Croce» all'ecclesialità*, 288.

²⁶⁰ Cf. Pitta, «La parola della croce (1 Cor 1,18–31)», 300.

tentavam esquecer ou minimizar a sua Cruz. Para eles, a Cruz podia ter sido um episódio necessário, mas agora ultrapassado. A nova vida cristã devia ser marcada pelo triunfo, pela sabedoria, pelos dons, pela liberdade. O escândalo da Cruz era facilmente desvalorizado por uma retórica da exaltação, daí a ênfase de Paulo na necessidade de não esvaziar a Cruz com palavras de sabedoria (cf. 1Cor 1,17).

A Cruz escandaliza também dentro da própria comunidade cristã, sempre que se tenta substituí-la por uma espiritualidade do sucesso, por um cristianismo sem feridas, por uma teologia sem paixão. Como nota Fabris, a Cruz não é apenas um desafio externo, mas uma provocação constante à Igreja na capacidade de aceitar a lógica do Crucificado.²⁶¹

No plano teológico, o escândalo da Cruz também interpela a imagem de Deus. O Crucificado desafia o conceito de Messias e da Sua Divindade. Como pode Deus permitir tal sofrimento? Como pode ser Ele mesmo a sofrer? Para os gregos, isso era impensável e para os judeus era herético. A Cruz torna-se escândalo porque revela a fraqueza de Deus. Paulo diz que é precisamente aí que se manifesta o poder de Deus: «Para os que foram chamados, sejam eles judeus ou gregos, Cristo é poder de Deus e sabedoria de Deus» (1Cor 1,24). O escândalo da linguagem da Cruz não é superado — é assumido e reinterpretado à luz da revelação.

Esta reinterpretação tem precedentes na tradição profética e sapiencial. O «Servo sofredor» (Is 53), a figura de Job ou os justos perseguidos nos salmos já profetizam um Messias sofredor. É em Cristo que esta realidade se torna plena e definitiva. Como salienta F. Manzi, a Cruz de Cristo realiza uma nova economia da salvação, onde o escândalo é o próprio lugar da revelação.²⁶² O que parece derrota é, na verdade, manifestação do amor de Deus levado ao extremo (cf. Rm 5,8).

Paulo, pastoralmente, recusa qualquer glória que não passe pela identificação com o Crucificado. A Cruz é o único motivo legítimo de glória: «Aquele que se gloria, glorie-se no Senhor» (1Cor 1,31). Não há espaço para vanglória humana, pois todo o mérito é de Deus. «De facto, uma vez que, na sabedoria de Deus, o mundo não conheceu Deus por meio da sabedoria, aprouve a Deus salvar os que acreditam por meio da loucura da pregação» (1Cor 1,21). O escândalo da Cruz destrói qualquer ilusão de autossuficiência e conduz à humildade radical e prepara os corações para a salvação (cf. 1Cor 1,21.24). O escândalo da Cruz obriga a igreja de Corinto a renunciar às tentações triunfalistas, a assumir a lógica do serviço, do perdão, da entrega. Como escreve Jean Zumstein, a palavra da Cruz torna-se o princípio constitutivo da teologia paulina, não como conteúdo doutrinal central, mas como chave hermenêutica que

²⁶¹ Cf. Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, 45.

²⁶² Cf. Manzi, *Prima lettera ai Corinzi*, 55.

permite interpretar o acontecimento de Cristo e a realidade vivida.²⁶³ Para Paulo, aceitar o escândalo da linguagem da Cruz é aceitar seguir O Senhor crucificado, carregar a própria Cruz, perder a vida para a ganhar, tornando-se, assim, uma opção radical e diária.

Em síntese, o escândalo da Cruz não é um obstáculo a ser removido, mas uma pedra angular da fé cristã. Ele revela que Deus não age segundo as expectativas humanas, mas segundo a lógica do amor. Cristo crucificado é escândalo para os judeus, loucura para os gregos, mas, para os crentes, é o Salvador. A Cruz não é apenas um evento do passado, mas o presente e o futuro da Igreja. Aceitá-la é entrar na verdadeira sabedoria de Deus — recusá-la é permanecer prisioneiro das ilusões religiosas e culturais que a Cruz faz cair (desmascara).

²⁶³ Cf. Zumstein, *Paul et la théologie de la croix*, 299.

3.3. A Cruz como sabedoria e poder de Deus

No coração da argumentação de Paulo em 1Cor 1,18-25 emerge uma inversão decisiva: aquilo que é visto como loucura e escândalo pelos olhos humanos revela-se, para os que creem, como sabedoria e poder de Deus. Esta afirmação, sintetizada no v.24 — «Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus» — exprime o núcleo da cristologia paulina e o seu impacto na concepção de Deus, na reconfiguração da salvação e na comunidade de Corinto. A Cruz, nesse sentido, não é apenas um evento, mas um princípio teológico fundamental que redefine o que é o poder e o que é a sabedoria.

O binómio «sabedoria-poder» tem profunda ressonância no mundo religioso e cultural da época. Para os gregos, a σοφία representava o supremo ideal humano: o conhecimento ordenado da realidade, da natureza e dos deuses, que conduzia à ευδαιμονία (um estado do bem-viver), à felicidade.

Para os judeus, δύναμις (poder) era sinal inequívoco da ação de Deus: o poder que libertou Israel do Egito, que venceu os inimigos, que manifestou a sua glória no Sinai. Em ambos os contextos, sabedoria e poder estavam associados à transcendência divina. Mas Paulo, confrontado com estas expectativas, apresenta algo radicalmente novo: Cristo crucificado — a imagem mais desconcertante da fraqueza e da loucura — é precisamente a revelação da sabedoria e do poder divino. Esta afirmação não apenas subverte os paradigmas dominantes, como propõe uma nova hermenêutica da história da salvação.

A associação paradoxal entre sabedoria e Cruz já se enuncia no AT, especialmente na literatura sapiencial. Em Pr 8, a sabedoria é apresentada como princípio criador, íntimo de Deus, que brinca com o universo desde a origem. Já em Isaías, Deus declara que os seus pensamentos não são como os pensamentos dos homens (cf. Is 55,8-9), antecipando a distância entre a sabedoria divina e os critérios humanos. No entanto, é em Paulo que esta distância se radicaliza: a Cruz é o lugar onde a sabedoria de Deus se manifesta precisamente naquilo que parece negar a própria ideia de sabedoria. Como explica Rinaldo Fabris, «a sabedoria da Cruz consiste em que Deus escolheu o caminho da humilhação e da morte para realizar o seu desígnio salvífico, em vez do caminho da glória e do poder triunfante».²⁶⁴

O mesmo se aplica ao conceito de poder. A teologia bíblica conhece e celebra a força de Deus que cria, liberta e sustenta o povo. Mas também conhece a experiência do «Deus fraco», que se esconde, que se cala, que sofre com o seu povo. A Cruz torna este mistério visível: o Onipotente torna-se impotente; o Invulnerável, torna-se vulnerável; o Eterno, torna-se mortal.

²⁶⁴ Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, 39–56 (tradução nossa).

Nesta fraqueza, opera-se a mais decisiva ação divina da História: a salvação da humanidade. Como escreve Paulo, o que é «loucura de Deus é mais sábia do que os homens, e a fraqueza de Deus é mais forte do que os homens» (1Cor 1,25). Esta frase, de estrutura antitética, visa desmontar as pretensões dos homens em controlar a ação divina pelas suas próprias forças e razão.

O v.24 constitui o climax da argumentação: «Cristo, é poder de Deus e sabedoria de Deus». A referência aos τοῖς κλητοῖς (aos chamados) indica que não se trata de uma evidência acessível a qualquer leitura, mas de um entendimento que nasce da vocação eficaz da resposta de fé. Não estamos apenas perante atributos de Cristo, mas diante da sua identidade essencial. Cristo é, em pessoa, a sabedoria e o poder de Deus.²⁶⁵ Ele é o termo da reflexão sapiencial bíblica, onde a fraqueza da Cruz, que o mundo vê como fraqueza aí, se revela a plenitude do poder criador e reconciliador de Deus e a sabedoria do seu poder salvífico. Assim, a Cruz não é o lugar onde a sabedoria e o poder falham, mas onde se manifesta o poder de um amor que se entrega até ao fim e a sabedoria de um desígnio salvífico que ultrapassa toda a compreensão humana.²⁶⁶

Esta conceção teológica tem consequências fundamentais para a compreensão da revelação. Deus não se dá a conhecer através do que é evidente, imponente ou lógico. Ele revela-se naquilo que o mundo rejeita. A sabedoria da Cruz é uma sabedoria oculta (cf. 1Cor 2,7), que só o Espírito Santo pode tornar acessível. A Cruz é, por isso, a revelação de uma sabedoria que é também um mistério. Como sublinha J. A. Fitzmyer, não se trata de um paradoxo estético, mas de um paradoxo salvífico: a Cruz não é bela nem lógica, mas verdadeira.²⁶⁷

O reconhecimento desta verdade implica uma conversão da inteligência e do coração. Como escreve Paulo, Deus escolheu o que é fraco, vil e desprezado para envergonhar os sábios e poderosos (cf. 1Cor 1,26-28). Esta escolha não é arbitrária, mas corresponde a uma pedagogia divina: destruir a vanglória humana e instaurar um novo critério de glória: «Aquele que se gloria, glorie-se no Senhor» (1Cor 1,31). Quando a sabedoria e o poder humano são absolutos, tornam-se obstáculos à fé. A Cruz, ao contrário, cria espaço para a graça, pois remete toda a glória ao Deus que salva.

Esta reformulação teológica da sabedoria e do poder encontra eco em todo o NT. O quarto evangelho apresenta a Cruz como o momento da glorificação de Jesus (cf. Jo 12,23) e o autor

²⁶⁵ Cf. Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, 47.

²⁶⁶ Cf. Barbaglio, *As Cartas de Paulo (I)*, 143; Pitta, «La parola della croce (1 Cor 1,18-31) », 300.

²⁶⁷ Cf. Fitzmyer, *First Corinthians*, 161; Brouwer, «(beauty of the) foolishness of God», 34.

da Carta aos Hebreus afirma que Cristo foi «aperfeiçoado pela obediência até à morte» (Heb 5,8-9). A tradição cristã, sobretudo na patrística, reconhece neste ponto uma inversão fundamental: Deus age «subcontrário», manifestando-se sob os sinais da fraqueza. Jean Zumstein sintetiza bem esta lógica ao dizer que, «já não é pela Lei, mas pela fé que o homem é justificado diante de Deus».²⁶⁸

No plano existencial e espiritual, a sabedoria e o poder da Cruz desafiam cada cristão a rever a sua imagem de Deus e de si próprio. A sabedoria divina não se impõe, propõe-se. O poder de Deus não oprime, liberta. A Cruz convida à humildade, à confiança e ao abandono. Ela ensina que a vitória divina não se dá pela eliminação da dor, mas pela sua aceitação e transformação. O Crucificado é também o Ressuscitado e é precisamente devido à sua passagem pela Cruz que a ressurreição possui valor redentor e salvífico.

No âmbito eclesial, na Igreja de Corinto esta verdade faz com que se repensem os seus critérios de liderança, de sucesso e de missão. Uma Igreja fiel à Cruz não busca a glória mundana, mas testemunha humilde e coerentemente a sabedoria e o poder de Deus. Como escreve Robert Falconer, a Cruz não é apenas «uma verdade teológica, mas uma forma de vida: ela modela a identidade da comunidade e a prática do ministério».²⁶⁹ A sabedoria da Cruz não pode ser apenas confessada — mas vivida.

Esta sabedoria manifesta-se também nos pobres e pequenos da história. Como observa Paulo, «não há entre vós muitos sábios segundo a carne, nem muitos poderosos, nem muitos nobres» (1,26). Deus chamou os pobres, os ignorados, os socialmente insignificantes para manifestar, através deles, a força da sua graça. É este traço inclusivo da sabedoria da Cruz que denuncia toda a forma de elitismo espiritual ou social. A comunidade cristã é, por vocação, sinal de uma nova ordem fundada não no mérito, mas na misericórdia; não no seu desempenho, mas na graça.

Por fim, a Cruz como sabedoria e poder de Deus representa um juízo sobre o mundo e uma nova criação. A sabedoria da Cruz não é apenas uma crítica à sabedoria do mundo, é a fundação de um novo mundo. Um mundo em que a morte não tem a última palavra, em que a fraqueza é caminho de força, em que a loucura se revela fonte de sabedoria. Como Paulo escreve em 2Cor 5,17:« [...] se alguém está em Cristo, é uma nova criação».

²⁶⁸ Zumstein, *Paul et la théologie de la croix*, 312 (tradução nossa).

²⁶⁹ Robert Falconer, «The Theologian's Speech: Stuttering and the Beauty of Christ», *Conceptus* 26 (setembro de 2018): 78 (tradução nossa).

3.4. A Cruz como juízo e critério escatológico

A teologia da Cruz desenvolvida por Paulo em 1Cor 1,18-25 não se limita a propor um novo modo de compreender Deus ou de conceber a salvação ela implica também um discernimento decisivo sobre a humanidade, sobre o modo como se acolhe ou se resiste à revelação. A Cruz, neste sentido, é simultaneamente evento de salvação e de juízo. Ela revela, mas também separa; salva, mas também denuncia. É nesse horizonte que se pode ler a afirmação do apóstolo: «a palavra da Cruz é loucura para os que se perdem, mas é poder de Deus para os que são salvos, ou seja, para nós» (1Cor 1,18). O contraste aqui proposto não é apenas retórico: trata-se de um julgamento escatológico que já se realiza na História através da proclamação do evangelho. Como observa Richard B. Hays, «em torno desses dois polos opostos — o mundo e o projeto salvífico de Deus — as pessoas agrupam-se».²⁷⁰ A Cruz representa o ponto de decisão escatológica, onde se escolhe entre a salvação e a autossuficiência.

A oposição entre ἀπολλυμένοις (os que se perdem) e σωζόμενοις (os que são salvos) remete para uma divisão última e definitiva, mas que, em Paulo, se antecipa no presente. Trata-se de um processo em curso, cuja direção é determinada pela reação à palavra da Cruz. O anúncio do Crucificado é, por isso, um acontecimento de revelação e de juízo: quem o acolhe entra na esfera da salvação; quem o rejeita permanece no espaço da perdição. Esta conceção tem evidentes afinidades com a teologia joanina, segundo a qual a vinda de Cristo ao mundo é simultaneamente revelação da luz e juízo sobre as trevas (cf. Jo 3,19-21). Também em Paulo a proclamação de Cristo crucificado não é neutra: ela provoca, desmascara, divide.

Este caráter de juízo está presente já na citação de Is 29,14 que Paulo faz no v.19: «Destruirei a sabedoria dos sábios e anularei a inteligência dos inteligentes». Trata-se de um oráculo de condenação dirigido contra os que pretendem conduzir o povo com sabedoria humana, desprezando a palavra profética. Paulo, ao retomar esta passagem, vê na Cruz o lugar onde se compra esse juízo divino. A Cruz revela que a sabedoria do mundo é, em última instância, incapaz de conhecer a Deus (cf. 1Cor 1,21). O critério de discernimento torna-se, assim, teológico e escatológico: quem segue a sabedoria do mundo tropeça na Cruz; quem aceita a Cruz, entra na verdadeira sabedoria.

Este discernimento manifesta-se também nas reações que o evangelho suscita. Os judeus pedem sinais, os gregos procuram sabedoria, mas ambos rejeitam o Crucificado. Para uns, é escândalo; para outros, loucura (cf. 1Cor 1,22-23). A Cruz, portanto, atua como ponto de viragem, que obriga a posicionar-se. O ser humano, confrontado com o Crucificado, ou se

²⁷⁰ Cf. Hays, *First Corinthians*, 27.

converte ou se fecha. Não há neutralidade. Como assinala Ambrosiaster, a Cruz mostra o que os homens preferem: ou a glória do mundo ou a loucura de Deus.²⁷¹ Este é o núcleo do seu caráter judicativo.

Neste sentido, a Cruz assume um papel análogo ao que a Lei tinha no judaísmo: tornar claro o que está em conformidade ou em oposição à vontade de Deus. Contudo, ao contrário da Lei, que se podia cumprir exteriormente, a Cruz exige um juízo interior, uma mudança radical do coração. O seu critério não é a observância, mas a fé. Por isso, o juízo que a Cruz introduz é mais profundo: não mede apenas atos, mas revela a disposição existencial face ao dom de Deus.

Esta dimensão de juízo liga-se também à concepção apocalíptica presente em Paulo. A Cruz marca o início de uma nova era, de uma nova criação (cf. 2Cor 5,17). Ela introduz uma cisão na história: o «mundo velho», e a «nova criação», já não são compatíveis. Quem permanece nos critérios antigos — força, prestígio, mérito — não compreende a Cruz. Quem aceita a Cruz, entra na lógica do novo mundo inaugurado em Cristo. Como escreve Antonio Pitta, a Cruz é o critério de discernimento entre os que permanecem na carne e os que vivem no Espírito.²⁷² É por isso que Paulo fala na escolha de Deus:

«Pelo contrário, Deus escolheu o que é louco segundo o mundo, para envergonhar os sábios; Deus escolheu o que é fraco segundo o mundo, para envergonhar o que é forte; Deus escolheu o que, segundo o mundo, é insignificante e desprezível — mas que não o é — para destruir aquilo que, de facto, o é, a fim de que ninguém se possa gloriar diante de Deus» (1Cor 1,27-29).

Esta eleição tem um caráter judicativo: ela revela quem são os eleitos, mas também quem são os que se opõem à lógica de Deus. A Cruz, portanto, não é apenas revelação da graça, é também denúncia da soberba. E esse juízo não é futuro: ele já está em curso na História. Como escreve Rinaldo Fabris, a Cruz é «os judeus não acolhem Jesus de Nazaré como o messias porque a sua fé, moldada por uma longa expectativa de um messias poderoso e glorioso, é posta em crise pelo escândalo da Cruz».²⁷³

Esta perspectiva permite ainda compreender a função pastoral da Cruz na Igreja de Corinto. A comunidade é o espaço onde se acolhe o Crucificado e também o espaço onde se manifesta esse juízo. Quando a Igreja abandona a lógica da Cruz — seja pela vanglória, pela retórica, pelo poder ou pela exclusão — ela incorre no juízo da Cruz. O juízo da Cruz opera não apenas individual, mas também eclesial. É a própria comunidade que é chamada a discernir se

²⁷¹ Cf. Ambrosiaster, *Commento alla prima lettera ai Corinzi*, 41.

²⁷² Cf. Pitta, «La parola della croce (1 Cor 1,18–31)», 301.

²⁷³ Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, 46 (tradução nossa).

vive segundo a lógica do Crucificado ou se, ao contrário, está a esvaziar a Cruz, com palavras de sabedoria humana (cf. 1Cor 1,17).

Neste contexto, torna-se compreensível a insistência paulina em que a fé não se baseie na sabedoria dos homens, mas na força de Deus (1Cor 2,5). O critério da autenticidade cristã não está nos títulos, nas palavras ou nas posições, mas em conformidade com a Cruz. Por isso, Paulo aconselha: «examinai-vos a vós mesmos e vede se estais na fé» (2Cor 13,5). Este exame não é outro senão a verificação da presença do Crucificado na própria vida da Igreja de Corinto. A Cruz é, assim, a norma do juízo e da justificação.

Esta conceção tem profundas implicações espirituais, pois o cristão vive sob o juízo da Cruz, o que não significa viver sob condenação, mas sob discernimento constante. A Cruz revela onde está o coração, onde está a verdadeira sabedoria, onde se encontra a justiça de Deus. Ela desafia a autossuficiência, a hipocrisia, a idolatria da aparência. Por isso, a vida cristã autêntica é sempre uma vida cruciforme: vivida na humildade, na entrega, na solidariedade com os pequenos. Como dirá Paulo mais adiante, «quanto a mim, longe de mim gloriar-me a não ser na Cruz de nosso Senhor Jesus Cristo» (Gl 6,14).

A Cruz, como juízo, é também esperança. O juízo que ela realiza não é destrutivo, mas purificador. Ela não visa condenar, mas libertar. O seu objetivo não é excluir, mas converter. Por isso, a pregação da Cruz é sempre convite: à fé, à conversão, à configuração com Cristo. Como assinala Jean Zumstein, a Cruz julga para salvar, revela para transformar.²⁷⁴

A Cruz é o centro da salvação, e também o critério escatológico do juízo divino. Ela revela os verdadeiros parâmetros da fé, denuncia as pretensões humanas e convida a uma nova forma de vida. Ao anunciar Cristo crucificado, Paulo proclama simultaneamente a salvação e o juízo. Neste entrelaçar de graça e verdade, de dom e discernimento, realiza-se o mistério do evangelho. A Cruz separa e une, condena e salva, desmascara e revela. A Cruz permanece, até ao fim, como pedra de tropeço da fé cristã e também como um símbolo do juízo final.

²⁷⁴ Cf. Zumstein, *Paul et la théologie de la croix*, 306.

3.5. A Cruz como fundação de uma nova identidade cristã

Na teologia de Paulo, a Cruz é o lugar da salvação individual e também o momento culminante da revelação divina. Ela é fundamento da nova identidade que une os crentes em Cristo, superando todas as antigas categorias de pertença e instituindo uma nova configuração comunitária.²⁷⁵ Em 1Cor 1,18-25, o apóstolo desenvolve uma antropologia e uma eclesiologia que visam estruturar o acontecimento da Cruz. A aceitação ou rejeição define quem é o ser humano perante Deus e também quem é o crente em relação ao outro.

A linguagem escatológica de Paulo afirma que a pertença a um ou outro grupo não depende de critérios étnicos, culturais ou religiosos, mas da atitude em relação à Cruz de Cristo. Este acontecimento torna-se, assim, o princípio de uma nova antropologia: não se define o ser humano κατὰ σάρκα (segundo a carne), mas segundo a fé no Crucificado (cf. 2Cor 5,16-17). A Cruz opera, assim, uma rutura ontológica.

Esta ênfase paulina na expressão ἡμῖν (para nós) em 1Cor 1,18 já indica esta pertença comum; a esta nova identidade partilhada; numa adesão comum ao Crucificado. Em 1Cor 1,24, Paulo explicita que esta nova identidade não está limitada a uma etnia, mas a um novo critério de pertença: «Mas para os que foram chamados, sejam eles judeus ou gregos, Cristo é poder de Deus e sabedoria de Deus». Como observa Rinaldo Fabris, a Cruz desfaz os velhos critérios de identidade e institui uma nova pertença, baseado na fé e não na origem.²⁷⁶

A Cruz, para Paulo, é o lugar de aniquilação da sabedoria e do prestígio humano, revela que a pertença ao povo de Deus se dá através do acolhimento da fraqueza de Cristo, e não pela força das credenciais sociais (cf. 1Cor 1,26-28).

Este ponto é de particular importância no contexto de Corinto. A cidade, cultural e economicamente dinâmica, estava marcada por uma forte mobilidade social, competição por honra e prestígio e forte valorização da sabedoria retórica. A tendência da comunidade cristã coríntia para formar partidos e criar facções em torno de figuras carismáticas (cf. 1Cor 1,12) pode ser lida como reflexo da mentalidade vigente. Paulo, ao recordar-lhe que Cristo não foi dividido (cf. 1Cor 1,13) e que a Cruz é a única fundação legítima da fé, deslegitima todas as formas de divisão identitária na Igreja. Como observa V. P. Furnish, a identidade cristã não se constrói em torno de líderes humanos, mas na identificação com Cristo crucificado.²⁷⁷

Neste sentido, a Cruz torna-se o fundamento da unidade e da comunhão eclesial. Aquilo que os coríntios valorizavam — a eloquência, a sabedoria, a linhagem — são precisamente os

²⁷⁵ Cf. Cardona, «Pauline Epistemology: A Sketch of Divine Knowledge in 1 Corinthians 1:18–2:16», 272.

²⁷⁶ Cf. Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, 46.

²⁷⁷ Cf. Furnish, *The Theology of the First Letter to the Corinthians*, 43.

critérios que Deus rejeita ao escolher os «loucos», «fracos» e «insignificantes». A nova identidade cristã de Corinto é, por isso, uma identidade inclusiva, aberta aos marginalizados e marcada pela gratuidade. Ela exige uma nova forma de estar no mundo e na comunidade: não como senhores, mas como irmãos; não como sábios, mas como discípulos do Crucificado.

Esta reconfiguração da identidade tem implicações éticas. Aquele que é incorporado em Cristo crucificado não pode continuar a viver segundo os parâmetros do mundo. A sabedoria da Cruz exige uma vida conforme o evangelho. Como Paulo afirmará em 1Cor 2,2, a sua própria pregação entre os coríntios foi marcada por esta lógica: «entre vós nada julguei saber, a não ser Jesus Cristo, e Cristo crucificado». A Cruz não é apenas critério de pertença, mas também de comportamento. A nova identidade cristã não se expressa na superioridade, mas no serviço; não na vanglória, mas na caridade (cf. 1Cor 13).

Além disso, a Cruz define um novo conceito de glória. Em vez de se gloriarem nos seus mestres, nos seus dons ou no seu saber, os cristãos devem gloriar-se unicamente no Senhor (cf. 1Cor 1,31). Esta citação de Jr 9,23-24 assume aqui um valor programático: o crente é aquele que reconhece que tudo é dom, e que toda a identidade cristã se enraíza na eleição e na graça de Deus. Como sintetiza Antonio Pitta, a « [Cruz] é a prova fundamental a favor da sabedoria divina que consiste na ação do Espírito»,²⁷⁸ ou seja, a Cruz obriga a deslocar o centro de gravidade da identidade do eu para Deus.

Importa sublinhar que esta nova identidade não é apenas espiritual ou interior. Ela manifesta-se concretamente na configuração da comunidade. A Igreja é o corpo daqueles que foram chamados a partilhar a loucura da Cruz, a viver da sabedoria de Deus e a manifestar na sua fraqueza o poder do Ressuscitado. Este corpo é composto por membros muito diferentes entre si, mas todos reconciliados no mesmo Cristo. Como escreve Paulo noutra carta: «não há judeu nem grego, não há escravo nem homem livre, não há homem e mulher, pois todos vós sois um só em Cristo Jesus» (Gl 3,28). A Cruz é o que torna possível esta unidade na diversidade.

Esta dimensão comunitária é essencial. A nova identidade cristã não é individualista nem autorreferencial. Ela nasce de um chamamento e integra-se numa comunhão. A Cruz, ao destruir as barreiras de separação e os privilégios sociais, funda uma comunidade marcada pela solidariedade, pela igualdade e pelo amor mútuo. Em Corinto, onde as divisões ameaçavam romper o tecido eclesial, Paulo recorda que só a Cruz pode reconstruir a unidade. A verdadeira sabedoria, que vem de Deus, não é motivo de orgulho, mas de serviço (cf. 1Cor 3,5).

²⁷⁸ Pitta, «La parola della croce (1 Cor 1,18–31)», 301 (tradução nossa).

Por fim, esta identidade cruciforme é também vocacional. O cristão não é apenas alguém que acredita na Cruz, mas alguém chamado a viver «conforme à imagem do Filho» (Rm 8,29). A Cruz não é apenas passado, mas forma de vida. Ser de Cristo é ser configurado com Ele — na morte, na entrega, e na esperança da ressurreição. Como afirmará Paulo, «levando sempre no corpo a morte de Jesus, para que também no nosso corpo se manifeste a vida de Jesus» (2Cor 4,10).²⁷⁹ A nova identidade cristã é, pois, existencialmente marcada pela Cruz, como estilo de vida, critério de discernimento e fonte de esperança.

Em síntese, a Cruz não é apenas o conteúdo do evangelho, mas o princípio estruturante de uma nova identidade comunitária e pessoal. Ela desfaz as hierarquias do mundo, anula as pretensões humanas e reconcilia os diferentes numa comunhão fundada na graça. A Igreja, como comunidade do Crucificado, é chamada a viver segundo esta lógica, não apenas na doutrina, mas na *praxis*. Toda a autêntica identidade cristã nasce da Cruz, vive da Cruz e caminha para a glória que nela se revela.

²⁷⁹ Cf. Jeremy Punt, «Apostolic Folly: Pauline Foolishness Discourse in Socio-Historical Context», *Stellenbosch Theological Journal* 5, n.º2 (2019): 466, <https://doi.org/10.17570/stj.suppl.2019.v5n2.a24>.

3.6. Proclamamos Cristo Crucificado

Em 1Cor 1,17-25, Paulo não se limita a apresentar a Cruz como conteúdo da sua pregação. Ele vai mais longe: a Cruz condiciona também a forma do anúncio cristão. O evangelho do Crucificado não se pode proclamar segundo os critérios da sabedoria humana, pois isso seria esvaziá-lo do seu poder salvífico. Para Paulo, a Cruz não é apenas o que se anuncia, mas também o modo como se anuncia. Ela é forma e conteúdo. Daqui decorre uma exigência fundamental para toda a pregação cristã: ser cruciforme, ou seja, estar em conformidade com a lógica da Cruz, quer na substância, quer na linguagem.

Paulo escreve: «Cristo não me enviou a batizar, mas a anunciar o evangelho; não, porém, com sabedoria de palavras, a fim de não se esvaziar a Cruz de Cristo» (1Cor 1,17). O verbo κενόω (esvaziar) sugere a ideia de privar de eficácia, neutralizar e anular. A implicação é clara: há formas de anunciar o evangelho que contradizem a sua substância. O uso de σοφία λόγου (sabedoria de palavras), isto é, a retórica persuasiva e autocentrada típica do discurso filosófico e político greco-romano, pode tornar vã a Cruz. Isso não significa que Paulo rejeite a inteligência ou a argumentação. O que está em causa não é a racionalidade, mas a autossuficiência da razão. Anunciar a Cruz com os instrumentos da vanglória é contradizer aquilo que se anuncia. A forma esvazia o conteúdo. Paulo apresenta-se não como um orador eloquente, mas como um servidor da palavra da Cruz. A sabedoria do mundo é desmascarada e a pregação torna-se anúncio despojado. Alguns comentadores observam que o sujeito de 1Cor 1,18 é exatamente o λόγος (palavra), e não o σταυροῦ (da Cruz); trata-se de um anúncio que carrega em si o conteúdo da Cruz, a sua loucura e o seu poder.²⁸⁰

Este princípio tem profundas implicações para a teologia, a pastoral e a missão. Desde logo, a proclamação para a igreja de Corinto não é um exercício de técnica oratória eloquente, mas testemunho de um acontecimento que desconstrói a lógica do prestígio e do poder. Como nota Ambrosiaster, os pseudoapóstolos queriam parecer sábios aos olhos do mundo e, por isso, pregavam Cristo segundo a sabedoria humana, evitando aquilo que o mundo considera insensato.²⁸¹ A retórica mundana, orientada para a eficácia, o aplauso e a autopromoção, entra em conflito com a lógica da Cruz que é a entrega; o serviço e a humildade. O verdadeiro pregador é aquele que se configura ao Crucificado, não só no que diz, mas também no modo como o diz.

²⁸⁰ Cf. Cardona, «Pauline Epistemology: A Sketch of Divine Knowledge in 1 Corinthians 1:18–2:16», 275-277.

²⁸¹ Cf. Ambrosiaster, *Commento alla prima lettera ai Corinzi*, 36.

Paulo recorda aos coríntios que a sua pregação não se fundamentou em discursos persuasivos, mas no Cristo crucificado. Reafirma que a forma da proclamação deve ser condizente com a fragilidade e a pobreza da Cruz. Paulo, ao proclamar o «Cristo Crucificado», acentua o caráter permanente da realidade da Cruz, na identidade de Cristo proclamado, facto que impede os judeus de reconhecerem o Messias esperado no crucificado, Paulo coloca manifestando em evidência a loucura da Cruz (cf. 1Cor 1,23). A eficácia do evangelho não depende da arte do orador, mas de uma pregação «sem forma humana», ou melhor, despojada de toda a pretensão e eficácia, ou seja, pregar «Cristo Crucificado».

Este ponto é tanto mais importante quanto o contexto de Corinto, que valorizava intensamente os mestres da retórica e os filósofos itinerantes. O prestígio social associava-se à capacidade oratória. Num ambiente como este, a tentação de anunciar o evangelho com instrumentos mundanos era real. A comunidade de Corinto corria o risco de transformar a fé em Cristo num produto de mercado espiritual, adaptado às expectativas do auditório. Paulo, ao recusar essa lógica, está a defender não apenas a autenticidade do evangelho, mas também a liberdade do anúncio do Cristo Crucificado. O evangelho não é manipulação, mas revelação; não é sedução, mas verdade; não visa conquistar, mas libertar. Como observa, Crhistian Cardona:

«Toda a proclamação deve ser cristocêntrica, o que pressupõe uma revelação prévia pelo Espírito. Contudo, embora a forma dependa das restrições do conteúdo e do método, ela é necessária. A razão principal é que a mensagem da Cruz não deve ser guardada para si — deve ser partilhada e proclamada aos outros».²⁸²

Este princípio da Cruz como forma do anúncio não implica, contudo, um desprezo pela razão ou pela linguagem. Pelo contrário: Paulo usa com mestria recursos retóricos como a ironia, o paralelismo, a citação bíblica. O que ele rejeita é o uso da linguagem como instrumento de poder. A palavra cristã deve ser «crucificada»: atravessada pela humildade, marcada pela verdade e pronunciada a partir da fraqueza. Esta linguagem é, por isso, performativa: não apenas comunica uma mensagem, mas expressa a própria lógica da Cruz. Como escreve Jean Zumstein, «a teologia da Cruz não é um sistema fechado: modula-se em função das questões particulares que se colocam ao apóstolo no contexto do seu ministério pastoral».²⁸³

Esta dimensão tem implicações eclesiais. A Igreja, enquanto sujeito da proclamação, é chamada a anunciar o evangelho de modo cruciforme. Isso implica um estilo de presença no mundo marcado pela simplicidade, pela escuta, pelo acolhimento dos fracos. A missão da Igreja

²⁸² Crhistian Cardona, «Pauline Epistemology: A Sketch of Divine Knowledge in 1 Corinthians 1:18–2:16», *Perspectives in Religious Studies* 47, n.º 3 (2020): 286 (tradução nossa).

²⁸³ Zumstein, *Paul et la théologie de la croix*, 305 (tradução nossa).

não pode apoiar-se no prestígio, na influência ou na superioridade moral. A sua autoridade é a da Cruz: serviço, proximidade, vulnerabilidade. Como afirma Robert Falconer, «Paulo valeu-se desse “entendimento” no seu “protesto” aos crentes de Corinto contra todas as formas de individualismo levado ao extremo».²⁸⁴ A proclamação da Igreja deve, portanto, ser um reflexo da entrega de Cristo, e não uma reprodução das estratégias de (marketing) religioso.

A coerência entre conteúdo e forma manifesta-se também na figura do apóstolo. Paulo apresenta-se como um pregador fraco, perseguido, rejeitado — mas é precisamente nesta fraqueza que se manifesta o poder de Deus (cf. 2Cor 4,7-12). A sua autoridade não vem da eloquência nem da posição, mas da conformidade com a Cruz. O apóstolo não brilha por si; ele aponta para outro. Ele é, como dirá em 2Cor 4,5, «servo por amor de Jesus». Este modelo apostólico revela o verdadeiro *ethos* da proclamação cristã: não se trata de protagonismo, mas de testemunho; não de sucesso, mas de fidelidade; não de poder, mas de graça.

Esta lógica cruciforme aplica-se ainda à *praxis* pastoral. Uma pastoral fiel à Cruz não busca o sucesso imediato, mas a fecundidade evangélica. Ela privilegia a presença sobre a eficácia, o cuidado sobre a produtividade, a escuta sobre o discurso. A Cruz convida à sobriedade da linguagem, à paciência do processo, à confiança no agir silencioso do Espírito. Como observa Rein Brouwer, «vista pela lente da Cruz, a loucura do Evangelho não é simplesmente cómica; é também profundamente disruptiva e desconcertante».²⁸⁵

Por fim, esta dimensão da Cruz como forma da proclamação cristã obriga também a uma conversão hermenêutica. O crente e a comunidade são chamados a discernir constantemente se a sua linguagem, o seu modo de comunicar, a sua forma de evangelizar estão ou não em consonância com o Crucificado. A fidelidade ao evangelho não se mede apenas pelo conteúdo transmitido, mas também pela maneira como esse conteúdo é vivido e partilhado. A Cruz torna-se, assim, critério de autenticidade missionária.

Em suma, a Cruz não é apenas o conteúdo da proclamação cristã — ela é também a sua forma. Ela desafia toda a proclamação a ser humilde, coerente, despojada. Ela impede a manipulação, denuncia o prestígio e exige fidelidade ao escândalo da graça. Anunciar o Crucificado não consiste apenas em falar d’Ele, mas em falar como Ele falou: com verdade, doçura e entrega. Esta é a forma da Cruz e, por isso mesmo, a forma autêntica da proclamação cristã.

²⁸⁴ Falconer, «The Theologian’s Speech: Stuttering and the Beauty of Christ», 79 (tradução nossa).

²⁸⁵ Brouwer, «(beauty of the) foolishness of God», 36 (tradução nossa).

CONCLUSÃO

Esta dissertação é baseada em 1Cor 1,18-25, na linguagem da Cruz que revela um importante significado sobre como os coríntios receberam a mensagem de «O Cristo Crucificado» no seu tempo. Para alcançar esse objetivo, buscamos três aspetos: contextualizar a primeira carta aos coríntios; examinar, por meio do estudo do grego, a interpretação da perícope; e examinar as características da Cruz aí presentes. Com base nessas propriedades, é notório que a Cruz traz implicações para a atividade pastoral em Corinto. A leitura sincrónica confirmou que Paulo usa uma retórica de oposição — sabedoria em relação à loucura, e poder em relação à fraqueza — não para eliminar a razão, mas para denunciar o seu fracasso quando erigida em absoluto. Ao citar Isaías, «Destruirei a sabedoria dos sábios e rejeitarei a inteligência dos inteligentes» (1Cor 1,19), Paulo oferece uma chave programática: Deus frustra os projetos humanos que pretendem monopolizar a salvação e a Cruz, como manifestação da fraqueza, converte-se em *locus* do poder divino; o paradoxo revela uma inversão escatológica onde o futuro irrompe no presente, desvelando a inconsistência dos critérios vigentes.

O objetivo é articular, de modo sistemático, a linguagem e as características da Cruz e demonstrar a sua pertinência a partir da Igreja de Corinto. Paulo afirma a Cruz como sabedoria de Deus. O seu alcance redefine não somente conceitos teológicos, mas também práticas comunitárias concretas. Essa sabedoria de Deus revela, simultaneamente, quem é Deus e quem somos nós. Somos chamados à comunhão num regime de gratuidade (doação). Espera-se, por fim, oferecer um quadro teológico que auxilie quem tem a tarefa de anunciar o evangelho. Neste sentido, considera-se como Paulo alertou as comunidades a discernir discursos compatíveis com a lógica da Cruz

Dessa dinâmica, aparece uma forma de entender as relações onde o conhecimento não é somente uma conquista, mas sim um recebimento. A ideia de hierarquia dá lugar ao ato de esvaziar-se para auxiliar os outros. A Cruz surge como um momento importante na História da revelação, e, sendo considerada, loucura e escândalo, coloca em causa os critérios culturais de Corinto; onde o poder, é a fraqueza de Deus, que edifica a unidade no seio da comunidade; e onde a sabedoria exige o discernimento cristológico contra as filosofias presentes.

Olhando para estas características mencionadas, percebe-se que a loucura da Cruz quebra sistemas baseados na razão e, em critérios humanos de prestígio e sucesso. A sabedoria e o poder de Deus revelam-se na entrega total de Cristo na Cruz. A Páscoa e Ressurreição confirmam e revelam plenamente o sentido dessa entrega. Por isso, a linguagem da Cruz deve

ser marcada pela humildade, que não se impõe como exibição de saber, mas privilegia e protege os mais vulneráveis reorientando critérios de vida, relações e poder.

Em síntese, as características da Cruz convergem numa mesma lógica paradoxal instaurando uma inversão radical dos critérios com que Corinto organiza o saber, o prestígio e a força. Enquanto *μωρία* (loucura), ela desautoriza sistemas fechados na autossuficiência da razão e expõe a fragilidade das evidências que prometem sentido e vitória. Enquanto *σκάνδαλον* (escândalo), ela interrompe as expectativas religiosas e culturais, justamente porque o Crucificado não aparece como poder e sabedoria, mas sim como pedra de tropeço. Contudo, é precisamente nesta contradição que se revela o núcleo do evangelho: a *σοφία* (sabedoria) e o *δύναμις* (poder) de Deus. Que se manifesta na sua entrega total, de um amor que não se impõe. A Cruz torna-se assim lugar de discernimento no anúncio do acontecimento Pascal.

Daí decorrem consequências eclesiais e éticas que não são meramente acessórias, mas intrínsecas à própria «linguagem da Cruz». A comunidade de Corinto que nasce da Cruz não pode reproduzir títulos de importância nem competir por estatuto; a sua identidade é definida pela pertença comum ao Crucificado e traduz-se em comunhão, serviço e inclusão. Também a linguagem com que se anuncia esta realidade deve ser coerente com ela: despojada, humilde e resistente à tentação de um comportamento mundano, para que não se «esvazie» a Cruz. E, finalmente, no plano de receção, a lógica cruciforme torna-se uma ética praticável e privilegiada a partir dos mais vulneráveis, onde se reconhece com particular nitidez a gratuidade e a força paradoxal de Deus. Por isso Paulo, ao enfrentar as divisões internas presentes em Corinto refere continuamente para a «linguagem da Cruz» como norma teológica.

A aprendizagem deste trabalho serviu para consolidar e aprofundar os conhecimentos estudados ao longo do curso de Teologia. A exposição da Cruz em 1Cor 1,18-25 não é apenas um argumento apologético ou uma provocação retórica, trata-se de uma reconfiguração radical da teologia e da hermenêutica cristã. A Cruz, neste sentido, não é um objeto entre outros da reflexão teológica, mas o seu princípio estruturante. Ela transforma os critérios pelos quais se compreendem Deus, o homem, a História, a Igreja e a Escritura. O reconhecimento da Cruz como categoria teológica fundamental implica, pois, um novo modo de ler, crer e viver.

Do ponto de vista teológico, a Cruz torna-se o lugar onde Deus se dá a conhecer em forma definitiva. A afirmação de que «Cristo é sabedoria e poder de Deus» (1Cor 1,24) comporta uma inversão epistemológica: Deus não se revela nos parâmetros da razão filosófica ou na grandiosidade dos feitos, mas naquilo que é social e religiosamente marginal. A teologia, enquanto reflexão sobre Deus a partir da Sua autorrevelação, não pode ignorar este dado: o Deus cristão é o Deus Crucificado.

Como observa J. A. Fitzmyer:

«A Cruz como critério último de avaliação da sabedoria, do poder, do valor humano. Toda a glória, toda a confiança, toda a base da vida cristã deve residir não em estatutos humanos, mas exclusivamente em Cristo crucificado. Essa é a sabedoria paradoxal de Deus: aquela que se manifesta naquilo que o mundo considera fraqueza, mas que salva, transforma e une. Assim se conclui o argumento paulino, com uma exortação à humildade, à unidade e à fidelidade à verdadeira fonte de sabedoria e poder — o Senhor Jesus Cristo».²⁸⁶

Esta implicação toca a própria imagem de Deus. A Cruz obriga a repensar a onipotência divina, não como domínio ou imposição, mas como capacidade de descer, de esvaziar-se, de amar até ao extremo. Esta é a *kenosis* de Deus, que se manifesta em Jesus Cristo (cf. Fl 2,6-11). O Deus de Paulo não é o Deus da força bruta, mas o que vence pela fraqueza assumida. O que transforma o mundo não é o poder que subjuga, mas o amor que se entrega. Neste sentido, a Cruz é também a hermenêutica da onipotência: ela revela que o poder de Deus consiste na sua capacidade de se tornar vulnerável por amor. Esta redefinição da onipotência tem impacto direto na espiritualidade da comunidade de Corinto: a confiança não reside na força, mas na fraqueza habitada por Deus (cf. 2Cor 12,9).

No campo da cristologia, a Cruz torna-se o critério da identidade de Jesus Cristo. Cristo não é um herói triunfante segundo os modelos clássicos, mas o Crucificado, o Servo sofredor, o rejeitado pelos homens e exaltado por Deus. A pregação de Χριστὸς ἐσταυρωμένος (Cristo crucificado) não se refere apenas a um acontecimento do passado, mas à identidade permanente de Jesus glorificado. Como escreve Rein Brouwer «não há paradoxo na crucifixão, não há contradição entre o Todo-Poderoso e o servo humilhado e sofredor. É simplesmente quem Deus é».²⁸⁷

Esta unidade entre Cruz e glória é decisiva para evitar duas distorções: por um lado, uma teologia da glória desligada da paixão; por outro, uma espiritualidade masoquista que esquece a ressurreição. A Cruz é, assim, o lugar onde se manifesta a glória paradoxal de Deus (cf. GS 22).

As implicações soteriológicas são igualmente profundas. A Cruz é o meio eleito por Deus para realizar a salvação. Ela não é um acidente, mas uma decisão. O próprio Paulo escreve que «[...] aprouve a Deus salvar os que acreditam por meio da loucura da pregação.» (1Cor 1,21). Esta «loucura» da Cruz não é irracionalidade, mas superação da lógica da retribuição. Deus não salva como o mundo espera: não por mérito, mas por graça; não por força, mas por dom. A salvação, portanto, não pode ser conquistada, só pode ser acolhida. A Cruz impede toda a forma

²⁸⁶ Fitzmyer, *First Corinthians*, 161 (tradução nossa).

²⁸⁷ Cf. Brouwer, «(beauty of the) foolishness of God», 39.

de vanglória espiritual «para que ninguém se vanglorie diante de Deus» (1Cor 1,29). Como assinala Jean Zumstein, «a reafirmação da confissão da cruz e da ressurreição na semântica da cruz mostra que, para Paulo, a cruz é o único evento da salvação. A ressurreição é secundária em relação à cruz; manifesta o seu significado».²⁸⁸

Esta nova economia da salvação reconfigura também a antropologia. O ser humano é, em última instância, aquele que precisa ser salvo — não o centro do universo, mas o destinatário de uma graça não merecida. A Cruz desmascara as pretensões da razão, da cultura e da moralidade humanas. Ela revela o pecado na sua gravidade e, ao mesmo tempo, o amor de Deus na sua radicalidade. Como diz Paulo: «[...] foi quando ainda éramos pecadores que Cristo morreu por nós» (Rm 5,8). A Cruz, portanto, é a revelação simultânea da miséria humana e da misericórdia divina, o que tem consequências éticas: o cristão é chamado a viver segundo a lógica da Cruz, ou seja, no dom de si, na humildade, na caridade.

Do ponto de vista hermenêutico, a Cruz obriga a reconfigurar a leitura das Escrituras. Para Paulo, a Cruz não é um acréscimo à história da salvação, mas o seu centro interpretativo. É à luz da linguagem Cruz que as Escrituras adquirem pleno sentido. Como nota G. Barbaglio, «Paulo interpreta o texto profético à luz da Cruz».²⁸⁹ Este movimento de leitura é hermeneuticamente decisivo: a Cruz é a chave de uma nova leitura. Textos como Is 29,14, Dt 21,23 ou o Sl 118 são relidos por Paulo à luz do evento pascal, reinterpretados no horizonte do Crucificado. A Escritura concretiza-se assim na vida de Cristo, e só à luz d'Ele pode ser plenamente compreendida.

Este princípio hermenêutico estende-se também à interpretação da História. A Cruz desmascara os mecanismos de poder, de exclusão e de violência que estruturam o mundo. Ela revela que Deus está do lado dos vencidos, dos fracos e dos excluídos. A História, por isso, deve ser lida à luz da Cruz. A Cruz torna-se o lugar de discernimento dos sinais dos tempos. Como salienta Jean Zumstein:

«As características que valeram a proclamação de Cristo crucificado — a escandalosa inversão de valores que ela induzia — são transferidas para a comunidade de coríntios. A eleição paradoxal dos “sem prestígio” coríntios é chamada a colocar o mundo em crise, a fazê-lo descobrir o único fundamento no qual o ser humano é chamado a depositar a sua confiança para receber a vida em plenitude: o Cristo crucificado (v. 30-31)».²⁹⁰

²⁸⁸ Zumstein, *Paul et la théologie de la croix*, 302.

²⁸⁹ Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, 137 (tradução nossa).

²⁹⁰ Zumstein, *Paul et la théologie de la croix*, 307 (tradução nossa).

Esta leitura pascal impede tanto o cinismo como a ingenuidade. Ou seja, não promete vitórias fáceis, mas revela uma esperança teológica ancorada na fidelidade de Deus.

Para Paulo, a Igreja é a comunidade do Crucificado e não do prestígio ou do poder. Ela não se define pela eficácia, mas pela fidelidade. Paulo diz que: «Com efeito, entre vós nada julguei saber, a não ser Jesus Cristo, e Cristo crucificado» (1Cor 2,2). A identidade da Igreja assenta na proclamação e na configuração com o Crucificado. Isto exige formas concretas de humildade, de serviço, de inclusão. A Igreja não pode orgulhar-se dos seus títulos ou méritos — só pode gloriar-se na Cruz. A Cruz é a norma da vida comunitária: ela define a ética, a missão e a organização da Igreja

Por fim, as implicações hermenêuticas da Cruz tocam também a própria linguagem teológica. Se Deus se revela na Cruz, então o discurso sobre Deus deve ser marcado por humildade e despojamento.

A Cruz pode ser descrita «como sabedoria e poder de Deus». Ela impõe uma nova epistemologia, uma nova antropologia, uma nova ética, uma nova leitura da Escritura e da História. A Cruz é o critério e o centro da fé cristã. Ignorá-la é trair o evangelho; acolhê-la é entrar na lógica de Deus. Por isso, Paulo não a apresenta como tema secundário, mas como chave hermenêutica total: a partir dela se compreende a revelação, a salvação, a existência e a Igreja. A Cruz, em última análise, não é apenas um símbolo — é o acontecimento fundante da fé cristã.

BIBLIOGRAFIA

Fontes

Bíblia de Jerusalém. *Nova edição, Revista e Ampliada*. São Paulo: Paulus, 2003.

Good News New Testament and Psalms. Today's English Version. Cape Town: Bible Society of South Africa, 1981.

Nestle, Eberhard, Barbara Aland, e Holger Strutwolf. *Novum Testamentum Graece et Latine : griechischer Text Novum Testamentum Graece; lateinischer Text Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum*. 28., rev. ed., 3., corr. impr. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014.

Livros

Ambrosiaster. *Commento alla prima lettera ai Corinzi*. Traduzido por Luigi Fatica. Collana di testi patristici; 78. Roma: Ed. Città Nuova, 1989.

Apolodoro. *Contra Neera [Demóstenes] 59*. Tradução do grego por Glória Onelley. Introdução, notas e índice por Ana Lúcia Curado. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

Barbaglio, Giuseppe. *Cartas de Paulo I*. Traduzido por José Maria Almeida. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

———. *La prima lettera ai Corinzi*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1995.

Barrett, C.K. *La prima lettera ai Corinti. Testo e commento*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1979.

Baumert, Norbert. *Logos der Versöhnung: Studien zur Theologie des Paulus*. Würzburg: Echter, 2002.

Brodeur, Scott. *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo. Studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline. Secondo volume: Prima lettera ai Corinzi, Seconda lettera ai Corinzi, Lettera ai Romani, Vangelo Paolino, attualizzazione ermeneutica della Parola di Dio*. Theologia II. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2013.

Brown, Alexandra R. *The Cross and Human Transformation: Paul's Apocalyptic Word in 1 Corinthians*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

- Carvalho, José Carlos da Silva. *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*. Lisboa: Universidade Católica, 2017.
- Conzelmann, H. *Der erste Brief an die Korinther*. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.
- Cudjoe, Richard. «The Social and Legal Position of Widows and Orphans in Classical Athens.» Tese de Doutorado, Universidade de Glasgow, 2000. <http://theses.gla.ac.uk/2101/>
- De Virgilio, Giuseppe. «V. Prima Lettera ai Corinzi». Em *Paolo di Tarso e il suo epistolario: introduzione storico-letteraria e teologica*, Prima edizione. Sussidi di teologia. Roma: Edizioni Università Santa Croce, 2021.
- Dunn, James D. G. *1 Corinthians*. London: T&T Clark International, 2003.
- Dunn, James D. G. *The Cambridge Companion to St Paul*. Cambridge Companions to Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Fabris, Rinaldo. *Prima lettera ai Corinzi*. Roma: Edizioni Paoline, 2005.
- . *La Prima Lettera ai Corinti: dal «Discorso della Croce» all'Ecclesialità*. Brescia: Editrice Queriniana, 1981.
- Fabris, Rinaldo, e Ugo Bianchi. *Problemi e prospettive di scienze bibliche*. Brescia: Editrice Queriniana, 1981.
- Fee, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians*. Revised edition. NICNT. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2014.
- Ferguson, Everett. *Backgrounds of Early Christianity*. Grand Rapids et al.: Eerdmans, 2009.
- Fitzmyer, Joseph A. *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*. London: Bloomsbury Publishing, 2021.
- Furnish, Victor Paul. *The Theology of the First Letter to the Corinthians*. NTT. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Garland, David E. *1 Corinthians*. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.
- Giordano, Maria Teresa. *La parola della croce*. Tesi Gregoriana. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2010.
- Hays, Richard B. *First Corinthians*. Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching. Louisville: John Knox Press, 1997.
- Heyer, C. J. den. *Pablo, un hombre de dos mundos*. Traduzido por Jesús Peláez e Jesús Valiente Malla. Córdoba: El Almendro, 2003.
- Homero. *Homero. Clássicos Da Literatura Mundial Ser*. Barueri: Principis, 2021.
- Keener, Craig S. *1-2 Corinthians*. New Cambridge Bible Commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

- Leal, Juan. *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento : texto y comentario*. 2a ed. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: Editorial Católica, 1965.
- Lindemann, Andreas. *Der Erste Korintherbrief*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- Lorusso, Giacomo. *La seconda lettera ai Corinzi*. Scritti delle origini cristiane; 8. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2007.
- Manzi, Franco. *Prima lettera ai Corinzi*. Balsamo: San Paolo, 2013.
- Marshall, I. Howard. *Acts: An Introduction and Commentary*. Downers Grove: IVP Academic, 2014.
- Meeks, Wayne A. *Los Primeros cristianos urbanos: el mundo social del apóstol Pablo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988.
- Mertens, Heinrich A. *Manual de la Biblia : aspectos literarios, históricos, arqueológicos, histórico-religiosos, culturales y geográficos del Antiguo y Nuevo Testamento*. Barcelona: Herder, 1989.
- Murphy-O'Connor, Jerome. *Paulo: A critical life*. 2.^a ed. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- . *Paulo. Um homem inquieto, um apóstolo insuperável*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- . *St. Paul's Corinth: Text and Archaeology*. Collegeville: Liturgical Press, 2002.
- Penna, Romano. *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo: textos y comentarios*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1994.
- Pickett, Raymond. *The Cross in Corinth : The Social Significance of the Death of Jesus*. England: Sheffield Academic Press, 1997.
- Pitta, Antonio. *Il paradosso della Croce: saggi di teologia paolina*. 1. ed. Casale Monferrato: Piemme, 1998.
- Pitta, Antonio. «La parola della croce (1Cor 1,18-31)». Em *Lettere Paoline e Altre Lettere*, editado por Alessandro, 297-318. Leumann: Elle Di Ci, 1996.
- Platão. *A República*. Traduzido por Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.
- Porter, Stanley E. *Paul : Jew, Greek, and Roman*. Pauline Studies; v. 5. Leiden: Brill, 2009.
- Sánchez Bosch, Jordi. *Escritos paulinos*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2017.
- Schnabel, Eckhard J., Gerhard Maier, Heinz-Werner Neudorfer, e Rainer Riesner. *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*. Witten: SCM R. Brockhaus, 2010.
- Stegemann, Ekkehard W., e Wolfgang Stegemann. *Historia social del cristianismo primitivo*. Traduzido por Miguel Montes. Estella: Verbo Divino, 2001.

- Strabo. *Geography*. Traduzido por Horace Leonard Jones. Vol. 1. Cambridge: Harvard University Press, 1927.
- Vidal, Senén. *Pablo: de Tarso a Roma*. 2ª ed. Santander: Sal Terrae, 2008.
- Witherington III, Ben. *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids et al.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986.
- Wright, Nicholas Thomas. *São Paulo: a biografia*. Lisboa: Dom Quixote, 2019.
- Zumstein, Jean. *Paul et la théologie de la croix*. Le monde de la Bible. Geneve: Labor et Fides, 2004.

Artigos

- Adriano Filho, José. «O modus operandi de Deus e a composição da comunidade cristã. Um estudo de 1Cor 1,26-31.» *Theologica Xaveriana* 69, n.º 187 (2019): 1–20. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx69-187.modccc>.
- Aletti, Jean-Noel. «La sagesse dans le Nouveau Testament. État de la question». Em *La Sagesse Biblique. De l'Ancien au Nouveau Testament. Actes du XVe congrès de l'ACFEB (série LD 160)*, editado por Jacques Trublet. Actes du XVe congrès de l'ACFEB, LD 160,. Les Éditions du Cerf, 1995.
- «Bibliography of Charles K. Williams II». *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens* 66, n.º 1 (1997): 1–5.
- Bitner, Bradley J. «The Shape of Πίστις in 1 Corinthians: How Faith Receives, Boasts, and Discerns». Articles. *Reformed Theological Review* 82, n.º 3 (2023): 181–211. <https://doi.org/10.53521/a369>.
- Brookins, Timothy A. «Rhetoric and philosophy in the first century: their relation with respect to 1 Corinthians 1-4». *Neotestamentica* 44, n.º 2 (2010): 233–52. JSTOR.
- «Reconsidering the Coherence of 1 Corinthians 1:10–4:21» *Novum Testamentum* 62, n.º 2 (2020): 139–56. Academic Search Complete. <https://doi.org/10.1163/15685365-12341656>.
- Brouwer, Rein. «(beauty of the) foolishness of God». *Stellenbosch Theological Journal* 5, n.º 2 (2019). <https://doi.org/10.17570/stj.Supp.2019.v5n2.a02>.

- Brown, Raymond E. «The semitic background of the New Testament mysticism». *Biblica* 39, n.º 4 (1958): 426–48.
- Cardona, Christian. «Pauline Epistemology: A Sketch of Divine Knowledge in 1 Corinthians 1:18–2:16». *Perspectives in Religious Studies* 47, n.º 3 (2020): 271–74.
- Coats, Benjamin. «Inverted Wisdom: A Disability Reading of 1 Corinthians 1:17–30». *Journal of Biblical and Pneumatological Research* 2, n.º 1 (2020): 31–33.
- Eckstein, Colin. «The Death of God and The ‘Foolishness of The Cross’ in 1 Corinthians 1.18–2.5». *Modern Believing* 60, n.º 4 (outubro de 2019): 347–56. <https://doi.org/10.3828/mb.2019.26>.
- Falconer, Robert. «The Theologian’s Speech: Stuttering and the Beauty of Christ». *Conceptus* 26 (setembro de 2018).
- Gill, David W. J. *In Search of the Social Élite in the Corinthian Church*. Tyndale Bulletin, vol. 44, n.º 2 (1993): 323–37. <https://doi.org/10.53751/001c.30464>.
- Joop F. M. Smit. «“What Is Apollos? What Is Paul?” in Search for the Coherence of First Corinthians 1:10–4:21». *Novum Testamentum* 44, n.º 3 (2002): 231–51. JSTOR.
- Mendonça, José Tolentino. «A fragilidade de Deus: Notas sobre um paradoxo paulino (1Cor 1,25)». *Didaskalia* 45, n.º 2 (2015): 131–38.
- Mihăilă, Corin. «The Social Background of 1 Corinthians 1–4». *Perichoresis* 17, n.º s2 (2019): 27–40.
- Punt, Jeremy. «Apostolic Folly: Pauline Foolishness Discourse in Socio-Historical Context». *Stellenbosch Theological Journal* 5, n.º 2 (2019): 455–69. <https://doi.org/10.17570/stj.sup.2019.v5n2.a24>.
- Ringleben, Joachim. «Pneuma und Sophia. Paulus als Denker des Geistes». *Kerygma und Dogma* 70, n.º 3 (2024): 202–18. <https://doi.org/10.13109/kedo.2024.70.3.202>.

Entradas de Dicionário

- Coenen, Lothar, Erich Beyreuther, e Hans Bietenhard. *Diccionario teologico del Nuevo Testamento - Vol.1-4*. Salamanca: Sígueme, 1980.
- Léon-Dufour, Xavier, e Simão Voigt. *Vocabulario de teologia bíblica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1972.