



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

RUI MANUEL GOMES SOUSA

A Igreja é corpo de Cristo
Para um estudo de Eclesiologia paulina

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor João Manuel Correia Rodrigues Duque

Braga
2012

INTRODUÇÃO

O corpo, a coluna
Que sustenta a pedra
Angular do dia

O corpo surgindo
Do breve cinzel da alegria

(Daniel FARIA, *Poesia*, 430)

Paulo é um dos maiores evangelizadores de todos os tempos. *Aprisionado* por Cristo e profundamente *embebido* no Evangelho, o apóstolo dos gentios assume, por mandato crístico, um papel ímpar na difusão do Cristianismo embrionário, bem como na constituição e subsequente solidificação das comunidades cristãs, também elas intrinsecamente enraizadas em Cristo Jesus. Para isso, Paulo estabelece vínculos de proximidade, em íntima relação *agápica*, criada junto das comunidades, por Cristo instauradas. No entanto, o seu necessário afastamento para prosseguir a missão exige manter os tendões ligados. Por isso, o seu testemunho pessoal encontra extensão nas cartas que dirige às comunidades, perseverando na transmissão, com a mesma fidelidade e audácia, do mistério de Jesus Cristo, o crucificado e ressuscitado. Afinal, Paulo só sabe, *só conhece Cristo*, a *pedra angular* desta Igreja, de quem ele sente o chamamento e a missão de a continuar a edificar, *cinzelando-a na alegria* evangélica de ser sua testemunha viva.

A Igreja é corpo de Cristo. Para um estudo de Ecclesiology paulina intitula o presente estudo, que se situa no âmbito da reflexão da Ecclesiology neotestamentária e, especificamente, paulina. Por isso, será importante atender, em primeiro lugar, ao próprio vocábulo utilizado pelos autores dos textos do Novo Testamento para exprimir comumente a Igreja ou as comunidades cristãs. Trata-se do termo *Igreja* (ἐκκλησία). Interessante é notar que «é nos escritos atribuídos a Paulo que se encontra pela primeira vez (cf. 1 Ts 1, 1) ἐκκλησία para designar as comunidades cristãs»¹. Mais ainda, se este termo surge associado às comunidades cristãs, precisamente no primeiro texto escrito de todo o Novo Testamento², pode daí deduzir-se que é também a primeira obra de toda a literatura estritamente cristã, bíblica ou não.

Igreja (ἐκκλησία) pode significar a *convocação* das comunidades por Deus ou por Cristo, formando uma *reunião* ou *assembleia*. Na verdade, este termo «tem uma conotação social e colectiva, própria de um grupo “em assembleia”»³. Este sentido pode ser confrontado com o significado atribuído ao verbo e ao adjectivo de onde deriva a palavra *Igreja* em grego. Ainda que nunca surjam nos textos neotestamentários, o verbo ἐκκαλεῖν exprime a ideia de *convocar* ou *reunir*, e o adjectivo ἑκκλητος, ou no plural ἑκκλητοι, aponta para aquele(s) que é/são *chamado(s)*, *convocado(s)*⁴.

Além disso, numa atitude de distanciamento com a designação da comunidade judaica convocada em assembleia (συναγωγή), a escolha do vocábulo *Igreja* exprime a(s)

¹ J.-N. ALETTI, *Essai sur l'Écclesiologie des Lettres de Saint-Paul*, 13. A importância deste conceito, à volta do qual gravita a reflexão eclesiológica paulina, pode ser evidenciada pelas quarenta e quatro vezes que surge nos textos autênticos e dezoito nos deuteropaulinos. Cf. R. FABRIS, «La Chiesa nei vangeli sinotici e nell'epistolario paolino», 80-81.

² Ainda que haja dúvidas, a datação da correspondência com Tessalónica situa-se aproximadamente entre os anos 50 e 51, segundo R. F. COLLINS, «The First Letter to the Thessalonians», 773. Já em S. LÉGASSE, *Les Épîtres de Paul aux Thessaloniens*, 43, a data fixa-se não antes do ano 51.

³ J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 13. Para um maior aprofundamento acerca da pluralidade semântica de *Igreja* (ἐκκλησία), nas cartas paulinas e no seu mundo envolvente, veja-se L. CERFAUX, *La Théologie de l'Église suivant Saint Paul*, 164-171.

⁴ Cf. J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 12.

comunidade(s) cristã(s), por vezes associada(s) ao nome da região onde se localiza(m)⁵, outras vezes acompanhada(s) de um adjectivo indeterminado ou distributivo⁶, ou ainda para referir uma comunidade doméstica⁷. Esta atitude reflecte mais um intuito de demarcar a originalidade cristã do que propriamente de ruptura radical com a herança judaica. Contudo, as opiniões dividem-se no que concerne à atribuição da designação de *Igreja* às comunidades cristãs locais, sobretudo devido à centralidade de Jerusalém, ou à Igreja universal⁸. Mas antes, ainda, imperam as questões: teria Paulo pensado numa Igreja universal? E como teria pensado a universalidade da Igreja: como soma de todas as Igrejas particulares? De facto, «para Paulo, o substantivo “Igreja”, no singular ou no plural, designa melhor os grupos cristãos, localmente mas também globalmente»⁹.

Se há dúvidas sobre o alcance do significado de *Igreja*, não deixa também de as haver no que respeita à sua raiz ou origem¹⁰: ora a partir da versão dos LXX da Bíblia hebraica, como povo santo e eleito em Cristo, na continuidade do povo da antiga Aliança e representação do verdadeiro Israel; ora a partir do grupo helenístico da comunidade de Jerusalém, enquanto distanciamento em relação à Sinagoga e ao Judaísmo, mas também como demarcação da especificidade própria do grupo de discípulos de Jesus Cristo. Nos escritos de Paulo, é certo que os dois determinativos que habitualmente acompanham a realidade da *Igreja* – de Deus (θεοῦ ou τοῦ θεοῦ) e do Senhor (κυρίου ou τοῦ κυρίου) – são claramente neotestamentários e remetem para a essência ou especificidade das comunidades

⁵ Tome-se o exemplo de 2 Cor 8, 1: «Fazemos conhecer, a vós, irmãos, a graça de Deus dada nas Igrejas da Macedónia».

⁶ Veja-se, a propósito, o exemplo de 1 Cor 4, 17: «Por isso enviei-vos Timóteo, que é meu filho amado e fiel no Senhor, o qual vos fará lembrar os meus caminhos em Cristo (Jesus), como ensino por toda a parte, em cada Igreja».

⁷ Verifique-se o que é dito em Cl 4, 15: «Saudai os irmãos em Laodiceia, assim como Ninfa e a Igreja em casa dela».

⁸ Vd., a propósito, o desenvolvimento dos argumentos apresentados por diversos autores em J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 14-15.20-22.

⁹ *Ibidem*, 15.

¹⁰ Cf. *Ibidem*, 16-18.

cristãs: «é evidentemente de ser em Cristo que dá a especificidade a cada ἐκκλησία ou comunidade cristã»¹¹.

Estas anotações acerca da concepção de *Igreja* no epistolário paulino conduzem à ilação de que este conceito é insuficiente para exprimir todas estas conotações eclesiológicas. Por isso, Paulo recorre a uma diversidade de formas para exprimir a realidade da Igreja, uma vez que «a natureza íntima da Igreja nos é dada a conhecer por diversas imagens» (*Lumen Gentium*, 6). Daí se pode inferir que a Igreja seja remetida para a categoria de *mistério*, cuja inefabilidade não chega a ser superada por nenhuma imagem que a pretende dizer e transmitir de forma exclusiva, mas cada uma delas acentua um determinado aspecto, como os olhos que só alcançam, em cada vislumbre, um prisma de um diamante. Contudo, «o mistério da Igreja não é simples objecto de conhecimento teológico, deve ser facto vivido [...]. As imagens não conseguem traduzir-nos, em conceitos acessíveis, toda a realidade e profundidade deste mistério»¹². Por isso, a sua *categoria mistérica* advém-lhe do próprio Cristo ser o centro do *mistério* do plano salvífico de Deus (cf. *Lumen Gentium*, 5). Mais ainda, «a Igreja, ou seja, o Reino de Cristo já presente em mistério, cresce visivelmente no mundo pelo poder de Deus» (*Lumen Gentium*, 4).

Da diversidade de modos para dizer a Igreja, há dois que sobressaem na Eclesiologia paulina: *povo de Deus* e *corpo de Cristo*. Contudo, não devem ser entendidos como opostos, mas como constitutivos e complementares de um modo de pensar Eclesiologia, ou melhor, de uma *única forma diversificada* de viver eclesialmente. Neste estudo, abordar-se-á apenas a Igreja, que é considerada *corpo de Cristo*.

Por conseguinte, torna-se legítima a formulação da seguinte questão como ponto de partida para a investigação que se anuncia: qual(is) o(s) significado(s) eclesiológico(s) do *corpo de Cristo*, a partir do *corpus* paulino? A esta pergunta basilar procurar-se-á responder

¹¹ *Ibidem*, 20. Cf. L. CERFAUX, *La Théologie de l'Église suivant Saint Paul*, 175-177.

¹² PAULUS PP. VI, *Ecclesiam Suam*, 16.

ao longo deste estudo. Para isso, será necessário, em primeira instância, compreender qual o sentido adjacente a *corpo*, no âmbito da Antropologia paulina. Além disso, este trabalho exigirá uma percepção, ainda que sumária, do sentido do determinativo *de Cristo*. Afinal, que diversidade de significados podem brotar da expressão *corpo de Cristo*, a partir dos diversos textos do *corpus* paulino? Podendo vir a alcançar alguma clarividência acerca das concepções de *corpo* e de *corpo de Cristo*, procurar-se-á entender o seu significado eclesiológico, com a convicção de que é nos textos paulinos que se encontrará uma autêntica e ajustada fundamentação. Por isso, num andamento subsequente, partir-se-á da apresentação e do respectivo comentário de uma selecção de textos de Paulo – quer das cartas consideradas autênticas (1 Ts, 1 e 2 Cor, Gl, Fl, Fm, Rm), quer das editadas (2 Ts, Cl, Ef), ou ainda das pastorais (1 e 2 Tm, Tt), que evidenciem, com assertividade ou nas suas entrelinhas, o sentido da *Igreja, corpo de Cristo* –, para as dimensões fundamentais da Eclesiologia paulina do *corpo de Cristo*.

Apesar dos intuitos bem demarcados para o prosseguimento desta investigação¹³, há alguns limites que, desde o ponto de partida, se podem enunciar: a necessidade didáctico-pedagógica exige a restrição do estudo a alguns textos e a algumas dimensões específicas; a escassez de conhecimentos sólidos na área escriturística pode ser um entrave para um trabalho com pontes bem construídas entre os textos analisados e outros extractos bíblicos; o acesso a recursos bibliográficos específicos sobre esta temática torna-se difícil, por inexistência nas bibliotecas mais próximas e por serem extremamente onerosos, no caso de possível aquisição; alargamentos extraordinários não são, por princípio, possíveis, devido a limites de tempo e de espaço. Não obstante a enunciação consciente previamente realizada, não se esconde a possibilidade de que possam surgir outras condicionantes durante a elaboração deste estudo.

¹³ Em termos metodológicos, esta dissertação está, consciente e intencionalmente, redigida de acordo com a norma ortográfica da Língua Portuguesa (1992) anterior ao Novo Acordo Ortográfico. Quanto às fontes dos textos bíblicos, quer apresentados em grego, quer acompanhados de uma tradução própria, baseiam-se no texto original e na tradução literal expostos no *Novo Testamento Interlinear* em Grego e Português, como primeira fonte, ainda que tenham sido consultados outros instrumentos de apoio, citados na bibliografia final.

I PARTE

O CORPO E O CORPO DE CRISTO

A primeira parte deste estudo inicia com uma abordagem preliminar sobre *o corpo* e sobre *o corpo de Cristo*. Dotar esta dissertação – especificamente dedicada à temática eclesiológica do corpo de Cristo, nos escritos paulinos – com um estudo preparatório, ainda que sumário, no âmbito da Antropologia (corpo) e da Cristologia (de Cristo), evidencia o pressuposto de que haverá fundamentos antropológicos e cristológicos nas afirmações de Paulo acerca do *corpo de Cristo*, que é a Igreja. Aliás, a própria enunciação deste condensado eclesiológico *transporta* ambos os conceitos: corpo (σῶμα) e de Cristo (Χριστοῦ). Portanto, esta primeira parte dedicar-se-á, a título de *introito*, a explicitar os diversos significados de *corpo* e de *corpo de Cristo*, sempre com a convicção de que é nos textos que se encontrará uma adequada fundamentação.

Para o estudo apresentado, no primeiro capítulo, sobre a reflexão antropológica que brota das cartas paulinas, foi feito, previamente, um levantamento de todas as ocorrências da expressão *corpo* (σῶμα) nas treze cartas atribuídas a Paulo, ainda que nalgumas deles se tenha concluído a sua inexistência. A partir destes testemunhos textuais, procurar-se-á compreender a diversidade de significados que Paulo atribui a *corpo*. Além disso, neste capítulo será ainda estudada a proximidade com o conceito de *carne* (σάρξ), uma vez que são os dois conceitos da Antropologia paulina mais importantes.

Depois de apresentados os significados de *corpo*, o segundo capítulo começará por oferecer uma lista de todas as passagens em que Paulo se refere ao *corpo de Cristo* ou a outras expressões similares. A partir daí, agrupar-se-ão estas ocorrências em diversos significados, que serão depois estudados, a partir de cada um dos textos. O significado eclesiológico não será estudado neste capítulo, uma vez que toda a segunda parte da dissertação lhe será dedicada exclusivamente.

CAPÍTULO I – O CORPO

Uma reflexão acerca da Igreja, que é *corpo de Cristo*, exige uma compreensão dos vocábulos que constituem esta afirmação eclesiológica. Por que assume Paulo a designação de *corpo* (σῶμα) para exprimir a realidade eclesial? Esta grande questão, que vai orientar todo o estudo, exigirá uma compreensão prévia, ainda que sumária, do(s) sentido(s) que Paulo lhe confere. Por isso, este primeiro capítulo debruçar-se-á sobre conteúdos antropológicos do pensamento paulino, uma vez que *corpo* (σῶμα) constitui um conceito fundamental não só na sua Antropologia, como também na sua Teologia. Esta convicção evidencia, por um lado, a importância da Antropologia paulina dentro da sua reflexão teológica em geral e, por outro, aponta a possibilidade de haver raízes antropológicas na reflexão eclesiológica, partindo de um pressuposto, segundo o qual há «interdependência das diferentes facetas da Teologia de Paulo», isto é, que «a Teologia de Paulo é *relacional*»¹⁴. Do inferido não se pode depreender, porém, que Paulo tenha feito um trabalho de Antropologia, de Eclesiológica ou mesmo de Teologia geral, de forma sistematizada. Na verdade, Paulo escreveu cartas, dirigidas às comunidades cristãs primitivas, onde deixava transparecer os conteúdos do seu pensamento, cujo alicerce é Cristo.

A problemática associada à influência que o pensamento circundante de Paulo – judaico e helénico¹⁵ – terá exercido nos termos antropológicos usados e nos respectivos

¹⁴ J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 53 (O itálico corresponde ao texto original do autor). Para frisar ainda mais esta convicção, este autor baseia-se numa famosa frase de Rudolph Bultmann: «toda a asserção acerca de Deus é simultaneamente uma asserção acerca do ser humano e vice-versa. Por esta razão e neste sentido, a Teologia de Paulo é, ao mesmo tempo, Antropologia». R. BULTMANN, *Theology* 1, 191, citado em J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 52.

¹⁵ De acordo com Kreitzer, a maior parte dos estudiosos defende que «a posição antropológica essencial assumida por Paulo deriva do Judaísmo, mais do que do mundo helénico, que tendia a ver o *sōma* como um mal,

conteúdos, isto é, na sua forma de pensar o ser humano, parece ser uma longa questão em debate, complexa e distante de alcançar um desfecho. Por isso, mais do que atender aos possíveis influxos de uma e outra forma de pensar o ser humano¹⁶ no pensamento paulino, procurar-se-á a amplitude do significado, com que Paulo reveste o vocábulo *corpo* (σῶμα).

A reflexão debruçar-se-á, portanto, sobre o conceito de *corpo* na Antropologia paulina, para procurar compreender a possível relação existente entre a concepção antropológica de *corpo* e a sua matriz eclesiológica. Como ponto de partida, tomar-se-ão os próprios textos epistolares atribuídos no cânone bíblico ao apóstolo Paulo. Da leitura e hermenêutica teológica, que daí brotará, enquadrar-se-ão os conteúdos em dois segmentos: um que diz respeito ao corpo incarnado, na sua vida terrena, e outro em relação ao corpo da vida eterna, da Ressurreição. Este compasso binário da melodia, pela qual Deus compõe a humanidade, estrutura-se a partir de uma consciência crente da economia salvífica, pois reflectir sobre o ser humano, enquanto *corpo*, enquadra-se no projecto da criação e da salvação, pelo qual Deus cria à sua *imagem e semelhança* (cf. Gn 1, 26) e salva por amor o ser humano.

1. O corpo incarnado

«*Sōma* é um dos dois mais importantes termos paulinos no seu discurso sobre o género humano»¹⁷. O outro termo de grande importância na Antropologia paulina é *carne* (σάρξ), cuja relação com *corpo* (σῶμα) será explorada adiante, dada a proximidade do conteúdo entre

algo do qual deve ser libertado». L. J. KREITZER, «Corpo», 325 (O itálico corresponde ao texto original do autor).

¹⁶ «Enquanto o pensamento grego tendia a olhar o ser humano como constituído de partes distintas, o pensamento hebraico via o ser humano mais como um todo, existindo em diferentes dimensões. [...] Era mais caracteristicamente grego conceber a pessoa humana “como parte de um todo” (“partitively”), ao passo que era mais caracteristicamente hebraico conceber a pessoa humana “do modo como se apresenta à vista” (“aspectively”)». J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 52.

¹⁷ *Ibidem*, 55.

ambos. Para evidenciar a importância do conceito de *corpo*, note-se que, dentro da secção epistolar que a Bíblia católica atribui a Paulo, este vocábulo ocorre noventa e quatro vezes; destas ocorrências, setenta e quatro surgem nas cartas indubitavelmente autênticas de Paulo¹⁸. Além disso, a riqueza desta palavra nota-se ainda nas diferentes categorias gramaticais que assume¹⁹.

No entanto, não se pode inferir que, em todas as vezes que surge este vocábulo, ele assume o mesmo significado, mesmo que seja relativo ao *corpo incarnado*. Na verdade, Paulo refere-se nalgumas circunstâncias à dimensão material, biológica, física, do ser humano; noutras, pretende referir-se à pessoa no seu todo; e outras vezes, ainda, incorre na afirmação do compromisso social que *ser corpo* implica. Uma vez que não se trata de um discurso sistematizado sobre Antropologia cristã, como já foi dito, a dificuldade de análise é acrescida pela ausência de uma delimitação clara entre cada uma destas interpretações, quando Paulo evoca a expressão *corpo*.

1.1. Aproximação ao conceito de carne (σάρξ)

De acordo com os textos paulinos, o conceito de *corpo* (σῶμα) confina-se, especificamente e quase com exclusividade, a afirmações que dizem respeito à humanidade e

¹⁸ *Corpo* (σῶμα) surge quarenta e seis vezes na primeira carta aos Coríntios, treze vezes na carta aos Romanos, dez vezes tanto na segunda carta aos Coríntios como também na carta aos Efésios, nove vezes na carta aos Colossenses, três vezes na carta aos Filipenses e apenas uma vez na primeira carta aos Tessalonicenses, na carta aos Gálatas e também na primeira a Timóteo.

¹⁹ Em termos gramaticais, *corpo* (σῶμα) é um substantivo. Contudo, nos escritos paulinos, surge também noutras categorias gramaticais, que foram consideradas na estatística apresentada anteriormente: em Cl 2, 9 aparece sob forma de advérbio de modo («corporalmente»: σωματικῶς), em 1 Tm 4, 8 toma a forma de adjectivo («corporal»: σωματικῆ) e ainda constitui uma palavra composta em Ef 3, 6 («membros do mesmo corpo»: σύσσωμα).

não a outras realidades criadas²⁰. Por seu turno, «o significado primeiro de *sarx*, tal como o de *bâsâr*, é a substância-carne, comum aos homens e aos animais»²¹. Contudo, este vocábulo é limitado, no emprego feito por Paulo, à *carne humana*, com a exceção de 1 Cor 15, 39, onde se distingue a *carne humana* da dos animais, da das aves e da dos peixes, recorrendo sempre ao mesmo conceito²². Mesmo quando Paulo se refere à carne do ser humano,

«esta não é pensada como a matéria, de que é formado o *sôma*, e, portanto, ela não é distinguida deste. Nem é para se conceber como uma parte do corpo (embora, em grego técnico, ela significa as partes moles, musculares deste). Pelo contrário, ela é o corpo inteiro, ou melhor a pessoa inteira, considerada do ponto de vista da sua existência externa, física»²³.

Portanto, um primeiro aspecto a salientar, relativamente à proximidade entre *corpo* e *carne*, é que ambos se aplicam à realidade do ser humano, transmitem o que é específico da humanidade. Contudo, é preciso salientar que especificamente «*sarx* designa o ser humano todo inteiro, visto sob o aspecto da carne»²⁴.

Uma vez que *carne* remete para um conceito de pessoa, na sua forma exterior, visível, material, pode estabelecer-se a relação deste conceito com o de «homem exterior» ou de «coisas visíveis» (cf. 2 Cor 4, 16.18), em oposição à dimensão interior, espiritual. Daí que, «por uma extensão natural, *sarx* acaba por significar toda a realidade exterior e visível, uma vez que se opõe ao que é o interior e espiritual»²⁵. Portanto, não se trata tanto de uma oposição entre *corpo* (σῶμα) e *espírito* (πνεῦμα), mas sobretudo entre *carne* (σάρξ) e *espírito* (πνεῦμα)²⁶. Esta última oposição torna-se mais clara, a partir de 1 Cor 5, 5, onde

²⁰ Cf. 1 Cor 15, 40: note-se apenas o carácter excepcional da afirmação de Paulo, neste versículo, ao atribuir a expressão *corpo* (σῶμα) a «corpos celestes e corpos terrestres» (καὶ σώματα ἐπουράνια, καὶ σώματα ἐπίγεια). Cf. J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 60.

²¹ J. A. T. ROBINSON, *Le Corps*, 31 (Os itálicos correspondem ao texto original do autor). Veja-se, a propósito, a fundamentação veterotestamentária de *carne* (σάρξ) e *corpo* (σῶμα) no vocábulo hebraico *bâsâr* em *Ibidem*, 23-30, E. SCHWEIZER – F. BAUMGÄRTEL, «σῶμα, σωματικός, σύσσωμος», 660-671 e D. LYS, «L'arrière-plan et les connotations vétérotestamentaires de Sarx et de Sôma», 47-70.

²² Noutras ocasiões, Paulo prefere usar o termo κρέας, para se referir à *carne animal*, que serve de alimento (cf. Rm 14, 21; 1 Cor 8, 13). Cf. J. A. T. ROBINSON, *op. cit.*, 32.

²³ *Ibidem* (O itálico corresponde ao texto original do autor).

²⁴ *Ibidem*, 33 (O itálico corresponde ao texto original do autor).

²⁵ *Ibidem*, 32-33 (O itálico corresponde ao texto original do autor).

²⁶ Cf. L. J. KREITZER, art. cit., 326.

Paulo afirma que a comunidade deve «entregar o tal (o indivíduo que cometeu imoralidades) a Satanás para destruição da carne, para que o espírito seja salvo no dia do Senhor»²⁷. Este versículo torna ainda evidente que *carne* não se refere a uma parte do ser humano, mas à pessoa inteira, na sua dimensão externa, carnal, tal como este conceito encontra uma possível fundamentação na tradição veterotestamentária do termo *bâsâr*²⁸. Mais ainda: este conceito assume de tal forma uma visão global da pessoa que pode mesmo chegar a ser substituído por um pronome pessoal, como acontece, a título de exemplo, em Ef 5, 29. Neste versículo pode ler-se: «Pois, ninguém jamais a sua própria carne odiou» (οὐδεὶς γὰρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν), o que pode ser uma perífrase para *si mesmo*. Assim, pode concluir-se que a expressão «toda a carne» (πᾶσσα σὰρξ), que surge em 1 Cor 1, 29, em Rm 3, 20 e em Gl 2, 16, remete para a pessoa, sob o ponto de vista exterior, englobando, deste modo, toda a humanidade.

A partir do que anteriormente foi enunciado se compreende que o ser humano seja apresentado sob a designação particular de *carne* (σὰρξ). Esta fidelidade à visão do Antigo Testamento permite colocar o ser humano na sua relação com Deus, a partir da categoria da diferença (cf. Gn 6, 3): «a “carne” representa o ser humano puramente humano, o ser humano na sua distinção com Deus: o ser humano na sua fraqueza e na sua mortalidade»²⁹. Isto significa que está subjacente à condição humana, isto é, à sua *natureza carnal*, a debilidade, a fraqueza, a corrupção, diferentemente da onnipotência divina; a enfermidade, em oposição à saúde e plenitude de vida de Deus (σωτηρία); a sabedoria humana, inspirada pelas realidades criadas, *segundo a carne*, contra a sabedoria divina (cf. 1 Cor 1, 26; 2, 5.13). Assim, «para Paulo, enquanto *pneuma* (espírito), quando esta palavra designa o ser humano, é aquele pelo

²⁷ 1 Cor 5, 5: παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ Σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῆ ἔν τῃ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου.

²⁸ Cf. J. A. T. ROBINSON, *op. cit.*, 33-34.

²⁹ *Ibidem*, 34-35.

qual o ser humano está aberto à vida de Deus e transmite essa vida, pelo contrário, *sarx* significa o ser humano como dissemelhante de Deus»³⁰.

Se o conceito de *carne* se refere à criatura humana, inclusive na sua expressão de cariz mais biológico, que permite a diferenciação em relação a Deus, não pode distanciar-se da sua condição mortal. De facto, Paulo faz referência à manifestação da vida de Jesus «na nossa carne mortal» (ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν) em 2 Cor 4, 11. Este adjectivo caracteriza a existência humana, sob o ponto de vista da deterioração, da efemeridade, da corrupção³¹. Em suma, o termo *carne*, como expressão da finitude ou mortalidade humana, é frequentemente usado «de forma negativa por Paulo para descrever o lado físico dos humanos, motivados por relações e interesses puramente humanos»³².

Sendo um conceito que evidencia especificamente a finitude da vida humana, *carne* pode estender-se também ao que é comum a toda a criação. Este termo evidencia, por isso, o ser humano na sua proximidade com o «feixe das existências criadas». Pode, portanto, retirar-se a ilação de que «*sarx*, para Paulo, significa o ser humano na sua “mundanidade”, na solidariedade da existência terrestre»³³. Como Paulo afirma, em Fl 1, 24, urge «permanecer na carne» (ἐπιμένειν ἐν τῇ σαρκί), isto é, na vida actual, por causa dos outros, para manter a relação mútua. Uma vez que a vida humana, enquanto *carne*, faz parte da ordem do mundo, é importante sublinhar que esta *existência incarnada* «representa especialmente a solidariedade dos géneros (“os dois serão uma só carne”), e da raça. É assim que Paulo pode falar de “os da minha raça segundo a carne”»³⁴.

³⁰ *Ibidem*, 35 (Os itálicos correspondem ao texto original do autor). Com as palavras de Kreitzer, reforça-se o que acaba de ser dito: «a *sarx* age independentemente de Deus e do seu Espírito, conduzida por um espírito de independência e de rebeldia, atraída pelo pecado e, por fim, submetida ao juízo escatológico de Deus. Por outras palavras, o contraste ético operativo, em Paulo, não é tanto aquele entre *sōma* e *pneuma*, mas entre *sarx* e *pneuma*; os últimos dois são apresentados como reinos reciprocamente exclusivos, nos quais os humanos agem». L. J. KREITZER, art. cit., 325-326 (Os itálicos correspondem ao texto original do autor).

³¹ Cf. J. A. T. ROBINSON, *op. cit.*, 36 e J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 65-66.

³² L. J. KREITZER, art. cit., 327.

³³ J. A. T. ROBINSON, *op. cit.*, 37 (O itálico corresponde ao texto original do autor).

³⁴ *Ibidem*, citando 1 Cor 6, 16 ou o texto correspondente de Ef 5, 31 e Rm 9, 3.

Neste contexto de relação entre as realidades criadas, será importante notar que a expressão «segundo a carne» (κατὰ σάρκα)³⁵ pretende traduzir o que está no âmbito da descendência ou filiação, da vida antiga ou não convertida, da raça, da sabedoria humana, da existência e acção exteriores, das normas deste mundo, em contraste com a dimensão espiritual ou interior. Por isso, «o ser humano, enquanto *sarx*, está envolvido numa ordem de criação que é, ao mesmo tempo, querida por Deus e em antagonismo com ele: é o que explica a tensão interna, mesmo contradição, que se manifesta em todas as expressões de Paulo, referindo-se à vida do ser humano neste mundo»³⁶. Porém, esta oposição não tem um cariz negativo, maldoso, pecaminoso, em si mesma. De facto, trata-se da própria existência, enquanto *carne*, com que Deus criou, dotou o ser humano. Como tal, esta *vida incarnada* supõe a liberdade, havendo possibilidade de escolher entre uma vida «segundo a carne» ou não³⁷. Por isso, Paulo é claro na sua exposição: quem opta por uma *vida carnal*³⁸ – trata de fazer de si o seu próprio deus, de olhar só para interesses terrenos, de se voltar para a cobiça, de se dedicar às satisfações da carne, de se inclinar para a luxúria, de ter maus desejos, de ser idólatra, de recusar depender de Deus, de colocar a sua confiança no esforço humano e nas coisas que ele origina, no seu saber e na sua experiência, de ser auto-suficiente, de buscar a sua glória, de ser criatura abandonada a si mesma – não pode ser cristão, pois este vive de e para Deus, «segundo o Espírito» (κατὰ πνεῦμα), «segundo o Senhor» (κατὰ κυρίου) e «segundo a caridade» (κατὰ ἀγάπην)³⁹. Das palavras de John Robinson pode concluir-se que

«a *sarx*, num sentido neutro, designa o ser humano vivendo *no* mundo; enquanto *sarx*, como pecaminosa, designa o ser humano vivendo *para* o mundo: ele torna-se “um ser

³⁵ Sobre o significado desta expressão, veja-se o que é analisado em J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 65-66. Esta expressão surge em Rm 1, 3; 4, 1; 8, 4.5.12.13; 9, 3.5; 1 Cor 1, 26; 10, 18; 2 Cor 1, 17; 5, 16 (2 vezes); 10, 2.3; 11, 18; Gl 4, 23.29; Ef 6, 5; Cl 3, 22. Considera-se que a expressão «na carne» (ἐν τῇ σαρκί) é equivalente à anterior.

³⁶ J. A. T. ROBINSON, *op. cit.*, 39 (O itálico corresponde ao texto original do autor).

³⁷ Cf. *Ibidem*, 38-39.

³⁸ Sobre as implicações deste género de vida, veja-se *Ibidem*, 39-44 e J. A. FITZMYER, *Teología de San Pablo*, 158.

³⁹ Veja-se, respectivamente, os exemplos de Rm 8, 4ss, 2 Cor 11, 17 e Rm 14, 15.

humano no mundo”, quando consente o facto-de-estar-no-mundo, facto que em si é um dom de Deus, de governar toda a sua vida e a sua conduta»⁴⁰.

Do referido se pode constatar que *carne* é um conceito fundamental na Antropologia paulina, dado que abarca múltiplas dimensões da realidade humana: a existência exterior, a diferença em relação a Deus, a condição mortal, o estatuto de relação com as outras criaturas, a possibilidade de optar por uma vida de acordo com Deus ou longe dele.

1.2. Especificidade do conceito de corpo (σῶμα)

Depois de uma sistematização do conceito de *carne* (σάρξ), em aproximação ao de *corpo* (σῶμα), numa linha de maior aprofundamento da Antropologia paulina, importa agora centrar neste último para compreender o que é específico do seu espectro semântico, dentro do *corpus* paulino. Se, de facto, *carne* permitia uma compreensão da existência humana, definindo-a na sua alteridade, fragilidade e mortalidade, em relação a Deus, por seu turno, *corpo* constitui um passo adiante neste aprofundamento, além de permitir uma abertura à reflexão teológica⁴¹, na medida em que estabelece «a ligação entre a doutrina de Paulo sobre o ser humano e todo o seu evangelho relativo a Cristo, à Igreja e à vida eterna»⁴².

1.2.1. Dimensão exterior do corpo

A matriz de pensamento contemporâneo, em qualquer expressão linguística ou cultural, traduz usualmente *corpo* por um organismo material, individual, animal ou humano; por um grupo, conjunto ou agremiação; ou, ainda, por um cadáver. Daqui se depreende que, actualmente, o conceito de *corpo* não transmita uma visão integral, holística, da pessoa, mas

⁴⁰ J. A. T. ROBINSON, *op. cit.*, 43 (Os itálicos correspondem ao texto original do autor).

⁴¹ Cf. *Ibidem*, 45 e G. BORNKAMM, *Pablo de Tarso*, 182.

⁴² J. A. T. ROBINSON, *op. cit.*, 45.

se identifique com o seu aspecto físico, material, na continuidade com a visão fragmentada do ser humano, exposta na concepção grega⁴³.

Sem incorrer no erro de olhar para os textos bíblicos com pressupostos hermenêuticos contemporâneos, também «em várias passagens, Paulo usa o termo *sōma* para indicar simplesmente o corpo físico, a matéria-prima da existência humana sujeita à decadência e à morte»⁴⁴. Aliás, este é o primeiro significado – não no sentido de mais importante, mas que ocorre em primeira instância – que se atribui ao corpo incarnado, da vida presente, como sendo o mais evidente, pois Paulo «fala do corpo onde o pensamento é primeiramente de função física ou presença física»⁴⁵. Por isso, aqui se pode estabelecer uma aproximação ao conceito de *carne*.

Esta dimensão exterior, física, material da pessoa pode ser constatada no testemunho que Paulo dá em Gl 6, 17: «pois eu levo as marcas de Jesus no meu corpo» (ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω). As marcas referidas neste excerto remetem para as doenças de que Paulo padeceu, os sacrifícios que o próprio apóstolo carregou sobre o seu corpo, os açoites de que foi vítima, as aflições que suportou, por causa do anúncio do Evangelho, pois compreendia a missão de evangelizar como uma *luta* (ἀγών) que Deus lhe confiou, por *amor* (ἀγάπη). Na verdade, Paulo, sentindo-se verdadeiramente *aprisionado* por Cristo (δέσμιος), testemunha estes sofrimentos físicos como consequência de todo o seu esforço evangelizador, inclusive, como continuidade da paixão de Cristo, que completa na sua *carne* (cf. Cl 1, 24)⁴⁶. Outro testemunho, relativo à concepção de *corpo* como presença física, pode ser tomado de 1 Cor 5, 3, onde Paulo se diz

⁴³ Cf. J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 55-56.

⁴⁴ L. J. KREITZER, art. cit., 325 (O itálico corresponde ao texto original do autor). Contudo, Paulo nunca usa a expressão *corpo* (σῶμα) para se referir ao cadáver. Cf. J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 56.

⁴⁵ *Ibidem*, 57.

⁴⁶ Cf. J. A. FITZMYER, «The Letter to the Galatians», 790, J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 57 e E. SCHWEIZER – F. BAUMGÄRTEL, art. cit., 709-711. Quanto à referência a Paulo como *aprisionado*, veja-se o que é dito adiante, no contexto histórico-literário do texto de Ef 4, 1-16. Propositadamente, a citação de Cl 1, 24 evidencia uma vez mais a proximidade entre *corpo* (σῶμα) e *carne* (σάρξ), relativamente a este significado físico, exterior.

«ausente de corpo» (ἀπὸν τῷ σώματι), em relação à comunidade de Corinto, pois efectivamente não estava lá fisicamente presente⁴⁷.

1.2.2. O corpo, expressão holística da pessoa

Um dos sentidos que assume o vocábulo *corpo* (σῶμα) nos textos paulinos serve precisamente para identificar a pessoa de Paulo, não só em termos da sua exterioridade, da sua dimensão física, como se frisou nos exemplos dados anteriormente, mas como expressão da integridade da pessoa. A título de exemplo, note-se o testemunho que Paulo dá em Fl 1, 20: «agora será engrandecido Cristo no meu corpo» (νῦν μεγαλυνθήσεται Χριστὸς ἐν τῷ σώματι μου). Neste caso, como noutros, *corpo* assume não tanto a designação física, mas sobretudo a pessoa toda, a integralidade da pessoa⁴⁸. Além disso, esta expressão poderia ser substituída por um pronome, em primeira pessoa do singular, que se referisse ao próprio apóstolo⁴⁹.

Se Paulo se refere a *si mesmo*, recorrendo ao conceito de *corpo*, não será de todo descabido retirar a ilação de que este termo assume, no seu espectro semântico, uma concepção relativa à unidade, unicidade e integralidade da pessoa. «Em muitos casos em que Paulo usa *sōma*, é possível traduzi-lo simplesmente com a palavra “pessoa”, talvez o equivalente mais próximo na nossa língua»⁵⁰. Certamente que, nas passagens aludidas, Paulo não pretenderia referir simplesmente a sua dimensão biológica, física. Por certo se poderá afirmar que «Paulo, com a palavra *sōma*, propõe a “pessoa”, ou “um ser humano (homem ou mulher) na sua totalidade”, “o indivíduo”»⁵¹. Por isso, James Dunn prefere referir-se a «*sōma* como incorporação (“embodiment”) da pessoa. Neste sentido, *sōma* é um conceito relacional.

⁴⁷ Cf. J. A. T. ROBINSON, *op. cit.*, 46-47 e J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 57.

⁴⁸ Cf. J. A. T. ROBINSON, *op. cit.*, 48, J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 58.59 e B. BYRNE, «The Letter to the Philippians», 793.

⁴⁹ Cf. L. J. KREITZER, art. cit., 326 e J. A. T. ROBINSON, *op. cit.*, 48.

⁵⁰ L. J. KREITZER, art. cit., 326 (O itálico corresponde ao texto original do autor).

⁵¹ *Ibidem* (O itálico corresponde ao texto original do autor). John Robinson afirma claramente este sentido de corpo: «*sōma* é a pessoa toda inteira». J. A. T. ROBINSON, *op. cit.*, 48 (O itálico corresponde ao texto original do autor).

Indica a pessoa incorporada (“embodied”) num determinado ambiente. É o meio pelo qual a pessoa se relaciona com o ambiente e vice-versa. É o meio de viver, de experimentar o ambiente»⁵². Em suma, pode notar-se que, segundo Paulo, o ser humano *não tem* um corpo, mas *é* corpo⁵³.

Quando Paulo *exorta* (παρακαλεῖν) *irmãos* (ἀδελφοί) de Roma, por meio das misericórdias de Deus, *a entregarem de si mesmos* (imperativo aoristo do verbo παρίστημι, na voz média) os seus *corpos* como sacrifício vivo, santo, agradável a Deus, o seu *verdadeiro culto* (τὴν λογικὴν λατρείαν), tenciona facultar «um programa de vida cristã, cujos traços gerais são caracterizados como um culto oferecido a Deus»⁵⁴ (cf. Rm 12, 1). Com toda a afectuosa insistência, Paulo dirige-se aos seus irmãos como sendo portador de uma mensagem de misericórdia, de compaixão, que nasce das próprias entranhas de Deus⁵⁵, para que toda a vida destes cristãos seja resposta, sacrifício, culto a um Deus *compassivo* pela fragilidade humana. Aqui, o conceito de *sacrifício* (θυσία) vai para além do ritual, significando a própria vítima oferecida, que corresponde ao sentido dado a *corpo*, à pessoa toda, a todo o cristão, a quem se endereça a exortação⁵⁶. Por outros termos, os cristãos são convidados a oferecerem os seus *corpos*, a entregarem-se a si mesmos, toda a sua vida, ao *novo culto* – brota do interior do ser humano e não de gestos e sinais exteriores –, cuja *vítima é viva*, porque criada por Deus e regenerada, ressuscitada, em Cristo; *santa*, porque santificada, consagrada a Deus; e *agradável a Deus*, porque vive em conformidade com a vontade do próprio Deus⁵⁷. Portanto, o *corpo humano* tem subjacente a relação entre Deus e a pessoa.

⁵² J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 56 (Os itálicos correspondem ao texto original do autor).

⁵³ Cf. G. BORNKAMM, *op. cit.*, 182 e J. A. FITZMYER, *Teología de San Pablo*, 157.

⁵⁴ S. LEGASSE, *L'Épître de Paul aux Romains*, 758.

⁵⁵ O vocábulo *misericórdia* (οἰκτιρμός) é entendido aqui como sinónimo de *compaixão* (ἔλεος), pois ambos traduzem a ideia hebraica de *entranhas* (*rah^amîm*), que se associa, por seu turno, ao amor paternal/maternal de Deus. Cf. *Ibidem*, 759.

⁵⁶ Cf. *Ibidem*, J. A. T. ROBINSON, *op. cit.*, 48 e J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 58.

⁵⁷ Cf. S. LEGASSE, *L'Épître de Paul aux Romains*, 760.

Contudo, esta visão unitária e relacional da pessoa a partir da noção de *corpo* poderia ser posta em questão pelas referências que Paulo faz deste conceito, juntamente com *alma* (ψυχή) e/ou com *espírito* (πνεῦμα), como se fosse uma visão díptica ou triádica da pessoa. Um exemplo paradigmático deste condensado antropológico surge na primeira vez que Paulo se refere a *corpo*, por escrito, em 1 Ts 5, 23: «E Ele mesmo, o Deus da paz, vos santifique completos, e o vosso (ser) inteiro, o espírito e a alma e o corpo, irrepreensivelmente seja conservado na vinda do nosso Senhor Jesus Cristo»⁵⁸. Se o genitivo associado a Deus (ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης) suscita controvérsias – ora por poder exprimir que *Deus é pacífico* ora por subentender que *Deus concede a paz* –, a acção santificadora (ἀγιάζω) não deixa margem de dúvida: a iniciativa é divina, isto é, Deus concede o dom da paz, como sinónimo de salvação; e a resposta é humana, como autêntica consagração a Deus. Este é o desejo, a súplica, a oração, subjacente neste versículo, para cada pessoa, na plenitude da sua existência⁵⁹. A segunda parte deste versículo, marcada por uma parataxe, assume uma acepção consecutiva, pelo que evidencia o efeito da santificação, que se prorroga em fidelidade integral até (ἐν) à parusia de Cristo, em todo o ser da pessoa – da pessoa enquanto espírito, da pessoa enquanto alma e da pessoa enquanto corpo –, tríade esta que expressa a «pessoa toda inteira do crente (*holoklèron hymôn*) na sua natureza, ao mesmo tempo corporal e espiritual»⁶⁰. Não se trata, portanto, de uma descrição, de uma análise das partes constitutivas do ser humano, mas da insistência na unidade da pessoa, sublinhada pelo cariz exortativo e repetitivo desta passagem⁶¹. Como refere James Dunn, «mesmo a tricotomia de “espírito, alma e corpo” em 1 Ts 5, 23, soando mais partitiva, vem num contexto de enfatizar a “totalidade”, onde a enumeração é mais como a de Dt 6, 5, indicando integralidade de

⁵⁸ 1 Ts 5, 23: Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἀγιάσαι ὑμᾶς ὀλοτελεῖς, καὶ ὀλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχή καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθείη.

⁵⁹ Cf. S. LEGASSE, *Les Épîtres de Paul aux Thessaloniens*, 334.

⁶⁰ *Ibidem*, 336 (Os itálicos correspondem ao texto original do autor).

⁶¹ Cf. A. COUTO, *Como uma Dádiva*, 113 e, particularmente, a nota 86.

compromisso»⁶². Assim se afirma, com vigor, o cariz unitário do ser humano, na sua existência corpórea.

1.2.3. O corpo, presença da pessoa no mundo com os outros

«*Sôma* representa a pessoa como ser “no mundo”». Isto não significa apenas uma presença física, material, num determinado espaço. Aliás, de acordo com a concepção hebraica, *corpo* «é o que une as pessoas entre elas, e não o que as separa como indivíduos. [...] O corpo é o que une todas as pessoas, para além das suas diferenças individuais, vivendo num só feixe»⁶³. Portanto, a *existência somática* do ser humano acentua menos o carácter de individuação, ainda que não esqueça o princípio da alteridade, do que o sentido colectivo ou comunitário e, inclusive, cósmico. Por isso, *corpo* expressa também «a interacção de indivíduos corpóreos, pelo que tem sentido falar de um órgão corporativo ou corporação, isto é, de indivíduos como corpos, que trabalham conjuntamente em harmonia para um propósito comum»⁶⁴.

A expressão de 2 Cor 5, 6 – «estando (nós) presentes no corpo» (ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι) – revela a presença e a acção do ser humano na vida terrestre, em interdependência com a sua realidade própria, mas também com as garantias que esta existência proporciona⁶⁵. Neste sentido, pode entender-se o «corpo como um modelo de cooperação humana e de inter-relações [...]. Aqui, a questão é sublinhar as dimensões sociais, que daí decorrem, e o inevitável corolário da corporeidade»⁶⁶. Por isso, poder-se-ia traduzir este excerto por «sendo seres corpóreos», isto é, vivendo de acordo com a própria essência

⁶² J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 57.

⁶³ J. A. T. ROBINSON, *op. cit.*, 48 (O itálico corresponde ao texto original do autor). Efectivamente, em termos de Antropologia bíblica, o princípio da individuação, isto é, «a existência dos seres singulares é o efeito de um acto criador, livre, consciente, querido e amante de Deus. O fundamento dos seres singulares, a sua razão de ser, a sua causa, a sua explicação última, é o amor criador, livre, de Deus [...], não se tratando, portanto, de individuação pela forma ou pela matéria, mas pela criação-eleição de Deus e responsabilidade pelo outro». A. COUTO, *Como uma Dádiva*, 99.101.

⁶⁴ J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 57.

⁶⁵ Cf. J. A. T. ROBINSON, *op. cit.*, 49.

⁶⁶ J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 59.

humana. Neste caso, como noutros, o uso do plural é significativo para evidenciar que se trata de uma existência de uns com os outros, *co-relacionados* pela mesma existência somática.

No entanto, é impossível deixar à margem desta natureza corpórea do ser humano a sua condição *caída*, marcada pelo pecado e pela morte. Aliás, são dois aspectos – o pecado e a morte – que colocam no mesmo pedestal toda a criação⁶⁷. Tendo consciência de pertencer a esta *espécie*, Paulo refere-se, em Rm 6, 6, à destruição do «corpo do pecado» (τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας)⁶⁸ pela crucifixão com Cristo. Trata-se de uma compreensão holística, não só da pessoa, mas também de todo o *ser corpóreo* dominado por uma propensão para o pecado: este será libertado da *velha humanidade*, que está sob o domínio do pecado e exposta à ira divina, para alcançar a vida nova em Cristo, sendo *novo ser*, porque redimido, liberto do pecado⁶⁹. Uma expressão complementar desta encontra-se no versículo 12 do mesmo capítulo, onde Paulo, exortando sobre os efeitos do Baptismo, insiste para que o pecado não continue a perseverar «no vosso corpo mortal» (ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι), pois está sujeito a ele, mesmo depois do Baptismo. Esta expressão refere-se à inevitável condição mortal do ser humano devido ao *pecado* (ἁμαρτία)⁷⁰, à desobediência em relação a Deus. Contudo, o uso da expressão *corpo* (σῶμα), em vez de *carne* (σάρξ), permite evidenciar a abertura do ser humano à redenção operada por Cristo, à aproximação e à relação com Deus, como sintetiza John Robinson:

«mesmo se, desde a queda original, *sarx* et *sôma* significam praticamente realidades muito semelhantes, não é menos verdade que, formalmente, estas duas palavras designam aspectos diferentes da relação do ser humano com Deus. Enquanto *sarx*, com efeito,

⁶⁷ Não se pode, porém, daqui depreender que haja dimensões da existência humana ou mesmo qualquer realidade criada que seja má. Afinal, segundo a Antropologia bíblica e cristã, «nada há de divino, mas também nada há de demoníaco, hediondo, deplorável, impuro, mau. Este homem bíblico é, no seu todo, *criado* por Deus, e é, no seu todo, rotulado de “muito bom” (*tôb m'od*) (Gn 1, 31), tal como, aliás, o conjunto das coisas criadas». A. COUTO, *Como uma Dádiva*, 102 (O itálico corresponde ao texto original do autor).

⁶⁸ O «corpo do pecado» assume o mesmo significado de «carne do pecado» (Rm 8, 3), pois não é outro *corpo* senão aquele que vive segundo a carne (κατὰ σάρκα), praticando as obras *caruais*. Cf. J. A. T. ROBINSON, *op. cit.*, 50.

⁶⁹ Cf. J. A. FITZMYER, «The Letter to the Romans», 848.

⁷⁰ «Para Paulo *hamartia*, que é força activa personificada, que veio à história humana com Adão, reinou sobre os seres humanos, até à vinda de Jesus, e pretende continuar a reinar. Pode também atrair cristãos». *Ibidem*.

designa o ser humano solidário com a criação, mas separado de Deus, *sôma* designa o ser humano solidário com a criação, enquanto feito para Deus. [...] O ser humano, enquanto *sarx*, não herdaria o reino de Deus; mas, enquanto *sôma*, ele o pode»⁷¹.

Por isso, nenhum destes dois conceitos expressa partes do ser humano, como já foi referido, mas formas diferentes de o encarar: ora como perecível, ora como voltado para Deus. Portanto, se, pela *existência carnal*, o ser humano está impedido de conhecer Deus e de receber o seu Espírito, a *existência corpórea* da pessoa condu-la para Deus. Para isso, é imprescindível que haja mudança, que Deus *transforme* – em 1 Cor 15, 51, o verbo transformar (ἀλλάσσω) está conjugado no futuro segundo da voz passiva, pelo que se subentende que se trata de um passivo teológico –, conforme *quer* e *lhe apraz*, a vida do *corpo* (cf. 1 Cor 15, 38. 51-52), sobre a qual prosseguirá o ponto seguinte.

2. O corpo ressuscitado

Depois de insistir com veemência na Ressurreição dos mortos e, por conseguinte, na de Jesus Cristo, ponto fulcral da fé e da unidade da Igreja, ante aqueles membros da comunidade de Corinto que duvidavam e contestavam a Ressurreição dos mortos (cf. 1 Cor 15, 1-34), Paulo questiona, de acordo com o modelo típico da diatribe, os destinatários da carta acerca do corpo da Ressurreição: «Como são ressuscitados os mortos? Com que tipo de corpo vêm?»⁷² (1 Cor 15, 35). De facto, nesta passagem, «Paulo mostra como a sua doutrina da Ressurreição está intimamente ligada à questão da sua forma corpórea»⁷³.

Na verdade, o influxo de doutrinas gnósticas na comunidade de Corinto gerou problemas na compreensão e na fé na Ressurreição, passando uns a defender uma «Escatologia exclusivamente ultraterrena» e outros uma «existência espiritual»,

⁷¹ J. A. T. ROBINSON, *op. cit.*, 51-52 (Os itálicos correspondem ao texto original do autor).

⁷² 1 Cor 15, 35: Πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται;

⁷³ L. J. KREITZER, *art. cit.*, 327.

«desincarnada», uma «imortalidade assomática». Em suma, tratava-se de uma negação da Ressurreição do corpo. Por isso, Paulo contrapõe estas falsas interpretações, defendendo a «natureza somática da Ressurreição». O grande argumento de Paulo prendia-se com a afirmação de que «Deus pode produzir uma nova ordem de vida (Ressurreição), mas fá-lo de tal forma que permanece uma correlação com a existência somática»⁷⁴.

Essa relação entre a vida terrena e a vida eterna, que tem como denominador comum o *corpo*, exige uma passagem, uma mudança, uma transformação, que acontece com a Ressurreição⁷⁵. Por isso, Paulo toma o exemplo da semente, para mostrar que o que é semeado «não é vivificado, se não morrer» (1 Cor 15, 36)⁷⁶. Afinal, «o corpo do pecado e da humilhação deve ser “destruído”, “resgatado”, “transfigurado”»⁷⁷, segundo os desígnios, a vontade do próprio Deus (cf. 1 Cor 15, 38), num acto de puro *dom*, de *graça*, pois a Ressurreição consiste «“em que a alma e o corpo voltem à vida”, não no sentido de regressar a esta vida mortal, mas de entrar na vida em plenitude»⁷⁸.

Quanto à natureza do corpo ressuscitado, Paulo escreve que a transformação operada por Deus é que permite categorizar a essência deste corpo, em oposição à existência somática terrestre. Assim, em relação a esta mudança, Paulo afirma que o corpo «é semeado em

⁷⁴ *Ibidem*, 328. Este texto de Paulo continua a suscitar discrepâncias, na reflexão contemporânea, acerca do modo como acontece esta passagem para o corpo ressuscitado, de acordo com a perspectiva assumida em relação à essência de *corpo*. Sobre este assunto, é apresentada de seguida uma breve síntese dos principais posicionamentos. Por um lado, Rudolph Bultmann e John Robinson partem de categorias existencialistas, gerando uma concepção de ressurreição desmaterializada. Outros, incluindo R. H. Gundry, optam por uma visão de corpo mais física, levando a considerações sobre a ressurreição dos corpos, de ordem mais física. James Dunn acaba por assumir uma posição mais moderada, ao afirmar que *corpo*, em São Paulo, «não denota o corpo físico como tal, mas uma realidade mais rica que inclui o físico, mas não é reduzível a ele». J. D. G. DUNN, *Romans 1-8*, 319, citado em L. J. KREITZER, art. cit., 327. Veja-se quanto é dito, de forma mais desenvolvida, em L. J. KREITZER, art. cit., 326-328.

⁷⁵ «Redenção para Paulo não era uma espécie de fuga da existência corpórea, mas uma transformação num diferente tipo de existência corpórea (15. 51-54). “Corpo” é o termo comum. Mas não o corpo carnal, ou o corpo feito de pó, ou o corpo corruptível, ou o corpo mortal. Essa é só a presente incorporação (“embodiment”), a incorporação (“embodiment”) apropriada ao mundo físico, sujeito à decadência e à morte. A incorporação (“embodiment”) do corpo da ressurreição será diferente, uma incorporação (“embodiment”) apropriada ao mundo do Espírito, para além da morte». J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 61.

⁷⁶ 1 Cor 15, 35: οὐ ζωοποιεῖται ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ.

⁷⁷ J. A. T. ROBINSON, *op. cit.*, 53.

⁷⁸ A. COUTO, *Como uma Dádiva*, 112, citando M.-É. BOISMARD, *Es necesario aún hablar de «Resurrección»?», 34.*

corrupção, é ressuscitado em incorrupção; é semeado em desonra, é ressuscitado em glória; é semeado em fraqueza, é ressuscitado em poder; é semeado corpo anímico, é ressuscitado corpo espiritual. Se existe corpo anímico, existe também espiritual» (1 Cor 15, 42b-44)⁷⁹. Daqui se pode inferir que o corpo ressuscitado não está sujeito à corrupção material, é glorioso, poderoso e espiritual⁸⁰.

Apesar das disputas contemporâneas sobre a continuidade ou descontinuidade entre o *corpo anímico* e o *corpo ressuscitado*, para Paulo, «o corpo da Ressurreição, embora em continuidade com o corpo físico, não é idêntico a ele, pois é um corpo espiritual»⁸¹. Paulo defronta-se, tal como acontece hoje na reflexão teológica (escatológica), com problemas de linguagem para expressar esta realidade complexa. Contudo, é necessário sublinhar que as categorias antropológicas paulinas – como se analisou previamente acerca dos conceitos de *carne* (σάρξ) e *corpo* (σῶμα) –, alicerçadas numa compreensão estereométrica da Antropologia hebraica, funcionam como sinédoques, isto é, tomam o todo pela parte, designam uma visão holística da pessoa, sob o seu aspecto concreto, que é referido pelo conceito que assumem⁸². Por isso, a designação de *corpo anímico* (físico, psíquico ou natural) ou *espiritual* tem a ver com a perspectiva com que é visto o corpo. «Tal como os pés, qualquer outra parte do corpo humano vivo – as mãos, a boca, os ossos, a carne, a alma – pode dizer o corpo humano vivo por acentuação da respectiva função ou atitude»⁸³. Aliás, no debate teológico-filosófico actual, que brota da afirmação paulina «corpo espiritual» (σῶμα πνευματικόν), distingue-se G. E. Ladd ao defender que «o “corpo espiritual” de 1

⁷⁹ 1 Cor 15, 42b-44: σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ· σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ· σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ, ἐγείρεται ἐν δυνάμει· σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν. A tradução da expressão «corpo anímico» (σῶμα ψυχικόν), que habitualmente assume a adjectivação de *psíquico*, *físico* ou *natural*, tem como pressuposto o significado de *psique* (ψυχή) como *alma*, através do vocábulo equivalente, em latim, *anima*.

⁸⁰ Cf. J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 60.

⁸¹ L. J. KREITZER, art. cit., 330.

⁸² Cf. A. COUTO, *Como uma Dádiva*, 103-108.113.

⁸³ *Ibidem*, 103. Segundo outra designação, «estes termos realmente não indicam partes do ser humano, mas manifestam aspectos do ser humano completo, considerado a partir de diferentes perspectivas». J. A. FITZMYER, *Teología de San Pablo*, 156-157.

Cor 15,44 não é um corpo feito de espírito, nem tampouco o corpo “natural” (literalmente, *psíquico*), é um corpo feito de *psychê*. Todavia, é um *corpo verdadeiro, real*, embora adaptado à nova ordem de existência, que será inaugurada no momento da Ressurreição»⁸⁴.

Por fim, importa ainda reter que a promessa da *transformação*, associada a uma linguagem escatológica e litúrgica do *toque da trombeta* (cf. 1 Cor 15, 51-53), supõe também a capacidade do *corpo espiritual* vir a ser integrado no Reino de Deus⁸⁵, como herdeiro da promessa realizada e plenificada em Cristo, pois só se pode entender a Ressurreição «como um bem salvífico, uma vez que se só se pode conceber como participação na Ressurreição de Cristo»⁸⁶.

Terminado este capítulo – dentro dos trâmites da Antropologia paulina – sobre o significado de *corpo* (σῶμα) para Paulo, é importante reter que se trata de um conceito com uma certa proximidade em relação a *carne* (σάρξ), pois este último denota a existência da pessoa toda, sob uma concepção exterior: na sua diferenciação ontológica em relação a Deus, na sua condição mortal, na integração da realidade criada e na possibilidade de optar por um estilo, uma acção, uma ética, de vida, *segundo a carne*. Por conseguinte, o termo *corpo* retoma a dimensão física da pessoa, apontando para a presença física da mesma, o modo de estar presente na vida terrena; a concepção holística da pessoa, mas supondo a integridade e a unidade da pessoa na sua totalidade, em relação com Deus criador e em abertura à salvação; o papel do ser humano no mundo e em relação com os outros, isto é, uma dimensão social do *corpo*, em que os indivíduos interagem, corporalmente, estabelecem relações entre si, têm propósitos comuns no seu sentido de vida colectiva, comunitária e cósmica, conquanto marcados pelo signo do pecado e da morte, mas abertos à redenção operada por Cristo.

⁸⁴ G.E. LADD, *Crucial Questions about the Kingdom of God*, 139, citado em L. J. KREITZER, art. cit., 327.

⁸⁵ Cf. J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 60.

⁸⁶ E. SCHWEIZER – F. BAUMGÄRTEL, art. cit., 706-707.

Além da existência incarnada, importa referir que o corpo é assumido na vida eterna, pela referência ao *corpo da Ressurreição*, como participação na de Cristo, sob designação de *corpo espiritual*. Quanto à sua natureza, importa sublinhar que o denominador comum entre a vida terrena e a eterna é o *corpo*, que é transformado, ressuscitado, por graça de Deus, alcançando a plenitude de participação na herança do Reino, como corpo incorruptível, glorioso, poderoso e espiritual.

CAPÍTULO II – O CORPO DE CRISTO

Depois de situar no pensamento paulino o sentido de *corpo*, importa compreender, no cômputo geral desta dissertação, o lugar próprio e o respectivo sentido, ainda que sejam multiformes, do determinativo *de Cristo*. Limitar-se-á a assumir um significado da presença física da pessoa de Cristo, num determinado espaço? Pretenderá imprimir o sentido da unidade da pessoa de Cristo e, por conseguinte, do seu ensinamento? Tratar-se-á efectivamente da dimensão corpórea de Jesus Cristo, remetendo para a Encarnação do Filho de Deus na história? Certamente que estas questões orientarão o percurso de descoberta da amplitude semântica do genitivo cristológico aplicado ao *corpo*.

Na verdade, uma leitura atenta dos próprios textos das cartas paulinas permite alcançar tal percepção. Segundo esta leitura – entre tantas outras releituras – é possível vislumbrar também que o conceito não assume sempre a mesma grafia e os mesmos vocábulos. Veja-se a seguinte recolha de textos:

| | |
|--------------------|--|
| <i>Rm 7, 4</i> | Meus irmãos, também vós fostes mortos para a lei, mediante o corpo de Cristo (διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ), para passardes a outro, ao que foi ressuscitado de entre os mortos, para que frutifiquemos para Deus. |
| <i>Rm 12, 5</i> | Assim, os muitos (que somos) um só corpo somos em Cristo (ἐν σώμα ἕσμεν ἐν Χριστῷ), mas, como (sendo) um, uns dos outros (somos) membros. |
| <i>1 Cor 6, 15</i> | Não sabeis que os vossos corpos são membros de Cristo (τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ)? Tomando, pois, os membros de Cristo farei membros de prostituta? Não seja assim! |

| | |
|---------------------|--|
| <i>1 Cor 10, 16</i> | O cálice da bênção, que abençoamos, não é comunhão do sangue de Cristo? O pão, que partimos, não é comunhão do corpo de Cristo (τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ)? |
| <i>1 Cor 10, 17</i> | Porque há um só pão, os muitos (que somos), somos um só corpo (ἐν σῶμα), pois todos de um só pão participamos. |
| <i>1 Cor 11, 24</i> | Tendo dado graças, partiu e disse: «Isto é o meu corpo (μού ἐστιν τὸ σῶμα), o (que é entregue) por vós; fazei isto para a minha memória». |
| <i>1 Cor 11, 27</i> | Assim, quem comer o pão ou beber o cálice do Senhor indignamente será culpado do corpo e do sangue do Senhor (τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ Κυρίου). |
| <i>1 Cor 11, 29</i> | Pois, o que come e o que bebe, juízo para si mesmo come e bebe, não discernindo o corpo (τὸ σῶμα). |
| <i>1 Cor 12, 12</i> | Pois, assim como o corpo (τὸ σῶμα) é um só e tem muitos membros, e todos os membros do corpo (τὰ μέλη τοῦ σώματος), sendo muitos, são um só corpo (ἐν ἐστιν σῶμα), assim também Cristo. |
| <i>1 Cor 12, 13</i> | Pois, também num só Espírito, todos nós para um só corpo (ἐν σῶμα) fomos batizados, quer judeus, quer gregos, quer escravos, quer livres, e todos num só Espírito fomos dessedentados. |
| <i>1 Cor 12, 27</i> | Pois, vós sois corpo de Cristo (Ἔμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χριστοῦ) e membros em parte. |
| <i>Ef 1, 23</i> | [...] como cabeça sobre todas as coisas, deu à Igreja, a qual é o seu Corpo (τὸ σῶμα αὐτοῦ), a plenitude daquele que plenifica tudo em todos. |
| <i>Ef 2, 16</i> | [...] para que [...] reconciliasse ambos com Deus, num só Corpo (ἐν ἐνὶ σώματι), através da cruz, matando nela a inimizade. |
| <i>Ef 3, 6</i> | [...] serem os gentios co-herdeiros e membros do corpo (σύσσωμα) e co-participantes da promessa, em Cristo Jesus, por meio do Evangelho. |
| <i>Ef 4, 4</i> | Há um só corpo (ἐν σῶμα) e um só Espírito, como também fostes chamados numa só esperança da vossa vocação [...]. |
| <i>Ef 4, 12</i> | [...] para o aperfeiçoamento dos santos para (a) obra de serviço, para (a) edificação do corpo de Cristo (τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ) [...] |

| | |
|-----------------|--|
| <i>Ef 4, 16</i> | [...] ele, que é a cabeça, Cristo, de quem todo o corpo (πᾶν τὸ σῶμα), unido e reconciliado, mediante toda (a) articulação da aproximação, segundo operação em medida de um, de cada parte, faz o crescimento do corpo (τοῦ σώματος), para edificação de si mesmo no amor. |
| <i>Ef 5, 23</i> | [...] porque (o) marido é a cabeça da mulher, como também Cristo (é) cabeça da Igreja, Ele, o salvador do corpo (τοῦ σώματος). |
| <i>Ef 5, 30</i> | [...] porque somos membros do seu corpo (τοῦ σώματος αὐτοῦ). |
| <i>Fl 3, 21</i> | [...] aguardamos o salvador, Senhor Jesus Cristo, o qual transformará o nosso corpo da humilhação (τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν), conforme ao seu corpo da glória (τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ) [...]. |
| <i>Cl 1, 18</i> | [...] Ele é a cabeça do Corpo (ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος), da Igreja [...]. |
| <i>Cl 1, 22</i> | [...] agora reconciliou no seu corpo da carne (ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ), por meio da morte, para vos apresentar santos e inculpáveis e irrepreensíveis diante dele [...]. |
| <i>Cl 1, 24</i> | Agora, alegre-me nos sofrimentos por vós e completo o que resta dos sofrimentos de Cristo na minha carne, pelo seu corpo (ὕπερ τοῦ σώματος αὐτοῦ), que é a Igreja [...]. |
| <i>Cl 2, 9</i> | [...] porque nele habita toda a plenitude da divindade corporalmente (σωματικῶς) [...]. |
| <i>Cl 2, 17</i> | [...] são sombra das coisas futuras, mas (a verdade é) o corpo de Cristo (τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ). |
| <i>Cl 2, 19</i> | [...] não retendo a Cabeça, da qual todo o Corpo (πᾶν τὸ σῶμα), por meio das articulações e vínculos, sendo unido e reconciliado, exalta o crescimento de Deus. |
| <i>Cl 3, 15</i> | E a paz de Cristo governe nos vossos corações, para a qual também fostes chamados num só corpo (ἐν ἐνὶ σώματι). E sede agradecidos. |

Contudo, daqui não se pode retirar a ilação de que cada uma destas formas de enunciação tem a si associado um significado diferente. Na verdade, não se pode estabelecer

qualquer relação entre a forma de escrita do texto e o seu significado. De facto, a diferente forma de escrita está apenas relacionada com a circunstância textual em que a própria expressão se insere. Mais ainda: independentemente da forma de redacção do conceito de *corpo de Cristo*, é possível estabelecer uma tríplice tipologia de significados⁸⁷: 1) o corpo de Cristo crucificado e ressuscitado, 2) o corpo de Cristo na Última Ceia e 3) o corpo de Cristo como designação da Igreja. A tabela que se segue evidencia esta divisão, com os versículos que ilustram cada uma das realidades enunciadas, embora haja circunstâncias em que a referência pode assumir mais do que um dos sentidos.

| O corpo de Cristo (τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ) ou expressões similares e equivalentes no <i>corpus</i> paulino | | |
|--|---|---|
| <i>O corpo de Cristo crucificado e ressuscitado</i> | <i>O corpo de Cristo na Última Ceia</i> | <i>O corpo de Cristo, que é a Igreja</i> |
| Rm 7, 4 Fl 3, 21 Cl 1, 22 Cl 2, 9.17 | 1 Cor 10, 16.17 1 Cor 11, 24.27.29 | Rm 12, 5 1 Cor 6, 15 1 Cor 10, 16.17 1 Cor 12, 12.13.27 Ef 1, 23 Ef 2, 16 Ef 3, 6 Ef 4, 4.12.16 Ef 5, 23.30 Cl 1, 18.24 Cl 2, 17.19 Cl 3, 15 |

⁸⁷ Vd., a propósito, quanto é dito em R. Y. K. FUNG, «Corpo di Cristo», 332-340, E. SCHWEIZER, «Body», 769-771, X. LÉON-DUFOUR, «Corps du Christ», e A. GESCHÉ – P. SCOLAS (Dir.), *Le corps, chemin de Dieu*, 157-158.

Depois de estruturados os diversos significados do determinativo cristológico associado a *corpo*, procurar-se-á, de seguida, compreender o sentido de cada um deles: o referente ao corpo de Cristo crucificado e ressuscitado, bem como o seu uso em contexto eucarístico. Por fim, abrir-se-á o espectro do sentido eclesiológico, que será especificamente aprofundado na segunda parte deste trabalho.

1. O corpo de Cristo crucificado e ressuscitado

Da análise do quadro anterior, nota-se que um dos significados do *corpo de Cristo* remete para a própria pessoa de Jesus Cristo, na sua totalidade e unidade, como é próprio do conceito de *corpo*. Contudo, este primeiro sentido assume especificamente uma relação com o mistério central de Jesus Cristo, que não saía da boca nem da pena de Paulo: a morte e a Ressurreição. «Se a cruz de Jesus está no centro da Teologia de Paulo, assim também a Ressurreição de Jesus. Cristo crucificado é também O que Deus ressuscitou dentre os mortos»⁸⁸. Contudo, não é possível separar estas duas realidades: uma só pode ser lida à luz da outra, uma vez que integram o único mistério salvífico.

Num típico tom de familiaridade com que Paulo trata os destinatários das suas cartas, recorrendo à segunda pessoa gramatical, que evidencia esta proximidade dialógica, em Rm 7, 4, Paulo lembra aos seus irmãos: «também vós fostes mortos para a lei, mediante o corpo de Cristo, para passardes a outro, ao que foi ressuscitado de entre os mortos, para que frutifiquemos para Deus»⁸⁹. Deste modo, pretende dar realismo a esta expressão, referindo-se

⁸⁸ J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 235.

⁸⁹ Rm 7, 4: ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι, ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ.

ao corpo de Jesus que «foi condenado à morte na cruz»⁹⁰. Não se trata de um cadáver ou de um defunto. É certo que «a palavra “corpo” (sôma) nunca é empregue por Paulo para designar o cadáver de Jesus no túmulo. Paulo não fala assim»⁹¹, como já foi dito previamente. Na verdade, o que se pretende evidenciar é a entrega sacrificial e oblativa (do corpo) de Cristo na cruz pela humanidade: o significado soteriológico desta entrega passa precisamente por *ser-para-os-outros*, o que faz transparecer a essência mais íntima do próprio Deus, o seu amor *incarnado* e *exposto* na cruz (cf. Rm 3, 25) em favor de todos⁹². Assim, o *corpo de Cristo* é aqui entendido como meio ou instrumento (διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ) *mortífero*, de ruptura, de libertação dos crentes em relação à lei, que pode ser entendida à luz do conceito de *carne*: propensão humana para uma vida afastada de Deus, enquanto via de acção do pecado⁹³. No fundo, é pelo *corpo de Cristo*, o crucificado, que a humanidade e toda a criação são redimidas.

Esta linguagem lembra a libertação do pecado e da morte a que se deve abrir a *velha humanidade*, como foi analisado a propósito de Rm 6, 6.12, que encontra na cruz de Cristo a passagem definitiva para uma *vida nova*, para uma nova forma de existência: a Ressurreição. Afinal, «pelo Baptismo o cristão foi identificado com Cristo (6, 4-6), compartilhando a sua morte e ascensão»⁹⁴, ou seja, todo o mistério pascal de Cristo. Por isso, é necessário *ser morto* – Paulo usa o verbo *morrer* (θανατόω) no indicativo aoristo, na voz passiva, para deixar em aberto o papel activo de Deus, subentendido no passivo teológico –, deixar-se conduzir por Deus, através de um processo de conversão e de transformação, para alcançar a *vida nova prometida e realizada*, que já não está marcada pelo signo da lei, do pecado e da morte⁹⁵, mas

⁹⁰ R. Y. K. FUNG, art. cit., 332.

⁹¹ A. GESCHÉ – P. SCOLAS (Dir.), *op. cit.*, 157. Cf. E. SCHWEIZER – F. BAUMGÄRTEL, art. cit., 699, onde se acrescenta que *corpo* (σῶμα) também não assume significado de «escravo» e, exceptuando 1 Ts 5, 23, de «conceito complementar de ψυχή».

⁹² Para aprofundar o sentido soteriológico da pessoa e da acção de Cristo crucificado, veja-se W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 201-205.

⁹³ Cf. J. A. T. ROBINSON, *op. cit.*, 61-62.

⁹⁴ J. A. FITZMYER, «The Letter to the Romans», 850. Cf. J. A. T. ROBINSON, *op. cit.*, 71-79.

⁹⁵ Cf. J. A. T. ROBINSON, *op. cit.*, 58-60.

pelo senhorio de Cristo, o crucificado e ressuscitado⁹⁶. Por isso, urge dar frutos para Deus como resultado da união entre Deus e o crente, bem como da operatividade desta *vida nova*⁹⁷.

Na continuidade desta ideia, Paulo, na carta dirigida à comunidade de Colossos, frisa (1, 22) a *reconciliação* (o verbo ἀποκαταλλάσσω traduz a ideia de *reconciliar por completo*) *operada por Cristo* com toda a humanidade «no seu corpo da carne» (ἐν τῷ σώματί τῆς σαρκὸς αὐτοῦ), dando veemência à verdadeira humanidade assumida por Cristo, *corporalmente*, enquanto real *Incarnação* de Deus.

«A Incarnação e a cruz são ambas necessárias: primeiro, era preciso que Cristo se identificasse completamente no seu corpo de carne, com a massa do pecado e da morte; então, ele devia esvaziar-se deste corpo, num acto de obediência perfeita, “até à morte”, em virtude de que as forças do mal fossem neutralizadas e escarnecidas»⁹⁸.

No capítulo seguinte da carta aos Colossenses (2, 9), acentua-se ainda mais a simultaneidade da natureza divina e humana em Jesus Cristo, ao afirmar que «nele habita toda a plenitude da divindade corporalmente»⁹⁹. Neste sentido, o *corpo de Cristo* torna-se a expressão mais viva, *plenificada*, da dupla natureza de Cristo, divina e humana, sintetizando a sua verdadeira essência, tal como veio a formular dogmaticamente o Concílio de Calcedónia, no ano 451: «Jesus Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro homem numa pessoa»¹⁰⁰. Por isso, também o *corpo de Cristo* «tornou-se o meio pelo qual Deus reconciliou consigo os pecadores»¹⁰¹. Uma vez mais se sublinha que a morte de Cristo¹⁰² é o *meio* – note-se que não é a finalidade –, pelo qual se opera esta reconciliação entre Deus e o mundo¹⁰³. A propósito da reconciliação, Joseph Fitzmyer, comentando Rm 5, 10, afirma que «“reconciliação” é a restauração do

⁹⁶ Cf. J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 236-237.

⁹⁷ Veja-se também o desenvolvimento de todo este tema apresentado por J. A. T. ROBINSON, *op. cit.*, 117-130.

⁹⁸ *Ibidem*, 74.

⁹⁹ Cl 2, 9: ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρομα τῆς θεότητος σωματικῶς.

¹⁰⁰ W. KASPER, *op. cit.*, 367.

¹⁰¹ R. Y. K. FUNG, art. cit., 332.

¹⁰² «Esta morte é a figura de realização do reino de Deus, nas condições desta eternidade, a realização do reino de Deus por meio da impotência humana, da riqueza mediante a pobreza, do amor por meio do abandono, da plenitude no vazio, da vida através da morte». W. KASPER, *op. cit.*, 201 (Os itálicos correspondem ao texto original do autor).

¹⁰³ Cf. J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 229.

pecador distante e alienado da amizade e intimidade com Deus»¹⁰⁴. Se a reconciliação pretende desestruturar a vida do pecado, do afastamento em relação a Deus – sendo esta uma tônica comum a toda a criação, tal como foi referido no ponto 1.2.3. do capítulo precedente –, então não pode esquecer o carácter universal deste processo de reconciliação. Por isso, Jesus Cristo é o único e verdadeiro mediador¹⁰⁵, em quem *incarna* e por quem *é operada* esta reconciliação.

Em Fl 3, 21, surge um claro contraste entre a dimensão mortal, finita, débil da corporeidade humana e o corpo ressuscitado, glorioso, de Cristo, tal como foi apresentado no capítulo precedente, a propósito do corpo incarnado e do corpo ressuscitado. Por isso, Paulo testemunha que, realmente e não apenas alegoricamente, Cristo «transformará» (μετασχηματίσει) o «corpo da humilhação» (τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως), tornando-o *formalmente semelhante* (σύμμορφον) «ao seu corpo da glória» (τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ). A fé na Ressurreição¹⁰⁶ é abertura de horizontes para a mortalidade, para a finitude e para a debilidade humanas, assumidas na integridade do corpo, *agora transformado* por Jesus Cristo¹⁰⁷. Nesta linha de pensamento, recupera-se o versículo 17 do segundo capítulo da carta aos Colossenses – «são sombra das coisas futuras, mas (a verdade é) o corpo de Cristo» –, onde desponta o culminar de sentido para toda a realidade criada e justificada no *corpo de Cristo*, pois as observâncias e regulamentações enunciadas no versículo anterior (cf. Cl 2, 16) são como uma *sombra* (σκιά) da realidade futura que *há-de vir*, consumada no *corpo de Cristo*¹⁰⁸.

¹⁰⁴ J. A. FITZMYER, «The Letter to the Romans», 844. Sobre o tema da reconciliação entre Deus e a criação, veja-se também J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 228-230.

¹⁰⁵ Sobre a pessoa e a obra do mediador, veja-se, a propósito, W. KASPER, *op. cit.*, 367ss.

¹⁰⁶ Quanto ao fundamento e ao conteúdo da fé na ressurreição, aprofunde-se em W. KASPER, *op. cit.*, 209ss.

¹⁰⁷ Cf. B. BYRNE, *art. cit.*, 797.

¹⁰⁸ Cf. M. P. HORGAN, «The Letter to the Colossians», 881.

2. O corpo de Cristo na Última Ceia

A reflexão sobre a comunhão, a partir do único pão (eucarístico), e o primeiro relato da Última Ceia surgem na primeira carta aos Coríntios¹⁰⁹, onde emerge, com peculiaridade, a expressão *corpo de Cristo* em contexto eucarístico (cf. 1 Cor 10, 16-17. 11, 23-29), como foi evidenciado no quadro acima apresentado. Atenda-se, inclusivamente, à importância da linguagem usada nestes versículos da primeira carta aos Coríntios:

10, ¹⁶«O cálice da bênção, que abençoamos, não é comunhão do sangue de Cristo? O pão, que partimos, não é comunhão do corpo de Cristo? ¹⁷Porque há um só pão, os muitos (que somos), somos um só corpo, pois todos de um só pão participamos».

11, ²⁴«Tendo dado graças, partiu e disse: “Isto é o meu corpo, o (que é entregue) por vós; fazei isto para a minha memória”.

²⁷«Assim, quem comer o pão ou beber o cálice do Senhor indignamente será culpado do corpo e do sangue do Senhor.

²⁹«Pois, o que come e o que bebe, juízo para si mesmo come e bebe, não discernindo o corpo».

Uma primeira abordagem destes versículos permite mostrar a importância atribuída à unidade, pelo que «a preocupação de Paulo está centrada no pão e no cálice, como expressões primeiras da unidade da assembleia, e como meio para a unidade, quando devidamente celebrada»¹¹⁰. Esta afirmação pode ser evidenciada em 1 Cor 10, 16-17, pelo recurso aos conceitos de bênção (εὐλογία), comunhão (κοινωνία), partilha (do verbo *partir*, dito em grego κλάω) e participação (do verbo *participar*, em grego μετέχω), já que os coríntios acreditam que a partilha gera comunhão¹¹¹. Por conseguinte, *o pão e o cálice abençoados*, dádivas de Deus na celebração dos mistérios de Cristo na Eucaristia, no seu *corpo*, a *comunhão* fraterna dentro da assembleia e de toda a comunidade, a *partilha* do corpo e do sangue de Cristo no memorial, na refeição propriamente dita, com expressão visível na prática da caridade, e a *participação* do único pão, que é também integração no único *corpo de*

¹⁰⁹ Trata-se do relato da instituição da Eucaristia mais antigo, em termos literários. Cf. J. RATZINGER, *Jesus de Nazaré*, 101.

¹¹⁰ J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 616.

¹¹¹ Cf. J. MURPHY-O'CONNOR, «The First Letter to the Corinthians», 808.

Cristo, são manifestações que dão relevo ao facto de que «os muitos» constituem a unidade do *corpo de Cristo*¹¹², *sacramentalmente*, em primeira instância.

Na narrativa da Última Ceia propriamente dita, o *corpo* do Senhor Jesus, *tomado* no pão, *agraciado*, *abençoado* e *partilhado*, é entregue «por vós» (ὕπερ ὑμῶν), é dado aos discípulos e a todos aqueles que venham a celebrar este memorial (todos): «Jesus pode ter querido dizer que ele mesmo estaria com os seus discípulos, sempre que eles comessem o pão»¹¹³. Esta entrega oblativa de Cristo, porque é dom, acontece em cada celebração, tornando-O presente e relacional com os seus discípulos de cada tempo. Por isso, o facto da comunidade *se reunir* (συνέρχομαι) para a celebração é sinal de *unidade* do único pão e do único corpo, mas também correspondência ao mandato de Jesus, para que não haja cismas e divisões nas assembleias e nas comunidades. Aliás, o recurso a várias formas do verbo *reunir-se*, no início e na conclusão da narração da instituição da Eucaristia (cf. 1 Cor 11, 17.18.20.33.34), enfatiza a ideia da *re-união* na assembleia e na comunidade, pois, se a Ceia do Senhor não manifestava a partilha, não era, de facto, uma ceia¹¹⁴. Isto significa que «compartilhando a única fonte de vida, o pão que é o corpo de Cristo, os crentes são constituídos num corpo, cuja diversidade é enraizada numa unidade orgânica»¹¹⁵.

No final da Ceia, segundo o ritual da ceia festiva judaica¹¹⁶, Jesus abençoa, do mesmo modo, o cálice, para que os discípulos *bebam* também o seu *sangue*, em sua *memória* (ἀνάμνησις). Este pedido de memória não pode ser restringido a um mero convite para uma futura recordação piedosa, por parte dos que *comem o pão e bebem o cálice*. Na verdade, o essencial é consolidar a ideia basilar da partilha dos elementos, que Cristo consagrou como

¹¹² Cf. J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 616.

¹¹³ E. SCHWEIZER, «Body», 769.

¹¹⁴ Cf. J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 617 e J. RATZINGER, *Jesus de Nazaré*, 111.

¹¹⁵ J. MURPHY-O'CONNOR, art. cit., 808.

¹¹⁶ Cf. J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 618 e J. RATZINGER, *Jesus de Nazaré*, 110-111.

O esquema apresentado em 1 Cor 10, 16 – primeiro, o cálice e, depois, o pão – está invertido em relação à ordem habitual em que se apresenta a sequência da ceia festiva judaica para facilitar a transição para o versículo seguinte (17). Cf. J. MURPHY-O'CONNOR, art. cit., 808.

símbolos da sua morte, de uma vez por todas e em cada vez que se celebre este mistério¹¹⁷. Além disso, não deixa de soar estranha a combinação estabelecida entre corpo (σῶμα) e sangue (αἷμα), sobretudo para os modos hebraico e grego de pensar. O recurso à expressão conjunta «o corpo e o sangue do Senhor» (τὸ σῶμα καὶ τὸ αἷμα τοῦ Κυρίου) «não significa outra coisa senão o acto do Senhor, que se dá pelo irmão [...] um dom que se oferece a quem participa na Ceia do Senhor»¹¹⁸. Por isso, a evocação do sangue remete para a entrega, o dom sacrificial na cruz, o próprio *corpo de Cristo crucificado*.

Esta dimensão sacramental da entrega eucarística do *corpo de Cristo* acontece numa hermenêutica do sacrifício da cruz, tornado presente e como abertura escatológica ao banquete do Reino dos Céus. Efectivamente, «participar do cálice e do pão na Eucaristia significa participar do sangue e do corpo de Cristo (1 Cor 10, 16), isto é, os benefícios da sua morte e da associação com Ele»¹¹⁹. Por isso, o único pão eucarístico torna os que dele participam membros de um único corpo, que se refere tanto à unidade dos cristãos entre si, como ao corpo uno e único de Cristo¹²⁰. Por outras palavras, «a Ceia do Senhor é para alimentar e sustentar a relação com Cristo, precisamente como uma relação comum/corporativa»¹²¹. Efectivamente, para manter esta relação com o próprio Cristo, Paulo tem consciência da necessidade de criar tradição das *ipsissima verba* de Jesus, pelo que coloca em discurso directo a afirmação de que «isto é o meu corpo» (1 Cor 11, 24)¹²².

Do referido se pode melhor depreender o sentido dos versículos 27 e 29. Na verdade, Paulo manifesta-se «contra aqueles que comeram e beberam sem consideração pelos outros

¹¹⁷ Cf. J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 622.

¹¹⁸ E. SCHWEIZER – F. BAUMGÄRTEL, *art. cit.*, 722. Cf. J. RATZINGER, *Jesus de Nazaré*, 112.

¹¹⁹ R. Y. K. FUNG, *art. cit.*, 332. Cf. J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 622. Esta relação entre o sacrifício de Cristo e a Eucaristia pode ser sublinhada pelas seguintes palavras de Rinaldo Fabris: «a Eucaristia realiza uma “comunhão” profunda e vital entre Jesus Cristo morto e ressuscitado e o “sangue” e o “corpo” de Cristo». R. FABRIS, *art. cit.*, 89.

¹²⁰ Também Eduard Schweizer procura esclarecer que «a Ceia do Senhor estabelece a nova Aliança na comunhão presente dos participantes com Deus e os seus discípulos». E. SCHWEIZER, «Body», 769.

¹²¹ J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 620.

¹²² Cf. *Ibidem*, 621 e J. RATZINGER, *Jesus de Nazaré*, 109-110.

membros»¹²³. O mesmo é dizer que Paulo exprime os *efeitos negativos* que o *corpo e o sangue* provocavam naqueles que comungavam sem estarem em comunhão ou sem partilharem, isto é, que não tinham amor. Por isso, «se os participantes na refeição eucarística não estão unidos no amor (v. 26), eles incluem-se a eles próprios entre os que mataram Jesus»¹²⁴. Estes serão *condenados* (κατακρίνω) (cf. 1 Cor 11, 32), se não procederem ao exacto *discernimento* (διακρίνω), isto é, ao reconhecimento das diferenças (cf. 1 Cor 11, 29) entre o que é celebrar a Ceia do Senhor e outra ceia qualquer; a condenação também se aplica na relação existente entre todos os membros do *corpo*¹²⁵. Isto quer dizer que cada membro do *corpo* é o juiz de si mesmo, enquanto indigno e culpado, por causa de uma falsa comunhão, entendida muitas vezes a partir de categorias individualistas, contrariamente aos reais destinatários designados por Jesus: «isto é o meu corpo, o (que é entregue) por vós» (1 Cor 11, 24), isto é, por todos os membros do seu *corpo*¹²⁶.

3. Abertura eclesiológica do corpo de Cristo

Como se notou no quadro inicial, o *corpo de Cristo* é uma expressão bastante recorrente ao longo das cartas paulinas. Todavia, a amplitude deste conceito vai para além da sua dimensão *pessoal e sacramental*. Aliás, trata-se da «imagem teológica dominante na

¹²³ J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 617-618.

¹²⁴ J. MURPHY-O'CONNOR, art. cit., 810.

¹²⁵ Cf. J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 623, J. MURPHY-O'CONNOR, art. cit., 810 e R. FABRIS, art. cit., 90.

¹²⁶ Cf. J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 622-623. Para concluir o que respeita à análise do determinativo cristológico em relação ao *corpo* apresentado na instituição da Eucaristia, retenham-se estas palavras de Joseph Ratzinger, o Papa Bento XVI: «A Eucaristia é o processo visível do reunir-se, um processo que, em cada lugar e através de todos os lugares, é um entrar em comunhão com o Deus vivo, que aproxima, a partir de dentro, os homens uns dos outros. A Igreja forma-se a partir da Eucaristia. Dela recebe a sua unidade e a sua missão. A Igreja deriva da Última Ceia, mas por isso mesmo deriva da morte e da ressurreição de Cristo, por Ele antecipadas no dom do seu corpo e do seu sangue». J. RATZINGER, *Jesus de Nazaré*, 118.

«Eclesiologia paulina»¹²⁷. Mais ainda, para Paulo, a expressão *corpo de Cristo* é um modo de designar a *essência* da Igreja em relação com o próprio Cristo. Como frisa John Robinson, «a doutrina de Paulo sobre a Igreja é toda ela inteira um prolongamento da sua Cristologia»¹²⁸. Então, é justo perguntar: o que pretende Paulo com este modo de dizer e testemunhar a sua reflexão eclesiológica? Que diferentes conotações são assumidas nas diversas cartas em que aparece? Que implicações reporta para a vida da Igreja esta pertença a Cristo?

As interrogações que surgem neste ponto e, possivelmente, outras posteriores procurarão respostas nos próprios textos bíblicos, que serão analisados na continuidade deste estudo, de forma um pouco mais detalhada. Apesar de serem três dimensões interligadas, com uma clara centralidade cristológica, e de poderem ser adequadas para compreender de forma mais ampla a concepção paulina da Igreja, que é *corpo de Cristo*, este estudo prosseguirá nos textos que remetam para uma vertente claramente eclesiológica, sem se deter noutros significados do *corpo de Cristo*.

Ao concluir o estudo deste capítulo, referente ao significado do genitivo cristológico associado ao conceito de *corpo* (σῶμα), é possível sintetizar os seus principais conteúdos em três aspectos: 1) o corpo de Cristo crucificado e ressuscitado, 2) o corpo de Cristo na Última Ceia e 3) o corpo de Cristo, que é a Igreja. Foi deixado de lado, substancialmente, o terceiro significado de *corpo de Cristo*, já que será estudado, de forma mais aprofundada, na parte subsequente desta dissertação, como já se preveniu anteriormente.

Quanto ao primeiro sentido, importa sublinhar que se refere à unidade e à totalidade da pessoa de Cristo, incarnado, crucificado e ressuscitado; supõe, ainda, a entrega oblativa na cruz, pela qual rompe a ligação à lei, ao velho ser humano, ao pecado e à morte, reconciliando

¹²⁷ J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 548.

¹²⁸ J. A. T. ROBINSON, *op. cit.*, 83.

Deus e o ser humano; associa o cristão aos mistérios soteriológicos de Cristo, pelo Baptismo, abrindo-se, então, a possibilidade do *corpo actual* vir a ser transformado em *corpo glorioso*. A afirmação do *corpo de Cristo*, na celebração da Ceia do Senhor, sublinha a unidade dos que participam no pão e no cálice, a comunhão e a partilha, em caridade fraterna; transmite, também, a particularidade da associação entre corpo e sangue, que remete para a entrega oblativa e sacrificial de Cristo na cruz, sendo, por isso, o seu *corpo* entregue por todos, com quem forma *um só corpo*; valoriza ainda a *re-união* dos cristãos em assembleia e a sua unidade na comunidade que, com Cristo, forma *o único corpo sacramental e eclesial*; apela à memória sacramental da Eucaristia e à co-responsabilidade no trato entre os membros e na sua relação com os mistérios celebrados.

II PARTE

O CORPO DE CRISTO, QUE É A IGREJA

De acordo com a exigência inicial, esta segunda parte incidirá essencialmente nos textos das cartas paulinas, tomando-os como ponto de partida e fazendo brotar conclusões a partir da Escritura. Por isso, apresentar-se-ão, de seguida, os textos, com os respectivos comentários bíblicos, que poderão ajudar a compreender melhor as entrelinhas da sua mensagem. Dos versículos apresentados na terceira coluna do esquema da introdução ao capítulo precedente foram escolhidos dois textos, um dos quais pertence aos escritos considerados autênticos de Paulo (1 Cor 12, 4-31a), enquanto o outro é retirado das cartas editadas (Ef 4, 1-16), já que nas epístolas pastorais não surge qualquer referência alusiva a esta temática. Esta selecção de textos expressa o resultado das leituras feitas do epistolário paulino, não com o intuito de estudar estritamente a expressão *corpo de Cristo* (τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ), mas antes de abarcar formas diferentes de exprimir a realidade do *corpo de Cristo* em perspectiva eclesiológica: da primeira epístola aos Coríntios procurar-se-á entender a centralidade e a unicidade do corpo em relação à diversidade de membros, cuja aplicação se torna explícita na comunidade cristã; a compreensão do binómio cabeça-corpo e da edificação do corpo eclesial nos seus diversos ministérios fluirá a partir do texto escolhido da carta dirigida à comunidade de Éfeso. Na verdade, são dois textos extensos, mas antológicos, pois condensam em si dimensões essenciais do pensamento e da vivência eclesiais enquanto corpo.

Da panóplia de textos que se referem a uma abordagem eclesiológica do corpo de Cristo seria importante estudar com alguma profundidade também outros textos que abririam outras chaves de leitura hermenêutica neste cômputo. Contudo, tal não será possível, devido aos limites necessários para a elaboração deste estudo, ainda que a eles se possam fazer acenos pontuais, mediante tal pertinência.

Por isso, estudar-se-á, em primeira instância, o texto retirado da carta autêntica, pois é cronologicamente anterior ao da carta editada, além de beneficiar da mesma linha de enunciação no cânone bíblico. Este plano metodológico possivelmente permitirá retirar conclusões acerca do desenvolvimento registado ao nível da compreensão da dimensão eclesiológica do *corpo de Cristo*, ora no pensamento de São Paulo, ora nas comunidades fundadas pelo apóstolo dos gentios. Não obstante a diversidade de conteúdo, que certamente brotará dos textos, a análise de cada um deles, em termos formais, comportará sempre três fases: o contexto histórico-literário em que o excerto se insere (carta, capítulo); a apresentação do texto original em grego e uma respectiva tradução tanto quanto possível literal e aproximada; um comentário bíblico apoiado em estudos realizados por diversos autores.

O último contributo desta dissertação centrar-se-á nas chaves de leitura hermenêutica da Igreja, *corpo de Cristo*, a partir do itinerário que se foi construindo com este trabalho de investigação. Desta forma, poder-se-ão fazer sobressair as principais conclusões de orientação eclesiológica para a Igreja, que, na actualidade, se entenda, tenha consciência de si e viva como *corpo de Cristo*.

CAPÍTULO III – NAS CARTAS AUTÊNTICAS: 1 COR 12, 4-31A

Para explorar convenientemente o texto de 1 Cor 12, 4-31a, será útil atender, em primeira instância, a algumas questões ligadas às circunstâncias e aos motivos da sua redacção, assim como à estruturação e contextualização do inciso em estudo na carta. Depois de um contacto com o texto original em grego e uma tradução literal aproximada, proceder-se-á à apresentação de alguns elementos, que proporcionem uma leitura comentada do texto, sublinhando, assim, algumas das principais temáticas que dele sobressaem, para compreender melhor a Eclesiologia do *corpo de Cristo*, que brota de 1 Cor 12, 4-31a.

1. Contexto histórico-literário de 1 Cor 12, 4-31a

Para compreender um texto é imprescindível situá-lo no seu contexto próprio, no seu *Lebenswelte*. Por isso, esta aproximação a 1 Cor 12, 4-31a permitirá uma compreensão das circunstâncias e dos motivos que levaram Paulo a redigir tal carta, concretamente para os destinatários da comunidade de Corinto. Além disso, é imprescindível contextualizar o excerto em análise no ambiente global da carta, assim como a sua delimitação, perante o restante corpo da carta que se lhe antepõe e o que lhe sucede.

1.1. Autor, motivos e destinatários

A primeira carta dirigida à comunidade de Corinto¹²⁹, tal como emerge no cânone da Bíblia católica, surge, genericamente considerada, como resposta a problemas concretos dos coríntios. Objectivamente, «das protopaulinas, 1 Cor é a que fala mais da vida eclesial»¹³⁰. Portanto, debruça-se especificamente sobre a vida cristã, na sua concretude e especificidade, com as suas virtudes e os seus problemas¹³¹.

Depois de um contacto evangelizador personalizado, bem ao estilo de Paulo, o *missionário dos pagãos* não deixa de manter o contacto com a comunidade de Corinto. Afinal, «ele recusou colocar o critério de “agradar ao público”, especialmente por uma exposição de desempenho retórico acima do conteúdo do Evangelho, mesmo que noutra lugar fale da diferente questão de sensibilidade pastoral em conhecer pessoas onde elas estão (9, 19-23)»¹³². Por isso, Paulo vai estando atento à vida destes cristãos, de tal forma que continua a ser informado dos procedimentos da comunidade¹³³.

¹²⁹ É consensual que o local de redacção desta carta foi Éfeso (cf. 1 Cor 16, 8). Já no que respeita à datação, há diversas posições, oscilando, sobretudo, entre os anos 53 e 55. Quanto ao conteúdo do texto, a hipótese mais consolidada por diversos investigadores é a de um todo de correspondência com a comunidade de Corinto; isto significa que as cartas de Paulo, que são apresentadas no cânone bíblico, dirigidas aos Coríntios terão sido compiladas por um editor posterior, embora não haja uniformidade nos diversos autores quanto ao número de cartas pré-existentes. Cf. R. F. COLLINS, *First Corinthians*, 10-14, A. C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, 31-32, J. S. BOSCH, *Escritos paulinos*, 198 e J. LAMBRECHT, «1 Coríntios», 1459.

¹³⁰ J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 25.

¹³¹ «A primeira [carta] aos Coríntios [...] dá-nos a possibilidade de “tocar com as mãos”, com todos os seus valores e defeitos, a realidade concreta de uma comunidade cristã do século primeiro, nos seus primeiros anos de existência». J. S. BOSCH, *op. cit.*, 193.

¹³² A. C. THISELTON, *op. cit.*, 22.

¹³³ «É óbvio que havia problemas em Corinto e que Paulo havia sido informado desses problemas pelas pessoas que vieram ter com ele de casa de Cloé (1, 11). É possível que essas pessoas tenham trazido uma carta com elas, informando Paulo acerca das dificuldades na comunidade que ele tinha evangelizado (3, 10-15; 9, 2; 15, 1-2), mas é mais provável que a carta que ele recebeu (7, 1) tenha sido trazida por Estéfanos, Fortunato e Arcaico (16, 7). Se essas pessoas vieram ou não ter com Paulo é um ponto discutível. Independentemente disso, a presença deles com Paulo ter-lhe-ia proporcionado uma fonte adicional de informação acerca da situação da comunidade cristã nascente na metrópole da Acaia». R. F. COLLINS, *First Corinthians*, 16.

Por ter recebido notícias das discórdias existentes em Corinto¹³⁴, desencadeia-se a necessidade de escrever não apenas uma resposta imediata à conjuntura de então, mas «começa por recordar a inversão de valores provocada pela cruz». Com a expressão «a palavra (linguagem), a da cruz» (ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ) de 1 Cor 1, 18, «ele refere-se ao evento decisivo da cruz e sublinha principalmente que as questões eclesiológicas encontram a sua primeira resposta na Cristologia»¹³⁵. De facto, a *cruz* como *palavra*¹³⁶, como *mensagem*, ou como *discurso falado e escrito*, como *proposta* do *dinamismo* e do amor e da sabedoria de Deus (cf. 1 Cor 1, 21), remete para a *o evento crucial de Cristo exposto na cruz*¹³⁷, que, em última instância, corresponde ao objecto e ao método da pregação de Paulo: o anúncio do Evangelho¹³⁸. Afinal, Paulo não procura saber outra coisa da comunidade, senão *como* esta vive aquilo que ele havia anunciado, tal como se pode verificar em 1 Cor 2, 2: «Jesus Cristo, e este crucificado» (Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον). É nesta centralidade cristológica, *crucial*, que Paulo encontra o fundamento, seguindo-se uma abordagem aos problemas concretos da comunidade. Por isso se pode afirmar que «a Cruz de Cristo constitui o chão e o critério da identidade cristã e apostólica»¹³⁹. Por outras palavras, «a graça, através da cruz, rege a Eclesiologia e o ministério»¹⁴⁰.

¹³⁴ Os principais problemas que assolavam a comunidade de Corinto eram a multiplicidade de facções (“Factionalism”) e o Gnosticismo, quer de natureza ideológica (pensamento filosófico-teológico), quer prática (comportamento), pois, segundo Paulo, são duas dimensões aproximadas, inseparáveis. Cf. *Ibidem*, 16-17.

¹³⁵ J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 25.

¹³⁶ Vd. A. COUTO, *Uma Palavra é melhor do que um Presente*, 234-240.

¹³⁷ Cf. R. F. COLLINS, *First Corinthians*, 91-92.101.

¹³⁸ A centralidade do anúncio *kerygmático* das comunidades cristãs primitivas radicava não na eloquente retórica, que poderia esvaziar o sentido da linguagem da cruz, mas no próprio mistério da paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo, tal como se afirma em 1 Cor 1, 23: «Nós, porém, anunciamos Cristo crucificado» (ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον). Esta mensagem não deixava de ser sinal de contrariedade e de escândalo para os que a escutavam, pois a cruz, na sua dimensão sacrificial e salvífica, passava a ser o alicerce da nova identidade cristã. Cf. A. C. THISELTON, *op. cit.*, 21-22.

¹³⁹ A. COUTO, *Uma Palavra é melhor do que um Presente*, 240.

¹⁴⁰ A. C. THISELTON, *op. cit.*, 929-930.

1.2. Inserção do texto na carta

Neste sentido, o texto do capítulo 12, que será analisado, insere-se numa parte mais abrangente desta carta¹⁴¹, considerada por Jean-Noël Aletti uma secção autónoma (1 Cor 12-14) que aborda o tema relativo aos carismas. Também o comentário realizado por Anthony Thiselton aponta para a integração deste excerto em 12, 1 – 14, 40, espaço que é apelidado pelo autor por «os dons do Espírito para o serviço no amor». Por seu turno, Raymond Collins inclui este texto sobre «o corpo» e «o corpo de Cristo» na «quinta demonstração retórica», que também delimita entre 12, 1 e 14, 40. Já Jerome Murphy-O'Connor designa o texto presente em 11, 2 – 14, 40 como «problemas nas assembleias litúrgicas», mas tem a intuição interessante de o inserir num conjunto mais alargado, intitulado «respostas às questões de Corinto» (7, 1 – 14, 40). Independentemente da estrutura adoptada, o importante é compreender que a resposta aos problemas eclesiais da comunidade cristã de Corinto surge já na proximidade do final da carta, tendo sido abordada previamente a fundamentação *crística*, como foi referido anteriormente.

Relativamente ao texto sobre o qual se deterá agora este estudo (1 Cor 12, 4-31a), é possível delimitá-lo¹⁴² nestes versículos, pois os primeiros fazem entre si uma inclusão literária (vv. 4, 7 e 11), focando o tema da unidade do Espírito e da diversidade de carismas, que têm a sua origem no único Espírito. A proximidade temática entre este inciso (vv. 4-11) e o relativo ao *corpo* é notória com o recurso à conjunção «pois» (γὰρ) do v. 12, que estabelece uma clara relação entre ambos. Por sua vez, os vv. 28-31a retomam o tema dos dons espirituais para os aplicar à comunidade cristã. Este trecho final (vv. 28-31a) interliga-se com o texto da analogia do *corpo*, através de uma inclusão literária entre os versículos 27 (conclusão do tema do *corpo*) e 31a: respectivamente, ambos os verbos «vós sois»

¹⁴¹ Cf. J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 51, A. C. THISELTON, *op. cit.*, 900, R. F. COLLINS, *First Corinthians*, 30-31 e J. MURPHY-O'CONNOR, *art. cit.*, 799.

¹⁴² Cf. J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 51-52, R. F. COLLINS, *First Corinthians*, 449.467, J. LAMBRECHT, *art. cit.*, 1479 e J. SCHLOSSER, «Le Corps en 1 Co 12,12-31», 97.

(Ἔμεῖς ἐστε) e «desejai» (ζηλοῦτε) recorrem à segunda pessoa do plural. Já o v. 31b funciona como pórtico de abertura para todo o capítulo 13, que canta a caridade num hino a ela dedicado. Por isso se considera que a primeira metade do v. 31 encerra o excerto da aplicação dos dons espirituais à Igreja. Assim, pode concluir-se que estes dois blocos de texto (4-11 e 28-31a) funcionam como moldura onde se encaixa o tema do corpo humano e dos seus membros, que é aplicado à Igreja, apresentando, assim, uma clara estrutura quiástica. Daqui não se deve inferir, porém, que se trata de dois textos intercalados, mas de uma unidade literária, introduzida pelos vv. 1-3¹⁴³.

2. Texto original grego e tradução literal de 1 Cor 12, 4-31a

A apresentação do texto grego de 1 Cor 12, 4-31a poderá permitir um acesso mais aproximado à mensagem veiculada por Paulo no que concerne a sua forma de pensar e de viver em Igreja, *corpo de Cristo*.

⁴ Διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσὶν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα·

⁵ καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσιν, καὶ ὁ αὐτὸς κύριος·

⁶ καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσὶν, ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.

⁷ ἑκάστῳ δὲ δίδεται ἢ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον.

⁸ ὃ μὲν γὰρ διὰ τοῦ πνεύματος δίδεται λόγος σοφίας, ἄλλῳ δὲ λόγος γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα,

⁹ ἑτέρῳ πίστις ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι, ἄλλῳ δὲ χαρίσματα ἰαμάτων ἐν τῷ ἐνὶ πνεύματι,

¹⁰ ἄλλῳ δὲ ἐνεργήματα δυνάμεων, ἄλλῳ (δὲ) προφητεία, ἄλλῳ (δὲ) διακρίσεις πνευμάτων, ἑτέρῳ γένη γλωσσῶν, ἄλλῳ δὲ ἑρμηνεία γλωσσῶν·

¹¹ πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ καθὼς βούλεται.

¹⁴³ Cf. R. F. COLLINS, *First Corinthians*, 449.

¹² Καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἓν ἔστιν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἓν ἔστιν σῶμα, οὕτως καὶ ὁ Χριστός·

¹³ καὶ γὰρ ἓν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες ἐν πνεύμα ἐποτίσθημεν.

¹⁴ καὶ γὰρ τὸ σῶμα οὐκ ἔστιν ἓν μέλος ἀλλὰ πολλά.

¹⁵ ἐὰν εἴπῃ ὁ πούς, Ὅτι οὐκ εἰμὶ χεῖρ, οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ σώματος, οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος;

¹⁶ καὶ ἐὰν εἴπῃ τὸ οὖς, Ὅτι οὐκ εἰμὶ ὀφθαλμός, οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ σώματος, οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος·

¹⁷ εἰ ὅλον τὸ σῶμα ὀφθαλμός, ποῦ ἡ ἀκοή; εἰ ὅλον ἀκοή, ποῦ ἡ ὄσφρησις;

¹⁸ νυνὶ δὲ ὁ θεὸς ἔθετο τὰ μέλη, ἐν ἕκαστον αὐτῶν ἐν τῷ σώματι καθὼς ἠθέλησεν.

¹⁹ εἰ δὲ ἦν τὰ πάντα ἓν μέλος, ποῦ τὸ σῶμα;

²⁰ νῦν δὲ πολλὰ μὲν μέλη, ἓν δὲ σῶμα.

²¹ οὐ δύναται δὲ ὁ ὀφθαλμὸς εἰπεῖν τῇ χειρὶ, Χρεῖαν σου οὐκ ἔχω, ἢ πάλιν ἡ κεφαλὴ τοῖς ποσίν, Χρεῖαν ὑμῶν οὐκ ἔχω·

²² ἀλλὰ πολλῶ μᾶλλον τὰ δοκοῦντα μέλη τοῦ σώματος ἀσθενέστερα ὑπάρχειν ἀναγκαῖά ἐστιν,

²³ καὶ ἃ δοκοῦμεν ἀτιμότερα εἶναι τοῦ σώματος τούτοις τιμὴν περισσοτέραν περιτίθεμεν, καὶ τὰ ἀσχήμονα ἡμῶν εὐσχημοσύνην περισσοτέραν ἔχει,

²⁴ τὰ δὲ εὐσχήμονα ἡμῶν οὐ χρεῖαν ἔχει. ἀλλὰ ὁ θεὸς συνεκέρασεν τὸ σῶμα τῷ ὑστερουμένῳ περισσοτέραν δοῦς τιμὴν,

²⁵ ἵνα μὴ ἡ σχίσμα ἐν τῷ σώματι ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνῶσιν τὰ μέλη.

²⁶ καὶ εἴτε πάσχει ἓν μέλος, συμπάσχει πάντα τὰ μέλη· εἴτε δοξάζεται (ἓν) μέλος, συγαίρει πάντα τὰ μέλη.

²⁷ Ὑμεῖς δὲ ἔστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους.

²⁸ καὶ οὖς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα δυνάμεις, ἔπειτα χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις, γένη γλωσσῶν.

²⁹ μὴ πάντες ἀπόστολοι; μὴ πάντες προφῆται; μὴ πάντες διδάσκαλοι; μὴ πάντες δυνάμεις;

³⁰ μὴ πάντες χαρίσματα ἔχουσιν ἰαμάτων; μὴ πάντες γλώσσαις λαλοῦσιν; μὴ πάντες διερμηνεύουσιν;

³¹ ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα.

O texto em língua portuguesa de 1 Cor 12, 4-31a, que se apresenta de seguida, baseia-se na tradução do *Novo Testamento Interlinear*, como já foi referido, e a sua apresentação externa procurará proporcionar uma leitura mais clara dos conteúdos veiculados, nas suas palavras e nas entrelinhas. Por seu turno, a divisão deste inciso expõe, sobretudo no que respeita ao inciso relativo ao *corpo*, a estrutura sugerida por Jean-Noël Aletti¹⁴⁴.

| | |
|--|--|
| <p>⁴ Variedades de carismas existem, mas o mesmo Espírito;</p> <p>⁵ Não só variedades de serviços existem, mas também o mesmo Senhor;</p> <p>⁶ E variedades de operações existem, mas o mesmo Deus (é) o que opera todas as coisas em todos.</p> <p>⁷ A cada um, porém, é dada a manifestação do Espírito para o bem comum.</p> <p>⁸ A um, pois, mediante o Espírito, é dada palavra de sabedoria, a outro palavra de conhecimento, segundo o mesmo Espírito,</p> <p>⁹ a outro fé no mesmo Espírito, a outro carismas de curas no único Espírito,</p> <p>¹⁰ a outro operações de milagres, a outro profecia, a outro discernimentos de espíritos, a outro géneros de línguas, a outro interpretação de línguas;</p> <p>¹¹ Mas todas estas coisas opera o único e o mesmo Espírito, distribuindo individualmente a cada um conforme quer.</p> | <p><i>Fonte e variedade de carismas (vv. 4-11)</i></p> |
| <p>¹² Pois, assim como o corpo é um só e tem muitos membros, e todos os membros do corpo, sendo muitos, são um só corpo, assim também Cristo.</p> <p>¹³ Pois, também num só Espírito, todos nós para um só corpo fomos baptizados, quer judeus, quer gregos, quer escravos, quer livres, e todos num só Espírito fomos dessedentados.</p> | <p><i>Enunciação do tema do corpo (vv. 12-13)</i></p> |

¹⁴⁴ Cf. J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 52-53.59.

| | |
|---|--|
| <p>¹⁴ Pois também o corpo não é um só membro, mas muitos.</p> <p>¹⁵ Se dissesse o pé: «Porque não sou mão, não sou do corpo», (não) por isso (não) é do corpo?</p> <p>¹⁶ E se dissesse o ouvido: «Porque não sou olho, não sou do corpo», (não) por isso (não) é do corpo?</p> <p>¹⁷ Se todo o corpo (fosse) olho, onde (estaria) a audição? Se tudo (fosse) audição, onde (estaria) o olfacto?</p> <p>¹⁸ Agora, porém, Deus colocou os membros, cada um deles no corpo, conforme quis.</p> | <p><i>O corpo é diversidade de membros (vv. 14-18)</i></p> |
| <p>¹⁹ Mas se eram todos um só membro, onde (estaria) o corpo?</p> <p>²⁰ Agora, não só (são) muitos membros, mas também um só corpo.</p> <p>²¹ E não pode o olho dizer à mão: «Necessidade de ti não tenho», ou pelo contrário a cabeça aos pés: «Necessidade de vós não tenho»?</p> <p>²² Mas, julgando os membros do corpo existir mais fracos, muito mais são necessários,</p> <p>²³ e os que julgamos ser desonrados do corpo, a estes honra mais abundante atribuímos, e os indecentes de nós, decência mais abundante têm;</p> <p>²⁴ e os decentes não têm necessidade de nós.</p> <p>Mas Deus formou o corpo, ao inferior dando honra mais abundante,</p> <p>²⁵ para que não haja cisão no corpo, mas acerca do mesmo os membros uns pelos outros se preocupem.</p> <p>²⁶ E se sofre um só membro, sofrem com ele todos os membros; se é glorificado (um só) membro, alegram-se com ele todos os membros.</p> | <p><i>Os vários membros formam um só corpo (vv. 19-26)</i></p> |
| <p>²⁷ Pois, vós sois corpo de Cristo e membros em parte.</p> | <p><i>Conclusão (v. 27)</i></p> |
| <p>²⁸ E colocou Deus na Igreja primeiramente apóstolos, em segundo profetas, em terceiro mestres, depois (operadores de) milagres, depois carismas de curas, ajudas, lideranças, géneros de línguas.</p> <p>²⁹ Não (são) todos apóstolos? Nem (são) todos profetas? Nem (são) todos mestres? Nem (são) todos (operadores de) milagres?</p> | <p><i>Aplicação de carismas à Igreja (vv. 28-31a)</i></p> |

| | |
|---|--|
| ³⁰ Nem todos têm carismas de curas? Nem todos falam em línguas? Nem todos interpretam? | |
|---|--|

| | |
|---|--|
| ³¹ Desejai, porém, os carismas, os mais importantes. | |
|---|--|

3. Comentário de 1 Cor 12, 4-31a

Após a contextualização e a apresentação do texto de 1 Cor 12, 4-31a em grego e numa tradução aproximada em língua portuguesa, passar-se-á agora ao comentário deste texto, para procurar compreender melhor o conteúdo, sobretudo eclesiológico, que brota das suas entrelinhas. Para isso, partir-se-á da estrutura exposta aquando da tradução do texto.

3.1. *Fonte e variedade de carismas (vv. 4-11)*

Lançando um olhar ao texto seleccionado no seu conjunto, depreende-se que a sua tónica global incide sobre a relação entre as categorias de *unidade* e de *diversidade*. Acerca da abordagem deste tema, Paulo não quer deixar na ignorância os cristãos da comunidade de Corinto (v. 1), evitando causar confusões ou equívocos na compreensão. Afinal, já bastavam os desvios que haviam sido causados pelos «ídolos mudos» (v. 2), quando os cristãos de Corinto eram ainda pagãos¹⁴⁵.

Esta preocupação de Paulo em ser claro e preciso na abordagem e na linguagem usadas nota-se, por exemplo, na passagem da expressão «fenómenos espirituais» (πνευματικά) da introdução ao capítulo 12 (v. 1), para «carismas» ou «dons» (χαρίσματα), que percorre todo o resto do capítulo. Segundo Anthony Thiselton, «a mudança de Paulo do termo de Corinto πνευματικά, *realidades espirituais*, para χαρίσματα, **dons espirituais**,

¹⁴⁵ Cf. R. F. COLLINS, *First Corinthians*, 447.

“*dons da graça*”, chama a atenção para o acto generoso de Deus de **atribuir livremente** diferentes dons para diferentes destinatários»¹⁴⁶. Em continuidade com o pensamento anterior, Raymond Collins sublinha que a escolha de «carismas» ou «dons» (χαρίσματα) para exprimir realidades espirituais pretende ser uma correcção teológica de «fenómenos espirituais» (πνευματικά) do v. 1. Por isso, este autor afirma tratar-se, no fundo, de uma *redefinição* dos conceitos, recorrendo à ideia basilar da tese de doutoramento de R. A. Humphries¹⁴⁷.

Aliás, em Rm 12, 6 – texto com grandes similitudes¹⁴⁸ relativamente ao texto em análise da primeira carta aos Coríntios – apresenta-se o termo «carismas» ou «dons» (χαρίσματα), aquando da enunciação de uma variedade deles, também no contexto da relação entre o único corpo e os diversos membros. É interessante notar que Paulo procede a uma *re-substancialização* do termo *carisma* (χάρισμα), em registo cristão: de um vocábulo de pouco significado, Paulo transforma a sua utilização e torna-o um termo técnico da Teologia cristã. Em suma, «“carisma”, como um termo cristão, é um conceito que a Teologia deve inteiramente a Paulo»¹⁴⁹. Na visão paulina, este termo deriva do substantivo *graça* (χάρις) ou da expressão verbal *dar graciosamente* (χαρίζομαι), enquanto concretização ou efeito da graça de Deus, quer por palavras quer por acções, podendo remeter para a realização em Cristo¹⁵⁰.

¹⁴⁶ A. C. THISELTON, *op. cit.*, 929 (Os itálicos e negritos correspondem ao texto original do autor). No contexto das realidades espirituais, as experiências pneumáticas diferem dos carismas. Cf. R. F. COLLINS, *First Corinthians*, 446.

¹⁴⁷ Cf. R. F. COLLINS, *First Corinthians*, 450 e A. C. THISELTON, *op. cit.*, 930. A tese de doutoramento indicada debruça-se sobre um estudo de argumentação retórica de Paulo nos primeiros quatro capítulos da primeira carta dirigida à comunidade de Corinto, a partir dos quais brota o conceito técnico de *redefinição*.

¹⁴⁸ Uma das características mais marcantes de Rm 12, 1 – 15, 13 é a retoma de temas tratados noutras cartas paulinas. De facto, segundo Douglas Moo, pode estabelecer-se um paralelo – além de outros que o autor refere – entre os vv. 3-8 do capítulo 12 da carta aos Romanos, em que se aborda a unidade do corpo de Cristo e a diversidade de dons, e o capítulo homólogo da primeira carta aos Coríntios. Cf. D. J. MOO, *The Epistle to the Romans*, 745.

¹⁴⁹ J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 553.

¹⁵⁰ Cf. *Ibidem*, 553-554. Na súpula da reflexão sobre os carismas na carta aos Romanos (12, 4-8), Paulo afirma que o fundamento da unidade é a *graça* (χάρις), que é identificada na Teologia (Soteriologia) paulina com o próprio Deus e com o próprio Cristo. Num claro jogo de palavras entre χαρίσματα e χάρις, Paulo

Quanto ao texto de 1 Cor 12, é precisamente nos vv. 4-6 que Paulo começa a estabelecer o binómio unidade-diversidade, a partir do fundamento, do sustento, da unidade: «“Espírito” é a palavra dominante na unidade»¹⁵¹. Estes versículos apresentam o desenvolvimento e sucessivo aprofundamento do pensamento paulino, com o recurso ao paralelismo. «As descrições de Paulo em paralelo acerca das mesmas realidades reforçam a ideia de que os dons tenham sido distribuídos, que tenham sido dados para o serviço da comunidade, e que através desses dons Deus está a actuar nos crentes»¹⁵². Mais ainda: estes três versículos funcionam também como versos programáticos de todo o capítulo. Note-se: «a menção dos dons espirituais (v. 4) antecipa a discussão desses dons nos vv. 7-11. A menção do único Senhor prepara para a discussão do corpo de Cristo nos vv. 12-26. Finalmente, a obra de Deus prepara para a terceira secção do capítulo, onde os carismas são identificados como provenientes de Deus»¹⁵³.

Associadas ao «mesmo Espírito» (αὐτὸ πνεῦμα), ao «mesmo Senhor» (αὐτὸς κύριος) e ao «mesmo Deus» (αὐτὸς θεός)¹⁵⁴ surgem, respectivamente, «variedades» (διαρρέσεις)¹⁵⁵ «de carismas» (χαρισμάτων), «de serviços» (διακονιῶν) e «de operações» (ἐνεργημάτων). «Na tripla e quase perfeitamente simétrica composição dos vv. 4-6, afirmam-se a variedade de dons, serviços e actividades, bem como a sua origem

pretende sublinhar também o papel da participação carismática do cristão na graça de Deus. Cf. J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, 766.

¹⁵¹ R. F. COLLINS, *First Corinthians*, 449. Ainda que não seja um posicionamento uniforme, há autores – entre eles, D. B. Martin, D. J. Harrington, B. C. Lategan, J. N. Collins – que salientam a unidade e unicidade da *fonte*, com uma tríplice referência a «o mesmo», como fundamento da diversidade, evitando, assim, cair numa cisão provocada pela existência de diferentes dons. Porém, G. Wright defende que Paulo aponta para um *Deus da diversidade*. Veja-se, a propósito, o que é dito sobre as diferentes perspectivas de cada um dos autores em A. C. THISELTON, *op. cit.*, 928-929.

¹⁵² R. F. COLLINS, *First Corinthians*, 449.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ O adjectivo αὐτός surge declinado uma vez em neutro e nas seguintes em masculino, dependendo do substantivo ao qual se refere.

¹⁵⁵ O recurso à expressão traduzida por *variedades* (διαρρέσεις), nos vv. 4-6, estabelece uma ligação com o participio presente do verbo *distribuir* (διαποῦν) do v. 11 (inclusão literária), remetendo para a soberania do Espírito de Deus na distribuição dos dons a cada um, segundo a sua vontade e a sua própria iniciativa. Cf. A. C. THISELTON, *op. cit.*, 929-930.

“trinitária” comum no mesmo Espírito, no mesmo Senhor e no mesmo Deus»¹⁵⁶. Quando se afirma a *gênese trinitária* das variedades de carismas, serviços e operações, pode sustentar-se que «o texto não mais devia ser entendido como expressão de uma Teologia da Trindade, à medida das outras assim designadas “fórmulas trinitárias” nos escritos paulinos [...]. Teologia trinitária é um desenvolvimento teológico posterior»¹⁵⁷.

A existência de uma diversidade de carismas, serviços e operações¹⁵⁸ acontece como *dádiva* de forma particular, individual, pelo Espírito que se torna visível, manifesto, que se dá a conhecer na experiência pessoal (cf. 1 Cor 12, 7). Não obstante esta relação personalizada, os efeitos das *graças recebidas* extravasam os simples limites da própria pessoa, pois destinam-se ao benefício de toda a comunidade. «Os dons são dados a membros individuais da comunidade não para a sua valorização pessoal, mas para o bem comum»¹⁵⁹. Efectivamente, a problemática agudiza-se contra aqueles que reclamam a exclusividade dos dons e não reconhecem uma atitude de gratuidade nesta acção espiritual¹⁶⁰.

Ainda que o bem comece individualmente para se estender a toda a comunidade, é importante sublinhar que a distribuição dos dons depende dos desígnios do Espírito. De facto, «o Espírito dá livremente os seus dons como quer»¹⁶¹. Por isso se pode constatar que o v. 7 enuncia o que será, posteriormente, retomado no v. 11. Frisando a iniciativa divina e a sua autenticidade volitiva e livre, o Espírito (Deus)¹⁶² é quem opera a variedade de dons que

¹⁵⁶ J. LAMBRECHT, art. cit., 1479.

¹⁵⁷ R. F. COLLINS, *First Corinthians*, 449.

¹⁵⁸ «*Diferentes dons* não implicam uma classificação de “ter o Espírito” em maior ou menor grau, uma vez que **o mesmo Espírito** age em todos, de acordo com os propósitos do próprio Deus, que determina a sua **distribuição**. De forma similar, **os diferentes modos de servir**, se são genuínos, todos honram **o mesmo Senhor**. Finalmente, *o que quer que provoque* a “*actividade*” da natureza espiritual constitui a obra do **mesmo Deus que gera tudo em todos**». A. C. THISELTON, *op. cit.*, 933 (Os itálicos e negritos correspondem ao texto original do autor).

¹⁵⁹ R. F. COLLINS, *First Corinthians*, 450.

¹⁶⁰ Cf. *Ibidem*, 453.

¹⁶¹ *Ibidem*, 450.

¹⁶² «O carácter *teocêntrico* do Espírito é compreendido pelo uso, no v. 11, do Espírito enquanto sujeito do mesmo verbo usado no v. 6 com ὁ θεός enquanto sujeito: πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα». N. RICHARDSON, *Paul's Language about God*, 217-218, citado em A. C. THISELTON, *op. cit.*, 934 (nota 36) (O itálico corresponde ao texto original do autor).

preconiza em cada pessoa, de forma singular e apropriada. Neste sentido se percebe que ninguém fica excluído dos *dons espirituais*, pois todos os membros da comunidade, sem exceção, os recebem, tornando-se, desta forma, *carismáticos*, assim como toda a comunidade¹⁶³.

Cada membro possui diferentes dons e nunca os abarca todos, pois só o Espírito de Deus é a plenitude das graças difundidas. «A lista de nove carismas em 12, 8-10 não é totalmente inclusiva. Ela contém um número de dons usado para ilustrar as dádivas (“giftedness”) da Igreja»¹⁶⁴. Por esta razão são enunciados carismas, serviços e operações necessários à vida comum nos vv. 8-10: a sabedoria, o conhecimento, a fé, as curas, os milagres, a profecia, o discernimento, as línguas e a hermenêutica das línguas¹⁶⁵. «A imprecisão de algumas das referências (“serviço”, “palavra de sabedoria/conhecimento”, “fé”) e a óbvia sobreposição entre outras (profecia/exortação, partilha/cuidado/actos de misericórdia) certamente não indicam uma tentativa de identificação precisa, mas uma disposição para reconhecer uma ampla gama de palavras e acções como carismas»¹⁶⁶. Apesar da dificuldade de compreender o sentido de cada um dos dons apresentados, Raymond Collins afirma que o importante é a lista de carismas, em si mesma¹⁶⁷, que se diferencia quer das que são apresentadas em Rm 12, 6-8 e em Ef 4, 11, quer, inclusive, da dos versículos finais deste mesmo capítulo (vv. 28-30). As diferentes listagens apresentadas podem pretender transmitir uma universal inefabilidade e irredutibilidade dos dons do Espírito, ou seja, a incapacidade humana de os abarcar a todos, mas também «a acumulação de múltiplos dons serve para ilustrar e iluminar a rica dádiva (“giftedness”) da comunidade»¹⁶⁸.

¹⁶³ Na verdade, Paulo refere-se aos carismas concedidos a uns e a outros, dentro da comunidade, mas não se refere aos que estão fora das comunidades cristãs. Cf. R. F. COLLINS, *First Corinthians*, 451.

¹⁶⁴ *Ibidem*, 451.

¹⁶⁵ Para um aprofundamento acerca da estrutura em que se apresentam os carismas e do(s) significado(s) e sentido(s) de cada um deles, veja-se quanto é desenvolvido em A. C. THISELTON, *op. cit.*, 936-989, bem como em R. F. COLLINS, *First Corinthians*, 451.453-456.

¹⁶⁶ J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 557.

¹⁶⁷ Cf. R. F. COLLINS, *First Corinthians*, 451.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

Sendo o Espírito sempre dinâmico, não pode ser enclausurado, mas antes é necessário deixar em aberto a sua capacidade de conceder os dons que quer a pessoas determinadas, a cada qual¹⁶⁹, segundo a sua vontade. Uma vez que o v. 11, além de funcionar como pórtico de abertura para a abordagem relativa ao *corpo de Cristo*, assume uma retoma da reflexão veiculada nos versículos anteriores, poder-se-á concluir com uma síntese de R. Collins: «os carismas propriamente pertencem ao Espírito, mas são dados individualmente a cada membro da comunidade. Cada pessoa dentro da comunidade tem dons que o Espírito lhe deu. Uma pessoa tem alguns dons; outra tem outros dons. Ninguém os tem todos»¹⁷⁰.

3.2. *Enuniação do tema do corpo (vv. 12-13)*

A apresentação do tema unidade-diversidade continua com a explicitação do tema do *corpo* ao longo dos versículos 12-27. A enuniação deste excerto, que se situa nos vv. 12-13, permite estabelecer a transição entre o tema anterior (carismas-Espírito) e o homólogo relativo ao *corpo*. De facto, a referência ao Espírito no v. 13 erige uma ponte de contacto entre o inciso relativo aos carismas e o desenvolvimento do tema do *corpo*. A partir deste anúncio, «Paulo pretende falar tanto da unidade do corpo e da diversidade dos seus vários membros, assim como da inter-relação entre um e muitos»¹⁷¹.

Concernente à compreensão da comunidade cristã enquanto *corpo*, este introito abre com uma comparação¹⁷² – «assim como... assim também» (Καθόπερ... οὕτως) – cujo

¹⁶⁹ A oferta, de forma particular, individualmente (ἰδίᾳ), de um ou mais dons do Espírito é uma ideia reforçada pela repetição no v. 11 do mesmo vocábulo com que inicia o v. 7: ἐκάστῳ. Cf. R. F. COLLINS, *First Corinthians*, 453.456.

¹⁷⁰ *Ibidem*, 456.

¹⁷¹ *Ibidem*, 458.

¹⁷² Para Raymond Collins é claro que o uso estilístico-gramatical da comparação evoca a consciência paulina de recurso a uma metáfora. Por seu turno, Anthony Thiselton advoga a função de «assim como... assim também» introduzir uma «comparação analógica». Cf. R. F. COLLINS, *First Corinthians*, 460.462 e A. C. THISELTON, *op. cit.*, 995.

primeiro termo é o corpo humano¹⁷³ e o segundo Cristo. Ambos os termos de comparação são desenvolvidos de imediato: o referente ao corpo humano surge nos vv. 14-26 e o que menciona Cristo nos vv. 27.28-30. Articular-se-ão, agora, algumas considerações sobre cada um desses termos comparativos¹⁷⁴.

1. Paulo recorre ao tema do *corpo*, o que era frequente na literatura da sua época para expressar: *a*) a sociedade em geral ou um grupo social e/ou político, *b*) o conceito de unidade, *c*) a subordinação de alguns membros a outros e *d*) os diferentes dons dos membros da comunidade, em ordem ao bem comum¹⁷⁵. Ao longo deste capítulo, o corpo humano é apresentado pela sua unidade, formada da diversidade de membros, mas também pela multiplicidade de membros que constitui a sua singularidade. Ainda como se verá adiante, esta dupla apresentação/interpretação do *corpo* é desenvolvida, respectivamente, nos vv. 14-19 e vv.20-26. Não obstante o posterior desenvolvimento, é de reter, com particular interesse, o esquema quiástico¹⁷⁶, que preside à apresentação do *corpo* na sua unidade e multiplicidade: *a*) «o corpo é um só»; *b*) «tem muitos membros»; *b'*) «todos os membros do corpo, sendo muitos»; *a'*) «são um só corpo».

2. O segundo termo de comparação, «Cristo» (ὁ Χριστός), talvez exija algum trabalho de maior aprofundamento. Por isso, é lícito lançar previamente uma questão: porque colocar a referência a Cristo num contexto de reflexão, que não é fundamentalmente cristológica, mas acerca da Igreja? De facto, «a escolha de ὁ Χριστός é pelo menos paradoxal, porque, se o vocábulo grego designa o ressuscitado, a sua relevância parece vacilar, uma vez que o corpo ressuscitado é espiritual, não tem, portanto, membros físicos, e

¹⁷³ O uso da expressão *corpo* (σῶμα) permite evidenciar a referência ao corpo humano, tal como foi analisado no primeiro capítulo. Além disso, no desenvolvimento subsequente deste texto (vv. 14-26) apresentam-se exemplos de diversos membros e sentidos da constituição somática do ser humano: pés, mãos, ouvido, olho e cabeça, bem como audição e olfacto.

¹⁷⁴ Cf. J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 55ss.

¹⁷⁵ Cf. R. F. COLLINS, *First Corinthians*, 458-459.

¹⁷⁶ J. SCHLOSSER, *art. cit.*, 100.

não é formado de diferentes partes, como os corpos terrestres»¹⁷⁷. Todavia, se se pretende exprimir a comunidade cristã – aliás, nos vv. 28-31a referem-se os carismas existentes «na Igreja» (ἐν ἐκκλησίᾳ) –, porque não recorrer à expressão *a Igreja* (ἡ ἐκκλησία) para segundo termo de comparação? A verdade é que a insistência parece recair na tónica da unidade e da unicidade. Por isso, a hipótese mais viável é a do recurso a um vocábulo incontestável para afirmar essa mesma conceptualidade: Cristo é a fonte da unidade e da unicidade da Igreja¹⁷⁸. Por isso, «o nominativo ὁ Χριστός, sintacticamente necessário ao v. 12, para fins da comparação, é, na realidade, semanticamente equivalente ao ἐν Χριστῷ»¹⁷⁹. Nesse sentido se pode afirmar que a expressão «Cristo» (ὁ Χριστός) pretende anunciar o conjunto daqueles que *são/estão em Cristo*, isto é, a Igreja, a(s) comunidade(s) cristã(s), manifestando o laço estreito existente entre os crentes e o próprio Cristo. Aqui se pode enquadrar, de acordo com a perspectiva de Schweitzer e Robinson, «mais do que uma analogia ou uma metáfora, nomeadamente, uma identificação ontológica entre Cristo e a Igreja»¹⁸⁰. Assim se pode deduzir, na cuidadosa linha de Käsemann, que «o apóstolo não está interessado na Igreja *per se*... Ele só está interessado nela, na medida em que ela é o meio pelo qual Cristo se revela na terra e incarna no mundo, através do seu Espírito»¹⁸¹.

O versículo 13 apresenta a fundamentação teológica dos elementos apresentados no anterior. O *movimento lógico* desta asserção toma como ponto de partida a causa do

¹⁷⁷ J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 55. Veja-se quanto foi dito acerca deste assunto nos capítulos anteriores, mas sobretudo no primeiro.

¹⁷⁸ Cf. J. SCHLOSSER, art. cit., 108. Além disso, o termo neotestamentário para exprimir a Igreja (ἐκκλησία) subentende mais a diversidade existente nas assembleias cristãs do que propriamente o tema da unidade e da unicidade, como se apresenta na introdução desta dissertação.

¹⁷⁹ J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 56. Pelo facto de Cristo surgir em nominativo (ὁ Χριστός), nota-se que a ênfase desta longa frase é n'Ele colocada. Segue-se, pela ordem de importância, a afirmação da unidade do *corpo*, e só em última instância se dá lugar à variedade ou pluralidade de membros. Cf. A. C. THISELTON, *op. cit.*, 996.

¹⁸⁰ *Ibidem*, 995-996. Jacques Schlosser concorda com a posição enunciada ao afirmar que «a Igreja não deriva a sua unidade de si mesma, da combinação dos seus membros, mas de Cristo em pessoa. Certamente, ela é uma à maneira de um organismo, mas ela é um organismo por causa de Cristo, já que ela é o seu corpo». J. SCHLOSSER, art. cit., 108.

¹⁸¹ E. KÄSEMANN, «The Theological Problem Presented by the Motif of the Body of Christ», in E. KÄSEMANN, *Perspectives on Paul*, SCM, London 1971, 110.117, citado em A. C. THISELTON, *op. cit.*, 996.

Batismo, isto é, o uno e único Espírito (ἐνὶ πνεύματι), expresso pelo recurso à preposição «em» (ἐν), que tem sentido de origem ou proveniência, mas pode também significar relação causal ou instrumental (por), e orienta-se para a sua finalidade, atestada pela preposição «para» (εἰς), que tem implícito o significado de fim, de efeito, de objectivo a atingir, de *directão de fé*; esse intuito é formar *um único corpo* (ἐν σώμα) ¹⁸².

Daqui se pode retirar a ilação de que o ponto central desta frase é a atitude de deixar o Espírito agir na pessoa: *ser batizado* e *ser dessedentado*. Por um lado, o crente assume o Batismo como dom, «como o acto de incorporação no único corpo» ¹⁸³, o que lhe permite o acesso a *ser membro do corpo de Cristo*. Por outro lado, tomando consciência do dom recebido, o novo membro do *corpo* alimenta-se dos dons de Deus, pela Eucaristia ¹⁸⁴, e orienta todo o seu viver para integrar, para fazer parte da comunidade crente, para *ser-um-com-os-outros*. Por isso, são usados dois verbos no aoristo passivo, na primeira pessoa do plural (ἐβαπτίσθημεν e ἐποτίσθημεν), que representam uma acção concluída no passado ¹⁸⁵, na qual o sujeito assume uma atitude de abertura para receber o dom de Deus (agente do passivo teológico), que presenteia e age na vida do crente, revestindo-o de Cristo, através da fé (cf. Gl 3, 27).

Neste sentido, afirmar que a unidade/unicidade do *corpo* engloba, de igual forma, «judeus», «gregos», «escravos» e «livres» – mesmo em termos literários, pela repetição da conjunção «quer» (εἴτε) – não significa «a uniformização étnica, social ou cultural, mas a supressão das discriminações, a irrelevância eclesial das diferenças de origem e de

¹⁸² Cf. J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 56 e A. C. THISELTON, *op. cit.*, 997.

¹⁸³ R. F. COLLINS, *First Corinthians*, 463. Se a pertença ao *corpo* é a finalidade que se pretende alcançar, não pode haver *corpo* anteriormente ao Batismo. Contudo, o Batismo realiza a inserção de todos num *corpo* já existente, o de Cristo. Cf. J. SCHLOSSER, art. cit., 107-108 e R. FABRIS, art. cit., 86-87.

¹⁸⁴ Segundo Raymond Collins, Anthony Thiselton e Jacques Schlosser, o aoristo passivo «fomos dessedentados» (ἐποτίσθημεν), que também pode ser traduzido por *ser embebido em, imbuído*, é uma referência à Eucaristia (cf. 1 Cor 11, 25), ao alimento dos cristãos para a vida. Cf. R. F. COLLINS, *First Corinthians*, 463, A. C. THISELTON, *op. cit.*, 1001 e J. SCHLOSSER, art. cit., 107.

¹⁸⁵ O Batismo é *ephápax*, isto é, recebe-se *uma vez e de uma vez por todas*. Por seu turno, a instituição da Eucaristia por Jesus Cristo é também *ephápax*, na medida em que Cristo celebrou a única Eucaristia *de uma vez por todas*, mas é também *osákis*, pois actualiza-se em cada celebração.

estatuto»¹⁸⁶. Desta forma, Paulo procura evitar a «categorização» social e o «elitismo» no seio da comunidade (cf. Gl 3, 28) com a referência conjunta a «um só» (ἐν) e a «todos» (πάντες)¹⁸⁷. Na verdade, a sua fonte de unidade e unicidade é *crística*, pois o *corpo* assume as mesmas características de Cristo¹⁸⁸, afigurando-se «cristocêntrico» e «cristomórfico»¹⁸⁹. Em forma de síntese dos principais elementos do v. 13, podem ser retomadas as seguintes palavras de Anthony Thiselton e de Jean-Noël Aletti, respectivamente:

«O versículo anterior tinha concluído com ὁ Χριστός, como o foco de unidade. Paulo amplifica esta unidade, falando do organismo comum e da experiência do **único Espírito** e do **único corpo**, tão focados no próprio Baptismo, que proclamou e marcou o seu regresso a Cristo e a sua nova identidade como pessoas do Espírito. Mas **todos** participam nele, qualquer que seja a variedade e diferença do seu estatuto pré-cristão (ou estatuto “natural”) como **judeus** ou **gentios**, como **escravos** ou **pessoas livres**»¹⁹⁰.

«Incompatíveis pelas suas origens étnico-religiosas e pelos seus estatutos sociais, os crentes tornaram-se “um só corpo” pelo Espírito recebido no Baptismo. Doravante, a unidade/unicidade de Cristo explicita-se como unidade/unicidade orgânica. O v. 13 também é teologicamente importante, porque o Espírito é aí apresentado como o instrumento ou o agente da unidade/unicidade do grupo crente»¹⁹¹.

3.3. O corpo é diversidade de membros (vv. 14-18)

A relação de complementaridade entre o *corpo* e os seus membros desenvolve-se nos versículos subsequentes: vv.14-26. Neles se nota um claro paralelismo entre dois incisos: o dos vv. 14-18 e o dos vv. 19-26, como se pode constatar na tabela que a seguir se apresenta, recuperada de Jean-Noël Aletti¹⁹².

¹⁸⁶ J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 57. Cf. R. FABRIS, art. cit., 87.

¹⁸⁷ Cf. A. C. THISELTON, *op. cit.*, 998.

¹⁸⁸ «Ο ἐν σῶμα do v. 13 retoma e indica como compreender o ὁ Χριστός do v. 12». J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 58.

¹⁸⁹ Cf. A. C. THISELTON, *op. cit.*, 1001.

¹⁹⁰ *Ibidem*, 997 (Os negritos correspondem ao texto original do autor).

¹⁹¹ J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 57.

¹⁹² Cf. *Ibidem*, 59.

| | Multiplicidade dos membros | Solidariedade entre os membros e unidade global |
|------------------------|----------------------------|---|
| Enunciado | v. 14 | vv. 19-20 |
| Apóstrofe | vv. 15-16 | v. 21 |
| Recuperação do assunto | v. 17 | vv. 22-24a |
| Afirmações teológicas | v. 18 | vv. 24b-26 |

O primeiro desenvolvimento aponta para «a necessária multiplicidade dos membros», pois o *corpo* não corresponde a um só membro (τὸ σῶμα οὐκ ἔστιν ἓν μέλος), mas a uma pluralidade deles (ἀλλὰ πολλά), enquanto a segunda parte foca «a solidariedade dos membros entre eles e a unidade global»¹⁹³ (πολλὰ μὲν μέλη, ἓν δὲ σῶμα). Estas ideias são expressas, desde logo, no enunciado de cada uma das partes, respectivamente, nos vv. 14 e 19-20. Aliás, colocando estas frases em paralelo, percebe-se o recurso invertido às mesmas palavras (quiasmo), como se se vissem num espelho, para corresponder também à mudança da tónica que se pretende imprimir ao conteúdo.

Os vv. 15-16 recorrem a duas figuras de estilo para exprimirem o exemplo da multiplicidade dos membros e da sua necessidade no *corpo*: a apóstrofe e a metonímia. De facto, numa enunciação condicional (ἐάν), construída em paralelo, quer o *pé* (ὁ πούς) quer o *ouvido* (τὸ οὖς)¹⁹⁴ usam, cada um por sua vez, através de um processo de personificação, o discurso directo (εἶπη) para se compararem à *mão* (χεῖρ) e ao *olho* (ὀφθαλμός), respectivamente. A utilização de extremidades do corpo permite mostrar que todos os

¹⁹³ *Ibidem*, 60. Ainda que no comentário de Collins não se use a mesma divisão de versículos, é importante notar a sequência temática evidenciada pelo autor: «primeiro, Paulo retoma os muitos membros do corpo, só para concluir que o corpo é um só corpo [...]. De seguida, mesmo quando continua a personificação do corpo com os seus membros, falando imaginativamente um com o outro, Paulo sublinha a unidade do corpo [...]. Retórico como ele era, Paulo dividiu a questão, tratando primeiramente a diversidade do corpo, e depois a sua unidade». R. F. COLLINS, *First Corinthians*, 460-461. Já Anthony Thiselton vai mais longe, ao frisar que, para Paulo, «se os **muitos** não desempenhassem as suas funções atribuídas, muito embora diversas, o **único** corpo não existiria como **uma entidade singular**, mas como um conjunto caótico de forças conflituosas, sem foco ou coerência». A. C. THELTON, *op. cit.*, 997 (Os negritos correspondem ao texto original do autor).

¹⁹⁴ É interessante notar também a riqueza literária que provém da assonância, resultante do jogo de palavras dos vv. 15 e 16: ἐάν εἶπη ὁ πούς e καὶ ἐάν εἶπη τὸ οὖς, construídos em paralelismo, como se funcionasse como um refrão. Cf. J. SCHLOSSER, art. cit., 101.

membros fazem parte do corpo, independentemente da sua dissemelhança¹⁹⁵. Efectivamente, «a comparação só vale porque os membros têm todos a sua função e são, portanto, necessários»¹⁹⁶. Por isso, através de um processo metonímico, associa-se uma função ao membro correspondente pela relação de contiguidade existente entre ambos. «As respectivas funções de mãos, pés (v. 15), ouvidos e olhos (v. 16) *coordenam* o organismo como **um todo**. Se cada um não exercesse o seu *papel atribuído*, o **único** corpo entraria em colapso numa caótica não-identidade»¹⁹⁷. Por isso, a sequência apresentada exprime uma compreensão holística do *corpo*, enquanto «unidade coerente»¹⁹⁸, pela sucessão entre o *agir*, representado no *pé* e na *mão*, e o *ver*, *perceber* e *entender*, manifestados pelo recurso ao *ouvido* e ao *olho*¹⁹⁹.

Quando Paulo retoma o tema, no v. 17, fá-lo por meio de duas questões retóricas (diatribe), encadeando pares de membros que pertencem ao corpo²⁰⁰. Desta forma, procura interpelar para a importância da função de cada membro, uma vez que a essa função corresponde o seu papel específico no corpo, contexto de uma multiplicidade de funções operadas também por outros membros²⁰¹. Por isso, «uma função não substitui as outras, pois todas têm a sua utilidade, e o corpo, tendo numerosas funções, não pode consistir numa só – e não pode, portanto, ter um único membro»²⁰². Aliás, o corpo a que falta um membro, ou no corpo onde apenas um membro funciona, é considerado deficiente²⁰³. Esta primeira parte do desenvolvimento temático acerca do *corpo* termina com uma afirmação teológica no v. 18, segundo a qual «a diversidade dos membros e das funções é necessária e desejada por Deus;

¹⁹⁵ «A diferença não cria independência». R. F. COLLINS, *First Corinthians*, 463.

¹⁹⁶ J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 60.

¹⁹⁷ A. C. THISELTON, *op. cit.*, 1002. (Os itálicos e negritos correspondem ao texto original do autor).

¹⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁹⁹ Cf. J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 60.

²⁰⁰ Cf. R. F. COLLINS, *First Corinthians*, 464.

²⁰¹ «Cada membro tem o seu lugar. A ordem harmoniosa do todo é um dado». *Ibidem*.

²⁰² J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 60. Cf. R. F. COLLINS, *First Corinthians*, 464.

²⁰³ Cf. *Ibidem*.

por conseguinte, ela não pode ser minimizada ou ignorada»²⁰⁴, mas deve contribuir para a solidariedade entre os membros, assim como para a sua *disposição vital e orgânica* no corpo. Assim se confia a Deus – Ele chama, elege, cada membro à existência cristã na comunidade – a disposição (ἔθετο), bem como a missão individual e colectiva de cada um dos membros (ἐν ἑκάστων αὐτῶν) na unidade do *corpo*, pelo exercício da sua plena liberdade e bondade e segundo desígnio da sua vontade (καθὼς ἠθέλησεν)²⁰⁵. Ora, classificar uns dons melhores do que outros seria pôr em causa a liberdade e a vontade do próprio Deus. Assim, ao remeter para a vontade de Deus a disposição do papel atribuído a cada membro do/no corpo e a coerência interna do organismo, Paulo evita que a diversidade seja entendida como rivalidade, categorização social ou elitismo, mas como relação de complementaridade, já que um dos problemas da comunidade era a existência de múltiplas facções.

3.4. Os vários membros formam um só corpo (vv. 19-26)

O aprofundamento temático acerca da solidariedade entre os membros e a unidade global do *corpo*, que se estende pelos vv. 19 a 26, obedece à mesma estrutura do trecho precedente, ainda que de forma mais prolongada. Como se compreende pela mudança da acentuação dada ao tema, há aí uma inversão em relação ao movimento anterior, focando, agora, que a multiplicidade está ao serviço da unidade do *corpo*.

O enunciado da segunda secção de desenvolvimento do tema do *corpo* (vv. 19-20) estabelece uma ponte com o inciso precedente (vv. 14-18), retomando com uma interrogação

²⁰⁴ J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 60. Cf. R. FABRIS, art. cit., 87.

²⁰⁵ Cf. A. C. THISELTON, *op. cit.*, 1004. Introduzida a oração por um «agora, porém» (νυνὲ δὲ) com sentido lógico, mais do que temporal, esta recorre a dois aoristos (ἔθετο e ἠθέλησεν) que expressam a acção de Deus, remetendo para a situação homóloga relativamente ao Espírito, que *opera conforme quer* (cf. v. 11), mas também preparando o v. 28, onde se afirma, em paralelo, que *Deus pôs na Igreja* (ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ) os *membros* que *pôs no corpo* (ἐν τῷ σώματι) do v. 18, o que aponta para uma recuperação da ideia bíblica da criação. Cf. J. SCHLOSSER, art. cit., 102.

recapituladora a temática central abordada²⁰⁶. Contudo, o v. 20, em forma de provérbio ou axioma, aponta a linha de pensamento que se privilegiará: já não tanto a diversidade, mas sobretudo a unidade do *corpo* como interdependência das suas múltiplas partes²⁰⁷. Segue-se novamente uma apóstrofe no v. 21, em paralelo com a dos vv. 15-16. Contudo, não deixa de ser significativa a mudança de sentido entre estes paralelismos: enquanto os vv. 15-16 focam a *razão*, o *porquê* (ὅτι) de pertencer ou não ao corpo, acabando por fundamentá-la na vontade de Deus (v. 18), o correspondente v. 21, também desenvolvido em dois segmentos dialógicos, através de um processo de personificação, apela à reflexão sobre a *necessidade* (χρείαν) da presença e do funcionamento de todos os membros que pertencem igualmente ao corpo, ainda que o *olho*, a *mão*, a *cabeça* e os *pés* possam ser considerados em diferentes graus de *honorabilidade*. No fundo, o que Paulo procura é re-estabelecer o lugar próprio de cada membro: afirmar a essencialidade dos supostamente inferiores ou dispensáveis e moderar a presunção dos que consideram ser auto-suficientes, e ter os melhores dons²⁰⁸. A argumentação prende-se, portanto, com o critério da funcionalidade. Por isso, «a hierarquia das funções não deve incitar os membros superiores a negar a utilidade e mesmo o contributo necessário dos outros»²⁰⁹. Desta forma, os membros não se excluíram nem faltarão com a necessária solicitude uns para com os outros, pois as suas funções são interdependentes, necessárias e complementares. Na verdade,

«nenhum sub-conjunto de dons ou experiências constitui o *esse* da Igreja, tampouco algumas formas escolhidas de serviço ministerial representam o *esse* da Igreja. Tanto o *esse* como o *bene esse* residem no respeito mútuo e aceitação do que Deus escolheu (12, 11), como o que promove o Senhorio de Cristo (12, 3) e a edificação da Igreja para o bem comum (12, 7), numa igualdade de *status* daqueles que devem o seu ser em Cristo à acção graciosa do Espírito Santo, com um dom para **todos** (12, 13)»²¹⁰.

²⁰⁶ Cf. A. C. THISELTON, *op. cit.*, 1004. Uma vez mais se emprega uma conjunção (neste caso, «onde»: ποῦ), que não tem sentido espacial, mas lógico.

²⁰⁷ Cf. R. F. COLLINS, *First Corinthians*, 464.

²⁰⁸ Cf. A. C. THISELTON, *op. cit.*, 1005.

²⁰⁹ J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 61.

²¹⁰ A. C. THISELTON, *op. cit.*, 1005-1006 (Os itálicos e o negrito correspondem ao texto original do autor).

Afinal, aqueles membros que *aparentam* (δοκέω) ser «mais fracos» (ἀσθενέστερα), «desonrados» (ἀτιμότερα) e «indecentes» (ἀσχήμονα), quer em termos sócio-económicos, quer de carácter e disposições psicológicas, não são dispensáveis, mas *necessários, essenciais*, dotados de *maior honra e decência*, no contexto comunitário, assumindo entre si uma relação próxima, de parentesco²¹¹. «Jogando com as palavras, Paulo aponta para o simultâneo estatuto inferior e superior dos membros mais fracos, menos honrosos e mais vergonhosos do nosso corpo»²¹². Por isso, todos são imprescindíveis na edificação da comunidade, enquanto corpo uno e único²¹³.

A contraposição que surge no início do v. 24b estabelece um ponto de relação com o início do v. 22 («mas... mas»: ἀλλὰ...ἀλλὰ), permitindo notar que «a gradação iria da prática social à própria acção do Deus criador»²¹⁴. À semelhança do v. 18, a razão de ser do corpo uno radica em Deus, que assim o «formou» (συνεκέρασεν é um *hápax* dos textos paulinos), dotando-o da maior honra (περισσότεραν δοῦς τιμῆν). A finalidade desta obra criadora surge no v. 25, com a locução «para que» (ἵνα), que releva, em simultâneo, o intuito de evitar quaisquer cismas ou rupturas (μὴ ἦ σχίσμα) de concepção e vivência do/no corpo, mas também o de conciliar os sentimentos, de tal forma que os diversos membros tenham o mesmo cuidado uns para com os outros (τὸ αὐτὸ ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνῶσιν τὰ μέλη), quer no sofrimento, quer na alegria²¹⁵. Em forma consecutiva, através de um «e» (καὶ) epexegetico, a presença de ambos os sentimentos, que são o arquétipo de toda a vida comunitária, aduz uma construção de paralelismo antonímico. Assim, no seio da comunidade,

²¹¹ Cf. *Ibidem*, 1006-1007. O adjectivo «necessários» ou «essenciais» (ἀναγκοῖα) pode exprimir a relação familiar e, particularmente, paternal, o que denota neste contexto a proximidade que deve pairar nas relações entre os membros do corpo.

²¹² R. F. COLLINS, *First Corinthians*, 464-465. Para um melhor aprofundamento do sentido de alguns vocábulos destes versículos, inclusive de alguns *hápax* em Paulo, que explicam estes jogos de palavras, veja-se o estudo de A. C. THISELTON, *op. cit.*, 1004-1010.

²¹³ De acordo com a perspectiva de J. C. Wand, citada por Anthony Thiselton, a Igreja não é um museu para santos, mas uma escola para pecadores, pelo que uma concepção elitista de Igreja não corresponderia à Igreja de Cristo. Cf. *Ibidem*, 1008.

²¹⁴ J. SCHLOSSER, *art. cit.*, 104-105.

²¹⁵ Cf. R. F. COLLINS, *First Corinthians*, 465 e A. C. THISELTON, *op. cit.*, 1010-1011.

«a mútua experiência de sofrimento representa uma ênfase paulina, como a mútua experiência de alegria»²¹⁶.

3.5. Conclusão do tema do corpo (v. 27)

A passagem do corpo pessoal ao eclesial é óbvia. Por isso, a analogia do *corpo* neste texto paulino pretende que a Igreja nele se faça rever. Neste sentido, para que a Igreja se constitua *corpo*, «é preciso, portanto, que se possa aí discernir tanto funções como membros, alguns superiores a outros, mas todos solidários e trabalhando para a unidade do grupo, merecendo para ele o nome de corpo»²¹⁷. Por isso, Paulo pode bradar em voz forte que «vós sois corpo de Cristo» (Ἑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα Χριστοῦ), dirigindo-se tanto à comunidade de Corinto, como à Igreja universal. Mas, individualmente, cada um é membro, sendo tomado como parte (ἐκ μέρους) deste *corpo*, integrando-o, para cumprir a missão concreta que lhe foi confiada.

Contudo, este versículo em análise não está privado de algumas dificuldades. Alguns autores defendem o uso do artigo definido no sintagma «vós sois o corpo de Cristo», atribuindo-lhe o significado de *designação*, com a alegação de que o v. 27 deve ser interpretado à luz da comparação apresentada nos vv. 12-13²¹⁸. Porém, parece que

«a leitura sem artigo é mais conforme ao que a comparação tem por função estabelecer, ou seja, que a Igreja (em particular a de Corinto, à qual se endereça) tem as mesmas características do corpo humano: os crentes têm aí funções diferentes e complementares, ordenadas para a unidade do conjunto»²¹⁹.

²¹⁶ R. F. COLLINS, *First Corinthians*, 465-466. O uso do verbo *glorificar* na forma passiva (δοξάζεται) aponta para um passivo teológico.

²¹⁷ J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 61.

²¹⁸ Cf. *Ibidem*, 62.

²¹⁹ *Ibidem*.

Mais ainda: no caso de se optar pela ausência de artigo, pode sublinhar-se a dimensão de solidariedade entre os membros, pois a Igreja é *corpo* uno e diverso, bem como o enraizamento teológico e ontológico do corpo eclesial no próprio Cristo²²⁰.

Outros problemas grassam sobre a tipologia do genitivo: no caso de ser explicativo, optar-se-ia pelo sentido de «corpo, que é Cristo»; na possibilidade de ser entendido como possessivo, a ideia transmitida é de «corpo que pertence a Cristo»²²¹, ou seja, a Igreja de quem Ele é Senhor. Talvez seja mais adequado o recurso qualificativo do genitivo, pois «de Cristo» (Χριστοῦ) pode funcionar como a denominação do que é específico deste *corpo*, em dissonância com tantos outros, quer civis, quer de foro religioso. De facto, este último enunciado permite afirmar que «a Igreja forma *realmente* um corpo e deve viver como tal»²²², de acordo com o imperativo de *desejar* (ζηλοῦτε) os dons mais importantes.

3.6. Aplicação de carismas à Igreja (vv. 28-31a)

Neste sentido, a especificidade do *corpo de Cristo* é expressa pelas diferentes funções da multiplicidade de membros que existem neste *corpo*, mas que são únicas, diferentes de quaisquer outros corpos, já que marcadas pelo signo de Cristo. Dentro de uma distinta unidade epistolar (vv. 27-31a), surgem, objectivamente, duas listas, ambas escritas em terceira pessoa: uma no v. 28, em que são enumerados oito carismas, e outra, nos vv. 29-30, sob

²²⁰ Cf. J. SCHLOSSER, art. cit., 109.

²²¹ J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 62-63. Na perspectiva de G. Yorke, «os coríntios não são como um corpo humano, num sentido vago, mas, pelo contrário, eles pertencem a Ele, que está e reina como Senhor sobre eles (cf. v. 3). Ao utilizar Χριστοῦ, como um genitivo possessivo, Paulo não está tampouco a identificar a Igreja de Corinto, como corpo, com o corpo de Cristo, o Seu corpo pessoal, nem Ele o está a comparar um com o outro. Em vez disso, ele está simplesmente a comparar os conflitos dos coríntios com qualquer σῶμα humano». G. YORKE, *The Church as the Body of Christ in the Pauline Corpus. A Reexamination*, University Press of America, Lanham 1991, 47, citado em J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 63 (nota 97).

²²² *Ibidem*, 63 (O itálico corresponde ao texto original do autor).

forma de sete questões retóricas, evoca seis dos carismas enunciados no versículo anterior²²³. Introduzidos por um «e» (καὶ) epexeagético, os carismas vêm descritos no v. 28 como concretização na comunidade cristã, na Igreja, desses mesmos carismas (vv. 4-11), mas também como explicação da especificidade da comunidade enquanto *corpo de Cristo* (v. 27): apóstolos, profetas, mestres, operadores de milagres, dons de curas, ajudas, lideranças e línguas²²⁴. Dentre estes carismas, seis são retomados nos vv. 29-30, com a partícula «não» ou «nem» (μὴ), que imprime um cariz hesitante à questão retórica, exigindo respostas negativas²²⁵.

Do referido se infere que ainda é possível reiterar a diversidade de dons, que, não sendo abarcada na sua totalidade em qualquer lista, também não pode ser completamente abraçada por qualquer membro do corpo²²⁶. Na verdade, só o corpo integral da comunidade, local e universal, *em Cristo*, aceita o *imperativo* de procurar, de desejar (ζηλοῦτε) afincadamente os melhores e mais importantes dons (τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα), pois «os “**melhores**” não são aqueles que ministram pelo estatuto ou para si próprios, mas aqueles que *servem* o bem dos outros e *edificam* a comunidade»²²⁷.

Assim, a Igreja, que é *corpo de Cristo*, constrói-se na realidade, *incarna*, na medida em que os seus membros fazem uma *experiência espiritual* de colocar ao serviço da comunidade concreta os seus dons.

²²³ Cf. R. F. COLLINS, *First Corinthians*, 467.

²²⁴ No que concerne ao(s) significado(s) de cada um dos carismas/ministérios e à sequência apresentados, inclusive com a enumeração gradativa (primeiramente... em segundo... em terceiro... depois... depois...), as opiniões dividem-se. Para obter um maior aprofundamento deste tema, veja-se o que é dito em A. C. THISELTON, *op. cit.*, 1013-1022 e R. F. COLLINS, *First Corinthians*, 468-469.

²²⁵ Cf. A. C. THISELTON, *op. cit.*, 1022.

²²⁶ «Paulo não está a dizer: “Olha quão variados são os teus dons”. Não, ele está a afirmar: “uma vez que ninguém por si próprio recebe esta extensa gama de dons necessários, *tu precisas dos outros, e os outros precisam de ti*”. Todos têm o seu lugar no único corpo, que partilha *o mesmo estatuto em Cristo*. [...] Mas, mesmo que **nem todos sejam apóstolos... profetas... mestres**, os outros dons não são menos autênticos **dons** de Deus, que **todos** têm um honroso e respeitado lugar dentro do corpo de Cristo». A. C. THISELTON, *op. cit.*, 1023 (Os itálicos e os negritos correspondem ao texto original do autor).

²²⁷ *Ibidem*, 1024 (O negrito e os itálicos correspondem ao texto original do autor).

Deixando transparecer as próprias palavras de Paulo, num testemunho ímpar acerca do *corpo de Cristo*, enquanto realidade eclesial, é importante referir a tónica da unidade, alicerçada no único e mesmo Espírito, como princípio fundamental e fundante da vida das comunidades e das assembleias litúrgicas, como congregação harmoniosa da diversidade existente na comunidade, assim como de erradicação de qualquer forma de segregação, que pudesse assolar os cristãos de Corinto. Ao remeter para o Espírito de Deus o fundamento dos diversos *carismas* da comunidade, Paulo pretende sublinhar a conformidade e a igualdade de todos eles perante a vontade de Deus, *em ordem ao bem comum*. A enumeração de alguns desses dons e carismas, tanto nos versículos 8-10, como nos 28-30, de forma diferenciada entre eles e em relação aos que são apresentados noutras listas, transparece a liberdade e a bondade com que o Espírito os concede e a incapacidade humana de os assumir todos.

O tema da unidade e da diversidade prorroga-se na apresentação do tema do *corpo*, para exprimir a unidade dos cristãos em Cristo, bem como a sua diversidade, enquanto membros desse corpo. Esta incorporação radica na acção do Espírito, através do Baptismo e da Eucaristia. Deste modo é constituído o único corpo de Cristo, na sua especificidade, através da diversidade dos seus membros, dispostos no corpo segundo a vontade do próprio Deus. Por isso, nenhum membro pode ser dispensado, pois cada um goza de igual *necessidade, honra e decência*, para evitar rupturas e promover a partilha dos mesmos sentimentos entre eles e na sua relação com Cristo.

Tendo dado consistência à reflexão sobre o *corpo de Cristo*, na perspectiva eclesial, Paulo grita com um forte brado: «vós sois corpo de Cristo e membros em parte». Por conseguinte, a missão que daqui deriva expressa-se na concretização dos carismas recebidos, isto é, no exercício de serviços e ministérios na vida da comunidade universal e local.

CAPÍTULO IV – NAS CARTAS EDITADAS: EF 4, 1-16

No contexto da reflexão eclesiológica sobre o *corpo de Cristo*, dentro do âmbito alargado dos escritos paulinos, surge o capítulo 4 (vv. 1-16) da carta aos Efésios, acompanhando o texto de 1 Cor 12, 4-31a também como um texto antológico. Para entrar nos meandros e nas entrelinhas deste condensado eclesiológico, seguir-se-á a mesma metodologia do texto analisado previamente, retirado das cartas autênticas: em primeiro lugar, abordar-se-ão questões introdutórias ligadas à conjuntura histórica e aos aspectos literários do trecho; prolongar-se-á o estudo com um comentário ao texto, depois de este ser apresentado, quer no original grego, quer vertido para língua portuguesa.

1. Contexto histórico-literário de Ef 4, 1-16

Em primeira instância, abordar-se-á o contexto próprio da carta dirigida à comunidade de Éfeso, tal como é habitualmente considerada. Por fazer parte das cartas editadas ou deuteropaulinas, colocar-se-á em primeiro lugar a questão da autenticidade paulina e dos seus destinatários. Uma vez que se levantam questões quanto aos destinatários, por certo é melhor visitar o seu género literário e os motivos que terão conduzido à redacção deste texto. Por fim, enquadrar-se-á o excerto em análise no tratado global da, assim designada, carta aos Efésios.

1.1. Autenticidade paulina em questão

A carta aos Efésios integra comumente no cânone bíblico o *corpus paulino*. De facto, esta carta foi sendo atribuída pela Tradição ao apóstolo Paulo, de forma inquestionável, até ao século XVIII. A sua autenticidade é aí colocada em questão: os argumentos dos exegetas vão-se dividindo na hora de considerarem Paulo ou um seu discípulo bastante próximo como o redactor da referida carta²²⁸. Quem defende a atribuição da carta aos Efésios a Paulo sublinha a referência ao apóstolo, através da primeira pessoa gramatical, e experiências pessoais dele²²⁹; aponta as mesmas virtudes e os mesmos defeitos da escrita paulina, assim como alguma proximidade vocabular²³⁰. Para aqueles que defendem um fenómeno de pseudonímia, «as diferenças teológicas entre a carta aos Efésios e as primitivas cartas paulinas inquestionadas são frequentemente consideradas a prova decisiva de que Paulo não escreveu a carta aos Efésios»²³¹.

Portanto, não se trata de um problema de fácil resolução e, possivelmente, nem será alcançada. Ainda que os exegetas não permitam chegar a um consenso, o importante é frisar que se trata de uma carta considerada paulina pela Tradição da Igreja, independentemente de ter sido redigida por Paulo ou por alguém próximo de si. Sendo um escrito claramente

²²⁸ Cf. P. J. KOBELSKI, «The Letter to the Ephesians», 883.

²²⁹ Cf. H. SCHLIER, *La Carta a los Efesios*, 21-22.

²³⁰ Cf. B. WITHERINGTON III, *The Letters to Philemon, the Colossians and the Ephesians*, 11-12 e J. S. BOSCH, *op. cit.*, 397. Por seu turno, Heinrich Schlier e Paul Kobelski referem peculiaridades a nível vocabular e estilístico desta carta, que evidenciam uma certa relação com as cartas inquestionavelmente autênticas, ainda que Paulo não condensasse tanto estas características. Cf. H. SCHLIER, *La Carta a los Efesios*, 23-24 e P. J. KOBELSKI, art. cit., 884.

²³¹ B. WITHERINGTON III, *op. cit.*, 14. Este autor foca, nas páginas seguintes, alguns elementos teológicos que evidenciam uma certa evolução em relação à Teologia paulina que brota das cartas autênticas: proeminência da ressurreição, da glorificação e da autoridade cósmica de Cristo; anulação da Lei pela morte de Cristo; não há recurso à linguagem da justificação para falar na redenção; desenvolvimento eclesiológico na concepção de *Igreja* como referência à Igreja universal, e de *corpo de Cristo*, afirmando que Cristo é a *cabeça* desse *corpo*, como recurso retórico para condenar o culto ao imperador; reflexão sobre a natureza e a unidade da Igreja.

posterior às cartas autênticas de Paulo, permite evidenciar a evolução teológica²³² no *corpus paulino*, que continua a ser o âmbito geral deste estudo.

1.2. Destinatários

Se se colocam dificuldades na compreensão de quem é o autor da carta aos Efésios, a situação não fica facilitada em relação aos seus destinatários. Em primeira instância, parece poder inferir-se, a partir do corpo do texto, que esta carta se destina «aos santos, que estão em Éfeso, e crentes em Cristo Jesus» (Ef 1, 1). Tal conclusão é precipitada, uma vez que a referência locativa não aparece explícita nos testemunhos mais antigos e mais significativos: P⁴⁶, citações patrísticas e os códices Sinaítico e Vaticano²³³.

Neste sentido, considerar que a comunidade de Éfeso constitui o destinatário real também pode acarretar os seus problemas, pois esta carta é escrita com uma linguagem muito impessoal: Paulo parece não conhecer os destinatários desta carta, pois não trocam cumprimentos nem há comentários pessoais. Conhece-os apenas por ter ouvido falar deles (cf. Ef 1, 15). Escreve-lhes pelo simples facto de serem cristãos, por certo de origem pagã, recentemente convertidos, oriundos de uma ou, mais provavelmente, de várias comunidades, assembleias cristãs, da Ásia²³⁴. O tom impessoal da carta e a ausente referência aos

²³² Cf. H. SCHLIER, *La Carta a los Efesios*, 25-28, B. WITHERINGTON III, *op. cit.*, 14-17 e P. J. KOBELSKI, art. cit., 884.

²³³ «As palavras “em Éfeso” estão ausentes de alguns dos nossos mais importantes testemunhos primitivos. [...] “em Éfeso” é uma adição antiga e provavelmente reflecte o lugar, ou um dos lugares, onde este documento foi primeiramente apresentado e copiado, com o copista acrescentando a localidade específica. Não é, com toda a probabilidade, um documento que foi originalmente enviado especificamente para Éfeso». B. WITHERINGTON III, *op. cit.*, 218.219. Estabelecendo um paralelo com as construções frásicas de Paulo, «o participio presente *ousin* é seguido por localizações geográficas. É, então, possível que o nome da audiência específica fosse deixado em branco, para que o proclamador do discurso pudesse inserir o nome de acordo com o local onde ele estava a partilhar o sermão». *Ibidem*, 218. Cf. P. J. KOBELSKI, art. cit., 883.

²³⁴ Cf. H. SCHLIER, *La Carta a los Efesios*, 22-23, B. WITHERINGTON III, *op. cit.*, 218 e J. S. BOSCH, *op. cit.*, 394. «A carta aos Efésios tem algo de “fantasmagórico”: nem há destinatários claros, nem se sabe o que acontece na comunidade, nem se saúda alguém, nem há quem mande saudações». J. S. BOSCH, *op. cit.*, 396.

companheiros do apóstolo, com excepção de Tíquico, impele para a hipótese de ser uma *circular* dirigida às comunidades fundadas por Paulo na Ásia Menor. Por isso, não se pode falar de destinatários concretos. Na verdade, «a carta aos Efésios não é uma carta em qualquer sentido real, nem foi escrita especificamente para Éfeso, em toda a probabilidade [...], aquele nome da cidade foi anexado posteriormente, porque é onde o documento finalmente terminou, mesmo que tenha circulado por outras cidades»²³⁵. Mas Ben Witherington vai mais longe ao evidenciar que «é basicamente uma homilia circular epidíctica com apenas o mínimo indispensável de elementos epistolares adicionados, para que pudesse ser enviada como um documento escrito»²³⁶.

1.3. Género literário

Tendo em conta estas asserções, é possível lançar a questão acerca da sua tipologia literária: trata-se efectivamente de uma carta? Em termos formais, a carta não é ficção literária, mas também não se apresenta com a estrutura epistolar comum²³⁷.

Mais do que uma carta, parece ser uma homilia²³⁸ ou um sermão²³⁹, que utiliza o modelo epistolar: «a carta aos Efésios é uma homilia circular, incluída num documento, mais

²³⁵ B. WITHERINGTON III, *op. cit.*, 3.

²³⁶ *Ibidem*, 2.

²³⁷ Cf. H. SCHLIER, *La Carta a los Efesios*, 21.

²³⁸ «As homilias do Novo Testamento não são tratados formais, como tratados filosóficos ou ensaios, mas uma forma de comunicação mais informal, como a maioria dos sermões modernos». Neste sentido, pode afirmar-se que se trata de uma homilia, porque «é um exemplo em grande escala de retórica epidíctica, em louvor da natureza e unidade da Igreja em Cristo, o único deste tipo no corpus paulino ou inclusive na secção de cartas do Novo Testamento». B. WITHERINGTON III, *op. cit.*, 216. 219. Quanto à tipologia da homilia, as opiniões dividem-se: para J. Gnilka, trata-se de uma homilia litúrgica; Lincoln defende que é o equivalente escrito de uma homilia que alguém entregaria aos fiéis no serviço da comunidade; já R. R. Jeal apresenta a tese de uma homilia retoricamente especializada. Cf. *Ibidem*, 221.

²³⁹ «Os antigos sermões cristãos, dirigidos a audiências cristãs, não eram necessariamente baseados em textos escriturísticos. [...] Por isso, o facto da carta aos Efésios não ser uma exposição da Escritura não a desqualifica de ser um sermão. [...] É uma exposição de chave teológica cristã e temas éticos». Por isso se pode afirmar que «o autor da carta aos Efésios bem pudesse estar familiarizado com a prática de sermões na Sinagoga.

do que uma carta circular paulina»²⁴⁰. Não obstante o seu carácter circular e litúrgico, o texto foi ainda burilado num estilo retórico asiático – ora não fosse dirigido a comunidades daí provenientes – em modo epidíctico²⁴¹.

1.4. *Motivos da redacção*

Passando da forma ao conteúdo, note-se que, quanto aos motivos da carta, a recente adesão dos destinatários ao Cristianismo leva Paulo a adverti-los quanto à firmeza da/na fé, à fidelidade baptismal, à maturidade de conhecimentos e de conduta. Não havia propriamente o intuito de fazer com que os ouvintes alterassem a sua forma de crer e de proceder²⁴². «O objectivo retórico, depois deste discurso, é o de reforçar, por meio da recordação, o que já é vivido e as práticas já seguidas»²⁴³. Por isso se torna evidente a insistência em temas como o mistério de Cristo, o caminho da salvação pelo Baptismo, a unidade e a universalidade da Igreja, a conformidade entre a fé e a vida eclesial e familiar. No fundo, «Paulo está a destacar na carta aos Efésios o que os crentes já são em Cristo e nos lugares celestiais e o que a comunidade cristã é, em parte, mas deve também continuar a ser. A “Igreja deve tornar-se aquilo que já é em Cristo, através do conhecimento, da plenitude, do crescimento e da

O sermão judaico abria frequentemente com uma bênção (“bendito seja o nome...”) e fecharia com uma oração e doxologia» (cf. Ef 1, 3-14; 3, 14-21). *Ibidem*, 215. 216.

²⁴⁰ *Ibidem*, 217.

²⁴¹ «A retórica asiática, num modo epidíctico, recorre muito fortemente às emoções para persuadir o auditório, sob o pressuposto de que a fé e o comportamento certos resultarão, se um ganha os corações e não apenas as mentes». O autor da considerada carta aos Efésios escolhe este modelo de retórica por causa da «natureza da audiência»: comunidades da Ásia, constituídas «esmagadoramente» por gentios. *Ibidem*, 217. 223. Para um maior esclarecimento sobre estilo retórico, veja-se quanto é desenvolvido pelo mesmo autor nas páginas 4-11 e 219-223.

²⁴² Cf. H. SCHLIER, *La Carta a los Efesios*, 22 e B. WITHERINGTON III, *op. cit.*, 222. «A carta aos Efésios não é um documento de resolução de problemas e não está centrado no futuro, mas oferece uma série de louvores e testemunhos sobre a natureza da salvação, a unidade da Igreja, o carácter do matrimónio cristão, e afins». *Ibidem*, 3.

²⁴³ *Ibidem*, 223.

edificação”. A unidade existe, mas deve ser adoptada e expressa»²⁴⁴. Por isso, o grande testemunho desta carta é a unidade, inclusive entre judeus e gregos, pois todos são chamados a formar *um único corpo em Cristo*. «A carta aos Efésios quer louvar e levantar certas verdades essenciais teológicas e éticas, como um meio de centrar e celebrar a união de judeus e gentios, juntos na comunidade paulina»²⁴⁵.

1.5. Inserção do texto na carta

O texto que se seguirá para análise descortina, precisamente, a presença destes temas. Antes, porém, de localizar este excerto no conjunto da carta, será oportuno frisar que esta se divide, essencialmente, em duas partes: a primeira (Ef 1, 1 – 3, 21), depois da saudação epistolar, foca os fundamentos da vocação cristã como chamamento primeiro da *morte à vida* (nova criação) pela acção salvífica de Cristo, o que permite a inserção no *único corpo de Cristo*, que integra tanto judeus como gregos, através do ministério apostólico; a segunda (Ef 4, 1 – 6, 24) assume um carácter mais parenético-exortativo, para que haja conformidade entre o mistério da vocação cristã e a dignidade de vida, quer eclesial, quer moral e, concretamente, familiar, concluindo com uma exortação geral no final da carta²⁴⁶. Associando uma influência mais evidente da retórica epidíctica na primeira parte da carta, que é essencialmente teológica, e notando que a segunda metade pudesse estar algo marcada por uma retórica deliberativa, pelo seu carácter fundamentalmente ético, Ben Witherington conclui que

«parece existir uma clara demarcação entre as duas metades. Mas não era inapropriado, numa oração epidíctica, terminar com algumas exortações, baseadas no elogio e na crítica, que vieram antes. [...] É melhor considerar os capítulos 4-6 como também de

²⁴⁴ *Ibidem*, 17, citando HOEHNER, *Ephesians*, 53. Cf. H. SCHLIER, *La Carta a los Efesios*, 234.

²⁴⁵ B. WITHERINGTON III, *op. cit.*, 220.

²⁴⁶ Cf. J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 164, J. S. BOSCH, *op. cit.*, 398, H. SCHLIER, *La Carta a los Efesios*, 19-21 e P. J. KOBELSKI, art. cit., 885. Ainda que não haja uniformidade nestes diversos autores acerca das pequenas divisões da carta, todos coincidem na afirmação das duas partes e dos respectivos temas abordados.

carácter exortativo e epidíctico, embora se deva estar aberto à possibilidade de que sejam deliberativos por natureza»²⁴⁷.

Estas anotações em relação à estrutura e aos conteúdos próprios de cada parte permitem ajudar a enquadrar melhor o texto de Ef 4, 1-16, que será, de seguida, analisado. Como do referido se pode depreender, estes versículos introduzem a segunda parte de cariz mais exortativo²⁴⁸. Embora esta parte se dedique a temas, geralmente considerando, de teor ético, este texto, ao funcionar como ponte, como transição, tem a vantagem de conciliar a parte de fundamentação teológica e de apontar orientações práticas²⁴⁹. Tendo como objecto específico a vida eclesial, ele demarca-se do texto subsequente, pois o v. 17 assume outro objecto de reflexão: a vida moral. Na verdade, este segmento (Ef 4, 1-16) condensa, simultaneamente, uma reflexão eclesiológica e uma proposta de vida eclesial. Aliás, «estes versículos são, sem qualquer dúvida, aqueles onde a Eclesiologia da carta aos Efésios é a mais explícita e a mais desenvolvida»²⁵⁰. Daí a escolha deste excerto para orientar a reflexão desta dissertação, abrindo o horizonte das considerações apontadas aquando da análise de 1 Cor 12, 4-31a.

2. Texto original grego e tradução literal de Ef 4, 1-16

Confrontando o Novo Testamento grego, instrumento imprescindível na redacção desta dissertação, apresenta-se de seguida este excerto de uma carta do *corpus paulino* (Ef 4,

²⁴⁷ B. WITHERINGTON III, *op. cit.*, 222.

²⁴⁸ «Ef 4, 1-16 funciona como uma espécie de introdução ou abertura para o que se segue, na parte da exortação do discurso. Os principais conceitos são introduzidos aqui, os quais serão retomados posteriormente outra vez, frequentemente com maior detalhe». *Ibidem*, 283.

²⁴⁹ De acordo com o modelo retórico empregue na carta aos Efésios, Quintiliano sublinha que «a exortação prática requer alguma fundamentação em provas autênticas, tal como documentos de autoridade ou razões lógicas para o comportamento ser convincente. Paulo faz ambas as coisas em Ef 4, 1-16, não apenas dando uma exposição interessante e uma aplicação do Salmo 68, mas também proporcionando um raciocínio lógico nos vv. 4-6 para a primeira exortação nos vv. 1-3». *Ibidem*, 280.

²⁵⁰ J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 164.

1-16), que será o mote fundamental do breve comentário que se procurará desenvolver no ponto seguinte.

¹ Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς ἐγὼ ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ ἀξίως περιπατῆσαι τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε,
² μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πραύτητος, μετὰ μακροθυμίας, ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ,
³ σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἐνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης·
⁴ ἐν σῶμα καὶ ἐν πνεῦμα, καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν·
⁵ εἰς κύριος, μία πίστις, ἐν βάπτισμα,
⁶ εἰς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν παῶσιν.
⁷ Ἐνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ.
⁸ διὸ λέγει, Ἄναβας εἰς ὕψος ἠχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις.
⁹ τὸ δὲ Ἄνέβη τί ἐστίν, εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη εἰς τὰ κατώτερα[μέρη] τῆς γῆς;
¹⁰ ὁ καταβάς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβάς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα.
¹¹ καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους,
¹² πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ,
¹³ μέχρι καταστήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἐνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ,
¹⁴ ἵνα μηκέτι ὦμεν νήπιοι, κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας ἐν τῇ κυβείᾳ τῶν ἀνθρώπων, ἐν πανουργίᾳ πρὸς τὴν μεθοδείαν τῆς πλάνης,
¹⁵ ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, Χριστός,
¹⁶ ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον διὰ πάσης ἀφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους τὴν αὐξήσιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ.

Tal como no texto do ponto anterior, esta tradução em vernáculo de Ef 4, 1-16 baseia-se na tradução do *Novo Testamento Interlinear*. A sua apresentação formal pretende evidenciar os conteúdos, desde um primeiro olhar sobre o texto, de forma mais acessível. Quanto à divisão deste inciso, esta baseia-se na proposta de Jean-Noël Aletti e de Heinrich Schlier²⁵¹.

| | |
|---|--|
| <p>¹ Exorto, pois, a vós, eu, o aprisionado no Senhor, a viverdes dignamente da vocação com que fostes chamados, ² com toda a humildade e mansidão, com paciência, suportando uns aos outros no amor, ³ esforçando-vos por guardar a unidade do Espírito, no vínculo da paz.</p> | <p><i>Introdução</i> (vv. 1-3)</p> |
| <p><i>Fundamento teológico da unidade/unicidade da Igreja (vv. 4-6)</i></p> | |
| <p>⁴ Há um só corpo e um só Espírito, como também fostes chamados numa só esperança da vossa vocação,</p> | <p><i>Espírito</i> (v. 4)</p> |
| <p>⁵ um só Senhor, uma só fé, um só Baptismo;</p> | <p><i>Senhor</i> (v. 5)</p> |
| <p>⁶ um só Deus e Pai de todos, o que existe sobre todos e opera por meio de todos e está em todos.</p> | <p><i>Deus Pai</i> (v. 6)</p> |
| <p><i>A diversificação eclesial (vv. 7-16)</i></p> | |
| <p>⁷ Mas a cada um de nós foi dada a graça, segundo a medida do dom de Cristo. ⁸ Por isso diz: «Tendo subido para o alto, cativou um grupo de prisioneiros, deu dons aos seres humanos». ⁹ Ora, «subiu» o que é senão que também desceu para as inferiores regiões da terra?</p> | <p><i>Diversidade e hierarquia dos dons</i> (vv. 7-11)</p> |

²⁵¹ Cf. *Ibidem*, 164-171 e H. SCHLIER, *La Carta a los Efesios*, 234-275.

| | |
|---|--|
| <p>¹⁰ O que desceu, ele mesmo é também o que subiu acima de todos os céus, para que encha todas as coisas.</p> <p>¹¹ E ele mesmo constituiu uns apóstolos, outros profetas, outros evangelistas, outros pastores e mestres,</p> | |
| <p>¹² para o aperfeiçoamento dos santos para (a) obra de serviço, para (a) edificação do corpo de Cristo,</p> <p>¹³ até que cheguemos todos à unidade da fé e do conhecimento do Filho de Deus, ao homem completo, à medida de vigor da plenitude de Cristo,</p> <p>¹⁴ para que não mais sejamos crianças, arrastados pelas ondas e levados ao redor por todo vento da doutrina, na artimanha dos seres humanos, em astúcia para a fraude da vida errante,</p> <p>¹⁵ mas, falando a verdade em amor, em todas as coisas, cresçamos para ele, que é a cabeça, Cristo,</p> <p>¹⁶ de quem todo o corpo, unido e reconciliado, mediante toda (a) articulação da aproximação, segundo operação em medida de um, de cada parte, faz o crescimento do corpo, para edificação de si mesmo no amor.</p> | <p><i>Finalidades dos dons (vv. 12-16)</i></p> |

3. Comentário de Ef 4, 1-16

O último, mas não menos importante, contributo deste capítulo consistirá na breve análise de alguns elementos do excerto de Ef 4, 1-16. Para tal, respeitar-se-á a estrutura sugerida aquando da tradução do texto, para que as principais tónicas da Ecclesologia do *corpo de Cristo*, já latentes no texto, possam daí sobressair. Assim, comentar-se-á a introdução do texto, a fundamentação trinitária da unidade e da unicidade eclesial, bem como a decorrente diversificação eclesial.

3.1. Introdução (vv. 1-3)

No início deste texto, Paulo é apresentado como «aprisionado no Senhor» (ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ), tal como havia sido em Ef 3, 1, pois estava completamente tomado por Cristo²⁵², fundamento da sua existência e do seu ministério. Paulo deixa-se acorrentar por Aquele em quem confia, assume no seu corpo os sofrimentos da paixão de Cristo (cf. 2 Cor 1, 5; Fl 3, 10; Cl 1, 24; 2 Tm 1, 8): no fundo, deixa-se *agarrar* pelo seu Senhor, continuando a incarnar Cristo na história. Este é essencialmente o testemunho de um cristão autêntico, que vive aquilo que professa: uma fé incarnada.

Mais ainda: não se restringindo a assimilar os conteúdos da fé e a proceder correctamente, revela-se um cristão que encontra a sua missão eclesial e, por isso, sente-se chamado a uma fraterna co-responsabilidade – daí a exortação²⁵³ que inicia em Ef 4, 1 – para com os seus semelhantes, alertando-os para uma conformidade, uma consonância, entre a *dignidade de todo o seu viver* e a *vocação* (ἀξίως περιπατήσαι τῆς κλήσεως) a que *foram chamados*, pois em Igreja cada um tem uma vocação²⁵⁴. Mais do que um chamamento ao exercício de um ministério eclesial concreto, Paulo, não só com a autoridade de apóstolo, mas sobretudo na qualidade de *aprisionado no Senhor*, apela aos cristãos a serem dignos de poderem ser chamados por esse nome, a seguirem um género de vida (περιπατεῖν), de conduta, em todos os seus movimentos, em conformidade com o Evangelho, num ambiente

²⁵² «O prisioneiro de Jesus Cristo é realmente um prisioneiro, que, em sentido supremo e verdadeiro, é Cristo Jesus que o mantém preso [...]. Esta expressão significa precisamente não só aquele que está preso por estar “no Senhor”, e tampouco significa unicamente aquele que está preso por amor do Senhor, mas aquele a quem o próprio Senhor agarra e vincula a si, inclusive por meio das cadeias que os homens lhe colocam». H. SCHLIER, *La Carta a los Efesios*, 236.

²⁵³ O verbo traduzido por «exortar» (παρακαλεῖν) tem implícito o sentido de um pedido encarecido, em tom familiar, com palavras de consolação, pela misericórdia de Cristo. Cf. *Ibidem*, 235. «A exortação começa com as mesmas três palavras que Rm 12, 1 (“Exorto-vos, pois...”)) e é dada em forma de lista de virtude e vício, um código familiar, matéria de fé, revisitando as listas de dons (cf. 1 Cor 12 e Rm 12) e participios, que podem por vezes ser usados como imperativos». B. WITHERINGTON III, *op. cit.*, 279.

²⁵⁴ Note-se que o recurso à voz passiva na forma verbal «fostes chamados» (ἐκλήθητε) sugere um passivo teológico, por norma subentendido, podendo inferir-se que é Deus que fala, que chama (cf. 1 Ts 2, 12). Cf. H. SCHLIER, *La Carta a los Efesios*, 237.

não-cristão, vivendo a esperança a que foram chamados (v. 4) e assumindo as respectivas consequências da sua existência e da sua acção cristãs, uma vez que já lhes foi anunciado o Evangelho de Jesus Cristo, ao qual responderam pelo Baptismo²⁵⁵.

Este pedido aos destinatários da circular traduz-se num apelo urgente para manterem a fidelidade ao chamamento, através de atitudes²⁵⁶ próprias dos seguidores de Cristo: serem humildes, modestos, sem arrogância nem sarcasmo, no trato estimado para com os outros, com pensar e sentir unânimes, mesmo quando a humildade (ταπεινοφροσύνη) não era considerada uma virtude, mas entendida pelo meio envolvente de forma pejorativa; agirem com mansidão (πραΰτης), ternura, doçura, amabilidade, sem criar contendas, de acordo com o exemplo de serviço deixado pelo amor de Cristo; manifestarem paciência (μακροθυμία) no trato com os demais, sem irritações, mas perdoando, sendo sinais de reconciliação, gastando-se lenta e esperançosamente como uma chama de fogo, de amor (μακροθυμία, traduzido por *paciência*, significa literalmente *pavio lento*); serem o suporte (ἀνέχεσθαι), o sustento, material e espiritual, sempre, que liga uns aos outros, sem resignação nem repugnância, mas no amor (ἐν ἀγάπῃ) verdadeiro e misericordioso; incarnarem o amor na experiência de vida pessoal e eclesial, mantendo laços bem cimentados entre os membros (ἀλλήλων), para que estes sejam inseparáveis e inquebrantáveis, respeitando em simultâneo a liberdade, o espaço interno e externo, de cada pessoa; trabalharem responsabilmente, porem os pés a caminho, fazerem todo o possível (σπουδάζειν) pela promoção dos dons providenciados pelo Espírito, concretamente a unidade da Igreja, que deve ser conservada, protegida e salvaguardada (τηρεῖν); ajustarem este estilo de vida, enquanto pontos de união e comunhão, evitando contendas e litígios, com o cingulo (σύνδεσμος), o cordão, da paz (εἰρήνη), quer entre membros de uma comunidade, quer entre diferentes igrejas, uma vez que se trata

²⁵⁵ Cf. B. WITHERINGTON III, *op. cit.*, 284.

²⁵⁶ As virtudes sugeridas nos vv. 2-3 correspondem, ainda que de forma mais sumária, às que são apresentadas em Cl 3, 12-15. Para um aprofundamento do sentido de cada uma destas atitudes, veja-se, a propósito, H. SCHLIER, *La Carta a los Efesios*, 238-244 e B. WITHERINGTON III, *op. cit.*, 284-286, nos quais se baseia esta apresentação sumária.

provavelmente de uma circular. Sumarizando, «Paulo apela à Igreja para se tornar mais plenamente o que já é e deve ser»²⁵⁷.

3.2. *Fundamento teológico da unidade/unicidade da Igreja (vv. 4-6)*

A partir deste testemunho que discorre sobre a realidade eclesial, os versículos seguintes (4-6) buscam a fundamentação da unidade e da unicidade da Igreja²⁵⁸, apresentando, em forma de breves enunciados, o elenco das categorias essenciais da fé e da vida eclesial.

«O público é exortado a perseverar e reforçar a unidade no Espírito pelo seu comportamento (4, 3). Mas a unidade da Igreja de que Paulo está a falar aqui “não é, em primeira instância, uma tarefa para ser alcançada ou um objecto de aspiração, mas um facto dado no Evangelho, inerente à natureza da Igreja e dos seus membros, garantida pelo único Espírito que a inspira, o único Senhor que a governa e o único Deus que é a fonte da sua vida”»²⁵⁹.

Cada um destes versículos apresenta três elementos que, no seu conjunto e com o seu carácter imperativo e aclamativo, permitem evidenciar que «Pai, Filho e Espírito acabam por ser a base para a existência e a exortação à unidade. Uma estrutura trinitária ancora esta afirmação»²⁶⁰. Note-se a estrutura desta sequência²⁶¹, apresentada de forma mais desenvolvida, em relação à fundamentação unitária dos carismas de 1 Cor 12, 4-6:

²⁵⁷ *Ibidem*, 280.

²⁵⁸ Cf. H. SCHLIER, *La Carta a los Efesios*, 244.

²⁵⁹ B. WITHERINGTON III, *op. cit.*, 280, citando G. B. CAIRD, *Paul's Letters from Prison*, Oxford University Press, Oxford 1976, 71. Por outras palavras, «é a partir da vida do corpo eclesial e vivendo a sua fé em Cristo Senhor que a Igreja pode confessar Deus como pai de todos, agindo em todos». J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 165.

²⁶⁰ B. WITHERINGTON III, *op. cit.*, 286.

²⁶¹ Em termos gramaticais, o recurso à repetição de «um(a) só» (εἷς, μία, ἕν) por sete vezes, de «todos» (πάντες, πάντοσα, πάντων, em genitivo e em dativo do plural, de acordo com a necessária regência proposicional) por quatro vezes e a construção frásica assindética do v. 5 evidenciam uma maior força retórica do carácter exortativo destes versículos. Cf. *Ibidem*.

| Versículo | 1º Elemento | 2º Elemento | 3º Elemento |
|-----------|---|---|---|
| 4 | <u>um</u> só corpo | <u>um</u> só Espírito | <u>numa</u> só esperança |
| 5 | <u>um</u> só Senhor | <u>uma</u> só fé | <u>um</u> só Baptismo |
| 6 | <u>um</u> só Deus e Pai de todos , o que existe <i>sobre todos</i> | (um só Deus e Pai de todos, o que) opera <i>por meio de todos</i> | (um só Deus e Pai de todos, o que) está <i>em todos</i> |

O v. 4 gera dificuldade na compreensão do significado de Espírito (πνεῦμα), pois foram surgindo interpretações associadas ao espírito eclesial e ao Espírito Santo²⁶². Quem subscreve a primeira hipótese alega, por um lado, a proximidade sintática (unidos por um «e») e temática com «um só corpo» (ἐν σῶμα), claramente evidenciando a unidade espiritual da Igreja, do único corpo; por outro lado, há que ter em conta o lugar que assume no contexto da enunciação (segunda posição), enquanto nos outros versículos a referência ao «Senhor» e a «Deus e Pai», portanto, às pessoas da Trindade, surge em primeiro lugar. Quem defende que se trata efectivamente do Espírito do próprio Deus explica que a referência, no v. 3, à unidade eclesial alcançada se deve à existência de «um só Espírito» (ἐν πνεῦμα), assumindo, então, o v. 4 uma função causal²⁶³, ainda que implícita. Na verdade, importa sublinhar que não pode haver um só corpo eclesial sem a presença e a acção do Espírito: o «e» (καὶ) copulativo é expressão disso mesmo. Por isso, «Paulo vê uma Igreja particular local não como uma parte do corpo de Cristo, mas como miniatura cheia da expressão do todo»²⁶⁴. Desta forma, «a única esperança» (ἐν μιᾷ ἐλπίδι) deve ser vivida não apenas individualmente, mas enquanto chamamento dirigido a todo o *corpo de Cristo*, a todos os baptizados que o incorporam, desde agora, mediante o Espírito recebido, já que se retoma o apelo de viver dignamente a vocação cristã. Trata-se, em última instância, de «um apelo a viver num único corpo, animado por um

²⁶² Cf. J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 165-166.

²⁶³ Cf. H. SCHLIER, *La Carta a los Efesios*, 245-246.

²⁶⁴ B. WITHERINGTON III, *op. cit.*, 286.

único Espírito e esperando uma única glória»²⁶⁵. Esse é o conteúdo da esperança (*spes quae speratur*) a que os crentes são chamados (cf. Ef 1, 18).

O v. 5²⁶⁶, subentendendo a expressão verbal, apresenta como primeiro elemento da sequência dos três enunciados «um só Senhor» (εἷς κύριος), um título cristológico por excelência que surge frequentemente no *corpus paulino* para indicar a autoridade de Cristo sobre tudo e todos, em oposição aos *muitos senhores* reconhecidos pelos pagãos²⁶⁷. Os elementos seguintes deste enunciado são «uma só fé» (μία πίστις) e «um só Baptismo» (ἐν βόπτισμα). Esta sucessão permite inferir que «quem acredita no único Senhor recebe o único Baptismo»²⁶⁸, ou seja, o crente, que professa Cristo, único Senhor, como *conteúdo* de crença (*fides quae creditur*), mesmo que seja através de diversas *atitudes* de fé, conserva a unidade do único corpo de Cristo, e pode, nessa conformidade, receber o Baptismo único e unificador (uma só vez), pois é símbolo da adesão incondicional, da conversão de vida, a Cristo²⁶⁹. Este surge como uma prática de iniciação à vida cristã, enquanto *sacramento da unidade*, que unifica plenamente as comunidades cristãs, já que é reconhecida por todos como porta de acesso ao Cristianismo, como *acolhimento ôntico* na unidade do corpo de Cristo²⁷⁰.

Segue-se uma caracterização de «um só Deus e Pai» (εἷς θεὸς καὶ πατήρ), na plenitude de toda a sua essência e existência, cuja unidade é fonte de unificação: Deus é Pai de todos, cuja existência e soberania reina, está acima e se derrama *sobre* todos (ὁ ἐπὶ πάντων), cuja acção exige a *mediação* de todos (διὰ πάντων) e cuja presença está

²⁶⁵ J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 166. Por outras palavras: «ao corpo da Igreja, que é um só, e que se dá já previamente aos cristãos individuais e que deve ser conservado por eles na unidade, e ao Espírito Santo, que é um só, e que fundamenta, conserva e anima a Igreja na unidade, corresponde também a esperança, que é uma só. [...] Um só Espírito criou a Igreja, que é um só corpo. Por este mesmo e único Espírito, os que haviam sido anteriormente gentios foram chamados à única esperança e confirmados para a única esperança». H. SCHLIER, *La Carta a los Efesios*, 246.

²⁶⁶ A análise deste versículo baseia-se em J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 166 e B. WITHERINGTON III, *op. cit.*, 286-287.

²⁶⁷ Cf. P. J. KOBELSKI, art. cit., 889 e H. SCHLIER, *La Carta a los Efesios*, 247.

²⁶⁸ J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 166.

²⁶⁹ Cf. H. SCHLIER, *La Carta a los Efesios*, 247.

²⁷⁰ Cf. *Ibidem*, 247-248.

patente em todos (ἐν πᾶσιν)²⁷¹. A grande afirmação teológica deste versículo consiste precisamente em afirmar *Deus Pai*, embora não seja a primeira vez que tal sucede na carta aos Efésios (cf. Ef 1, 2.3.17; 2, 18; 3, 14)²⁷². Mas emerge uma dificuldade que se prende com o genitivo que determina esta paternidade divina: «de todos» (πάντων). Qual será, então, o seu significado, a sua amplitude, que remete para a universalidade? Referir-se-á aos crentes? A todos os seres humanos? À criação em geral? Por certo, a referência aos crentes torna-se evidente. Contudo, «que a paternidade de Deus se estenda a todos os seres, isso é possível, porque as afirmações sobre Deus em Ef têm sempre o conjunto da criação como pano de fundo»²⁷³. Esta abertura da paternidade de Deus a toda a criação permite chegar à conclusão essencial destes vv. 4-6, segundo a qual «Paulo parte da Igreja para chegar a uma afirmação relativa à criação: é porque a Igreja, como *humanidade nova*, vive verdadeiramente o que é, que pode compreender e dizer melhor como Deus é o criador»²⁷⁴. Essencialmente, é através da realidade concreta e constatável, neste caso a *Igreja*, que se pode chegar ao fundamento da sua natureza una: Deus. Para sintetizar, ficam a ressoar estas palavras de Schlier:

«a unidade dos membros da Igreja está fundamentada na habitação de Deus no mais íntimo dos cristãos, essa habitação do único Deus – em Cristo, por meio do único *Pneûma* –, do Deus que dispõe deles para o seu serviço. Por isso, guardar a unidade da Igreja significa supremamente fazer justiça a esta realidade do Deus único e que, na sua unidade, vive e unifica. Trata-se da realidade suprema, da realidade de Deus, à qual respondem os “santos” e “fiéis”, quando eles, que foram integrados por Deus em Cristo, mediante o Espírito Santo, na unidade do corpo de Cristo, guardam e conservam essa unidade a partir de dentro, com zelo, traduzindo-a para a exterioridade concreta com a salutar paz da humildade e mansidão, da paciência e do suportar-se uns aos outros com amor»²⁷⁵.

²⁷¹ Cf. *Ibidem*, 248-249.

²⁷² Cf. J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 166.

²⁷³ *Ibidem*. Cf. B. WITHERINGTON III, *op. cit.*, 287. Por seu turno, Heinrich Schlier defende que o determinativo «de todos» (πάντων) se deve entender não como neutro, mas como masculino, referindo-se, por isso, aos membros da Igreja, ainda que estes devam chegar a toda a humanidade, atraindo-a para a unidade do corpo de Cristo e, por conseguinte, de Deus, da qual a Igreja é «fruto e prova». Cf. H. SCHLIER, *La Carta a los Efesios*, 248.

²⁷⁴ J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 166-167 (O itálico corresponde ao texto original do autor).

²⁷⁵ H. SCHLIER, *La Carta a los Efesios*, 249 (O itálico corresponde ao texto original do autor).

3.3. A diversificação eclesial (vv. 7-16)

Depois de insistir na unidade/unicidade de Deus e, por conseguinte, da Igreja, segue-se um desenvolvimento acerca da diversificação eclesial. No fundo, trata-se do processo inverso ao que surgiu nos vv. 4-6: agora, parte-se da fundamentação teológica para a constatação da diversidade que existe na Igreja. «Esta unicidade não tem nada de *uniformidade*, porque o tecido eclesial é orgânico e diversificado – de uma “diversidade estruturada”»²⁷⁶. Por isso, a afirmação da diversidade permite valorizar os dons eclesiais como contributo para o serviço da unidade e do crescimento da Igreja²⁷⁷. Este trecho, que se enquadra nos vv. 7-16, sugere a diversidade e a hierarquia dos dons a partir de uma citação bíblica do Sl 68(67), 19, com a respectiva explicação *midrashica*²⁷⁸, seguindo-se a finalidade dos mesmos dons, explicitando a relação de Cristo com a Igreja, de acordo com a linguagem do *corpo* (vv. 12-16).

3.3.1. Diversidade e hierarquia dos dons (vv. 7-11)

Em primeiro lugar, note-se que a asserção do v. 7 prepara a mudança de registo temático pelo recurso à conjunção «mas» (δέ). Cristo é acreditado como origem do dom recebido por cada um, pessoalmente, que, por sua vez, se traduz e concretiza na vida do crente, gerando a diversidade eclesial do *corpo de Cristo*, pois esta dádiva acontece no seio da comunidade, com a finalidade de alcançar o bem de todos e, em última instância, a unidade do corpo eclesial, através de serviços ou ministérios, que contribuam para a edificação da Igreja. Por isso se pode apurar que

«Deus dá diferentes medidas de graça e fé a diferentes pessoas. [...] Àqueles a quem mais é dado, mais é exigido. Há aqueles no corpo de Cristo que têm uma fé mais forte ou mais fraca, mais dons ou menos dons. Mas toda esta dádiva e fé procede no contexto da

²⁷⁶ J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 167 (O itálico corresponde ao texto original do autor), citando R. PENNA, *Efesini*, 185.

²⁷⁷ Cf. J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 167 e H. SCHLIER, *La Carta a los Efesios*, 250.

²⁷⁸ Trata-se de um *midrash peshar*, um comentário homilético típico do Judaísmo, sobretudo de Qumrân, que consiste na actualização de um texto bíblico para a vida coeva dos crentes. Cf. J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 167 (nota 96) e B. WITHERINGTON III, *op. cit.*, 289.

comunidade, para o bem da sua missão para o mundo e do serviço dos seus membros entre si. Os dons são dados para o bem comum»²⁷⁹.

Este derramamento da graça encontra, especificamente, a sua raiz no fundamento cristológico. Contudo, ao ser explicado à luz da citação do v. 19 do Sl 68 (67)²⁸⁰, surgem dificuldades hermenêuticas: a que se refere o duplo movimento de *subida* e de *descida*²⁸¹? Há quem defenda que se trata da descida de Cristo ao inferno e da sua Ressurreição. Outros há que aludem à descida do Espírito Santo, no Pentecostes, numa linha de identificação entre Cristo e o Espírito. A proposta mais provável será a da afirmação da pre-existência de Cristo na Incarnação: no movimento *kenótico* da Incarnação, Cristo, sendo Deus, *desce* às regiões inferiores, à terra²⁸², à humanidade, mas a sua missão completa-se, atinge a plenitude no mistério pascal e, concretamente, na sua Ressurreição e glorificação; o movimento ascendente, que é o mais acentuado nos vv. 8-10, evoca o carácter *redentor* e *gracioso* da salvação operada por Cristo em favor de toda a criação: exaltado nas alturas, Ele *enche, completa*, todas as coisas (ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα), dá sentido, plenitude, a toda a criação (cf. Cl 1, 15-20), derramando a superabundância da graça (cf. Rm 5, 20), para benefício (dádiva) de todos, até que todos acreditem e integrem o seu *corpo*²⁸³. Em modo de conclusão deste inciso, pode afirmar-se que «Ele, que desceu à terra e agora a “plenifica” – a terra e os

²⁷⁹ *Ibidem*, 287. Cf. H. SCHLIER, *La Carta a los Efesios*, 251-252.

²⁸⁰ A tradução do Sl 68 (67), 19 – «Tu subiste às alturas e levaste contigo prisioneiros, recebeste homens como tributo; até os rebeldes ali poderão habitar, ó Senhor Deus» – pode dar a entender que os seres humanos são o tributo ou que deles Deus recebe o tributo. No entanto, a citação de Ef 4, 8 atribui um outro sentido: «deu dons aos seres humanos». Por isso é possível que este versículo siga a tradução aramaica referente a Moisés, que subiu ao Monte Sinai e de lá trouxe a Lei, ainda que aqui a tradução se aplique claramente a Cristo. Esta criatividade no uso do Antigo Testamento é típica dos exegetas judaicos, incluindo os de Qumrân e também Paulo, o que torna mais evidente o estilo do *midrash pesher*. Além disso, a citação de fontes antigas atribui mais autoridade à exortação, o que é próprio da retórica epidíctica. Cf. B. WITHERINGTON III, *op. cit.*, 287-290, P. J. KOBELSKI, art. cit., 889 e H. SCHLIER, *La Carta a los Efesios*, 252.

²⁸¹ Note-se a proximidade da interpretação deste duplo movimento do mistério crístico com a linguagem usada em Jo 3, 13, acerca do Filho do Homem que *subiu* ao céu, pois é o que *desceu* do céu.

²⁸² O genitivo «da terra» (τῆς γῆς), que determina «as inferiores regiões», no v. 9, pode funcionar não como determinativo, mas como aposto, confinando-lhe, então, o seguinte sentido: as inferiores regiões, isto é, a terra. Cf. B. WITHERINGTON III, *op. cit.*, 288, P. J. KOBELSKI, art. cit., 889 e H. SCHLIER, *La Carta a los Efesios*, 253.

²⁸³ Para obter informações mais detalhadas e completas acerca de cada uma dessas interpretações que foram apresentadas brevemente, veja-se B. WITHERINGTON III, *op. cit.*, 288-290 e H. SCHLIER, *La Carta a los Efesios*, 252-256.

seus céus – com a sua presença soberana, através da sua ascensão à dimensão do senhorio de Deus: Ele criou também aquilo com o qual e no qual pode produzir-se essa acção de plenificar o cosmos: o seu corpo, a Igreja, a qual é o *pleroma* assumido por ele e dominado por ele»²⁸⁴.

Em conexão com a porção precedente, o v. 11 começa por reforçar a ideia de que foi «Ele mesmo» (αὐτὸς), o que *subiu* e o que *desceu*, o próprio Cristo ressuscitado, que deu dons, com os quais «constitui» (ἔδωκεν) a Igreja, nos seus membros (cf. vv. 7-8)²⁸⁵. Primeiramente, deve notar-se que a iniciativa é divina, parte do próprio Cristo, é puro dom, é graça com que Cristo dota a sua Igreja, que é o seu *corpo*. «Paulo é tão claro que todas essas funções e papéis, bem como os dons necessários para os realizar, vêm de Cristo, não dos apóstolos, porque Cristo é a cabeça do corpo e a fonte da dádiva»²⁸⁶. Depois, não se trata de uma lista exaustiva, pois não são incluídos, por exemplo, bispos (ἐπίσκοποι), presbíteros (πρεσβύτεροι) e diáconos (διάκονοι), nem é uma lista relativa a dons espirituais, como a que é apresentada em 1 Cor 12, 8-10.28 e em Rm 12, 6-8²⁸⁷. Na verdade, o enunciado de dons de Ef 4 refere-se a funções, hierarquicamente organizadas, assumidas por pessoas, para o funcionamento das comunidades cristãs. Em primeiro lugar, surgem os «apóstolos» (ἀπόστολοι) e os «profetas» (προφήται), não apenas como figuras do passado, mas sobretudo como ministros de toda a Igreja, ligados à fundação das comunidades (cf. Ef 2, 20; 3, 5), dotados de maior autoridade. Seguem-se os «evangelistas» (εὐαγγελισταί), isto é, missionários, que, em continuidade com a missão dos apóstolos, anunciam o Evangelho; são referenciados pela única vez nos escritos neotestamentários e, concretamente, paulinos como uma *função* na evangelização da Igreja universal, enquanto as outras menções em Act 21, 8 e

²⁸⁴ *Ibidem*, 256 (O itálico corresponde ao texto original do autor).

²⁸⁵ Cf. *Ibidem*.

²⁸⁶ B. WITHERINGTON III, *op. cit.*, 291.

²⁸⁷ Cf. J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 168. Quando se alude a «dons» (δώρα) – diferentemente do que acontece com o termo «carismas» (χαρίσματα), que surge, como foi analisado, no capítulo 12 da primeira carta aos Coríntios, com o sentido de dons extraordinários concedidos pelo Espírito –, pretende fazer-se referência aos «agentes e administradores de determinados serviços e ministérios para a Igreja e na Igreja. Estes derivam de Cristo e, desde o princípio, se reconhecem como algo que tenha sido “dado” (por Cristo). [...] São, por assim dizê-lo, realizações da χάρις». H. SCHLIER, *La Carta a los Efesios*, 257.

2 Tm 4, 5 caracterizam a pessoa a que se refere, respectivamente, Filipe e Timóteo. Já os «pastores» (ποιμένεις) e «mestres» (διδάσκαλοι), enunciados em último lugar, mas gozando de grande prestígio junto dos apóstolos, assumem funções essencialmente nas comunidades locais, respectivamente enquanto seus dirigentes ou líderes (cf. 1 Cor 12, 28, onde se faz referência ao carisma das lideranças) e enquanto instrutores da comunidade para o desenvolvimento doutrinal do Evangelho, da tradição apostólica e da interpretação veterotestamentária²⁸⁸. «Esta não é claramente uma lista de funcionários da Igreja puramente local, o que é apropriado num documento circular, tal como Efésios»²⁸⁹. Mais ainda: esta lista assume também uma particularidade relevante, pois todas estas funções, apenas se diferenciando pela medida da graça que é dada a cada um, estão relacionadas com a proclamação, a interpretação, a pregação e o ensino do Evangelho e do mistério de Cristo²⁹⁰. Em suma,

«a lista de Ef 4, 11 menciona, portanto, apenas os ministérios directamente implicados no anúncio e na explicitação do Evangelho, do mistério. Porque, na realidade, o v. 11 mostra como se realiza o mistério; é, com efeito, de Cristo que vem a iniciativa de dotar a Igreja, que é o seu corpo, de apóstolos e outros ministros, que a farão entrar no conhecimento do mistério: a dinâmica do anúncio do mistério vem do próprio Cristo»²⁹¹.

3.3.2. Finalidades dos dons (vv. 12-16)

Os versículos seguintes (vv. 12-16) orientam a leitura para a(s) finalidade(s) da diversidade dos dons eclesiais. Efectivamente, a principal finalidade é chegar ao próprio Cristo, a partir da vida eclesial e, em última estância, à unidade, criando uma inclusão com o início do texto (v. 3). No entanto, há outros objectivos que são aí expostos: o aperfeiçoamento dos santos, o serviço, a edificação do *corpo de Cristo*, a unidade da fé e do conhecimento do Filho de Deus, a plenitude e a realização da humanidade em Cristo, o evitar o engano de

²⁸⁸ Cf. B. WITHERINGTON III, *op. cit.*, 290 e H. SCHLIER, *La Carta a los Efesios*, 257-260.

²⁸⁹ B. WITHERINGTON III, *op. cit.*, 290.

²⁹⁰ Cf. J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 168 e B. WITHERINGTON III, *op. cit.*, 291.

²⁹¹ J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 167-168.

falsas doutrinas, a proclamação da verdade na caridade, o crescimento do *corpo* para Cristo, que é a *cabeça* (vv. 12-16)²⁹².

Com atenção se pode verificar que as finalidades se encadeiam sucessiva e logicamente. As três frases proposicionais, que são apresentadas no v. 12, sublinham, como propósito maior, a «edificação» (οἰκοδομῆν) da Igreja, *corpo de Cristo*, a partir de uma atitude serviçal e ministerial (ἔργον διακονίας) promovida diligentemente pelos «santos», pelos próprios membros da comunidade²⁹³, incluindo as pessoas dotadas com as funções enunciadas no v. 11, mas também todos os fiéis, que devem ser preparados para o exercício ministerial pelos responsáveis da comunidade. De facto, «os líderes treinam, equipam ou instruem todos os seguidores para o propósito do ministério, para a finalidade de edificar o corpo de Cristo»²⁹⁴. Afinal, a vitalidade do corpo eclesial exige o cumprimento da missão de cada um dos seus membros.

Segue-se o v. 13, que propõe «a direcção unificada para a qual tendem todos os membros da Igreja»²⁹⁵: o alcance da una e única fé e do conhecimento existencial de Cristo, enquanto «acontecimentos ontológicos»²⁹⁶, não meramente alegóricos; o alcance da realização humana amadurecida, isto é, daquilo que a humanidade deve ser em/para Cristo – em conformidade com a própria maturidade vigorosa e plena de Cristo (vv. 13.15), numa «aproximação “real” do corpo à sua cabeça»²⁹⁷, e em contraste com as atitudes *infantis*,

²⁹² Cf. R. FABRIS, art. cit., 93. A enunciação de cada uma destas finalidades não deixa de trazer algumas dificuldades hermenêuticas, sobre as quais este estudo se deterá muito brevemente. Para entender tais considerações, vejam-se as problemáticas apontadas por J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 169-171, B. WITHERINGTON III, *op. cit.*, 291-293 e H. SCHLIER, *La Carta a los Efesios*, 260-275.

²⁹³ Esta sequência, ainda que invertida em relação à que é apresentada no texto bíblico, mostra um encadeamento das três frases proposicionais, pois a primeira, sendo introduzida pela partícula «para» (πρὸς), pedida pela forma verbal «constituiu» (ἔδωκεν), faz depender de si a segunda, que já não apresenta a mesma proposição (é introduzida por εἰς), e o mesmo acontece em relação à terceira. Cf. B. WITHERINGTON III, *op. cit.*, 291.

²⁹⁴ *Ibidem*, 292.

²⁹⁵ J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 169. Heinrich Schlier reforça esta convicção por outras palavras: «o corpo de Cristo e a sua edificação implica, por princípio, todos, e tende a construir uma comunidade que os abarque a todos». H. SCHLIER, *La Carta a los Efesios*, 262.

²⁹⁶ *Ibidem*, 264.

²⁹⁷ *Ibidem*.

imaturas, de devaneio (v. 14)²⁹⁸ –; e o alcance da plenitude escatológica em Cristo como consequência do caminho interior de aproximação a Cristo e do serviço erigido pelos crentes, que constrói os alicerces da comunidade (v. 12). Se são certas as finalidades para as quais se caminha, é já com dificuldades que se encara o sujeito dessa finalidade: a expressão «até que cheguemos todos» (μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς...) tem subjacente toda a Igreja, em conjunto, como *corpo de Cristo*, ou cada crente, como indivíduo? Talvez se possa concluir que «desde que todos se tornem maduros, cheguem à unidade de fé e de conhecimento do Filho, e meçam a estatura de Cristo, então todos devem, como Cristo, estar envolvidos em tarefas de ministério, para o ministério os moldar a todos. O crescimento em Cristo vem, em parte, através do serviço ministerial para a causa de Cristo»²⁹⁹.

Se o dom da *diversidade* se encaminhou para a *unidade* das comunidades cristãs e de todo o ser humano em Cristo, por toda a eternidade, não há motivos para que os crentes sejam «arrastados e dispersos» (κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι) – como ondas do mar em tempestade ou ramos verdes agitados pelo vento – por enganosa, falácia, quedas ou desvios de *ensino*, isto é, por doutrinas heréticas, que conduzem ao erro, uma vez que são apresentadas com artimanha e astúcia³⁰⁰, como aponta o v. 14. «O antídoto para tais falsos ensinamentos é “falar a verdade no amor” e crescer, crescendo à semelhança de Cristo e em Cristo, em todos os sentidos, uma vez que Cristo é a cabeça»³⁰¹.

Note-se que o apelo à *unidade das diferenças* intenta não tanto em relação à vida dos membros que constituem a comunidade – tal se depreende de 1 Cor 12, 25, já que havia *cismas* entre os coríntios –, mas sobretudo no que respeita ao fundamento de fé no Evangelho e ao conhecimento do *mistério* (μυστήριον) de Cristo. Trata-se, no fundo, de *acreditar*,

²⁹⁸ Cf. P. J. KOBELSKI, art. cit., 889. Schlier chama a atenção para um possível erro de interpretação nesta perícopa, no qual não se pretende cair: «não se fala de que *nós*, os membros do corpo de Cristo, *cheguemos a ser* o “homem perfeito”, nem como indivíduos nem como colectividade, mas o que se diz é que nós, no movimento para a unidade na fé e no conhecimento, *chegamos a Cristo, a cabeça*». H. SCHLIER, *La Carta a los Efesios*, 264 (Os itálicos correspondem ao texto original do autor).

²⁹⁹ B. WITHERINGTON III, *op. cit.*, 292.

³⁰⁰ Cf. H. SCHLIER, *La Carta a los Efesios*, 267-269.

³⁰¹ B. WITHERINGTON III, *op. cit.*, 293.

conhecer, viver, proclamar «a verdade no amor» (ἀληθεύοντες³⁰² ἐν ἀγάπῃ), por todos, em tudo e sempre. Assim é possível *crescer* (αὐξάνειν ou αὔξειν), isto é, orientar todas as coisas, a totalidade do cosmos (τὰ πάντα), para a grande finalidade que é Cristo, *cabeça* (κεφαλή) do corpo eclesial (v. 15)³⁰³. Neste sentido, Ele «é fonte, modelo e protótipo do crescimento unitário e orgânico»³⁰⁴, perante o qual todos os membros se devem *submeter* e depender totalmente, vivendo *aprimados* a Cristo, que é a *cabeça* do *corpo*, tal como Paulo vivia, não de forma *autónoma*, mas *crístónoma*, segundo a terminologia de Edward Schweizer³⁰⁵. Assim, cada membro faz parte integrante do corpo de Cristo, «como um organismo vivo que tem Cristo como a fonte e a meta do seu crescimento»³⁰⁶.

Por isso, «toda a articulação» (πάσης ἀφῆς) do corpo, cada uma à sua medida, é chamada a *pôr em contacto*, a criar uma proximidade relacional, cooperativa e íntima, de *unidade e reconciliação*³⁰⁷, uns com os outros e em afinidade com Cristo, para o crescimento e a edificação do único corpo «no amor» (ἐν ἀγάπῃ)³⁰⁸. Por isso se pode afirmar que «o corpo produz o crescimento (do corpo) produzido por Cristo»³⁰⁹. Não negligenciando a importância dada ao papel desempenhado por cada membro para o crescimento e desenvolvimento do corpo, «o foco aqui está no corpo como um todo, crescendo e

³⁰² «O verbo *alētheuō* [...] poderia ser traduzido como “viver na verdade” e uma tradução literal seria, então, algo como “incarnar a verdade no amor” (“truthing in love”), mas o uso deste verbo nos LXX sugere que o foco está no testemunho verbal». Cf. *Ibidem*, citando O’BRIEN, *Ephesians*, 310.

³⁰³ Cf. J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 172-173.

³⁰⁴ R. FABRIS, *art. cit.*, 94.

³⁰⁵ Cf. E. SCHWEIZER, *Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten*, Paperback, Zúrique 1946, 70, citado em A. COUTO, *Uma Palavra é melhor do que um Presente*, 248.

³⁰⁶ P. J. KOBELSKI, *art. cit.*, 889.

³⁰⁷ Os termos usados no texto grego para significar a caracterização do *corpo* «unido e reconciliado» – συναρμολογούμενον καὶ συμβιβασζόμενον –, estão redigidos no participio passado, ambos com a particularidade de recorrerem ao prefixo *com* (συν), que permite denotar a complementaridade, a cooperação, a relação intrínseca, a proximidade e intimidade que existe nos diferentes membros do *corpo*, ainda que tal evidência não sobressaia da mesma forma no texto português, dados os limites da tradução. Por isso se pode afirmar que «a Igreja é um conjunto orgânico, onde tudo está ligado». J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 171 e, em particular, a nota 107.

³⁰⁸ «O crescimento do corpo parte daquele para quem e em quem o universo vai crescendo: parte de Cristo. [...] O movimento da edificação do corpo é responsabilidade do “corpo inteiro”». H. SCHLIER, *La Carta a los Efesios*, 272.

³⁰⁹ *Ibidem*, 274.

amadurecendo, continuando numa direcção positiva, que já foi iniciada. Uma das chaves do processo é, com certeza, o amor»³¹⁰, colocado em último lugar na frase, para ser mais enfático. Assim, todo o *midrash peshet* é sintetizado no v. 16, quer pela retoma sintáctica, quer pela semântica.

Em suma, pode concluir-se esta breve análise das finalidades da diversificação eclesial com estas palavras de Jean-Noël Aletti:

«longe de provocar a dissolução ou a desintegração do tecido eclesial, a diversidade dos ministérios – em particular aqueles encarregados do mistério – melhor conduz à sua construção e ao seu crescimento. A diversidade das funções tem assim uma origem cristológica e uma orientação eclesial. [...] Ef pode combinar diversidade e unidade eclesiais: estando ao serviço da unidade, a diversidade das funções é uma oportunidade e deve ser ainda menos impedida, já que é desejada por Cristo para a unidade e o crescimento da sua Igreja»³¹¹.

Para isso, o recurso deste texto à linguagem corporal para dizer o mistério da Igreja permite conjugar unidade com diversidade, crescimento com harmonia, reciprocidade com interdependência entre os membros do *corpo*. Por isso, a relação entre Cristo, *cabeça*, e os membros do seu *corpo* evidencia que a diversidade não gera uniformização, mas unidade, que há necessidade e harmonia nas relações hierárquicas, enquanto corpo social, e que é Cristo, *cabeça*, na relação com os diversos membros, quem dá identidade a este corpo³¹². Daí que a reflexão que brota deste trecho possa ser considerada uma *Eclesiologia cristologizada*³¹³, pois é de Cristo que parte a iniciativa de constituir serviços e ministérios, para a edificação do seu *corpo*, e é para Ele que a Igreja e todo o universo, enquanto *corpo de Cristo*, se orientam. No fundo, «é a alteridade crística que constitui a identidade eclesial»³¹⁴.

³¹⁰ B. WITHERINGTON III, *op. cit.*, 293.

³¹¹ J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 169.

³¹² Cf. *Ibidem*, 172-173.

³¹³ Cf. *Ibidem*, 172.

³¹⁴ *Ibidem*.

O desenvolvimento ulterior da Teologia paulina do *corpo de Cristo*, evidenciado em Ef 4, 1-16, faz transparecer uma exortação de Paulo a todos os destinatários desta circular, isto é, a todas as comunidades cristãs, como sinal da co-responsabilidade eclesial do apóstolo dos gentios. Esta fé incarnada leva-o a apelar aos cristãos, para que mantenham sentimentos recíprocos em Cristo, em consonância com a sua vocação cristã, à qual foram chamados e que devem deixar transparecer através de atitudes concretas: humildade, mansidão, paciência, suporte no amor, unidade no Espírito e pacificidade.

Na origem desta vocação e deste testemunho de vida, está o uno e único *Espírito*, cuja presença e acção instituem o corpo eclesial; o uno e único *Senhor Jesus Cristo*, conteúdo central da fé cristã, que se abre para todos desde o Baptismo, enquanto expressão de unidade da Igreja; e *Deus Pai*, que é fonte de vida (paternal e maternal) e de unidade para a Igreja, enquanto *nova humanidade*. As três pessoas da Trindade são apresentadas, nestes versículos, numa fórmula mais desenvolvida do que a da fundamentação unitária dos diversos carismas de 1 Cor 12, 4-6, revelando, assim, a própria base da existência e da exortação à unidade e unicidade da Igreja.

Por conseguinte, a graça de Cristo – os seus dons – é derramada sobre todos e sobre cada um, em particular, *constituindo* a comunidade eclesial, de forma orgânica e diversificadamente estruturada, através dos seus múltiplos membros, que passam a integrar o único corpo, mediante a centralidade do mistério da Incarnação e Ressurreição de Cristo. Nesta afirmação, nota-se com clareza a iniciativa e a vontade divinas de constituir a Igreja, enquanto *corpo de Cristo*, na diversidade e diferença dos seus membros. Alguns deles são enumerados, no versículo 11, numa lista, que não é exaustiva nem completa, mas indicativa de dons hierarquicamente organizados para o serviço das comunidades e o anúncio do Evangelho e do mistério de Cristo.

Este corpo eclesial orgânico intenta alcançar Cristo, através da unidade e do conhecimento da fé no Filho de Deus, que é fonte de comunhão eclesial; do aperfeiçoamento

dos santos, isto é, do caminho de santidade aberto para todos os membros; do crescimento e da edificação do corpo, que não se restringe ao papel dos líderes da comunidade, mas implica a maturidade e o vigor de todos os membros, crescendo para Cristo, que é a *cabeça do corpo*; do evitar falsas doutrinas, que segreguem o corpo e dispersem os seus membros. Para alcançar todos estes propósitos, a comunidade é chamada a *incorporar a verdade no amor*.

CONCLUSÕES

A Igreja é corpo de Cristo. Se no início desta dissertação se inquiria sobre o(s) significado(s) da designação da *Igreja*, enquanto *corpo de Cristo*, percorrida esta viagem pelos textos das cartas, que integram comumente o *corpus* paulino, eis alcançada esta afirmação, que esboça o essencial deste modo de designar e viver esta realidade eclesial. Efectivamente, o trabalho realizado procurou sistematizar alguns dos principais conteúdos acerca da expressão *corpo de Cristo*. Mesmo assim, porém, não é possível afirmar todo o alcance deste sentido de *Igreja*. Por isso se apresentam, de seguida, as conclusões desta dissertação, não estruturadas de forma exclusiva, mas articuladas em três chaves de leitura fundamentais, uma vez que podem permitir uma abertura de caminhos para uma hermenêutica eclesiológica do *corpo de Cristo*, em relação com os elementos fornecidos da Antropologia, da Cristologia e da Eclesiologia bíblicas, dado o entrelaçamento entre os diversos sentidos de *corpo* na linguagem paulina³¹⁵. Estas chaves de leitura apresentam-se enunciadas a partir dos binómios de unidade-diversidade e de debilidade-fortaleza, *mediados* por uma clara centralidade cristológica.

1. Unidade e diversidade

Para além das categorias de exterioridade, materialidade e presença física, com as quais pode ser *revestido* o conceito de *corpo* (cf. Gl 6, 17; 1 Cor 5, 3) – em aproximação à

³¹⁵ Cf. J. A. T. ROBINSON, *op. cit.*, 83.

conceptualidade de *carne* –, a perspectiva judeo-cristã introduzida com mais veemência na concepção de *corpo* é efectivamente aquela que expressa a pessoa no seu todo, a sua biografia e história, na sua integridade e integralidade (cf. Rm 12, 1; 1 Ts 5, 23). Estes elementos permitem evidenciar a tónica dada, em primeiro lugar, à unidade e unicidade, que o corpo supõe. Na verdade, a pessoa é criada por Deus *corporalmente* e não pode existir de outra *forma*. Por isso, a existência humana *incarnada* ou *incorporada* supõe o princípio da unidade, como expressão holística da pessoa, mas também o princípio da alteridade, segundo o qual Deus cria e elege cada pessoa de modo diferente e único, *especial*, em relação a si e a todas as outras criaturas, por amor. Paulo é claro quanto a este assunto, ao explicar em 1 Cor 12, 14-18 que o corpo não corresponde a um só membro – se assim fosse seria deficiente –, mas é formado por uma multiplicidade deles; e também nos versículos subsequentes (cf. 1 Cor 12, 19-26) que só a solidariedade e a partilha dos mesmos sentimentos entre os diversos e diferentes membros é que tornam evidente a unidade global de *um só corpo*, disposto convenientemente pela acção e vontade de Deus, pois, na falta de algum membro, o corpo ficaria desmembrado ou mutilado³¹⁶. Daqui se pode inferir que Deus é o fundamento da unidade e da unicidade da existência corpórea (cf. Ef 4, 4-6), que se *manifesta* e se *torna operativa* na Igreja de forma diversificada, isto é, na vida dos seus membros distintos, através de carismas, serviços, operações (cf. 1 Cor 12, 4-6), dons e ministérios (cf. 1 Cor 12, 7-11.28-30; Ef 4, 11).

Em segunda instância, encontra-se também subjacente ao significado de *corpo* um carácter *relacional*, pois denota a presença da pessoa *no* mundo, envolvida no seu ambiente vital, em interacção, cooperação, relação mútua e interdependência com as outras pessoas e com as outras criaturas, e não necessariamente numa existência *para* o mundo, como pode atestar uma *vida segundo a carne*. Na verdade, a designação de *corpo* assume também uma

³¹⁶ «A unidade da Igreja é a de uma só entidade física; a desunião é um desmembramento. Porque esta entidade não é, de facto, nada mais do que o corpo glorificado de Cristo ressuscitado e elevado aos céus». *Ibidem*, 86.

dimensão social, comunitária, de grupo³¹⁷, pelo que o seu carácter uno e singular admite, por conseguinte, a *integração* e a *articulação* da diversidade dos membros na unidade do corpo, a *inter-relação* das diferenças, o contributo e a complementaridade de todos para o crescimento e a edificação da comunidade, com propósitos comuns, isto é, em ordem ao bem geral³¹⁸ (cf. Ef 4, 12-16). Aliás, o assentimento pessoal à vocação cristã, à qual todos os membros do corpo são *chamados* (ἐκκλητοί) para o formar e constituir, implica um trato relacional *entre iguais, em necessidade, honra e decência* (cf. 1 Cor 12, 21-24a), baseado na humildade, na mansidão, na paciência, no amor, na unidade e na paz (cf. Ef 4, 1-2), para a construção da comunhão.

Se a unidade do corpo integra a diversidade e a diferença, talvez seja aplicável tal categoria às próprias comunidades cristãs e respectivas assembleias litúrgicas, entendidas a partir da sua diversidade, como expressa o conceito de *Igreja*³¹⁹. Efectivamente, as comunidades que se reúnem em assembleia devem privilegiar o factor da unidade, como marca do próprio Cristo e dos sacramentos que as incorporam como tal e as alimentam d'Ele: o Baptismo e a Eucaristia (cf. 1 Cor 12, 13). Na verdade, é pelo Baptismo que todos os membros passam a integrar o único corpo de Cristo³²⁰ (cf. Ef 4, 5) e é pela celebração do corpo e do sangue do Senhor, enquanto participação, partilha e bênção entre todos os diversos membros da assembleia, que se gera fonte de unidade e de comunhão³²¹ (cf. 1 Cor 10, 16-17), pois «o relacionamento da fé também era corporativo»³²².

³¹⁷ Cf. *Ibidem*, 84 e H. SCHLIER, *Essais sur le Nouveau Testament*, 372-373.

³¹⁸ Cf. J. RIGAL, *Découvrir l'Église*, 86 e L. CERFAUX, *Le Christ dans la Théologie de Saint Paul*, 264.

³¹⁹ Note-se a referência feita, na introdução desta dissertação, à categoria de diferença que o conceito de *Igreja* supõe, assim como o comentário de 1 Cor 12, 12, acerca da expressão «assim também Cristo», como termo de comparação em relação a *corpo*, que advoga a unidade de todos os cristãos.

³²⁰ Cf. L. CERFAUX, *La Théologie de l'Église suivant Saint Paul*, 201-202.

³²¹ Cf. *Ibidem*, 202-203.

³²² J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 534. Também na óptica de Cerfaux, a fé constitui uma fórmula de unidade da Igreja. Cf. L. CERFAUX, *La Théologie de l'Église suivant Saint Paul*, 203.

Tomar consciência da unidade e unicidade da Igreja, enquanto *corpo*, cuja origem radica na unidade trinitária³²³, na comunhão das diferenças, constitui não só um desafio para uma vida de comunhão, inclusive na experiência sacramental³²⁴, à semelhança da relação pericorética fundante, mas também uma renovada atitude de respeito, de aceitação e de integração – em suma, de *incorporação* – da diversidade e da diferença, na unidade do único *corpo de Cristo*. Por outras palavras, a *comunhão eclesial* (κοινωνία) fundamenta-se na Trindade, pela qual «todos os que são de Cristo e têm o seu Espírito estão unidos numa só Igreja e ligados uns aos outros n’Ele» (*Lumen Gentium*, 49).

Urge, portanto, valorizar os diferentes dons e carismas, que o Espírito de Deus suscita em cada pessoa, em cada membro do *corpo*, conforme quer (cf. 1 Cor 12, 11), para que se disponibilizem para o serviço da comunidade e para a edificação do corpo eclesial, através da prática de variados e inumeráveis serviços e ministérios (cf. 1 Cor 12, 28-31a), que estão na essência da própria Igreja-comunhão³²⁵. «Os ministérios, longe de serem um elemento periférico e acidental da Igreja, são um elemento constitutivo e estruturante da mesma Igreja. Não podem considerar-se nem como suplemento cultural, nem como adorno ritual, nem como complexo burocrático»³²⁶. Por isso, urge reformular e revivificar a Igreja, no sentido de chamar e acolher os crentes para participarem activamente e de forma complementar nos ministérios que lhes forem incumbidos por acção do Espírito, pois a «Igreja-comunhão não se pode fazer sem uma diversificação da estrutura ministerial, e institucionalmente sem a procura de um novo tecido comunitário»³²⁷. Desta forma, cada membro está a assumir e a cumprir a vocação baptismal, que abre o caminho para a *incorporação* de um novo membro no corpo

³²³ Cf. J. RIGAL, *op. cit.*, 67-69 e L. CERFAUX, *La Théologie de l’Église suivant Saint Paul*, 197.

³²⁴ Cf. L. CERFAUX, *Le Christ dans la Théologie de Saint Paul*, 265 e IDEM, *La Théologie de l’Église suivant Saint Paul*, 224-226.

³²⁵ Sobre a ministerialidade da Igreja, veja-se o estudo de D. BOROBIO, *Los ministerios en la comunidad*, 73-120, de forma particular, assim como o de J. RIGAL, *op. cit.*, 161-179.

³²⁶ D. BOROBIO, *op. cit.*, 53.

³²⁷ J. RIGAL, *op. cit.*, 175-176.

eclesial (cf. 1 Cor 12, 13; Ef 4, 5), e a missão cristã³²⁸, para a qual foi chamado, tornando-se cooperador na edificação do uno e único *corpo de Cristo*, da Igreja (cf. 1 Cor 12, 27).

2. Centralidade cristológica

A existência corpórea coincide, como já foi dito, com a presença real, concretamente localizada e sincronizada, isto é, *incarnada* da pessoa no seu mundo e no seu tempo. Também como se analisou previamente, a respeito da visão holística da pessoa, transmitida pela expressão corpórea, chega a ser possível substituir tal designação por um pronome *pessoal* ou até pelo próprio termo *pessoa* (cf. Fl 1, 20). Isto significa que há uma identidade própria entre a pessoa e a sua dimensão corpórea: corpo e pessoa *identificam-se* mutuamente, ou seja, a pessoa é corpo.

Além desta relação identitária intrínseca ser princípio para defender a unidade e integralidade da pessoa em *si mesma*, também é assumida na continuidade da existência entre a vida presente e a vida eterna, em que o corpo – sendo *transformado* por graça de Deus, assumindo uma natureza diferente – é o denominador comum. Por isso, as passagens bíblicas, que se referem à unidade da pessoa de Jesus Cristo pela expressão *corpo de Cristo* (cf. Rm 7, 4; Cl 1, 22; 2, 9; Fl 3, 21), permitem sublinhar a permanência da mesma identidade, quer enquanto *crucificado*, quer enquanto *ressuscitado*, já que estas duas dimensões da existência crística se iluminam reciprocamente, integrando o único mistério pascal, e correspondem, em última instância, à própria identidade de Cristo.

Tal como Paulo apresenta nos primeiros capítulos do primeiro bloco de correspondência com a comunidade de Corinto (1 Cor), é preciso tomar consciência de que Jesus Cristo, o crucificado e o ressuscitado, na plenitude do mistério pascal, é o suporte de

³²⁸ Cf. *Ibidem*, 69-70 e L. CERFAUX, *La Théologie de l'Église suivant Saint Paul*, 203-204.

toda a vida da comunidade e de toda a subsequente reflexão eclesiológica e ministerial³²⁹. Por isso, Ele é apresentado em Ef 4, 15 como a *cabeça do corpo*, o que não significa apenas um membro no contexto do *corpo*, mas também a sua *liderança*, a sua *origem* e *meta*, pela qual e para a qual se orientam todos os membros, pela *verdade no amor* (cf. Ef 4, 15-16). «O corpo do qual ele (Paulo) fala é tão concreto e tão singular como o corpo da Encarnação. A ideia subjacente não é a de uma colectividade supra-pessoal, mas de um organismo especificamente pessoal»³³⁰. Aliás, como se analisou a respeito da compreensão estereométrica da Antropologia hebraica – que exerce influência no pensamento paulino, ainda que de forma não exclusiva – é possível que a afirmação de que Cristo é a *cabeça* deste *corpo* seja entendida como Aquele que *existe sobre todo o corpo* (cf. Ef 4, 6), mas também a identificação da pessoa de Cristo, na sua alteridade própria, com todo o corpo (cf. Ef 4, 4), salientando o seu aspecto específico. Neste sentido, o significado de *cabeça* constitui uma «denominação que não deve ser compreendida trivialmente, como se Cristo fosse um órgão do corpo eclesial, certamente superior, mas dependente dos outros, tal como a cabeça *num* corpo»³³¹. No fundo, é Cristo *quem* dá identidade ao *seu corpo*, à Igreja³³².

Por isso, a especificidade do conceito de *corpo*, marcado pelo genitivo cristológico – sobretudo se entendido como determinativo qualificativo –, permite retirar a ilação de que «a Igreja é o corpo de Cristo, ela depende dele e recebe dele a sua identidade; o elo que a liga a ele distingue-a de todos os outros corpos sociais e religiosos»³³³ (cf. 1 Cor 12, 27). A identidade da comunidade cristã e de cada membro resulta, por conseguinte, da sua relação com Cristo, vivendo n'Ele e para Ele, que é o seu princípio e fundamento, mas também a sua meta.

«Esta relação [...] é feita de interioridade, de intimidade profunda neste sentido, em que Cristo e a Igreja representam duas realidades indissociáveis. E, no entanto, o Cristo

³²⁹ Cf. J. A. T. ROBINSON, *op. cit.*, 85.

³³⁰ *Ibidem*, 86.

³³¹ J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 190.

³³² Cf. J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 548.

³³³ J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 190.

“total” não significa que Cristo e a Igreja constituem a mesma realidade, nem mesmo que a Igreja constitui um prolongamento de Cristo. Antes, é Cristo que continua a viver e a agir na Igreja»³³⁴.

Cristo assume, assim, um papel nuclear na existência do *corpo*, conferindo-lhe a sua própria identidade: a Igreja, enquanto *corpo de Cristo*, é a permanência da *incorporação* de Cristo no tempo e no espaço, na história e no mundo. «Os cristãos *são*, literalmente, o organismo ressuscitado da pessoa de Cristo, em toda a sua realidade concreta. [...] A Igreja é, à letra, agora, o *corpo* ressuscitado de Cristo»³³⁵. Por isso, a Igreja continua, através da sua expressão corpórea, a transmitir a experiência *kenótica* de Cristo (cf. Ef 4, 7-11).

A presença e a relação intrínseca de Cristo com a Igreja, que é o seu *corpo*, vão para além das fulcrais questões da unidade-diversidade e da mesma identidade. Na verdade, Cristo dá-se corporeamente como *alimento*, entrega o seu corpo na cruz e é assumido como o vivente ressuscitado, para aqueles que são constituídos no seu *corpo*³³⁶. Trata-se, essencialmente, da concessão oblativa de uma *vida nova*, liberta do *corpo do pecado e da morte*, a todos os membros do corpo eclesial (cf. Rm 6, 6.12; 7, 4)³³⁷. Esta graça de Cristo, para com os que n’Ele acreditam e d’Ele se nutrem, é sinal visível, revelado, *incarnado*, de forma especial na celebração Eucaristia, da marca distintiva e da presença actual e actuante de Cristo no seu *corpo*, pela *actualização do memorial*, em correspondência ao seu mandato (cf. 1 Cor 11, 24). «A linguagem de Paulo aqui providenciou a base para toda a subsequente reflexão teológica, na correlação entre sacramento e Igreja, entre o único corpo, que é o pão, e o único corpo, que é a Igreja»³³⁸. Por isso, a Eucaristia, enquanto *corpo de Cristo*, é fonte de unidade orgânica e de comunhão para a vida das comunidades cristãs (cf. 1 Cor 12, 13), tornando-as relacionais entre si e com Cristo, e erradicando qualquer motivo de cisão ou de

³³⁴ J. RIGAL, *op. cit.*, 85. Cf. R. FABRIS, art. cit., 86 e H. SCHLIER, *Essais sur le Nouveau Testament*, 370-371.

³³⁵ J. A. T. ROBINSON, *op. cit.*, 85-86 (Os itálicos correspondem ao texto original do autor).

³³⁶ Cf. *Ibidem*, 86.

³³⁷ Cf. *Ibidem*, 89. Cf. R. FABRIS, art. cit., 90.

³³⁸ J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 615.

relação baseada na superioridade ou inferioridade, que nelas possam porventura existir³³⁹ (cf. 1 Cor 12, 25).

Do referido é possível inferir, com as seguintes palavras de James Dunn, que

«a assembleia cristã é um corpo, como o corpo político secular, mas é diferente precisamente porque o seu carácter distintivo e identificador é que ela é o corpo *de Cristo*. [...] A identidade da assembleia *cristã* como “corpo”, contudo, é dada não pela localização geográfica ou fidelidade política, mas pela sua fidelidade comum a *Cristo* (visivelmente expressa em especial pelo Baptismo e pela participação sacramental no seu corpo)»³⁴⁰.

3. Debilidade e fortaleza

Embora a dimensão corpórea do ser humano abra a possibilidade de estabelecer relação com Deus, não se pode esquecer que esta é também a propriedade humana que evidencia a sua debilidade, a sua fragilidade, a sua dimensão mortal e, inclusive, a capacidade para negar o projecto inicial do criador: *o pecado* (cf. Rm 6, 6). Neste sentido, ao referir a essência e a existência da Igreja como *corpo*, Paulo supõe o seu carácter débil, perecível, efémero, que só poderá encontrar verdadeiro *sustento* em Cristo. Por um lado, sendo um verdadeiro *corpo* e, especificamente, o *corpo de Cristo*, a Igreja não pode ser destituída das suas dimensões intra-histórica e de presença real no mundo (Incarnação), que se traduzem na sua institucionalidade e no seu carácter orgânico, solidário, diferenciado e hierarquizado, pelo necessário carácter social que assume, enquanto grupo (cf. 2 Cor 5, 6; 1 Cor 12, 28; Ef 4, 7.11). «A instituição, tal como é aqui apresentada, é a Igreja visível definida como realidade englobante: ela reúne em unidade tudo o que dela se torna forma corporal, ou seja, social,

³³⁹ Cf. R. FABRIS, art. cit., 89-90.

³⁴⁰ J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 551 (Os itálicos correspondem ao texto original do autor). Cf. C. DUQUOC, «*Je crois en l'Église*», 200.

jurídica e “política”»³⁴¹. Por outro lado, ao contrário do que acontece, efectivamente, com Cristo – tendo incarnado, não foi submetido ao pecado – o corpo eclesial acaba por conhecer o pecado e a corrupção, só se podendo socorrer de Cristo, que pela redenção operada na morte de cruz e na Ressurreição salvará a Igreja, conduzindo-a à plena e completa incorporação (cf. Ef 4, 13) no verdadeiro Reino de Deus (cf. Rm 6, 6.12; 7, 4; 1 Cor 15, 51-53; Fl 3, 21). Daqui se pode apurar que a Igreja é simultaneamente justa e pecadora.

Contudo, nutrida pelo corpo eucarístico do Senhor Jesus, a Igreja, realização eclesial desse mesmo corpo – talvez não seja tão correcto afirmar que ela é o corpo de Cristo (veja-se o que foi dito a respeito do comentário de 1 Cor 12, 27), pois não pode abarcar e esgotar toda a sua riqueza e amplitude semântica e real, embora Cristo esteja *totalmente* presente e actuante na Igreja –, é fortalecida, tornando-se ela própria *sacramento* (cf. *Lumen Gentium*, 1), isto é, sinal da própria acção salvífica de Cristo para toda a humanidade e toda a criação³⁴². Daí que a vida da Igreja seja *santa*, porque proveniente da santidade de Cristo e dela dispensadora, através dos sacramentos³⁴³ (cf. Rm 12, 1); e daí também que a sua acção se torne *eficaz*, porque é vivida em conformidade com a vontade de Deus e praticada sob o signo da performatividade de Cristo. Na verdade, é n’Ele que radica a fonte de fortaleza, de solidez, de firmeza da Igreja, edificando-a, enquanto *cabeça* do seu *corpo*.

Para que a Igreja continue a ser edificada, orientada pela *cabeça do corpo*, do qual faz parte, Cristo envia continuamente o seu Espírito, para guardar na *unidade e reconciliação* todos os membros, para que façam crescer e edificar de forma salutar todo o *corpo* (cf. Ef 4, 3.16). Para isso, o Espírito concede à Igreja os *carismas* de que esta necessita, a cada membro em particular e a todo o *corpo* na sua globalidade (cf. 1 Cor 12, 4-11.28-31a; Ef 4, 11). Desta

³⁴¹ *Ibidem*, 161. Nesta mesma linha, Lucien Cerfaux defende que «a experiência cristã [...] é essencialmente social». L. CERFAUX, *La Théologie de l’Église suivant Saint Paul*, 196.

³⁴² Cf. *Lumen Gentium*, 3: «Sempre que no altar se celebra o sacrifício da cruz, na qual “Cristo, nossa Páscoa, foi imolado” (1 Cor 5, 7), realiza-se também a obra da nossa redenção. Pelo sacramento do pão eucarístico, ao mesmo tempo é representada e se realiza a unidade dos fiéis, que constituem um só corpo em Cristo (cf. 1 Cor 10, 17). Todos os homens são chamados a esta união com Cristo, luz do mundo, do qual vimos, por quem vivemos, e para o qual caminhamos».

³⁴³ Cf. J. RIGAL, *op. cit.*, 91-100.

forma se pode compreender também – além da fundamentação apresentada previamente sobre a unidade da Igreja – que «a ministerialidade da Igreja inteira pode entender-se melhor, todavia, a partir da sua sacramentalidade. Toda a Igreja é ministerial, porque toda a Igreja é sacramental»³⁴⁴. Neste sentido, seria possível caminhar rumo à constituição de *comunidades carismáticas*, alicerçadas nesta *dádiva graciosa* (χαρίσματα) eficaz, sacramental, que o único Espírito concede à Igreja, sem quaisquer exclusividades ou encerramentos³⁴⁵ (tal como os múltiplos carismas, dons, serviços e operações enunciados nas várias listas permitem subentender), como fortalecimento das suas estruturas corpóreas, que em si mesmas são débeis, mas proporcionando, em simultâneo, uma abertura à acção do próprio Deus, que constitui o *corpo de Cristo*.

Tendo recolhido, nestas conclusões, algumas importantes anotações sobre os diversos significados de considerar a Igreja como *corpo de Cristo*, para responder à questão inicial, de onde partiu toda a reflexão apresentada, é possível sintetizar que, afinal, Paulo transmite o que ele próprio recebeu e viveu: *a Igreja é corpo de Cristo*. Esta linguagem corporal acerca do mistério da Igreja permite evidenciar que a diversidade e a diferença não geram uniformização, mas unidade; que há necessidade e harmonia nas relações dos membros entre si, enquanto grupo, corpo social, comunidade relacional; e que é Cristo, *cabeça*, na relação pessoal com os diversos membros, quem dá identidade e a assistência do Espírito ao seu *corpo*, que é a Igreja.

³⁴⁴ D. BOROBIO, *op. cit.*, 71.

³⁴⁵ Cf. J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 552-562 e J. RIGAL, *op. cit.*, 77-80.

BIBLIOGRAFIA

Fontes e instrumentos de apoio

ALAND, Barbara – ALAND, Kurt – KARAVIDOPOULOS, Johannes – MARTINI, Carlo M. – METZGER, Bruce M. (Ed.), *The Greek New Testament. Dictionary*, Deutsche Bibelgesellschaft – United Bible Societies, 4ª edição revista, Stuttgart – Westphalia 1993.

DELGADO JARA, Inmaculada, *Gramática griega del Nuevo Testamento. I. Morfología*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2004.

GARCÍA SANTOS, Amador-Ángel, *Introducción al Griego Bíblico*, Editorial Verbo Divino, 3ª edição, Estella 2006.

JÚNIOR, Manuel Alexandre, *Gramática de Grego Clássico e Helenístico*, Alcalá, Lisboa 2003.

Novo Testamento Interlinear. Grego-Português, Sociedade Bíblica do Brasil, São Paulo 2004.

REGA, Lourenço Stelio, *Noções do Grego Bíblico*, Sociedade Religiosa Edições de Vida Nova, São Paulo 1986.

Vocabulario Griego del Nuevo Testamento, Edições Sígueme, 2ª edição, Salamanca 2001.

ZERWICK, Max – GROSVENOR, Mary, *Análisis Gramatical del Griego del Nuevo Testamento*, Editorial Verbo Divino, Estella 2008.

ZERWICK, Max, *El Griego del Nuevo Testamento*, Editorial Verbo Divino, 4ª edição, Estella 2006.

Estudos e comentários

- ALETTI, Jean-Noël, *Essai sur l'Ecclésiologie des Lettres de Saint-Paul*, J. Gabalda et C^{ie}, Pendé 2009.
- BAKER, Charles F., *Understanding the Body of Christ. A Pauline Trilogy*, Grace Bible College Publications, Grand Rapids – Michigan 1985.
- BORN, V. D., «Corpo», in VIER, Frederico (Coord.), *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, Editorial Vozes, 4^a edição, Petrópolis 1987, 306-307.
- BYRNE, Brendan, «The Letter to the Philippians», in BROWN, Raymond E. – FITZMYER, Joseph A. – MURPHY, Roland E. (Ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1990, 791-797.
- CALLOUD, Jean, «Le repas du Seigneur. La Communauté Corps du Christ», in ASSOCIATION CATHOLIQUE FRANÇAISE POUR L'ÉTUDE DE LA BIBLE, *Le Corps et le Corps du Christ dans la Première Épître aux Corinthiens*, Edições Cerf, Paris 1983, 117-129.
- CERFAUX, Lucien, *La Théologie de l'Église suivant Saint Paul*, Edições Cerf, Paris 1965.
- _____, *Le Christ dans la Théologie de Saint Paul*, Edições Cerf, 3^a edição revista, Paris 1958.
- COLLINS, Raymond F., «The First Letter to the Thessalonians», in BROWN, Raymond E. – FITZMYER, Joseph A. – MURPHY, Roland E. (Ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1990, 772-779.
- _____, *First Corinthians*, The Liturgical Press, Minnesota 1999.
- DAUTZENBERG, Gerhard, «Cuerpo/Corporeidad», in KASPER, Walter – BAUMGARTNER, Konrad – BÜRKLE, Horst – GANZER, Klaus – KERTELGE, Karl – KORFF, Wilhelm – WALTER, Peter (Dir.), *Diccionario Enciclopédico de Exégesis y Teología Bíblica*, Tomo I, Editorial Herder, Barcelona 2011, 421-423.

- DE FRAINE, «Igreja», in VIER, Frederico (Coord.), *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, Editorial Vozes, 4ª edição, Petrópolis 1987, 709-715.
- DIAZ, José Alonso, «Génesis y desarrollo de algunos puntos eclesiológicos en el corpus paulino», in AA. VV., *Concepto de la Iglesia en el Nuevo Testamento. Outros Estudos (XIX Semana Bíblica Española)*, Librería Científica Medinaceli, Madrid 1962, 197-231.
- FABRIS, Rinaldo, «La Chiesa nei vangeli sinotici e nell'epistolario paulino», in PANIMOLLE, Salvatore A. (Dir.), *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica 8. Chiesa – Comunità – Popolo di Dio*, Editore Borla, Roma 1994, 63-99.
- FITZMYER, Joseph A., «The Letter to the Galatians», in BROWN, Raymond E. – FITZMYER, Joseph A. – MURPHY, Roland E. (Ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1990, 780-790.
- _____, «The Letter to the Romans», in BROWN, Raymond E. – FITZMYER, Joseph A. – MURPHY, Roland E. (Ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1990, 830-868.
- _____, *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico*, Edições Piemme, Milão 1999.
- FUNG, R. Y. K., «Corpo di Cristo», in PENNA, Romano (Coord.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Edições San Paolo, 2ª edição, Milão 2000, 332-340.
- GUÉNEL, Victor, «Tableau des emplois de Sôma dans la I^{re} lettre aux Corinthiens», in ASSOCIATION CATHOLIQUE FRANÇAISE POUR L'ÉTUDE DE LA BIBLE, *Le Corps et le Corps du Christ dans la Première Épître aux Corinthiens*, Edições Cerf, Paris 1983, 71-85.
- HORGAN, Maurya P., «The Letter to the Colossians», in BROWN, Raymond E. – FITZMYER, Joseph A. – MURPHY, Roland E. (Ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1990, 876-882.

- KERTELGE, Karl, «Iglesia», in KASPER, Walter – BAUMGARTNER, Konrad – BÜRKLE, Horst – GANZER, Klaus – KERTELGE, Karl – KORFF, Wilhelm – WALTER, Peter (Dir.), *Diccionario Enciclopédico de Exégesis y Teología Bíblica*, Tomo II, Editorial Herder, Barcelona 2011, 795-800.
- KOBELSKI, Paul J., «The Letter to the Ephesians», in BROWN, Raymond E. – FITZMYER, Joseph A. – MURPHY, Roland E. (Ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1990, 883-890.
- KREITZER, L. J., «Corpo», in PENNA, Romano (Coord.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Edições San Paolo, 2ª edição, Milão 2000, 324-332.
- LAMBRECHT, Jan, «1 Corintios», in FARMER, William R. (Dir.), *Comentario Bíblico Internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, Editorial Verbo Divino, 4ª edição, Estela 2005, 1459-1488.
- LÉGASSE, Simon, *L'Épître de Paul aux Romains*, Edições Cerf, Paris 2002.
- _____, *Les Épîtres de Paul aux Thessaloniens*, Edições Cerf, Paris 1999.
- LÉON-DUFOUR, Xavier, «Corps du Christ», in LÉON-DUFOUR, Xavier (Dir.), *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Edições Cerf, 8ª edição, Paris 1995, 213-216.
- _____, «Corps», in LÉON-DUFOUR, Xavier, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Edições Seuil, Paris 1975, 183-184.
- _____, «Corps», in LÉON-DUFOUR, Xavier (Dir.), *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Edições Cerf, 8ª edição, Paris 1995, 210-213.
- LYS, Daniel, «L'arrière-plan et les connotations vétérotestamentaires de *Sarx* et de *Sôma*», in ASSOCIATION CATHOLIQUE FRANÇAISE POUR L'ÉTUDE DE LA BIBLE, *Le Corps et le Corps du Christ dans la Première Épître aux Corinthiens*, Edições Cerf, Paris 1983, 47-70.

- MACDONALD, Margaret Y., «Efesios», in FARMER, William R. (Dir.), *Comentario Bíblico Internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, Editorial Verbo Divino, 4ª edição, Estela 2005, 1521-1535.
- MCKENZIE, John L., «Body», in MCKENZIE, John L., *Dictionary of the Bible*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee 1965, 100-102.
- _____, «Church», in MCKENZIE, John L., *Dictionary of the Bible*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee 1965, 133-136.
- MOO, Douglas J., *The Epistle to the Romans*, Eerdmans, Grand Rapids 1996.
- MURPHY-O'CONNOR, Jerome, «The First Letter to the Corinthians», in BROWN, Raymond E. – FITZMYER, Joseph A. – MURPHY, Roland E. (Ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1990, 798-815.
- ROBINSON, John A. T., *Le Corps. Étude sur la Théologie de Saint Paul*, Edições Chalet, Lyon 1966.
- SCHLIER, Heinrich, *La Carta a los Efesios. Comentario*, Edições Sígueme, Salamanca 1991.
- SCHLOSSER, Jacques, «Le Corps en 1 Co 12,12-31», in ASSOCIATION CATHOLIQUE FRANÇAISE POUR L'ÉTUDE DE LA BIBLE, *Le Corps et le Corps du Christ dans la Première Épître aux Corinthiens*, Edições Cerf, Paris 1983, 97-110.
- SCHWEIZER, Eduard – BAUMGÄRTEL, Friedrich, «σῶμα, σωματικός, σώσωμος», in MONTAGNINI, Felice – SCARPAT, Giuseppe – SOFFRITTI, Omero (Ed.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Volume XIII, Editora Paideia, Brescia 1981, 609-789.
- SCHWEIZER, Eduard, «Body», in FREEDMAN, David Noel (Ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, Volume 1, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992, 768-772.
- _____, «σῶμα, ατος, τό», in BALZ, Horst – SCHNEIDER, Gerhard (Ed.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Volume II, Edições Sígueme, 2ª edição, Salamanca 2002, 1641-1652.

SÖDING, Thomas, «Cuerpo de Cristo», in KASPER, Walter – BAUMGARTNER, Konrad – BÜRKLE, Horst – GANZER, Klaus – KERTELGE, Karl – KORFF, Wilhelm – WALTER, Peter (Dir.), *Diccionario Enciclopédico de Exégesis y Teología Bíblica*, Tomo I, Editorial Herder, Barcelona 2011, 424-425.

THISELTON, Anthony C., *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*, Eerdmans, Grand Rapids 2000.

WITHERINGTON III, Ben, *The Letters to Philemon, the Colossians and the Ephesians. A Social-Rhetorical Commentary on the Captivity Epistles*, Eerdmans, Grand Rapids 2007.

Geral

ANTÓN, Angel, *La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1977.

BECKER, Jürgen, *Pablo. El Apóstol de los Paganos*, Edições Sígueme, 2ª edição, Salamanca 2007.

BORNKAMM, Günther, *Pablo de Tarso*, Edições Sígueme, 7ª edição, Salamanca 2008.

BOROBIO, Dionisio, *Los ministerios en la comunidad*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 1999.

BOSCH, Jordi Sánchez, *Escritos paulinos*, Editorial Verbo Divino, Estella 2009.

CARREIRA DAS NEVES, Joaquim, *São Paulo. Dois Mil Anos Depois*, Editorial Presença, Lisboa 2011.

COCAGNAC, Maurice, *Les Symboles Bibliques. Lexique théologique*, Edições Cerf, 2ª edição, Paris 1999.

- CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio Dogmatica De Ecclesia Lumen Gentium* (21 Novembris 1964), in *Acta Apostolicae Sedis* 57 (1965) 5-71.
- CONGAR, Yves, *Le Mystère du Temple ou l'Économie de la Présence de Dieu a sa Créature de la Gènesse à l'Apocalypse*, Edições Cerf, 2ª edição corrigida, Paris 1963.
- COUTO, António, *Como uma Dádiva. Caminhos de Antropologia Bíblica*, Universidade Católica Editora, 2ª edição revista, Lisboa 2005.
- _____, *Uma Palavra é melhor do que um Presente*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2008.
- DULLES, Avery, *Modelos de la Iglesia. Estudio crítico de la Iglesia en todos sus aspectos*, Editorial Sal Terrae, Santander 1975.
- DUNN, James D. G., *The Theology of Paul the Apostle*, Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge 2006.
- DUQUOC, Christian, «*Je crois en l'Église*». *Précarité institutionnelle et Règne de Dieu*, Edições Cerf, Paris 2000.
- FITZMYER, Joseph A., *Teología de San Pablo. Síntesis y Perspectivas*, Edições Cristiandad, Madrid 2008.
- GESCHÉ, Adolphe – SCOLAS, Paul (Dir.), *Le corps, chemin de Dieu*, Edições Cerf, Paris 2005.
- KASPER, Walter, *Jesús, el Cristo*, Edições Sígueme, 12ª edição, Salamanca 2006.
- MEEKS, Wayne A., *Los Primeros Cristianos Urbanos. El Mundo Social del Apostol Pablo*, Edições Sígueme, Salamanca 1988.
- MOITEIRO RAMOS, António Manuel, «Paulo e a formação de comunidades cristãs», in *Estudios Teológicos* 14 (2010), 55-69.
- PAULUS PP. VI, *Littera Encyclica Ecclesiam Suam*, in *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964) 609-659.
- PIÉ-NINOT, Salvador, *Eclesiología. La Sacramentalidad de la Comunidad cristiana*, Edições Sígueme, 2ª edição, Salamanca 2009.

RATZINGER, Joseph, *Compreender a Igreja Hoje. Vocação para a Comunhão*, Editorial Vozes, Petrópolis 1992.

_____, *Jesus de Nazaré. Da Entrada em Jerusalém até à Ressurreição*, Editora Principia, Cascais 2011.

RIGAL, Jean, *Découvrir l'Église. Initiation à l'Ecclésiologie*, Desclée de Brouwer, Paris 2000.

SCHLIER, Heinrich, *Essais sur le Nouveau Testament*, Edições Cerf, Paris 1968.

_____, *Le Temps de l'Église. Recherches d'exégèse*, Casterman, Tournai 1961.

ÍNDICE

| | |
|--|-----------|
| INTRODUÇÃO | 3 |
| I PARTE – O CORPO E O CORPO DE CRISTO | 9 |
| CAPÍTULO I – O CORPO..... | 13 |
| 1. O corpo incarnado | 14 |
| 1.1. <i>Aproximação ao conceito de carne (σάρξ)</i> | 15 |
| 1.2. <i>Especificidade do conceito de corpo (σῶμα)</i> | 20 |
| 1.2.1. Dimensão exterior do corpo | 20 |
| 1.2.2. O corpo, expressão holística da pessoa | 22 |
| 1.2.3. O corpo, presença da pessoa no mundo com os outros | 25 |
| 2. O corpo ressuscitado | 27 |
| | |
| CAPÍTULO II – O CORPO DE CRISTO | 33 |
| 1. O corpo de Cristo crucificado e ressuscitado | 37 |
| 2. O corpo de Cristo na Última Ceia | 41 |
| 3. Abertura eclesiológica do corpo de Cristo | 44 |
| | |
| II PARTE – O CORPO DE CRISTO, QUE É A IGREJA..... | 47 |
| | |
| CAPÍTULO III – NAS CARTAS AUTÊNTICAS: 1 COR 12, 4-31A..... | 51 |
| 1. Contexto histórico-literário de 1 Cor 12, 4-31a | 51 |
| 1.1. <i>Autor, motivos e destinatários</i> | 52 |
| 1.2. <i>Inserção do texto na carta</i> | 54 |
| 2. Texto original grego e tradução literal de 1 Cor 12, 4-31a | 55 |

| | |
|---|-----|
| 3. Comentário de 1 Cor 12, 4-31a | 59 |
| 3.1. <i>Fonte e variedade de carismas (vv. 4-11)</i> | 59 |
| 3.2. <i>Enunciação do tema do corpo (vv. 12-13)</i> | 64 |
| 3.3. <i>O corpo é diversidade de membros (vv. 14-18)</i> | 68 |
| 3.4. <i>Os vários membros formam um só corpo (vv. 19-26)</i> | 71 |
| 3.5. <i>Conclusão do tema do corpo (v. 27)</i> | 74 |
| 3.6. <i>Aplicação de carismas à Igreja (vv. 28-31a)</i> | 75 |
| | |
| CAPÍTULO IV – NAS CARTAS EDITADAS: Ef 4, 1-16 | 79 |
| 1. Contexto histórico-literário de Ef 4, 1-16 | 79 |
| 1.1. <i>Autenticidade paulina em questão</i> | 80 |
| 1.2. <i>Destinatários</i> | 81 |
| 1.3. <i>Género literário</i> | 82 |
| 1.4. <i>Motivos da redacção</i> | 83 |
| 1.5. <i>Inserção do texto na carta</i> | 84 |
| 2. Texto original grego e tradução literal de Ef 4, 1-16 | 85 |
| 3. Comentário de Ef 4, 1-16 | 88 |
| 3.1. <i>Introdução (vv. 1-3)</i> | 89 |
| 3.2. <i>Fundamento teológico da unidade/unicidade da Igreja (vv. 4-6)</i> | 91 |
| 3.3. <i>A diversificação eclesial (vv. 7-16)</i> | 95 |
| 3.3.1. <i>Diversidade e hierarquia dos dons (vv. 7-11)</i> | 95 |
| 3.3.2. <i>Finalidades dos dons (vv. 12-16)</i> | 98 |
| | |
| CONCLUSÕES | 105 |
| 1. Unidade e diversidade | 105 |
| 2. Centralidade cristológica | 109 |
| 3. Debilidade e fortaleza | 112 |
| | |
| BIBLIOGRAFIA | 115 |