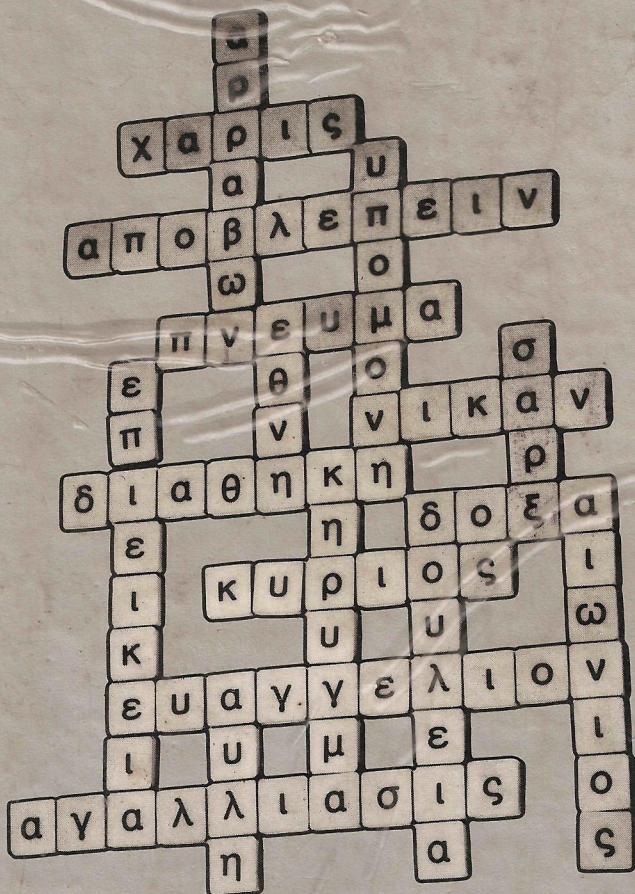


WILLIAM BARCLAY

As Obras da Carne  
e o  
Fruto do Espírito





WILLIAM BARCLAY

---

# As Obras da Carne e o Fruto do Espírito

Com o seu microscópio lingüístico, William Barclay nos dá uma visão detalhada das palavras em Gálatas 5:19-23. Neste volume que acompanha o livro *Palavras Chaves do Novo Testamento*, encontramos duas listas feitas pelo Apóstolo Paulo: uma das obras da carne e a outra do fruto do Espírito. Barclay estudou essas palavras detalhadamente no Velho Testamento grego e nos escritos dos grandes filósofos gregos tais como Platão e Aristóteles. Ele procura ilustrar os sentidos das palavras da vida do mundo antigo contemporâneo com o Apóstolo Paulo, e traça as suas funções no Novo Testamento.

Na explicação da palavra "benignidade" por exemplo, nós lemos: "Em Lc 5.29 *chrēstos* é usado para o vinho que se envelheceu e amadureceu. A dureza, aspereza e amargura foram banidas pela benignidade cristã, e a graciosidade madura do amor cristão permanece."

Pastores e seminaristas poderão utilizar estes estudos nas suas mensagens bíblicas, pois Barclay transmite o caráter das palavras numa maneira fascinante e acessível ao leitor comum. Esta é uma obra importante para a biblioteca do obreiro cristão, dando-lhe uma compreensão maior do papel do Espírito Santo na sua vida.

Edições Vida Nova 

Digitalizado por Mazinho Rodrigues

[www.bibliotecacrista.com.br](http://www.bibliotecacrista.com.br)

---

**As Obras da Carne**  
**e o**  
**Fruto do Espírito**

---

---

**As Obras da Carne  
e o  
Fruto do Espírito**

---

**WILLIAM BARCLAY**

Sociedade Religiosa Edições Vida Nova  
Caixa Postal 21486 - 04698 São Paulo SP

Título do original em inglês:  
*FLESH AND SPIRIT*

Copyright © 1962 SCM Press Ltd  
Publicado pela primeira vez pela SCM Press Ltd, Inglaterra

Tradução: Gordon Chown  
Revisão de estilo: Robinson Norberto Malkomes  
Revisão de provas: Vera Lúcia dos Santos Barba

Primeira edição em português: 1985  
Reimpressão: Abril 1988

Publicado no Brasil com a devida autorização e com todos os direitos reservados pela:  
SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA  
Caixa Postal 21486 – 04698 São Paulo, SP

## CONTEÚDO

Prefácio .....	7
Abreviaturas .....	9
Prefácio à edição em português .....	10
Nota dos editores .....	11

### I

O Conflito na Alma .....	13
O Inimigo na Alma .....	19

### II. As Obras da Carne

<i>Porneia</i> .....	25
<i>Akatharsia</i> .....	30
<i>Aselgeia</i> .....	31
<i>Eidôlolaria</i> .....	33
<i>Farmakeia</i> .....	36
<i>Echthra</i> .....	39
<i>Eris</i> .....	41
<i>Zêlos e Fthonos</i> .....	43
<i>Thumos</i> .....	48
<i>Eritheia</i> .....	51
<i>Dichostasia</i> .....	53
<i>Hairesis</i> .....	55
<i>Methê e Kômos</i> .....	57

### III. O Fruto do Espírito

<i>Agapê</i> : O Maior Destes .....	60
<i>Chara</i> : A Alegria do Viver .....	75
<i>Eirênê</i> : O Melhor da Vida .....	81
<i>Makrothumia</i> : A Paciência Divina e Humana .....	87
<i>Chrêstotês</i> : A Benignidade Divina .....	93
<i>Agathôsunê</i> : A Bondade Magnânima .....	97
<i>Pistis</i> : A Virtude da Confiança .....	102
<i>Prautês</i> : Força e Suavidade .....	105
<i>Egkrateia</i> : A Vitória sobre o Desejo .....	113

Aos meus amigos  
H. E. S. e H. G. S.  
*que diariamente obedecem ao mandamento apostólico  
de praticarem a hospitalidade  
e que me deram as boas-vindas  
quando eu era um forasteiro*

## PREFÁCIO

Este livro realmente consiste de duas partes. Em novembro de 1959, mediante o convite da Faculdade de Divindade da Universidade do Norte do País de Gales, tive o privilégio de fazer uma série de preleções diante dos estudantes de Bangor. Faltar-me-ia tristemente cortesia e gratidão se eu não expressasse meus mui sinceros agradecimentos por aquele convite, e pela hospitalidade mui graciosa e cheia de consideração que recebi durante a semana que passei em Bangor. Não me esquecerei facilmente da acolhida dada pelo corpo docente e discente igualmente. A matéria que escolhi para minhas preleções consta das palavras na lista do fruto do Espírito em Gl 5.22, 23. O Rev. David L. Edwards, Redator da Imprensa "SCM", sugeriu-me que estas preleções poderiam formar um volume do Clube dos Livros Religiosos, e sugeriu, ainda mais, que eu poderia acrescentar a elas um estudo semelhante das palavras na lista das obras da carne dos versículos anteriores daquele capítulo de Gálatas. O fato de que metade deste livro foi escrita especificamente para ser proferida numa série de preleções, ao passo que a outra metade foi escrita especialmente para a publicação como parte de um livro, explicará qualquer diferença que houver no tratamento da matéria nas duas partes.

Já tratei de alguns destes termos em livros anteriores de minha autoria a respeito de palavras, mas o tratamento aqui é novo e muito mais detalhado.

Meu método tem sido estudar estas palavras pormenorizadamente na Septuaginta (o Antigo Testamento Grego), e nos grandes escritores éticos gregos tais como Platão e Aristóteles; procurar ilustrá-las com base na vida e nos tempos do mundo antigo contemporâneo aos escritos de Paulo; e seguir seu uso no próprio Testamento.

Este livro está longe de ser um manual de ética cristã, mas estou convicto de que qualquer consideração e exposição da Ética Cristã deve necessariamente começar por uma definição tão clara quanto possível dos termos éticos do Novo Testamento.

Portanto, a minha esperança é que este livro possa ajudar um pouco na definição dos termos éticos nos quais se fundamenta a ética cristã, para demonstrar o pano de fundo de onde surgiram, e para confrontar as pessoas com seu desafio e com suas exigências para os dias de hoje.

Gostaria de registrar mais uma vez minha eterna gratidão para com

## PREFÁCIO

o Rev. David L. Edwards e seu corpo de redação pela contínua ajuda e encorajamento que me têm dado.

WILLIAM BARCLAY

*Trinity College,  
Glasgow  
Setembro de 1961*

## ABREVIATURAS

Examinei consistentemente as traduções das palavras discutidas, conforme constam nas versões modernas da Bíblia; ao referir-me a estas versões, usei as seguintes abreviaturas:

- NT: Novo Testamento
- AT: Antigo Testamento
- LXX: A Septuaginta, o Antigo Testamento em Grego
- AV: The Authorized Version
- RV: The Revised Version
- RSV: The Revised Standard Version
- NEB: The New English Bible
- M: A Versão de Moffatt (em inglês)
- W: A Versão de R. F. Weymouth (em inglês)
- CKW: The N.T. in Plain English, de Charles Kingsley Williams
- P: Cartas às Igrejas Novas, de J. B. Phillips.
- B: Tradução Brasileira.
- ARC: Almeida Revista e Corrigida.
- ARA: Almeida Revista e Atualizada.
- BJ: Bíblia de Jerusalém.
- Mar: Bíblia de Maredsous.
- BLH: Bíblia na Linguagem de Hoje.
- BV: Bíblia Viva.

Quando as traduções do AT forem diferentes da Bíblia de Almeida ou de qualquer das versões modernas, a razão é porque tais traduções são regularmente extraídas da LXX, visto estar sob consideração o uso grego das palavras.

## PREFÁCIO À EDIÇÃO EM PORTUGUÊS

Sempre é bem-vindo qualquer auxílio que nos vem às mãos para vencermos na nossa luta contra a carne. Certamente, o imprescindível é o “nascimento que vem de cima” (Jo 3:3-5), realizado pelo Espírito de Deus. Uma vez habitando o coração, Ele planta ali o amor de Deus (Rm 5:5). O fruto de sua presença se manifesta em atos concretos de amor (agapê) revelados nas conhecidas virtudes de Cristo conforme aparecem em Gálatas 5:22-23. Mas o recebimento do Espírito não aniquila a carne. A manifestação do fruto do Espírito não implica no desaparecimento das obras da carne. “A carne milita contra o Espírito” (Gl 5:17). As obras da carne, portanto, não deixam de ser o fruto podre e venenoso do “eu” que procura afastar o controle divino da vida.

A importância destes estudos de William Barclay sobre as duas manifestações antagônicas é percebida na ampliação de nossa compreensão dos termos bíblicos. O autor conhece profundamente o grego falado do primeiro século e as Escrituras que Paulo lia. Neste livro os vocábulos escolhidos pelo apóstolo Paulo proporcionarão ao leitor uma riqueza ímpar na compreensão da ética que Deus espera de Seus filhos. Lançando muita luz sobre as práticas que Deus odeia e as ações que Ele valoriza, esta obra nos ajudará a distinguir entre o certo e o errado quando fizermos nossas escolhas.

Além da orientação que Barclay nos dá para entendermos a natureza da luta pessoal, esta coleção de quadros descritivos oferecerá a pastores e pregadores uma preciosa fonte de material ilustrativo. Sem ter estudado a língua original, o comunicador tem ao seu alcance detalhes oriundos do mundo bíblico e do grego clássico também. Esperamos que esta obra, juntamente com *Palavras Chaves do Novo Testamento*, enriqueça o ensino bíblico nas igrejas brasileiras.

*Os Editores.*

## NOTA DOS EDITORES

A publicação desta bela obra de William Barclay não significa que endossamos a teologia dele. O Prof. Barclay não era evangélico, uma vez que negava a inspiração plenária das Escrituras, a divindade de Jesus Cristo e a condenação eterna dos ímpios, entre outras doutrinas fundamentais.

Creemos que seria um grave erro concluir que a divulgação de suas valiosas pesquisas sobre termos gregos, visando uma compreensão maior do Novo Testamento, também inclui o nosso apoio às posições anti-cristãs que ele abraçava.

*O reino dos céus é ainda semelhante a uma rede que, lançada ao mar, recolhe peixes de toda espécie. E, quando já está cheia, os pescadores arrastam-na para a praia e, assentados, escolhem os bons para os cestos, e os ruins deitam fora.*

*Mateus 13.47, 48*



# I

## O CONFLITO NA ALMA

A filosofia e a teologia são essencialmente uma transcrição e uma interpretação da experiência humana, e a experiência humana é de que há um conflito na alma humana. Para Paulo, tratava-se de uma guerra entre duas forças opostas que chamava de carne e espírito. “Porque a carne milita contra o Espírito,” disse ele, “e o Espírito contra a carne, porque são opostos entre si” (Gl 5.17). “Porque, no tocante ao homem interior, tenho prazer na lei de Deus,” diz ele, “mas vejo nos meus membros outra lei que, guerreando contra a lei da minha mente...” (Rm 7.22, 23). Aqui estava, para Paulo, o dilema da situação humana.

Paulo não foi, de modo algum, a primeira pessoa que viu a vida em termos do conflito interno. Os judeus tinham sua doutrina de *yetser hatobh* e *yetser hara*, a natureza boa e a má. No homem, conforme entendiam, havia duas naturezas, de modo que este sempre estava na situação de alguém que é atraído para duas direções ao mesmo tempo. O homem é, no sentido mais literal, *confundido*, colocado em dúvida. É como se ficassem ao lado dele dois anjos: um anjo bom, acenando-lhe para que suba, e o outro, um anjo mau, atraindo-o para baixo. Esta natureza ou impulso mau é tão básico à humanidade, que os rabinos acreditavam que o próprio Deus o criara. “É mau o desígnio íntimo do homem desde a sua mocidade” (Gn 8.21). Rabi Abahu interpretou o arrependimento de Deus em Gn 6.6 no sentido de que Deus realmente se arrependeu de ter “colocado na massa a levedura ruim”. O impulso mau estava espreitando o homem quando emergia do ventre, porque “o pecado jaz à porta,” ou seja: à porta do ventre (Gn 4.7; *Sanhedrin* 91b), e no decurso de toda vida do homem, permanecia “seu inimigo implacável” (Tanhuma, *Beshallah* 3). O conflito na alma fazia parte da herança da crença judaica.

Aquilo que se podia dizer do pensamento hebraico era igualmente verídico no caso do pensamento grego. No mito no *Fedro* (246 B) Platão descreve a alma como o carroceiro cuja tarefa é dirigir em arreios duplos dois cavalos, um dos quais é “nobre e de raça nobre”, e o outro é “o oposto na raça e no caráter”. O cavalo nobre é a razão e o cavalo indócil é a paixão; o cavalo de natureza má “sobrecarrega o carro,” e o arrasta para a terra. Aqui, também, há o mesmo quadro de guerra e tensão, sempre com a terrível possibilidade da ruína como consequência.

Este conflito no íntimo está presente como um refrão nos escritos dos romanos e dos gregos. Ovídio (*Metamorfoses* 7.20) deu seu famoso suspiro de frustração:

*Vide meliora, proboque;  
Deteriora sequor.*

“Vejo as coisas melhores, e concordo com elas, mas sigo as piores.” “Os homens,” disse Sêneca, “amam e odeiam os seus vícios ao mesmo tempo” (*Cartas* 112.3). De conformidade com Epíteto, o começo da filosofia tem sua origem na descoberta do homem “da sua própria incapacidade e fraqueza nas coisas necessárias” (*Discursos* 2.11.1).

Qual, pois, é a razão da existência deste conflito? Onde se acha o poder desta força maligna? A esta pergunta, o mundo antigo respondia de modo unânime dizendo que o poder mau e destruidor reside no corpo do homem. Aqui, também, temos uma transcrição da experiência humana. Os homens conheciam muito bem o número de tentações que atacam a pessoa através do seu corpo; os homens sabiam que seria muito mais fácil tornarem-se “bons” se fossem criaturas espiritualizadas, sem corpo.

O pensamento está presente no judaísmo posterior. “Um corpo precíval é um peso para a alma, e esta tenda terrestre é um fardo para a mente pensativa” (Sab. 9.15).

O mal do corpo veio a ser uma das idéias dominantes do pensamento hebraico. *Sōma sēma*, o corpo é um túmulo, dizia o provérbio rimado órfico. O corpo, disse Filolao, é uma casa de detenção onde a alma é aprisionada para expiar seu pecado. Epíteto pode dizer que tem vergonha de possuir um corpo, que é uma “pobre alma algemada a um cadáver” (*Fragmento* 23). Sêneca fala da “habitação detestável” do corpo, e da carne vã a que a alma está aprisionada (*Cartas* 92.110). “Desprezem a carne,” diz Marco Aurélio, “sangue e ossos e a rede que é uma meada torcida de nervos, veias e artérias” (*Meditações* 2.2).

Esta atitude para com o corpo está especialmente presente em dois dos maiores escritores gregos, e eram escritores que tinham uma influência incalculável no pensamento cristão. Está presente em Platão, e especialmente no *Fédon*. O *Fédon* narra as últimas horas da vida de Sócrates, e nas suas seções anteriores é uma declaração da qualidade desejável da morte. É somente mediante a morte, que liberta os homens do corpo, que o filósofo pode entrar no conhecimento da realidade e da verdade. O estudo da filosofia não é outra coisa senão o estudo do morrer (*Fédon* 64 A).

O filósofo, mais do que qualquer outro homem, procura separar a alma da comunhão com o corpo (64 E). É somente quando a alma deixa o corpo, e evita a menor associação e contato com o corpo, quando esforça-se para estar a sós, que pode estender-se para a realidade, porque enquanto estiver com o corpo está constantemente enganada por este (65 B, C, D). O convívio com o corpo perturba a alma e impede-a de atingir a verdade e a sabedoria. A alma é contaminada pelo corpo. Se quisermos conhecer alguma coisa, devemos estar libertos do corpo. O corpo é o grilhão da alma. O filósofo é, de todas as maneiras, hostil ao corpo, e seu alvo é sempre escapar deste convívio, o qual odeia (67 A, C, E; 68 A). Nenhum homem pode ser amante da sabedoria e amante do seu próprio corpo (68 C). Visto que tudo isto é assim, claramente o homem deve morrer para viver. O pensamento platônico considerava o corpo como o impedimento supremo à sabedoria e à verdade.

O segundo dos grandes escritores em quem aparece esta linha de pensamento é Filo, que era um contemporâneo próximo de Paulo, e que é deliberadamente a ponte entre o pensamento judaico e o grego. No seu comentário sobre *A Sabedoria de Salomão* (9.15) J. A. F. Gregg reúne certas passagens típicas de Filo em que esta atitude aparece. Filo escreve: “a causa principal da ignorância é a carne e a associação com ela. Nada apresenta tão grande impedimento ao crescimento da alma com a carne, porque é um tipo de fundamento de ignorância e tolice em que todos os males são construídos... As almas que levam o fardo da carne estão sobrecarregadas e oprimidas, ao ponto de não poderem olhar para os céus, e as suas cabeças são forçosamente arrastadas para baixo, estando arraigadas à terra como o gado” (*De Gigantibus* 7). “Não é fácil crer em Deus por causa do companheiro mortal (ou seja: a carne) que compartilha do nosso jugo” (*Q.R.D.H.* 18). O corpo é uma prisão e um cadáver (*De Migratione* 2; *De Agricultura* 5). Aqui há mais uma vez a mesma atitude, declarada de modo ainda mais vívido e agudo.

Mesmo num poeta como Virgílio este mesmo pensamento aparece. Há um princípio divino vital que nutre todas as coisas vivas, mas ele pode ficar “entupido por corpos nocivos, embotado por membros que nasceram da terra e que estão morrendo... encerrado nas trevas e numa prisão melancólica” (*Eneida* 6.730-734).

O mundo antigo estava cheio de horror ao corpo e de ojeriza a ele.

Agora, voltemos para Paulo. No AT e no pensamento mais simples dos Evangelhos, o homem é composto de duas partes. É compos-

to da parte exterior e visível, que é o seu corpo, e da parte interior e invisível, que é a sua alma. O corpo acabará perecendo, mas a alma continua a viver. A divisão que Paulo faz do homem é mais complicada. Para ele, o homem é corpo, alma, e espírito, *sōma*, *psuchē* e *pneuma* (1 Ts 5.23).

O corpo é a parte externa e material do homem, e dentro em breve voltaremos para tratar do seu lugar no pensamento de Paulo. A alma, a *psuchē*, é o princípio da vida física. Falando claramente, toda criatura vivente tem uma *psuchē*. O animal tem uma *psuchē*; pode até ser dito que as plantas e as coisas que crescem têm *psuchē*; tudo quanto vive tem *psuchē*. *Psuchē* é aquilo que liga o homem à criação animal, da qual ele participa com uma parte do seu ser. Por aquela razão Paulo pode usar a palavra *psuchē* de duas maneiras populares, que têm estreita afinidade com nosso uso coloquial.

(a) Pode usá-la no sentido de *uma pessoa viva*, da mesma maneira que poderíamos dizer: "Não vi nenhuma viv'alma", ou como poderíamos chamar uma pessoa triste de "pobre alma". As versões modernas do NT obscurecem corretamente, este fato, mas a ARC o conserva: A tribulação e angústia virão sobre *toda a alma do homem* que obra o mal (Rm 2.9). Aqui, as versões modernas se referem ao *ser humano* (subentendido em BV e BLH). Assim, a ARC diz: "Toda a alma esteja sujeita às potestades superiores" (Rm 13.1), sendo que nesta passagem a ARA diz simplesmente *homem*. Neste uso, *psuchē* simplesmente significa uma pessoa vivente, conforme diríamos, por exemplo, que um navio afundou com trzentas almas a bordo.

(b) Às vezes usa *psuchē* simplesmente no sentido de *vida*, uso este que até mesmo as traduções mais antigas obscurecem. Diz a respeito de Áquila e Priscila que expuseram suas cabeças pela *vida* dele, onde a palavra traduzida *vida* é *psuchē* (Rm 16.4). Diz a respeito de Epafrodito que arriscou sua *vida* para completar o serviço dos filipenses a ele, onde, mais uma vez, a palavra é *psuchē* (Fp 2.30). [Estas referências foram tiradas da B. e ARC.] A conexão básica no pensamento de Paulo entre *psuchē* e a vida física fica bem clara.

O uso que Paulo faz do adjetivo *psuchikos* sublinha este fato. Fala do homem *psuchikos*, dizendo que é incapaz de receber os dons do Espírito de Deus (1 Co 2.14). Ali, a B., ARC e ARA traduzem: o homem *natural*; A NEB traduz: o homem *não-espiritual*, e de Valera (espanhol) *animal*. O homem *psuchikos* é o homem que está vivendo no nível puramente natural; seus padrões são a auto-preservação, o egocentrismo e a ganância que são características do animal.

Descobrir o que Paulo quer dizer com espírito, o *pneuma*, não é totalmente fácil. A dificuldade torna-se clara quando comparamos diferentes textos gregos do NT com diferentes versões, porque as versões não concordam entre si quanto à ortografia de espírito e *pneuma* com ou sem maiúscula inicial, ou seja, quando a referência diz respeito ao Espírito de Deus ou ao espírito do homem. Pelo menos isto é certo: o espírito é parte que governa o homem; é o espírito que controla os pensamentos e as emoções, as atividades mentais e as paixões do homem. Além disso, é exatamente a posseção deste espírito que torna o homem diferente da criação animal; compartilha com os animais a *psuchē*, o princípio vital; mas somente ele possui *pneuma*, porque é isto que faz dele um homem. Ainda mais, o *pneuma* é o elo entre Deus e o homem; é através do *pneuma* que Deus pode falar aos homens e que os homens podem ter comunhão com Deus. O *pneuma* é a parte do homem que é distintiva e unicamente semelhante a Deus.

Mas o verdadeiro problema é saber se o *pneuma*, o espírito, faz parte do homem propriamente dito, ou se é apenas uma parte do homem depois de ele se tornar cristão; se o *pneuma* faz parte da natureza humana ou se é o dom de Deus para a natureza humana redimida. J. E. Frame, no seu comentário de *1 Tessalonicenses* (5.23) cita uma passagem de Teodoro de Mopsuéstia: "Deus nunca colocou os três, a alma, o espírito e o corpo, num descrente, mas somente nos crentes. Destes, a alma e o corpo são naturais, mas o espírito é um benefício (*euergesia*) especial para nós, uma dádiva da graça aos que crêm."

É bem verdade que Paulo repetidas vezes fala de Deus enviando Seu Espírito, ou o Espírito do Seu Filho, ao nosso coração. É porque Deus enviou o Espírito do Seu Filho ao nosso coração que podemos chamá-Lo de Pai no sentido mais pleno e íntimo do termo (Gl 4.6). É o Espírito habitando em nós que vivifica nosso corpo mortal (Rm 8.11). Nosso corpo se tornou templo do Espírito Santo (1 Co 6.19). Deus nos deu o penhor do Espírito em nosso coração (2 Co 1.22). Se for assim, o cristão é distintivamente um homem em quem esta presença e poder têm entrado como não podem entrar em outros homens. Então, seria verdadeiro dizer que o espírito do cristão não é outra coisa senão o Espírito Santo fazendo Sua habitação no homem, e dando à vida deste uma paz, uma beleza e um poder que simplesmente não estão disponíveis nem são possíveis ao homem não-cristão.

Há dois fatos que tornam muito provável que era este mesmo o pensamento que estava na mente de Paulo.

## O CONFLITO NA ALMA

(a) Paulo tem uma maneira curiosa de falar aos seus amigos acerca do “vosso espírito”, especialmente nas suas bênçãos finais. “A graça de nosso Senhor Jesus Cristo seja com o vosso espírito” (Gl 6.18; Fp 4.23; Fm 25). O espírito, ali, é o que podemos chamar de a personalidade cristã dos amigos de Paulo. Escreve-lhes e os abençoa não simplesmente como homens com *psuchê*, com vida física, mas com homens com *pneuma*, com espírito, homens que, se pudermos expressar-nos assim, não somente estão com vida, mas também estão “cristãmente” vivos.

(b) Paulo tem duas palavras que usa consistentemente em conexão com o Espírito.

A primeira é a palavra *arrabôn* (2 Co 1.22; 5.5; Ef 1.14). A palavra *arrabôn* é uma palavra do mundo dos negócios e comércio. Em qualquer transação comercial que envolvesse venda e compra, ou em qualquer transação legal que implicasse em uma prestação de serviços por uma soma pré-determinada, era pago um *arrabôn*. O *arrabôn* era o pagamento adiantado de uma parte do preço ou de uma parte dos emolumentos como garantia de que, no tempo devido, a dívida inteira seria liquidada. Na realidade, a B, ARC e ARA traduzem *arrabôn* por “penhor”, ao passo que a BV diz “primeira parcela.” O dom do Espírito Santo é, portanto, um antegozo da plenitude da vida que o cristão viverá um dia na presença de Deus, um antegozo da vida do próprio Deus, e um penhor, uma garantia de que, um dia, Deus cumprirá a Sua promessa e capacitará o cristão a ingressar nessa vida. Portanto, aquele que está no Espírito tem a própria vida de Deus dentro de si.

A segunda palavra é *sfragizein* que significa *selar*. Paulo fala repetidas vezes do cristão sendo selado pelo Espírito Santo, ou com o Espírito Santo (2 Co 1.22; Ef 1.13; 4.30). No mundo comercial antigo, um selo era comumente usado de modo bem semelhante à marca registrada dos nossos dias. Era o sinal da propriedade, ou a prova de que um artigo era produto de determinado homem ou firma. Sendo assim, por exemplo, jarras de vinho eram seladas com o selo do dono da vinha de onde provinham. Isto, pois, significa que a posse do Espírito Santo é a garantia de que determinado homem pertence a Deus. Se um homem tem o Espírito, a vida dele é o produto da obra de Deus.

No pensamento de Paulo, o espírito do homem é aquela parte que Deus implantou nele; é a presença e o poder de Deus dentro dele; é a vida do Cristo ressurreto para residir dentro do homem. E o resultado é uma ligação entre o homem e Deus que lhe dá uma nova comunhão com Deus e um novo poder para expressar essa comunhão na forma e na be-

## O INIMIGO NA ALMA

leza da vida.

Este fato é exposto de modo mais claro na passagem mais rica de Paulo a respeito do Espírito Santo e o espírito do homem em Rm 8.1-17. Essa passagem nos oferece o resumo perfeito do relacionamento entre o Espírito de Deus e o espírito do homem. Sem o Espírito de Cristo, o homem não pode nem sequer começar a ser um cristão (v. 9). É o Espírito que faz dele um filho de Deus (v. 14), e que lhe assegura a realidade daquela filiação (v. 16). Para o cristão, o Espírito precisa ser a lei da sua vida, seu dirigente, o padrão mediante o qual julga todas as coisas, a Pessoa cujas dádivas ele mais deseja (vv. 4, 5, 9). O Espírito lhe traz dons grandiosos. O Espírito lhe traz *libertação* da lei do pecado e da morte (v. 2). O homem em cuja vida o Espírito entrou é um homem liberto. O Espírito lhe traz a *paz* (v. 6). O Espírito lhe traz a vitória no conflito da alma. O Espírito lhe traz *vida*. Seu corpo mortal vivifica-se com a vida de Cristo (v. 11). O não-cristão, sem Cristo e sem o Espírito Santo, pode ser declarado existente, mas não pode ser declarado vivo. O Espírito lhe traz *poder* (v. 13) e o capacita a mortificar as obras do corpo. A paz que o Espírito traz é a paz da conquista.

Pode ser dito que para Paulo o espírito do homem é o poder de Deus que nele habita ou, num outro modo de expressar o fato, é o Cristo ressurreto que reside nele. O espírito do homem é aquela sua parte que tem afinidade com Deus, e que, portanto, lhe dá a comunhão com o Senhor e o poder para obter a vitória no conflito da alma.

## O INIMIGO NA ALMA

Já vimos o que Paulo quer dizer com *psuchê*, a alma, e com *pneuma*, o espírito; agora, voltamo-nos à terceira parte do homem, ao *sôma*, o corpo. Há três maneiras que Paulo usa para se referir ao corpo.

i. Ele fala de uma maneira que é perfeitamente neutra, em que significa simplesmente o corpo físico que cada homem possui. Fala dos pagãos que desonram os seus corpos com seus excessos e perversões sexuais (Rm 1.24); fala das marcas da perseguição que ele leva no seu próprio corpo (Gl 6.17); fala de Abraão, que sabia que a força física do seu corpo era, na prática, morta (Rm 4.19). Duas vezes usa o corpo físico e suas partes como símbolo da Igreja como Corpo de Cristo (Rm 12.4, 5; 1 Co 12.12-27). Nestas passagens refere-se ao corpo simplesmente no sentido físico do termo, e nenhum veredito é subentendido, nem a favor nem contra.

ii. Fala do corpo de uma maneira que subentende a imperfeição e o perigo dele. Fala do corpo pecaminoso (Rm 6.6); do corpo mortal (Rm 6.12; 8.11); do corpo que é destinado à morte (Rm 7.24); do corpo morto por causa do pecado (Rm 8.10). Declara que o corpo deve ser escravizado (1 Co 9.27), e que os atos do corpo devem ser mortificados (Rm 8.13). Aqui, o corpo é visto como a parte do homem que, em qualquer caso, é destinada à morte e à decadência; e há a implicação de que o corpo é grandemente responsável pelo pecado do homem e de que há coisas ligadas ao corpo que devem ser eliminadas para sempre da vida cristã.

iii. Mas a despeito disto, Paulo nunca subentende que o corpo como tal é incurável e que não serve para nada senão para destruição. O corpo pode ser redimido (Rm 8.23) e transformado (Fp 3.21). O corpo pode ser oferecido como um sacrifício a Deus (Rm 12.1), e com ele e nele o homem pode glorificar a Deus (1 Co 6.20; Fp 1.20). O corpo pode ser o templo do Espírito Santo, e para o cristão o é (1 Co 6.19). Fica bem claro que para Paulo o corpo não é essencialmente mau. Na sua natureza, morrerá. Mas tem potencialidades tremendas para o bem e para o mal, dependendo se é dominado pelo pecado ou dedicado a Deus. Para Paulo, o corpo em si mesmo é bem neutro. A direção que seguirá depende da força que o controla, para o bem ou para o mal.

Mas agora chegamos à uma palavra muito mais difícil, *sarx*, a carne. Esta é uma das palavras características de Paulo, uma das palavras que percorre suas cartas, e especialmente as cartas aos Romanos, aos Gálatas e aos Coríntios. É uma palavra para a qual não temos uma tradução adequada, uma palavra cujo significado não pode ser definido com nitidez e simplicidade e cujo sentido devemos buscar tateando, mas, mesmo assim, uma palavra que representa certos fatos na situação humana que fazem parte da experiência básica de todos os homens. Procuremos, portanto, penetrar em seu significado. Podemos começar com dois fatos fundamentais a respeito dela.

i. *Sarx* é a inimiga mortal do *pneuma*. O conflito na alma é exatamente entre a carne, para usar a tradução comum da palavra, e o espírito. "Estes," diz Paulo, "são opostos entre si" (Gl 5.17). Qualquer que seja uma outra verdade a este respeito, estas duas são as forças opostas dentro da existência humana.

ii. *Sarx* é muito mais do que o corpo. No pensamento de Paulo os pecados da carne incluem muito mais do que os pecados carnis que têm a ver com o corpo. Quando Paulo alista as obras da carne, é certo que começa com a imoralidade, a impureza e a licenciosidade, mas daí

passa para a inimizade, as contendas, os ciúmes, a ira e o espírito partidário que não são pecados do corpo, de modo algum. Os pecados da carne no sentido moderno e normal do termo estão longe de serem aqueles que são usados no sentido paulino do termo. Na realidade, é verdade dizer que nem sequer são os pecados principais e mais sérios da carne.

iii. Paulo usa o termo para denotar uma condição física, do corpo. Fala da circuncisão da carne, em comparação com a circuncisão do coração (Rm 2.28). Fala de um espinho na carne, com o que quer dizer uma enfermidade ou doença física (Gl 4.13). Há ocasiões em que Paulo emprega *sarx* onde poderia ter usado *sōma* com igual efeito, e onde seu significado é físico sem quaisquer implicações ou idéias subentendidas.

iv. Paulo usa *sarx* em frases que poderíamos expressar em português assim: "humanamente falando", ou: "do ponto de vista humano". Assim, Jesus descendeu de Davi segundo a carne (Rm 1.3). Abraão é o nosso antepassado segundo a carne (Rm 4.1). Jesus é um judeu segundo a carne (Rm 9.5). Quando *sarx* é usada assim, sempre subentende que o assunto não se esgota aí, que há algo mais a ser dito, que o que é dito é verdadeiro do ponto de vista humano, embora não seja a totalidade da verdade.

v. Paulo usa *sarx* em frases e contextos onde usaríamos uma frase tal como: "julgando por padrões humanos". Não muitos sábios segundo a carne são chamados para fazer parte da Igreja (1 Co 1.26), ou seja: não muitos que são sábios segundo os padrões mundanos (RSV), ou qualquer padrão humano (NEB). Paulo, escrevendo aos coríntios, defende-se contra a possível acusação de ter propósitos segundo a carne (2 Co 1.17), ou seja: de fazer planos com um homem mundano que está disposto a alterá-los de conformidade com aquilo que a conveniência venha a sugerir. Escreve aos coríntios afirmando que, agora, não conhece a homem algum, nem sequer a Cristo, segundo a carne (2 Co 5.16). Aqui a RSV traduz: "Não consideramos a ninguém do ponto de vista humano", e a NEB: "Os padrões do mundo deixaram de ser levados em conta nossa estimativa de qualquer homem." Em tais frases, a carne representa o padrão humano, o ponto de vista humano, a avaliação humana.

vi. Paulo usa *sarx* onde o pensamento principal diz respeito à humanidade. A expressão: "Nenhuma carne será justificada diante dele pelas obras da lei" (Rm 3.20; Gl 2.16; 1 Co 1.29) é um hebraísmo e uma expressão judaica normal, a passo que a linguagem moderna diria "ninguém" (ARA, cf. ARC supra). Assim, Jesus veio na semelhança da carne pecaminosa (Rm 8.3), onde a idéia é que Cristo tomou sobre Si a nossa humani-

dade. A língua hebraica sempre preferiria uma expressão concreta a uma expressão abstrata, e, portanto, prefere falar na carne ao invés da humanidade.

vii. Agora chegamos ao uso paulino, único e distintivo, da palavra *sarx*, o conceito que Paulo tem de *sarx* como a inimiga suprema no conflito na alma. Vejamos, pois, como Paulo usa a palavra neste sentido especial.

(a) Pode-se dizer que viver na carne é exatamente o inverso de ser um cristão. "Vós, porém, não estais na carne, mas no Espírito" (Rm 8.9, 12). É o não-cristão que vive na carne. Paulo pode relembrar o tempo "quando vivíamos segundo a carne" (Rm 7.5; 8.5). O cristão crucificou a carne com suas paixões e desejos (Gl 5.24). Viver na carne é exatamente o inverso de viver no Espírito, em Cristo; é o oposto de ser cristão.

(b) Para expressar o assunto de modo ainda mais amplo, estar na carne é estar sujeito ao pecado (Rm 7.14). Ser dominado pela carne e ser escravo do pecado são a mesma coisa.

(c) A carne é a grande inimiga da vida virtuosa e da vida cristã. É esta *sarx* que torna a lei fraca e enferma (Rm 8.3). Isto quer dizer que a *sarx* é a responsável pela situação humana sempre repetida, em que o homem sabe com perfeita clareza o que deve fazer, mas é totalmente incapaz de fazê-lo. Na *sarx* não habita nada de bom (Rm 7.18). Se entendermos que esta é uma declaração generalizada, é exatamente aqui que vemos a diferença entre *sôma* e *sarx*, o corpo e a carne. O corpo pode tornar-se instrumento do serviço e da glória de Deus; a carne não o pode. O corpo pode ser purificado e até mesmo glorificado; a carne deve ser eliminada e erradicada. É com a carne que o homem serve a lei do pecado (Rm 7.25). É a *sarx* que torna o homem totalmente incapaz de assimilar o ensino que deveria saber receber (1 Co 3.1-3). A *sarx* não pode agradar a Deus (Rm 8.8). Pior do que isso, a *sarx* é essencialmente hostil a Deus (Rm 8.7). Os ciúmes, as contendas e a amargura são a prova de que o homem ou a comunidade está vivendo na *sarx* (1 Co 3.3).

Fica bem claro que temos um problema bem considerável na tradução. De modo geral, as traduções mais usadas no Brasil mantêm a palavra "carne," com o adjetivo "carnal." Das paráfrases, temos: P: "baixos instintos da natureza"; BLH: "a natureza humana"; BV: "suas próprias inclinações erradas." As versões mais atuais em inglês oferecem variações de frases tais como: "a natureza inferior", "a natureza terrena", "a natureza não-espiritual", "a natureza pecaminosa", "a natureza carnal", "a fraqueza da natureza humana". Há, sem dúvida, uma série específica de

passagens em Gálatas em que a idéia de baixos instintos da natureza serve muito bem. A ARA traduz Gl 5:13: "Não useis da liberdade para dar ocasião à carne." Phillips traduz: "Apenas convém usar de cautela, para que essa liberdade não vá estimular-vos os baixos instintos." A ARA traduz Gl 5:16: "Andai no Espírito, e jamais satisfareis à concupiscência da carne." Phillips traduz: "Vivei a sua vida no Espírito, em nada satisfazendo os baixos instintos da natureza humana." A ARA traduz Gl 5.24: "E os que são de Cristo Jesus crucificaram a carne, com as suas paixões e concupiscências." Phillips traduz: "Quem é de Cristo, crucificou a sua velha natureza com tudo o que amava e cobiçava." A ARA traduz Gl 6.8: "Porque o que semeia para a sua própria carne, da carne colherá corrupção; mas o que semeia para o Espírito, do Espírito colherá vida eterna." Phillips traduz: "Se semeia para os baixos instintos da natureza, a colheita só pode ser a corrupção e a morte da sua própria natureza. Se semeia, porém, para o Espírito, a colheita será a vida eterna por esse mesmo Espírito." Em todos estes casos, a tradução de *sarx* por "baixos instintos da natureza" aparece de forma bem apta e relevante.

O que, pois, é a carne? Logicamente, a carne não é o corpo. Fica igualmente claro (se o pensamento de Paulo for consistente) que a carne não é o homem natural, porque ele disse que este homem não-cristão, o homem pagão, não precisa necessariamente ser totalmente mau. Mesmo em tais condições há ocasiões em que o homem pode fazer por natureza aquilo que a lei requer, porque as exigências da lei estão escritas no seu coração, e porque mesmo em tal condição o homem possui consciência (Rm 2.14, 15). (N.E.: Mas Paulo de maneira nenhuma ensina que o homem na carne pode agradar a Deus [1 Co 2.14]). Falar da carne como a natureza inferior ("os baixos instintos da natureza") não é inteiramente satisfatório. Fazer assim subentende que há no homem uma natureza que é capaz de produzir a bondade, assim como há uma natureza que é fadada ao mal. O problema com semelhante ponto de vista é que a podridão, a despeito de tudo quanto temos dito a respeito do homem natural, perpassa a natureza humana inteira; toda a estrutura está minada. É cheio de relevância o fato de que Paulo fala das *obras* da carne e do *fruto* do Espírito (Gl 5.19, 22). Uma *obra* é algo que o homem produz para si mesmo; um *fruto* é algo produzido por um poder que ele não possui. Os homens não podem *fabricar* um fruto. Isto quer dizer que o homem pode produzir o mal por si só, com bastante facilidade, e não pode deixar de fazê-lo; a bondade, no entanto, tem que ser produzida para ele por um poder que não é seu. A verdade é que, embora a tradução "os baixos instintos



da natureza” freqüentemente faça bom sentido, não atinge suficientemente o sentido.

A essência da carne é a seguinte. Nenhum exército pode invadir um país pelo mar a não ser que possa obter uma cabeça de ponte. A tentação não teria a capacidade de afetar os homens, a não ser que houvesse algo já existente no homem que correspondesse à tentação. O pecado não poderia obter nenhuma cabeça de ponte na mente, coração, alma e vida do homem a não ser que houvesse um inimigo dentro dos portões que estivesse disposto a abrir a porta ao pecado. A carne é exatamente a cabeça de ponte através da qual o pecado invade a personalidade humana. A carne é como o inimigo do lado de dentro e que abre o caminho para o inimigo que está forçando a porta.

Mas de onde vem esta cabeça de ponte? De onde surge este inimigo do lado de dentro? É experiência universal da vida que um homem pela sua conduta capacita-se ou não a experimentar certas coisas. Faz de si mesmo uma pessoa tal que se dispõe ou se indis põe a corresponder a certas experiências. A carne é aquilo que homem fez de si mesmo em contraste com o homem conforme Deus o fez. A carne é o homem de conformidade com aquilo que permitiu que viesse a ser, em contraste com o homem conforme Deus pretendeu que ele fosse. A carne representa o efeito total do pecado do homem sobre si mesmo e do pecado dos seus pais e de todos os homens que existiram antes dele. A carne é a natureza humana conforme se tornou através do pecado. O pecado do homem e o pecado da humanidade, tornou-o, por assim dizer, vulnerável ao pecado. Fê-lo cair mesmo quando sabia que estava caindo, e mesmo quando não queria cair. Fez dele uma pessoa tal que não pode nem evitar o fascínio do pecado nem resistir ao poder do pecado. A carne é o homem enquanto está separado de Jesus Cristo e Seu Espírito.

## II

## AS OBRAS DA CARNE

Antes de começarmos a examinar mais detalhadamente a lista das obras da carne conforme aparecem em Gl 5.19-21, há dois fatos preliminares que devemos notar.

Em primeiro lugar, a lista na AV [mas em nenhuma versão brasileira] contém dois pecados que não estão incluídos nas traduções modernas a partir da RV (1881). No início, a AV tem *moicheia*, “adultério,” e depois de “invejas” tem “assassínios”, *phanoi*. Estes não devem ser incluídos na lista, porque aparecem em alguns poucos manuscritos de data posterior.

Em segundo lugar, ao examinar as diferenças entre as diversas traduções, será notado que às vezes algumas das palavras aparecem no singular, e às vezes no plural. Isto não se deve a textos diferentes nos vários manuscritos originais, nem a erros ou inexatidões de traduções. Deve-se a um hábito da língua grega. Quando um substantivo abstrato é usado no plural, freqüentemente significa manifestações ou demonstrações ou exemplos daquela qualidade que o substantivo denota no singular. Por exemplo, *thumos*, que é a forma no singular, significa ira, e *thumoi*, que é a forma no plural, significa explosões de ira. *Fthonos* significa inveja, e *fthonoi* significa demonstrações de inveja. Muitas das palavras na lista das obras da carne são, na realidade, formas no plural, e significam demonstrações e atos da qualidade que denotam. É, portanto, possível traduzi-las em português pela forma singular ou plural e, às vezes, na realidade, o singular é a forma mais correta em português.

Agora, passemos a examiná-las uma por uma.

## PORNEIA

B, BJ, Mar: fornicação; ARC, ARA: prostituição; P: imoralidade sexual; BLH: imoralidade; BV: pensamentos impuros.

*Porneia* é usada aqui como uma palavra bem geral para as relações e relacionamento sexuais ilícitos e imorais. A derivação provável da palavra lança raios relevantes de luz sobre a atitude mental por trás dela. *Porneia* é a prostituição, e *pornē* é uma prostituta. Ha probabilidade de que todas estas palavras tenham ligação com o verbo *pernumi*, que significa “vender.” Essencialmente, *porneia* é o amor que é comprado e ven-

dido — o que não é amor de modo algum. O erro grande e básico nisto é que a pessoa com quem semelhante amor é satisfeito não é realmente considerada uma pessoa, mas um objeto. Ele ou ela é mero instrumento através de quem as exigências da concupiscência e da paixão são satisfeitas. O amor verdadeiro é a união total entre duas personalidades de modo que se tornam uma só pessoa, e que cada uma acha sua própria realização na união com a outra. *Porneia* descreve o relacionamento em que uma das partes pode ser comprada e descartada como um objeto, e onde não há união de personalidade nem respeito por estas.

É significativo o fato de que é com este pecado que Paulo começa. A vida sexual do mundo greco-romano nos tempos do NT era um caos sem lei. J. J. Chapman, descrevendo os tempos em que vivia Luciano, na primeira metade do século II, escreve: “Luciano vivia numa época em que a vergonha parecia ter sumido da terra.”

Na Grécia, nunca tinha havido qualquer vergonha nas relações antes do casamento ou fora dele. Demóstenes escreve como se fosse uma coisa comum, como de fato o era: “Mantemos amantes para nosso prazer, concubinas para as necessidades diárias do corpo, mas temos esposas a fim de produzir filhos de modo legítimo e de ter uma guardiã fidedigna dos nossos lares” (*Contra Neera*, citado por Ateneu: *Deipnosophistae* 573 B). Nos dias primitivos de Roma as coisas tinham sido muito diferentes, e a pureza era a regra. Mas nisto, os vencidos tinham conquistado os vencedores, e Roma aprendeu a pecar com a Grécia. “Vejo Roma,” disse Lívio, o historiador, “a Roma orgulhosa, perecendo como vítima da sua própria prosperidade” (3.13). Dificilmente é possível mencionar uma grande personagem grega que não tivesse sua *hetaira*, sua amante, e frequentemente estas amantes eram as mulheres mais belas e cultas da sua época. Alexandre Magno tinha sua Taís, que depois da morte deste casou-se com Ptolomeu do Egito e tornou-se mãe de reis; Aristóteles tinha sua Herpília; Platão, sua Arquenessa; Péricles, sua Aspásia que, segundo se dizia, até mesmo escrevia seus discursos para ele; Sófocles, sua Arquipe, a quem deixou como herdeira; Isócrates, sua Metaneira, Frine, a mais famosa das cortesãs, era tão rica que se ofereceu a edificar um muro em derredor de Tebas, se os cidadãos aceitassem fazer nele a seguinte inscrição: “Embora Alexandre o tenha destruído, Frine, a cortesã, o restaurou” (Ateneu: *Deipnosophistae* 576-592). A atitude grega dificilmente pode ser melhor demonstrada do que pelo fato de que, quando Sólon foi o primeiro a legalizar a prostituição e a abrir prostíbulos do Estado, os lucros destes eram usados para erigir templos aos deuses (Ateneu: *Deipnosophistae* 569 D).

Quando a frouxidão moral grega invadiu Roma, tornou-se tristemente mais grosseira. Hiberina, diz Juvenal, não se sente mais satisfeita com um só homem, do que se sentiria com um só olho (Juvenal: *Sátiras* 6.55). As mulheres romanas, diz Sêneca, casavam-se para serem repudiadas, e divorciavam-se para casar-se de novo. Algumas delas distinguiam entre os anos, não pelos nomes dos cônsules, mas pelos nomes dos seus maridos. “A castidade é mera prova da feldade” (Sêneca: *Dos Benefícios* 3.16.1-3). A inocência, diz Sêneca, não é rara: é não-existente (*Da Ira* 2.8). Juvenal pinta o quadro das mulheres romanas passando pelo altar da Modéstia com um sorriso cínico (Juvenal: *Sátiras* 6.308). “Quanto maior a infâmia, mais desenfreado o deleite,” disse Tácito (Tácito: *Anais* 11.26). Estava para chegar o dia em que Clemente da Alexandria haveria de falar de certas mulheres como a personificação do adultério, “cingidas como Vênus com um cinto dourado do vício” (Clemente da Alexandria: *Paedagogus* 3.2.4). Estava para chegar o dia em que Alexandre Severo, um dos grandes e bons imperadores, forneceria ao homem que entrava no governo de uma província “vinte libras de prata, seis mulas, um par de asnos, um par de cavalos, duas vestes para serem usadas no foro, duas para casa, uma para os banhos, cem moedas de ouro, uma cozinheira, um muleteiro, e uma concubina no caso de um homem que não tinha esposa e que não podia viver sem uma mulher” (*Scriptores Historiae Augustae, Alexander Severus* 42). A classe alta da sociedade romana havia-se tornado grandemente promíscua. Até mesmo Messalina, a imperatriz, esposa de Cláudio, saía às escondidas do palácio real à noite, a fim de servir num prostíbulo público. Ela era a última a sair de lá, e “voltava ao travesseiro imperial com todos os odores dos seus próprios pecados” (Juvenal: *Sátiras* 6.114-132).

Pior ainda era a imoralidade desnaturada que grassava. Começou no lar imperial. Calígula vivia conhecidamente em incesto habitual com sua irmã Drúsila, e a concupiscência de Nero nem sequer poupou sua própria mãe, Agripina (Suetônio: *Calígula* 34; *Nero* 28).

A sociedade, desde o mais alto escalão até o mais baixo, era cheia de homossexualidade. Este foi um vício que Roma aprendeu da Grécia. J. J. Döllinger o chama de “a grande enfermidade nacional da Grécia” (J. J. Döllinger: *The Gentile and the Jew*, II, pág. 239). J. J. Chapman diz que na Grécia esta degeneração “não era pessoal, mas racial”, “até se tornar inerente e arraigada”. Assemelha-a a um fungo nojento que se espalha resolutamente pela floresta (J. J. Chapman: *Lucian, Plato and Greek Morals*, págs. 132, 133). Num dos seus diálogos, Luciano faz Lícino narrar: “Seria melhor não necessitar do casamento, mas seguir Platão e Sócrates

tes e contentar-se com o amor de meninos” (Luciano: *Os Lapitas* 39). Em outro diálogo Luciano traz para o palco a figura que representa Sócrates. “Eu sou amante dos meninos,” diz ele, “e sábio em questões do amor.” “Qual é a sua atitude para com meninos bonitos?” perguntam a ele. “Seus beijos,” responde, “serão o galardão para os mais corajosos depois de terem realizado alguma proeza esplêndida e ousada” (Luciano: *Filosofias à Venda* 15, 17). O *Simpósio* de Platão é classificado como uma das grandes obras da literatura. Seu assunto é o amor, mas é o amor homossexual. Fedro começa o assunto: “Não conheço,” diz ele, “qualquer bênção maior para um jovem que está principiando a vida do que um amante virtuoso, ou, para o amante, do que um menino querido” (Platão: *Simpósio* 178 D).

Gibbon escreve: “Dos quinze primeiros imperadores, Cláudio foi o único cujo gosto no amor era inteiramente correto.” Júlio César era infame como amante do Rei Nicômedes da Bitínia. “O rival da rainha”, chamavam-no, e sua paixão era o tema dos cânticos grosseiros que os soldados cantavam. Nero “casou-se” com um jovem castrado com o nome de Esporo, e passou com ele por todas as ruas de Roma, em cortejo nupcial, e ele mesmo era “casado” com um liberto chamado Doriforo. Chegou ao ponto de “imitar as lamentações de uma virgem sendo deflorada, e encenar em público os atos mais íntimos desta união indizível” (Suetônio: *Nero*, 28, 29). O historiador fala de Adriano com sua “paixão pelos homens e os adultérios com mulheres casadas que eram seu vício.” A paixão que Adriano tinha pelo jovem Antinous era notória, e, quando Antinous foi afogado, Adriano chegou a mandar endeusá-lo, e oráculos eram dados em seu nome (*Scriptores Historiae Augustae, Adriano* 11, 14). Alexandre Severo considerou a promulgação de legislação para proibir essas práticas, mas acabou resolvendo não fazê-lo, porque acreditava que o vício seria apenas transferido para a prática sigilosa, visto que as paixões dos homens tornariam impossível eliminá-lo (*Scriptores Historiae Augustae, Alexandre Severo* 24).

Deve ser notado que todas as evidências que aduzimos a respeito da imoralidade sexual indescritível do mundo contemporâneo com o Novo Testamento provêm, não dos escritores cristãos, mas dos pagãos que estavam enojados consigo mesmos.

Paulo coloca-se contra essa imoralidade sexual. Espanta-se com o fato de que os Coríntios não estão horrorizados diante do caso do homem que está coabitando com a esposa do seu pai (1 Co 5.1). Deste pecado o homem deve arrepender-se, senão sua chamada vida cristã é uma zombaria (2 Co 12.21). O cristão deve abster-se totalmente de tal coisa (1 Ts

4.3); deve fugir dela (1 Co 6.18); deve mortificar estas atividades (Cl 3.5). É o único pecado em que o homem peca clara e inconfundivelmente contra seu próprio corpo (1 Co 6.18), e o corpo não é para a imoralidade, mas para o Senhor (1 Co 6.13).

Tem sido dito que a castidade era a única virtude completamente nova que o cristianismo introduziu no mundo pagão. E havia três razões porque a tarefa de introduzi-la foi de uma dificuldade extraordinária.

(i) Não havia uma forte frente de opinião contra a imoralidade. Para o mundo greco-romano a imoralidade nas questões sexuais não era imoralidade; era o costume e a prática estabelecidos.

(ii) O prevalecimento das idéias gnósticas era um problema sério. O gnóstico via o espírito como totalmente bom, e a matéria como essencialmente má. Se a matéria é essencialmente má, logo, o corpo é necessariamente maligno. Sendo assim, há duas possibilidades. Em primeiro lugar, há a possibilidade do ascetismo rígido em que todos os desejos do corpo são rígida e vigorosamente negados. Em segundo lugar, há a possibilidade de que um homem argumente que, se o corpo é mau, não importa o que se faz com ele. Pode-se saturar e saciar os seus apetites, e isto não tem importância alguma, porque o corpo é, de qualquer maneira, algo perecível e maligno. Fica claro, portanto, que em certo sentido o gnosticismo poderia ser uma defesa da imoralidade.

Uma coisa fica clara: nenhum gnóstico poderia dizer, em momento algum que o corpo é para o Senhor (1 Co 6.13). Para o gnóstico, o corpo era a única parte do homem que nunca poderia ser para o Senhor. A mensagem cristã sobre a salvação da pessoa como um todo, do homem total, do corpo, alma e espírito, era uma coisa nova e necessariamente envolvia um evangelho de pureza.

(iii) O cristianismo teve de enfrentar uma situação onde, em muitos casos, a prostituição era vinculada com a religião. Havia muitos templos que tinham suas multidões de prostitutas sagradas. O Templo de Afrodite em Corinto tinha milhares delas, e desciam para as ruas da cidade para exercer a sua profissão ao cair da tarde. O costume tem sua origem na glorificação de Deus na força vital que é mais clara no poder do sexo. O cristianismo tinha de enfrentar uma situação em que a religião e a imoralidade sexual andavam juntas.

Ninguém precisa ficar atônito porque Paulo começa sua lista das obras da carne com os pecados sexuais. Ele vivia num mundo onde tais pecados grassavam, e naquele mundo o cristianismo trouxe aos homens um poder quase milagroso para viver em pureza.

## AKATHARSIA

B, ARC, ARA, BJ, Mar., BLH: impureza; P: a falta de pureza nas intenções; BV: pensamentos impuros (juntamente com “fornicação”). Outras traduções de outras ocorrências da palavra – NEB: vileza (Rm 1.24), vidas impuras (2 Co 12.21), desejos imundos (Ef 4.19), motivos baixos (1 Ts 2.3), indecência (Ef 5.3; Cl 3.5); P: imoralidade sexual (Ef 5.3; Cl 3.5).

*Akatharsia* é uma palavra que começou no mundo físico, entrou para o mundo ritual e cerimonial, e terminou no mundo moral.

i. *Akatharsia* com o sentido de sujeira física e material. Nos papíros, por exemplo, num contrato a respeito da transferência da propriedade de uma casa, o inquilino que está de saída compromete-se a deixar a casa limpa de toda e qualquer *akatharsia*. A casa deve ser deixada limpa, e livre de sujeira. Em estreita conexão com isto, está o uso médico da palavra. É usada a respeito da matéria impura que se reúne ao redor de uma chaga ou ferida (Hipócrates: *Fract.* 31). Platão usa-a no tocante às impurezas que se acumulam ao corpo, para os quais o baço serve como tipo de absorvente (Platão: *Timeu* 72 C). *Akatharsia*, portanto, é a sujeira ou a imundícia no sentido físico do termo.

ii. *Akatharsia* no AT grego denota a impureza ritual e cerimonial mais freqüentemente do que qualquer outra coisa. Há cerca de vinte ocorrências da palavra em Levítico, e todas elas se referem a semelhante impureza. É usada, por exemplo, da impureza dos animais imundos (Lv 20.25). É usada do estado de uma mulher em período menstrual (Lv 18.19). Aqui surge algo significativo. É verdade que aqui a referência diz respeito aos tabus que tornam uma pessoa ou criatura cerimonialmente impura. Mas o que há de essencial nesta impureza cerimonial é que quando uma pessoa está em tal condição, não pode aproximar-se de Deus. Em semelhante condição, a pessoa não pode entrar no Templo nem pode compartilhar da adoração do povo. Procurar fazer isto é incorrer na ira de Deus (Lv 22.3). No sentido ritual, portanto, *akatharsia* é aquilo que torna impossível à pessoa entrar na presença de Deus e causa, assim, a sua exclusão.

iii. Finalmente, *akatharsia* entra no mundo moral. É usada para a volúpia de uma mulher lassa e imoral (Os 2.10); é usada para a impureza moral que destrói uma nação (Miquéias 2.10). Há um exemplo excelente em Provérbios, onde se diz a respeito do tolo: “Regozija-se em todas as

## AKATHARSIA

coisas que Deus odeia, e é arruinado em razão da impureza da sua alma” (Pv 6.16, LXX).

Não é comum nos escritores clássicos, mas Demóstenes usa-a acerca da vileza intolerável de um homem que perjurou atrevidamente para lesar um amigo, e que finge com hipocrisia ainda ser amigo dele (Demóstenes: *Contra Meidias* 119). Aqui *akatharsia* representa uma depravação moral que dá nojo à pessoa que a presença.

Portanto, em *akatharsia* há três idéias.

i. É a qualidade daquilo que é maculado e sujo. Há um tipo de mente que é poluída em si mesma e que polui tudo quanto passa por ela. Pode reduzir a ação mais nobre a um motivo vil, e pode macular as coisas mais puras com uma zombaria obscena.

ii. Nesta impureza há uma certa qualidade repulsiva. Desperta nojo e ojeriza em qualquer pessoa decente que olha para ela. Há um tipo de pessoa que às vezes pensa que está sendo muito habilidosa quando, na realidade, está meramente trazendo um arrepio interior de nojo às mentes daqueles que a escutam e que têm contato com ela.

iii. Nesta palavra permanece a idéia daquilo que separa o homem de Deus. Antes de entrar no mundo moral, *akatharsia*, conforme temos visto, descrevia a impureza ritual e cerimonial que excluía o homem da presença de Deus. No mundo moral, a mesma idéia continua ligada à palavra. “Bem-aventurados os limpos de coração, porque verão a Deus” (Mt 5.8). O pecador que se arrepende nunca sentirá que Deus está muito longe, mas o pecador que se gloria na sua impureza erigiu uma barreira entre si mesmo e Deus.

## ASELGEIA

B, ARC, ARA; lascívia; BJ: libertinagem; Mar.: desonestidade; P.: sensualidade; BLH: as ações indecentes; BV, ansiedade pelo prazer carnal.

Outras traduções: P: impureza (2 Co 12.21).

Lightfoot vê um clímax do mal nas três palavras com que a lista das obras da carne começa. *Porneia* indica o pecado dentro de uma área específica da vida, a área das relações sexuais; *akatharsia* indica uma contaminação geral da pessoa inteira, maculando todas as esferas da vida; *aselgeia* indica um amor ao pecado tão desenfreado e tão audaz que o homem deixou de importar-se com aquilo que Deus ou os homens pensam a respeito das suas ações. Um homem, diz ele, pode ser *akathartos*, impuro, su-

jo, e esconder o seu pecado, porque a opinião e a decência públicas ainda têm algum domínio sobre ele; mas o homem não se torna *aselgēs* (o adjetivo) até que choque a decência pública. Conforme Lightfoot entende, a essência de *aselgeia* é que chegou a uma etapa do pecado que não faz o mínimo esforço para ocultar ou mascarar o seu pecado; é o pecado que perdeu toda a vergonha. Passemos, portanto, ao exame da palavra.

Não aparece de modo algum nos livros canônicos do AT grego. Nos livros apócrifos ocorre duas vezes. Em Sab. 14.26 a perversão sexual, a desordem dentro do casamento, o adultério e a *devassidão* (*aselgeia*) estão vinculados e ali a conexão é com o pecado sexual. Em 3 Mac. 2.26 é usada de modo mais geral para atos audazes de impiedade.

No NT ocorre em Rm 13.13, onde está escrito que o cristão não pode viver em orgias e bebedices, nem em impudicícias e *dissoluções*, nem em contendas e ciúmes. Ali, as palavras aparecem em pares, e *aselgeia* está no par que tem a ver com o pecado sexual. Em 2 Co 12.21 ocorre em trio: “impureza, prostituição e *lascívia*,” e ali, também, a referência diz respeito ao excesso sexual. Em Ef 4.19 há uma referência mais ampla, porque ali se diz que a *dissolução* é ávida por praticar todos os tipos de impureza. No NT parece mesmo estar ligada com o excesso sexual.

Quando nos voltamos à palavra nos escritores clássicos, seu alcance é muito mais amplo. Platão a usa para a pura *insolência* da iniquidade (*República* 424 E.) Demóstenes a usa a respeito da *brutalidade* do homem mau, e da *insolência* arrogante de Filipe da Macedônia (*Contra Meidias* 21; *Primeiro Filípico* 4). Os próprios gregos a definiam como “violência audaz e ofensiva”. Basílio define-a como “uma disposição da alma que não possui nem pode suportar a dor da disciplina” (Basílio: *Reg. Brev. Int.* 67). É definida com o significado da “disposição de entregar-se a qualquer prazer.”

Há certos usos da palavra que dão vividamente a sua qualidade. Plutarco a usa a respeito de Alcebíades, que na sua libertinagem desenfreada desconsiderava totalmente a decência e a opinião públicas (Plutarco: *Alcebíades* 8). Josefo a usa duas vezes de modo muito revelador. Usa-a a respeito de Jezebel (*Antigüidades dos Judeus* 8.13.1). Usa-a a respeito de um ato infame de um soldado romano no recinto do Templo. O soldado em serviço durante certas festividades do Templo satisfaz publicamente suas necessidades fisiológicas, ofendendo, assim, a decência pública comum, e, o que era pior, contaminando desavergonhadamente o lugar santo (*Antigüidades dos Judeus* 20.5.3). Talvez o modo de Demóstenes empregar a palavra *aselgēs*, o advérbio, seja o mais revelador de todos. Fala de um homem que estava vivendo *aselgēs*, e diz acerca dele que era o tipo

de homem para cuja convivência nenhum homem levaria a filha em hipótese alguma (Demóstenes: *Contra Boeto* 2.57).

Aqui, pois, temos o significado de *aselgeia*; denota o pecado tão aberto e atrevido que deixa de ter a mínima consideração por aquilo que ninguém possa pensar, sentir ou dizer. Podemos, portanto, distinguir três características de *aselgeia*.

i. É a ação libertina e indisciplinada. É a ação do homem que está à mercê das suas paixões, impulsos e emoções, e em quem a voz calma da razão foi silenciada pelas tempestades da obstinação.

ii. Não respeita a pessoa nem os direitos dos outros, quem quer que seja. É violenta, insolente, abusiva, audaz. Qualquer consideração e simpatia pelos sentimentos dos outros deixou de existir.

iii. É completamente indiferente à opinião e à decência públicas. É bem possível que um homem comece a fazer uma coisa errada em segredo; no início, seu único alvo e desejo talvez seja ocultá-la aos olhos dos homens. Pode amar a coisa errada, e pode até ser dominado por ela, mas, mesmo assim, ainda tem vergonha dela. Mas lhe é perfeitamente possível chegar a uma etapa em que faz aberta e atrevidamente aquilo que fazia secretamente e às ocultas. Pode chegar a uma etapa do pecado em que perdeu de tal maneira a vergonha que já não se importa com aquilo que os outros vêem, nem com o que dizem, nem com o que pensam. O que há de terrível na *aselgeia* é que é o ato de uma personalidade que já perdeu aquilo que deveria ser sua melhor defesa — seu respeito-próprio, e seu senso de vergonha.

## EIDŌLOLATRIA

B, ARC, ARA, BJ, Mar., BV; idolatria; P: o culto aos falsos deuses; BLH: a adoração de ídolos.

Pela natureza das coisas, a adoração aos ídolos parece difícil de ser entendida pelo homem moderno. É difícil compreender como qualquer homem poderia considerar com reverência um pedaço de madeira, pedra ou metal, por mais bela que seja a forma em que é esculpido, e por mais dispendiosa que seja a sua ornamentação. Torna-se ainda mais difícil entender quando nos lembramos que muitos ídolos antigos eram tudo, menos belos. Por exemplo, a imagem de Artemis ou Diana no famoso templo em Éfeso era uma figura negra, achatada, desajeitada, coberta de muitos seios, e totalmente destituída de beleza.

O fato é que no início ninguém adorava o *ídolo*. Este tinha duas funções. Visava *localizar* e *visualizar* o deus que representava. Originalmente, nunca houve intenção de que o ídolo fosse adorado. Seu propósito era facilitar ao homem a adoração do deus a quem o ídolo representava, dando-lhe algo visível localizado num determinado lugar. Mas, uma vez que isto foi feito, era quase inevitável que o homem passasse a adorar o ídolo em lugar do deus a quem representava. Citemos como exemplo o desenvolvimento do culto ao imperador no Império Romano. Começou como expressão de gratidão pela segurança, pela integridade física, pela justiça e pela boa ordem que Roma trouxera aos homens. Roma varreu dos mares os piratas, e das estradas os bandidos. Trouxe a justiça imparcial para substituir o capricho dos tiranos. Os homens ficaram tão gratos a Roma pelo seu braço forte e pela sua justiça imparcial que havia reis que legaram seus países a Roma ao morrerem. A partir desta gratidão surgiu a adoração à deusa Roma, o espírito de Roma; e esta adoração existia há mais de um século antes de a adoração ao Imperador, propriamente dita, ter surgido. Mas os homens desejam algo para ver, e Roma e o espírito de Roma foram, por assim dizer, encarnados no imperador. E assim, a adoração veio a ser transferida ao próprio imperador, fenômeno este que inicialmente deixava os imperadores romanos encabulados, procurando acabar com ele. Mas para aqueles que estavam nas cercanias do Império, o Imperador não passava de um nome, de modo que a sua estátua era erigida, e a adoração era transferida à estátua. Em primeiro lugar, o espírito invisível de Roma; depois, o imperador visível; e finalmente, a estátua presente — foi este o curso do desenvolvimento.

E aqui está o primeiro erro básico da adoração aos ídolos — a adoração aos ídolos é a adoração do objeto criado ao invés da adoração do Criador de todas as coisas. É exatamente isto que Paulo viu no seu esboço da gênese da idolatria.

*O que de Deus se pode conhecer é manifesto entre eles, porque Deus lhes manifestou. Porque os atributos invisíveis de Deus, assim o seu eterno poder como também a sua própria divindade, claramente se reconhecem, desde o princípio do mundo, sendo percebidos por meio das coisas que foram criadas. Tais homens são por isso indesculpáveis; porquanto, tendo conhecimento de Deus não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças, antes se tornaram nulos em seus próprios raciocínios, obscurecendo-se-lhes o coração insensato. Inculcando-se por sábios, tornaram-se loucos, e mudaram a glória*

*do Deus incorruptível em semelhança da imagem de homem corruptível, bem como de aves, quadrúpedes e répteis (Rm 1.19-23).*

Este tipo de idolatria ainda existe, porque, basicamente, ela é a adoração às coisas ao invés da adoração a Deus. Pode-se dizer que o deus da pessoa, sem dúvida alguma, é aquilo a que ela dedica seu tempo, seus bens e seus talentos; é aquilo a que ela se entrega. Em tempos recentes tem entrado em nossa língua uma expressão nova: “o sinal de status”. O sinal de status é aquilo que o homem deseja como prova e garantia externa de que alcançou certo grau de sucesso. O sinal de status pode ser uma casa em certo bairro da cidade, algum tipo de móvel ou eletrodoméstico que é cobiçado por muitos, mas possuído por poucos. Pode-se dizer com muita verdade que o sinal de status é o ídolo do homem, porque dedica-se totalmente à sua obtenção. Sempre quando algum *objeto* no mundo começa a ocupar o lugar principal em nosso coração, mente e intenção, esse objeto torna-se um ídolo, porque tomou o lugar que pertence a Deus.

É interessante e relevante o fato de que a idolatria é alistada imediatamente depois do grupo de palavras que descrevem os pecados sexuais. No mundo antigo, a idolatria e a imoralidade sexual estavam estreitamente ligadas. O escritor da Sabedoria de Salomão, diz: “A idéia de fazer ídolos foi a origem da fornicação, sua descoberta corrompeu a vida” (Sab. 14.12 — BJ). De onde vem esta associação?

Podemos ver esta conexão no AT. Emerge de modo vívido, impressionante e dramático na poesia do segundo capítulo de Oséias. A mãe, ou seja: Israel, disse: “Irei atrás de meus amantes, que me dão o meu pão e a minha água, a minha lã e o meu linho, o meu óleo e as minhas bebidas.” Então, a voz de Deus continua: “Ela, pois, não soube que eu é que lhe dei o grão, e o vinho, e o óleo” (Os 2.5, 8). Na Palestina, no antigo culto pré-israelita, os baalins eram deuses da fertilidade. Eram os deuses das forças por trás do crescimento da ceifa. Eram eles que davam o trigo, o vinho e o óleo. Israel voltou-se para eles, e, visto que Israel era a noiva de Deus, podia-se dizer que estava adulterando com deuses estranhos; logo, o adúltero veio a ser o símbolo da apostasia, pois a apostasia era a infidelidade mediante a qual Israel se desviou de Deus, que era seu verdadeiro marido, para procurar um marido entre os deuses falsos.

Ora, conforme já notamos, entre todos os poderes de crescimento, o do sexo é o mais vívido, o mais vital e o mais poderoso. Tendo em vista este fato, o ato sexual veio a ser um ato de adoração e de glorificação a Deus; e, portanto, equipar os santuários antigos com prostitutas sagradas



tornou-se um costume e as relações sexuais com elas vieram a ser um tipo de ato de adoração do poder da força da vida.

A atração que uma adoração deste tipo exerce sobre a parte mais baixa da natureza humana é bem óbvia. O homem natural preferiria isto muito mais às rigorosas austeridades da adoração verdadeira. Achava-se neste o perigo terrível do culto de Baal contra o qual os profetas pleiteavam e bradavam.

A tragédia da idolatria era dupla. Nela, os homens adoravam o objeto criado ao invés do Criador de todas as coisas, e nela os homens usavam como adoração um ato, belo em si mesmo, de tal maneira que se tornou em pecado. Com um só golpe, a idolatria destruiu a adoração verdadeira e a pureza que é a mais sublime adoração.

## FARMAKEIA

B, ARC, ARA, BJ, P, BLH, BV: feitiçaria(s); Mar.: magia. A palavra *farmakeia* seguiu um processo de degeneração no significado. *Farmakon* é uma droga, e *farmakeia* é o uso de drogas. Há três etapas no significado da palavra.

i. *Farmakeia* é usada como uma palavra médica sem o menor mau sentido. Platão fala dos diferentes tipos de tratamento médico; a cauterização, a incisão, o uso de drogas, a privação dos alimentos (Platão: *Protágoras* 354 A). Dá sua própria opinião de que as doenças não-perigosas nunca devem ser complicadas ainda mais pelo uso de drogas (Platão: *Ti-meu* 89 B). A esta altura *farmakeia* é simplesmente uma palavra médica para uso medicinal das drogas.

ii. A palavra passa, então, a denotar o abuso das drogas, ou seja: o uso de drogas para envenenar e não para curar. Assim, lemos acerca da lei a respeito do envenenamento (Platão: *Leis* 933 B), e Demóstenes acusa um homem mau de envenenamento e de todos os tipos de vilezas (Demóstenes 40.57). Este é o começo do mau sentido da palavra.

iii. Por fim, a palavra assume o significado da feitiçaria e bruxaria. É usada, por exemplo, repetidas vezes para os feiticeiros e mágicos egípcios que competiam com Moisés quando Faraó não queria deixar Israel ir (Êx 7.11, 22; 8.18; Sab. 7.12; 18.13); a magia, bruxaria e feitiçaria são pecados por causa dos quais Isaías prediz a destruição da Babilônia pela ira de Deus (Is 47.9, 12). A palavra completou um círculo inteiro. A partir do significado de uma droga que cura, veio a significar um envolvimen-

to vicioso e maligno na bruxaria e feitiçaria.

O cristianismo desenvolveu-se numa era em que o uso da feitiçaria e das artes mágicas era generalizado, e freqüentemente com intenções criminosas. Sabemos pouca coisa, ou nada, no tocante à feitiçaria, bruxaria e magia nos primeiros séculos da literatura grega. Plínio tem uma história que diz que a magia foi introduzida na Grécia por certo persa chamado Óstanes nos tempos das guerras persas (Plínio: *História Natural* 30.1). A primeira referência à feitiçaria criminosa acha-se nos discursos de Demóstenes. No discurso contra Aristogeiton refere-se a Teoris de Lemnos, “a feiteiceira imunda”, que foi devidamente executada por causa dos seus maus caminhos.

Em Roma, já nos dias das Doze Tábuas, achamos um regulamento que proíbe a danificação das colheitas alheias mediante a feitiçaria (Sêneca: *Questões Naturais* 14.7). Mas foi perto do fim do Império que a magia se generalizou em Roma. J. R. Mozley escreve: “É impossível negar que neste período, tentativas eram feitas no sentido de lesar inimigos e obter vantagens particulares por meios sobrenaturais, de tal maneira que a magia era exibida como prática realmente malévola, senão também maléfica” (Artigo sobre *Superstitio*, em W. Smith: *Dictionary of Greek and Roman Antiquities*). Não são poucas as inscrições em túmulos para homenagear as pessoas cuja morte, segundo se declarava, tinha sido provocada pela magia. Uma delas diz: “Eunia Fructuosa jaz aqui. Morreu de modo imerecido. Paralisada por sortilégios, ficou deitada por longo tempo, de modo que seu espírito foi torturado violentamente até sair dela, antes de ser devolvido à Natureza. Os Fantasmas ou os deuses celestiais serão os vingadores deste crime” (C.I.L. 2756).

Podemos dar uma rápida olhada em algumas destas práticas mágicas que decerto constavam entre aquelas que Paulo proibia. O nome da pessoa a ser lesada era escrita numa tábua com sinais e palavras sinistros. Uma imagem de cera da pessoa era feita e depois derretida lentamente, ou destruída de outra maneira (Virgílio: *Éclogas* 8.80; Horácio: *Satiras* 1:8, 32). Eram feitas tiras de chumbo com o nome da pessoa atacada inscrita nelas, e com uma oração de maldição dedicada aos espíritos do mundo do além. A tira de chumbo passava, então, a ser introduzida num túmulo de modo que os espíritos do mundo do além a vissem e agissem à altura da maldição ali escrita. Ossos eram enterrados debaixo da casa de algum homem para planejar a sua morte, conforme Tácito conta que foi feito no caso do assassinato de Germânico (Tácito: *Anais* 2.69; Horácio: *Satiras* 2.8.22). Poções de amor eram comuns; a astrologia grassava numa tentati-

va de se ver o futuro; havia eternas receitas mágicas para fabricar ouro a partir de metais menos valiosos. Galeno, o médico, condena a estultícia daqueles que acrescentam feitiçarias e encantações ao uso das ervas e das drogas. Não é esta, diz ele, a prática da medicina (Galeno: *De Simpl.* 6).

O mau olhar era universalmente temido (Alcifrão: *Cartas* 1.15; Plínio: *História Natural* 7.16; Plutarco: *Simpósio* 7). Ele era especialmente fatal para as crianças. Era possível guardar-se contra ele cuspiendo-se nas dobras do casaco (Teócrito: *Idílios* 6.39; Plínio: *História Natural* 7.16). Era possível guardar-se contra ele por meio do uso de talismãs. Por estranho que pareça, o talismã consistia num modelo pequeno de falo pendurado no pescoço (*turpicula res*, Varro o chama: Varro: *Lingua Latina* 7.37). O mesmo amuleto estranho de proteção também era visto nos jardins e nas lareiras (Plínio: *História Natural* 19.50).

O mundo antigo estava repleto de práticas mágicas. Em Atos 19.19 lemos a respeito dos peritos nas ciências mágicas em Éfeso que queimaram os seus livros quando foram convertidos pelas demonstrações que Paulo fez do poder do nome de Jesus. Quanto tempo isto durou, e quão sério problema era até mesmo na Igreja Cristã pode ser percebido no vigésimo-quarto cânon do Concílio de Ancira em 314 ou 315 d.C., onde foi estipulado que “os que praticam a divinação, e seguem os costumes dos pagãos, ou que levam os homens para as suas casas para a invenção de feitiçarias, ou para purificações” devem passar por “cinco anos de penitência de acordo com os graus estabelecidos”. Deve ter sido extraordinariamente difícil desarraigar de um mundo supersticioso as práticas que se tinham tornado parte integrante da vida cotidiana. E, na realidade, algumas práticas não foram tanto eliminadas quanto cristianizadas, porque achamos cristãos usando pendurados no pescoço, não os amuletos antigos, mas textos cristãos, e até mesmo pequenas cópias em miniatura de partes do NT, fabricadas com este propósito em vista, segundo parece.

Talvez seja esta a melhor oportunidade para notar um fato sinistro a respeito das obras da carne. Sem exceção, cada uma delas é uma perversão de alguma coisa que é boa em si mesma. A imoralidade, a impureza, a libertinagem ou lascívia são perversões do instinto sexual que, por si só, é uma coisa bela e faz parte do amor. A idolatria é uma perversão da adoração, e foi iniciada como uma ajuda à adoração. A feitiçaria é uma perversão do uso das drogas terapêuticas na medicina. As invejas, os ciúmes e as contendas são perversões da nobre ambição e desejo de ser bem-sucedido que pode ser um incentivo à grandeza. A inimizade e a ira são uma perversão da justa indignação sem a qual a paixão pela bondade não

pode existir. As dissensões e as facções são uma perversão da dedicação aos princípios que pode produzir o mártir. As bebedices e as glotonarias são a perversão da alegria do convívio social e das coisas que os homens podem desfrutar de modo satisfatório e legítimo. Em lugar nenhum há uma melhor ilustração do poder do mal ao lançar mão da beleza e torcê-la até torná-la em feldade e ao tomar as coisas mais nobres e fazer delas uma avenida para o pecado. O terror do poder para pecar acha-se exatamente na sua capacidade de tomar a matéria-prima da bondade em potencial e transformá-la em matéria do mal.

## ECHTHRA

B, ARC, ARA, Mar.: Inimizades; BJ, P, BV: ódio; BLH; as pessoas ficam inimigas; M: brigas. Outras traduções de outras ocorrências da palavra: RSV: hostil ou hostilidade (Rm 8.7; Ef 2.14, 16). M: inimizade tradicional entre famílias (Ef 2.16); W: inimizade mútua (Ef 2.16); P: elementos conflitantes (Ef 2.14).

Não é necessário gastar muito tempo discutindo o significado de *echthra*; *echthros* é a palavra grega normal para um inimigo, e *echthra*, para a inimizade.

No próprio NT, ocorre somente em duas outras passagens. Em Rm 8.7 Paulo escreve que a mente que se fixa na carne é hostil a Deus, ou, conforme diz NEB: “O ponto de vista da natureza inferior é inimizade contra Deus.” Em Ef 2.14, 16 é usada para a parede divisória de hostilidade que faz separação entre o judeu e o gentio até que ambos se tornem um só em Jesus Cristo.

No mundo antigo havia três tipos de inimizade, e estas continuam sendo reproduzidas na vida humana.

i. Havia inimizade entre uma classe e outra dentro da mesma cidade do mesmo país. Platão disse que em cada cidade havia uma guerra civil entre os que possuem e os que não possuem. Pode haver em qualquer comunidade uma guerra de classes que as pessoas de disposição maligna podem facilmente fomentar visando atingir seus propósitos pessoais maldosos.

ii. Havia a inimizade entre os gregos e os bárbaros. Esta, disse Platão, era uma guerra que não conhecia fim; e Isócrates implorava que Homero nunca fosse omitido do currículo educacional do jovem grego, porque Homero demonstra a separação eterna entre o grego e o bárbaro. Pa-

ra os gregos, havia num sentido literal uma diferença entre os gregos e os bárbaros. "Havia," escreve T. R. Glover, "alguma diferença natural entre os gregos e os bárbaros. Não se podia ir contra a Natureza; e a Natureza planejara dois tipos distintos do homem — o grego e o não-grego — e a diferença era fundamental" (T. R. Glover: *Springs of Hellas*, pág. 32).

Deve ser notado quão essencialmente arrogante era esta distinção grega. Como, perguntava insistentemente Ctésias, o historiador antigo, homens que só sabiam latir chegariam a governar o mundo? Ora, este teste do idioma grego relegava nações altamente civilizadas, tais como o Egito, a Fenícia, a Pérsia, a Lídia tão próspera, à categoria de bárbaras. Aristóteles pensava que o próprio clima do mundo mantinha esta diferença. Aqueles que habitavam no norte, nos países frios, tinham bastante coragem e ânimo, mas pouca perícia e inteligência; aqueles que habitavam no sul, na Ásia Menor, conforme o nome que agora damos à região, tinham bastante perícia, inteligência e cultura, mas pouco ânimo ou coragem. Somente os gregos viviam num clima projetado pela Natureza para produzir o caráter perfeitamente equilibrado e harmonizado (Aristóteles: *Política* 7.7.2).

Para os gregos, estes "bárbaros" eram por natureza escravos, e era perfeitamente correto para um grego superior reduzi-los à escravidão, comprá-los e vendê-los. Esta atitude para com o não-grego ressaltava-se vividamente num adjetivo que Plutarco aplica a Heródoto, o historiador antigo. Heródoto tinha uma curiosidade insaciável, e poderíamos dizer que era de alcance mundial. Para eles, grandes façanhas permaneciam grandes façanhas, quer realizadas por um grego, quer não. Era, conforme J. L. Myres escreve a respeito dele em *The Oxford Classical Dictionary*: "isento do preconceito e intolerância raciais". E o resultado é que Plutarco rotula-o com a palavra *philobarbaros*, amigo dos bárbaros, como se a palavra fosse uma condenação (Plutarco: *De Mal. Her.* 857 A).

É de relevância que dois dos lugares onde ocorre a palavra *echthra* (Ef 2.14, 16) referem-se ao relacionamento no mundo antigo entre judeus e gentios. Havia realmente uma parede de hostilidade, uma inimizade tradicional antiga, entre judeus e gentios. Era uma ojeriza que existia em ambas as partes. Os romanos podiam falar da religião judaica como sendo superstição bárbara (Cícero: *Pro Flacco* 28), e do povo judaico como o mais vil dos povos (Tácito: *Histórias* 5.8). Na mesma passagem, Tácito diz a respeito dos judeus que têm uma lealdade inabalável uns aos outros, mas um ódio hostil a todos os demais homens. Diodoro Sículo repete o ditado de que os judeus supõem que todos os judeus sejam inimi-

gos (31.1.1.3). Apião declarou que os judeus juraram pelo Deus do céu, da terra e do mar que nunca demonstrariam boa vontade a qualquer homem de outra nação, e especialmente que nunca fariam isso com os gregos (Josefo: *Contra Apião* 1.34; 2.10). Por outro lado, os judeus consideravam os gentios impuros. Casar-se com um gentio era o mesmo que ter morrido. Nos seus momentos mais amargos, os judeus podiam considerar os gentios como animais imundos, odiados por Deus, e destinados a serem combustível para o fogo do inferno. O anti-semitismo não é nenhum fenômeno novo, e a exclusividade judaica faz parte da essência do judaísmo.

A cortina de ferro do preconceito racial e da amargura interracial não é coisa nova. O espírito que produz os motins raciais e a segregação das cores é tão antigo quanto a civilização — e desde o seu início é condenado pela ética e fé cristãs.

iii. Há a inimizade entre um homem e outro. Neste caso, é mais simples definir *echthra* em termos do seu antônimo. *Echthra* é o antônimo exato de *agapē*. *Agapē*, amor, a suprema virtude cristã, é a atitude mental que nunca permitirá sentir amargura para com homem algum, e que nunca buscará outra coisa senão o sumo bem dos outros, independentemente de qual seja a atitude dos outros para com ela. *Echthra* é a atitude da mente e do coração que coloca as barreiras e que tira a espada; *agapē* é a atitude do coração e da mente que alarga o círculo, que estende a mão da amizade e que abre os braços do amor. A primeira é uma obra da carne; a outra é fruto do Espírito.

## ERIS

B, Mar.: contendas; ARC, ARA: porfias; BJ, P: rixas; BLH: (as pessoas...) brigam; BV: luta; M: dissensão; CKW: disputas. Outras traduções de outras ocorrências da palavra — ARC: contenda(s) (Rm 1.29; 1 Co 1.11); P: debates (2 Co 12.20).

Pode-se dizer que *echthra* e *eris* têm uma ligação muito grande uma com a outra. *Echthra*, inimizade, é um estado e atitude da mente para com outras pessoas; e *eris*, dissensão, é o resultado na vida real desse estado mental.

*Eris* aparece três vezes em Eclesiástico como uma das coisas que dilaceram a vida. "Uma luta repentina acende o fogo, uma discussão precipitada derrama sangue" (Ecle. 28.11). Furor, inveja, perturbação, agitação,

medo da morte, ressentimento, lutas (Ecl. 40.5) são os males da vida humana, bem como a morte, o sangue, a luta e a espada, miséria, fome, tribulação, calamidade (Ecl. 40.9).

No grego secular, *eris* é uma palavra vívida. Em Homero e Hesíodo, Contenda é uma deusa repugnante. Contenda, aquela que chama à batalha as hostes, diz Homero (*Ilíada* 20.48); ele coloca juntos a Contenda e o Tumulto e a tétrica Morte (*Ilíada* 18.535). Hesíodo conta como a mortífera Noite tornou-se mãe de Nêmesis para afetar os homens mortais, e, depois, do Engano e da Amizade, da Velhice odiosa e da Contenda de coração endurecido (Hesíodo: *Theogonia* 225). Para os gregos, Eris, a deusa da Contenda, era uma das forças mais malignas da vida, produtora da violência e da morte.

*Eris* aparece na ciência grega primitiva como uma das forças fundamentais, essenciais e indestrutíveis do universo. Todas as coisas, disse Heráclito a respeito dos processos naturais da natureza e do mundo, acontecem mediante a luta e a necessidade (*Frag.* 215). E Aristóteles escreve a respeito dos pontos de vista de Heráclito: "Heráclito repreende o autor daquela linha: 'Oxalá a contenda fosse destruída de entre os deuses e os homens', porque não haveria escala musical a não ser que existissem as notas agudas e baixas, nem seres vivos sem a fêmea e o macho, que são opostos entre si" (Aristóteles: *Ética e Éudemo* 1235 a 25). A ação e a interação entre os opostos é da própria essência da natureza, e, se fosse cessar, e se um só elemento se tornasse irresistivelmente dominante, o universo chegaria ao fim. Empédocles tinha o mesmo conceito do universo. Simplício declara da seguinte maneira seus pontos de vista: "Empédocles considera que os elementos materiais são quatro: o fogo, o ar, a água e a terra, sendo todos eles eternos, mas mutáveis quanto ao volume e à raridade, através da mistura e da separação; mas seus princípios elementares verdadeiros, que trazem para estes elementos o movimento, são: o Amor e a Luta. Os elementos estão continuamente sujeitos a uma mudança alternada, misturados pelo Amor em certo momento, separados pela Luta em outro momento" (Empédocles: *Frag.* 426; Simplício: *Fís.* 25, 21). Logo, poder dizer-se que para os pensadores gregos a luta estava embutida na estrutura do universo. E talvez seja por isso que no grego secular, pelo menos nos escritores mais antigos, *eris* não é totalmente uma palavra má, mas pode descrever o impacto entre uma mente e outra, de onde frequentemente surge o conhecimento verdadeiro, bem como a rivalidade nas coisas honrosas que contribui para a excelência.

Mas no próprio NT, *eris*, contenda, é sempre uma coisa má. No pen-

namento de Paulo, há duas coisas significativas no que diz respeito a *eris*.

i. *Eris* é um dos males que caracterizam o mundo pagão (Rm 1.29). O mundo pagão é um mundo dividido; é um mundo de relacionamentos pessoais quebrados e interrompidos, e é somente no cristianismo que pode haver comunhão e união na vida. Ao cristão é proibido viver em orgias e bebedices, em impudícias e dissoluções, em contendas e ciúmes (Rm 13.13). Estas são as coisas que o homem deve deixar para trás quando se torna cristão)

ii. Mas o fato realmente relevante no tocante ao uso que Paulo faz da palavra *eris* é que quatro das suas seis ocorrências têm conexão com a vida na Igreja. Três delas se acham nas cartas a Corinto (I Co 1.11; 3.3; 2 Co 12.20). É *eris* que divide a igreja de Corinto em facções e partidos que alegam ser de Cefas, de Apolo, de Paulo e de Cristo. É *eris* que dividiu a igreja, e que trouxe inimizade onde deveria haver amor. Na carta aos Filipenses, Paulo escreve que aqueles que pregam em concorrência maligna contra sua pessoa, e cuja pregação dirige-se à sua desmoralização mais do que à glorificação de Cristo, estão pregando com *eris* (Fp 1.15). Aqui estamos chegando perto do significado de *eris*. *Eris* invade a igreja e torna-se característica da igreja, quando os líderes e os membros têm em conceito mais alto as pessoas, os partidos, os lemas e as questões pessoais do que o conceito que têm de Jesus Cristo. Aqui está a nossa advertência. Sempre que Jesus Cristo é destituído do lugar central de uma igreja, todos os relacionamentos pessoais desandam. Quando um homem começa a pregar, não para glorificar a Jesus Cristo, mas para exaltar seu próprio conceito pessoal e particular sobre Jesus Cristo, ou seja: quando um homem prega uma teologia em lugar de um evangelho, quando um homem começa a argumentar a fim de demolir seu oponente ao invés de ganhá-lo, então entra a *eris*.

Nenhum pecado invade a igreja mais comumente do que *eris*; nenhum pecado destrói mais a fraternidade cristã; mas *eris* nem sequer consegue penetrar na Igreja, se Cristo for soberano ali.

## ZÊLOS E FTHONOS

*Zêlos* – B, ARA, BJ, Mar., BLH, BV: ciúmes; P: inveja; ARC: emulações; CKW: rivalidade.

Traduções de *zêlos*, quando ocorre num bom sentido: ARA: zelo (Rm 10.2; 2 Co 7.7; 7.11; 9.2; Fp 3.6); P: vivo interesse (para comigo)

(2 Co 7.7); ansiedade (em procurar a fé) (2 Co 7.11); BV: caloroso afeto (2 Co 7.7); almejar (2 Co 7.11); ser sincero (Fp 3.6); BLH: dedicação (Rm 10.2); devoção (2 Co 7.11).

*Fthonos* – (primeira palavra do v. 21) inveja(s): BV, B, ARC, ARA, BJ, Mar.; ciúmes: P; BLH: são invejosas; outra ocorrência: inveja: ARA (Fp 1.15).

Estas palavras, embora separadas no trecho de Gálatas em estudo (Gl 5.20 e 21), precisam ser estudadas juntas, porque ocorrem tão freqüentemente como par, e porque há casos em que uma delas tem que ser definida em contraste com a outra. O princípio geral que governa seu significado é que *zēlos* tem um sentido bom e um mal, ao passo que *fthonos* é sempre mau.

i. Começamos tratando as palavras na ordem em que ocorrem nas próprias Escrituras. *Zēlos* ocorre nos dois sentidos no AT grego.

(a) No seu bom sentido na LXX, *zēlos* é usado repetidas vezes a respeito de Deus. “O zelo do SENHOR dos Exércitos fará isto” (Is 9.7). Deus tomou o zelo como sua armadura completa (Sab. 5.17). Aqui, o zelo é a resolução incansável de Deus no sentido de levar a efeito os Seus próprios propósitos e de vindicar os Seus. Se pudermos expressar a questão em termos humanos, *zēlos* é o entusiasmo infatigável de Deus em cumprir o Seu propósito no mundo.

(b) *Zēlos* é a palavra que muito freqüentemente expressa os ciúmes santos de Deus. Há um quadro que encontramos repetidas vezes nos profetas; é o retrato de Israel com a noiva de Deus. Quando, portanto, Israel se desgarrar para longe de Deus e adora a outros deuses, pode-se dizer que Israel se entregou a outros amantes que são falsos; e em tal situação os profetas falam dos ciúmes de Deus, que é o verdadeiro marido de Israel (Ez 16.37, 38; 23.25). Os ciúmes de Deus são como os ciúmes de um amante cuja amada comporta-se de modo estulto e falso.

(c) Assim como *zēlos* é usado num bom sentido no que diz respeito a Deus, assim também pode ser usado no tocante aos homens. O salmista diz: “O zelo da tua casa me consumiu” (Sl 69.9). “O meu zelo,” diz ele, “me consome” (Sl 119.139). Este zelo é a paixão por Deus que consome e estimula o homem.

(d) Mas igualmente no AT grego, *zēlos* tem um mau sentido, o da inveja e ciúmes que destróem os relacionamentos pessoais e a felicidade individual. Elifaz diz a Jó: “A ira do louco o destrói, e o zelo [a inveja] do tolo o mata” (Jó 5.2). O ciúme deixa um homem furioso (Pv 6.34). O escritor de Eclesiastes adota o ponto de vista de que a labuta e a diligência

são simplesmente o resultado da inveja do homem contra o seu próximo (Ec 4.4). Amor, ódio e inveja, todos eles perecem na morte (Ec 9.6). O ciúme e a ira encurtam a vida, e a ansiedade provoca a velhice precoce (Ecli. 30.24). *Zēlos* pode ser uma coisa maligna, que arruina a vida.

ii. Voltemo-nos, agora, ao NT. Nas cartas de Paulo, *zēlos* ocorre nove vezes, e pelo menos seis num bom sentido. Os judeus têm zelo por Deus, mesmo sem iluminação (Rm 10.2). Paulo, no seu zelo pela lei, era um perseguidor da Igreja (Fp 3.6). Paulo fala do anseio e do zelo dos coríntios pela sua pessoa (2 Co 7.7) e do zelo que o arrependimento produziu neles (2 Co 7.11). Fala do zelo dos coríntios na sua contribuição à coleta em favor dos pobres na Igreja de Jerusalém (2 Co 9.2). Tem zelo pelos coríntios porque foi ele quem os preparou como noiva de Cristo (2 Co 11.2). Por outro lado, as contendas e os ciúmes são duas coisas das quais o cristão deve livrar-se tendo em vista a proximidade da vinda de Cristo (Rm 13.13). Os ciúmes e as contendas são a prova de que os coríntios ainda estão sob o domínio dos baixos instintos da sua natureza (1 Co 3.3). O ciúme é um dos erros que Paulo teme achar se voltar para Corinto (2 Co 12.20). Aqui, então, temos esta palavra, equilibrada, por assim dizer, entre o bem e o mal.

iii. Quando nos voltamos para o exame destas duas palavras no grego secular, recebemos ajuda real na definição do significado delas. Três escritores dão uma ajuda notável.

(a) Em Platão as duas palavras são usadas juntas repetidas vezes. A ira, o medo, o luto, o amor, os ciúmes (*zēlos*) e a inveja (*fthonos*) são dores da alma (*Filebo* 47 E). Uma comunidade em que não há riqueza nem pobreza é a única comunidade onde a insolência e a injustiça, as rivalidades e as invejas, não têm oportunidade alguma de florescer (*Leis* 679 C). Tão logo existe a riqueza, há olhares ciumentos (*República* 550 E). Mas há um uso das palavras em Platão que é de relevância especial. Depois do sucesso de Atenas contra os bárbaros, e depois da maneira com que Atenas salvou a Grécia, ela teve de passar pela penalidade inevitável do sucesso. Em primeiro lugar, foi assaltada pelos ciúmes (*zēlos*), e depois, pela inveja (*fthonos*), que trouxe a guerra no seu séquito (*Menex.* 242 A). Fica claro, nesta base, que Platão considera *zēlos* como uma etapa no caminho para *fthonos*. *Zēlos*, poderíamos dizer, é a inveja que lança *olhares* de má vontade; *fthonos* é a inveja que chegou às *ações* hostis. Há, conforme veremos, outra diferença; mas até agora foi estabelecido o seguinte: *zēlos* é menos sério, menos amargo, menos maligno do que *fthonos*; *fthonos* é aquilo a que *zēlos* pode chegar, a não ser que o coração seja purificado.

(b) É realmente muito lúcida a maneira de Aristóteles lidar com a diferença entre as duas palavras. Para Aristóteles, *zêlos* é um sentimento bom e necessário da alma. *Zêlos* é um estímulo; é o sentimento que vem ao homem quando vê outra pessoa possuindo alguma coisa nobre. Esse sentimento não é de tristeza porque a outra pessoa possui uma coisa magnífica; apenas é um lamento por também não possuí-la. É uma virtude e uma característica do homem virtuoso. Não há nela má vontade; mas há o incentivo para a ambição nobre, no sentido de obter uma virtude que foi vista de relance mas não possuída. Por outro lado, *fthonos* é “um tipo de dor diante da visão do sucesso”, “a dor diante daquilo que é bom no outro,” segundo a definição dos estóicos (Diógenes Laércio 7.63, 111). E esta dor tem sua origem, não no fato de que a pessoa que olha não possui a coisa magnífica; brota do fato de que a outra pessoa a possui. O homem que tem *fthonos* no seu coração não é inspirado por uma ambição nobre; simplesmente está amargurado diante da visão de outra pessoa possuindo o que ele não tem, e faria tudo quanto fosse possível, não para possuir a coisa, mas para evitar que a outra pessoa a possuísse. *Fthonos* é baixaza, e a característica do homem vil (Aristóteles: *Política* 2.10, 11). *Zêlos* pode ser uma ambição nobre; *fthonos* nunca poderá ser outra coisa senão ciúme malévolos e amargo. Xenofonte, na *Memorabilia*, transmite uma definição de *fthonos*. “É um tipo de dor, não diante do infortúnio de um amigo, nem diante do sucesso do inimigo. Os invejosos são aqueles que se irritam somente com o sucesso dos seus amigos” (Xenofonte: *Memorabilia* 3.9.8). *Fthonos* é um sentimento horrível.

(c) Plutarco faz muita coisa para definir o significado destas palavras. *Zêlos*, escreve ele, é o desejo de estimular aquilo que elogiamos; é a boa disposição para fazer o que admiramos, e de não fazer o que censuramos. É a imitação (*mimêsis*) daquilo que é excelente. O amor por uma pessoa, diz ele, não pode ser realmente ativo, a não ser que haja nele um pouco de ciúme (*zêlos*). O amor verdadeiro da virtude não pode ser eficaz a não ser que crie em nós, não a inveja (*fthonos*), mas o estímulo (*zêlos*) nas coisas honrosas. Não é contenda; é a rivalidade em bondade (Plutarco: *Progresso na Virtude* 14). Por outro lado, *fthonos* inveja toda a prosperidade e todo o sucesso. É, portanto, ilimitado, “sendo como a oftalmia que se perturba diante de tudo o que tem brilho”. *Fthonos* irrita-se diante da prosperidade. Os insetos atacam o trigo maduro, e a inveja ataca os bons e aqueles que estão crescendo na virtude e na boa reputação (Plutarco: *Da Inveja e do Ódio* 2-8). A inveja, disse Eurípedes, é a maior enfermidade entre os homens.

Podemos ver a diferença entre as duas emoções, conforme Plutarco e Aristóteles as viam, em duas histórias gregas. Temístocles não conseguia descansar quando pensava na grande vitória que Miltíades obtivera em Maratona; o pensamento dela enchia-o de ambição nobre; e não descansou até que conseguiu sua vitória em Salâmis lado a lado com a vitória de Miltíades em Maratona. Não tinha inveja da grandeza de Miltíades; desejava realizar algo semelhante (Plutarco: *Temístocles* 3). Isto é *zêlos*. Aristides era chamado o Justo. Estava sendo processado, e certo homem veio a ele, sem saber quem era, e pediu que Aristides lhe escrevesse o seu voto, pois não sabia escrever; e o voto era a favor do banimento do próprio Aristides! “Que mal Aristides lhe fez?” perguntou-lhe. “Estou cansado,” disse o homem, “de ouvir as pessoas o chamarem de o Justo” (Plutarco: *Aristides* 7). Esta não era nenhuma ambição nobre no sentido de imitar a grandeza; era simplesmente o ressentimento amargo porque alguém era considerado grande. Isto é *fthonos*.

*Fthonos* não ocorre no AT canônico em lugar algum. Ocorre, porém, nos Apócrifos. “É por inveja do diabo que a morte entrou no mundo: prová-la-ão quantos são de seu partido! (Sab. 2.24). A inveja é uma coisa diabólica. “Não caminharei junto com a inveja corrosiva que com a Sabedoria não comunga” (Sab. 6.23). Em 1 Macabeus o historiador diz a respeito dos romanos: “Confiam por um ano o poder sobre si e o governo de todos os seus domínios a um só homem, unicamente ao qual todos obedecem, sem haver inveja ou rivalidade entre eles” (1 Mac. 8.16). *Fthonos* é claramente algo a ser detestado.

Paulo usa-a apenas duas vezes. Em Rm 1.29 é um dos pecados que caracterizam o mundo pagão. E em Fp 1.15 é o espírito que impulsiona aqueles que pregam a Cristo, não tanto para ganhar as pessoas para Cristo, mas simplesmente para ofender Paulo. Não cobiçam para si o sucesso dele, mas desejam negá-lo a Paulo.

Os escritores pagãos teriam permitido alguma grandeza necessária a *zêlos*, como a rivalidade na ambição nobre, mas estava para vir o dia em que Clemente de Roma faria remontar todo o pecado a esta própria qualidade. A inveja (*zêlos*), escreveu ele aos coríntios, foi responsável pelo assassinato de Abel cometido por Caim, pela fuga de Jacó diante de Esaú, pela venda de José para o Egito pelos seus irmãos, pela tentativa de assassinato feita por Saul contra Davi, e pelo ódio pagão que derramou o sangue dos mártires cristãos (*I Clemente* 4.6).

Há algo trágico na situação humana aqui. *Fthonos* sempre foi uma palavra feia, mas *zêlos* poderia denotar uma coisa grandiosa que acabou



em pecado. Talvez seja verdade dizer que não há teste melhor para um homem do que sua reação diante da grandeza e do sucesso de outra pessoa. Se isto o levar ao *zêlos*, que é a ambição nobre à bondade, trata-se da obra do Espírito, mas se o levar a um ressentimento amargo e ciumento, trata-se de obra da carne, e aquilo que deveria ser um incentivo à bondade tornou-se uma persuasão ao pecado.

## THUMOS

*Ira*, em todas as versões em português menos a BLH, que diz: *raiva*. NEB: crises de fúria; W: explosões de paixão; CKW: mau gênio. Outras traduções de outras ocorrências da palavra: ARA: indignação (Rm 2.8); P: ira furiosa (Cl 3.8).

*Thumos* é uma palavra com potencial quase ilimitado para o bem e para o mal. Pode descrever uma qualidade sem a qual nenhum bom caráter pode florescer; pode descrever uma qualidade que arruína relacionamentos pessoais, e que destrói a fraternidade dentro da comunidade.

i. Começemos examinando *thumos* no AT grego, onde ocorre mais de 300 vezes.

(a) Na LXX *thumos* pode ser usado a respeito dos *homens*, *num mau sentido*. Caim desviou-se da sabedoria com ira, e assim tornou-se o assassino do seu próprio irmão (Sab. 10.3). O orgulho não foi criado para os homens, nem a ira feroz para os que nasceram de mulher (Ecli. 10.18). Os ciúmes e a ira encurtam a vida, e a ansiedade provoca a velhice precoce (Ecli. 30.24). Não há pior veneno do que o veneno da serpente, e nenhuma ira é pior do que a ira de um inimigo (Ecli. 25.15).

(b) Na LXX *thumos* pode ser usado a respeito dos *homens*, *num bom sentido*. Três coisas provocam o sábio à ira: Um guerreiro passando necessidade por causa da pobreza, homens inteligentes que são tratados com desprezo e o homem que se desvia da justiça e peccà (Ecli 26.28). Ali, a palavra significa a justa indignação diante daquilo que está errado.

(c) Na LXX *thumos* é usado mais de uma vez a respeito dos *animais selvagens*. O sábio conhece a natureza dos animais e o gênio das feras (Sab. 7.20). A Sabedoria fala das feras cheias de ira, e da terrível fúria das feras selvagens (11.18; 16.5). Conforme veremos, *thumos* é, na realidade, a única palavra possível para a fúria de um animal.

(d) Na LXX *thumos* é usado para *Deus*. "Há nele misericórdia e cólera, e sua ira pousará sobre os pecadores" (Ecli. 5.6). Os homens são

advertidos a pensarem na ira de Deus, e no dia da morte (Ecli. 18.24). No NT, especialmente no Apocalipse, *thumos* é usado a respeito da ira de Deus. Os pecadores serão obrigados a beber da taça do furor (*thumos*) da ira de Deus (Ap 19.15; 16.19; cf. 14.19; 15.1; 16.1). No Apocalipse, *thumos* não é somente usado no tocante a Deus, mas também com relação ao diabo. O diabo vem com grande cólera, porque sabe que pouco tempo lhe resta (12.12).

Fica bem claro que *thumos* é uma palavra com uma ampla gama de significados, inclusive a ira humana e divina, a ira diabólica e animal, a ira nobre e destrutiva.

ii. Voltemo-nos agora para *thumos* nos escritores gregos seculares. Nestes escritores, voltaremos a ver como *thumos* é uma qualidade que, pode-se dizer, está sempre equilibrada numa linha muito fina, pronta para cair para um lado ou outro.

(a) *Thumos* pode ser uma palavra nobre. Em Aristóteles, frequentemente significa "espírito," não no sentido religioso do termo, mas no sentido em que dizemos que uma pessoa cheia de vida e viril tem "espírito." Está classificada com a coragem (*Ética a Nicômaco* 116b23). É a capacidade da alma mediante a qual os homens amam, têm a capacidade de ordenar, emocionam-se com a liberdade, sentem justa indignação diante do erro. É o elemento da alma que se impõe e que é indomável (*Política* 1.6.3). Nenhuma alma, escreve Platão, pode-se levantar contra a injustiça sem uma nobre paixão (*thumos*) (*Leis* 731 B). É a palavra que Xenofonte emprega na frase força e coragem (*Cyropaedia* 4.2.21). É claro que aqui temos uma palavra que pode descrever uma qualidade da alma da qual dependem a fortaleza, a nobreza, o cavalheirismo e a liderança.

(b) Mas os escritores clássicos não têm a mínima dúvida no que diz respeito ao perigo que está presente em *thumos*. É como a dinamite que pode ser bem usada para abrir caminho através de obstáculos por meio de explosões, ou para reduzir uma cidade a ruínas. Aristóteles usa a palavra para aquilo que chamaríamos de paixão (*Ética a Nicômaco* 111b11). Uma ação produzida por *thumos*, disse ele, não pode ser atribuída às intenções prévias maliciosas, caso se deva a uma explosão da paixão (*Ética a Nicômaco* 135b26). Platão, conforme já vimos, disse nas *Leis* que nenhuma alma pode defender o direito sem *thumos*, mas passa imediatamente a dizer que mediante este mesmo *thumos* o homicídio pode ser cometido, e que para ser mantido no seu lugar apropriado, *thumos* deve ser disciplinado e castigado (*Leis* 867 B, D). As Definições Platônicas dizem que *thumos* é "um impulso violento sem raciocínio" (415 E). Aristóteles não aceita esta definição; não quer fazer uma separação completa entre *thumos* e a ra-

ção; mas oferece um quadro vívido: “A ira,” diz ele, “realmente dá ouvidos à razão, mas escuta erroneamente, como um servo que sai correndo da sala antes de seu senhor ter completado as suas ordens” (*Ética a Nicômaco* 149a3). *Thumos* é uma qualidade grandiosa, mas precisa ser dominado com mão forte.

(c) A natureza de *thumos*, para o bem e para o mal, pode ser melhor vista na derivação que os gregos lhe atribuíam. Aristóteles fala acerca “do calor e da velocidade da sua natureza” (*Ética a Nicômaco* 1145b31). Os gregos o derivavam do verbo *thuein*, que significa *ferver*. “*Thumos* deriva seu nome,” escreve Platão, “do enfurecer-se e ferver da alma” (Platão: *Crátilo* 419 E). Basílio, usando outra metáfora, descreve-o como “embriaguez da alma”.

Ora, é exatamente esta qualidade que dá a *thumos* sua característica especial, e que o distingue da palavra *orgê*, que é usualmente traduzida por *ira*. *Orgê* é, por exemplo, a palavra que Paulo usa para a ira de Deus. O aspecto característico de *thumos* é que é muito violento, porém breve. Jeremy Taylor chamou *thumoi* (o plural) de “iras fortes, porém passageiras”. Os estóicos definiam *thumos* como o início da raiva (Diógenes Laércio 7.63), em contraste com *orgê*, que Cícero definiu em latim como *ira inveterata*, uma ira que se tornou inveterada (Cícero: *Tusc. Disp.* 4.9). Amônio disse que *thumos* é *proskairos*, temporário, momentâneo, ao passo que *orgê* é *poluchronôs*, *mnēsikakia*, de longa duração, acalentando a lembrança do mal. *Thumos*, diziam os gregos, é como fogo de palha, que rapidamente produz uma chama alta e com igual rapidez apaga-se ao esgotar-se o combustível.

*Thumos*, portanto, não é ira acumulada há muito tempo; é o fogo ardente do mau gênio que se incendeia em palavras e ações violentas, e que se apaga com igual rapidez.

iii. Finalmente, examinemos *thumos* conforme Paulo emprega o termo. Em Rm 2.8 emprega-o para a indignação de Deus. A ira (*orgê*) e a indignação (*thumos*) aguardam os que perturbam a paz. Teme que achará *thumos* na igreja aflita e perturbada em Corinto (2 Co 12.20). A amargura, a cólera, a ira, a gritaria, as blasfêmias e as malícias devem ser totalmente postas de lado (Ef 4.31). A ira, indignação, maldade, maledicência, linguagem obscena são os pecados dos pagãos, e o cristão deve eliminá-las da sua vida (Cl 3.8). *Thumos*, o mau gênio explosivo, é algo que deve ser banido da vida cristã.

Muitas pessoas têm clara consciência de que possuem mau gênio; e muitas delas alegam que não podem evitá-lo, esperando dos outros que

aceitem e perdoem suas explosões de ira. O NT deixa bem claro que semelhantes demonstrações de mau gênio são manifestações pecaminosas pelo fato de o homem ainda estar preso aos baixos instintos da sua própria natureza. É bem possível que semelhante pessoa nunca tenha plena consciência de como está ferindo aos outros e produzindo uma situação em que o convívio se torna muito difícil. Devido ao fato de irromper como fogo sobre palha e depois se esquecer, pensa que os outros devem ter igual capacidade para se esquecerem da dor que ele infligiu. Que essa pessoa possa se lembrar de que semelhantes demonstrações de mau gênio são pecaminosas, e que o único modo de vencê-las é mediante o poder do Espírito Santo no coração.

Ao mesmo tempo, ninguém quereria banir toda a ira da vida. Há dois ditos no NT. Há o dito de Jesus: “Eu, porém, vos digo que todo aquele que [sem motivo] se irar contra seu irmão estará sujeito a julgamento” (Mt 5.22). (A cláusula de ressalva: “sem motivo”, não está nos melhores MSS, e é corretamente relegada a colchetes na ARA). Por outro lado, Paulo escreve: “Irai-vos, e não pequeis” (Ef 4.26). Onde se acha o elemento que transforma o poderoso veneno da ira em remédio útil? A resposta, em linhas gerais, é a seguinte: a ira que é egoísta, que provém do orgulho e da sensibilidade indevida para com seus próprios sentimentos, é sempre e invariavelmente errada; a ira que visa o bem dos outros e que é purificada do próprio-eu, freqüentemente pode ser uma arma a ser usada por Deus.

## ERITHEIA

B: facções; ARC: pelejas; ARA: discórdias; BJ: discussões; Mar: rixas; P: rivalidade; BLH: separam-se em partidos; BV: esforço constante para conseguir o melhor para si próprio. Outras traduções de outras ocorrências da palavra — ARC: contenção; ARA: discórdia; P: espírito de partidarismo; BV: fazer inveja (Fp 1.17). BV: desavenças (2 Co 12.20); ser egoísta (Fp 2.3).

As numerosas e variadas traduções desta palavra demonstram a incerteza do seu significado. No entanto, fica bastante claro o que ela quer dizer de modo geral. Descreve uma atitude errada na realização de um serviço e na detenção de um cargo. No grego secular a palavra, com seu verbo correspondente, tinha dois sentidos.

i. *Erithos* é trabalhador diarista, *eritheuesthai*, o verbo, é trabalhar

por contrato, e *eritheia* é o trabalho contratado. A palavra pode ser usada nesse contexto, sem o menor mau sentido. Lemos, por exemplo, em Tobias, que Ana *ganhava dinheiro* com trabalho feminino (Tob. 2.11). Todas estas palavras simplesmente têm conexão com o trabalho em troca de pagamento.

Mas, a distância entre trabalhar por pagamento e trabalhar *somente* por pagamento, ou trabalhar sem outro motivo do que ver quanto a pessoa pode ganhar, não é muito grande. A palavra, portanto, pode descrever a atitude do homem que não tem consideração pela prestação do serviço, nenhum orgulho no artesanato fino, nenhuma alegria no trabalho, e que se ocupa em qualquer trabalho visando somente o que pode ganhar com ele.

ii. Em Aristóteles, *eritheuesthai*, o verbo, adquire outro significado. Talvez, aqui também, o significado não seja totalmente claro, mas neste caso a atmosfera geral também fica clara. Em Aristóteles a palavra significa angariar votos para um cargo mediante partidários contratados, e Aristóteles alista esta atividade como uma das práticas que finalmente levam às revoluções. Rackham a traduzia por "intrigas eleitorais". Por trás disto há algo da mesma idéia que se liga ao primeiro significado da palavra. A ação política descrita acha-se na atividade de um homem cujo único motivo é a ambição partidária ou pessoal, e que não concorre a um cargo com o desejo nobre de servir ao Estado, à comunidade, e ao seu próximo, mas que apenas procura satisfazer sua ambição pessoal, seu desejo pessoal pelo poder, ou a exaltação de um partido em concorrência com outros, e não pelo bem do estado. A palavra descreve a atitude do homem que está num emprego público visando as vantagens que pode usufruir, mas, desta vez, o motivo não é tanto o lucro material ou financeiro quanto o prestígio e poder pessoais. Burton traduz a palavra pela frase: "dedicação egoísta aos seus próprios interesses."

Paulo usa a palavra quatro vezes. Em Rm 2.8 fala daqueles que são *ex eritheias*, aqueles que são dominados pela *eritheia* e que desobedecem à verdade, e contrasta-os com aqueles que, perseverando em fazer o bem, procuram glória, honra e incorruptibilidade, e fica bem claro que não se trata de glória e honra humanas. Em 2 Co 12.20 usa-a no tocante aos pecados que receia achar em Corinto, ligando-a com invejas, iras, porfias, detrações, intrigas, orgulho e tumultos. Em Fp 1.17 usa-a no tocante àqueles em cuja proclamação do evangelho o motivo principal é a concorrência com ele próprio, àqueles cuja pregação visa mais frustrá-lo do que glorificar a Cristo. Em Fp 2.3 conclama os filipenses a fazerem nada com *eritheia* ou soberba, cada um considerando os outros superiores a si mes-

mo, e depois segue-se a grandiosa passagem que diz como Jesus Cristo esvaziou-Se da Sua glória por amor aos homens.

Estes usos são relevantes para fixar o significado que Paulo atribuía à palavra. Deve ser notado que três das quatro ocorrências aparecem em contextos nos quais o problema principal acha-se nos partidos em mútua concorrência dentro da Igreja. A igreja em Corinto estava dividida em partidos concorrentes entre si; na igreja em Filipos a pregação se tornara em um meio de diminuir a Paulo ao invés de proclamar a Cristo. Em Paulo, a palavra denota claramente o espírito de ambição e rivalidade pessoais que tem como resultado um partidarismo que considera o partido acima da Igreja.

Semelhante motivação já seria bastante ruim no mundo, mas é uma tragédia quando invade a Igreja. Mas é exatamente isso o que acontece. Há aqueles cuja obra na Igreja visa exaltar sua própria proeminência e importância, e que ficam amargamente decepcionados quando não recebem a posição e as honrarias que acreditam ter merecido. Há aqueles, por mais cruel que pareça ser esta declaração, que trabalham em comissões e juntas porque estes são o único lugar no mundo onde podem parecer ser alguém. O serviço deles, que parece ser voluntário, é um meio de gratificar um desejo pelo poder.

Além disso, há aqueles membros na Igreja, o pior tipo deles, que realmente planejam e fazem intrigas para apoiarem uma política ou uma linha; e é bem possível que estejam mais interessados em obter o triunfo da sua política do que o bem-estar geral da Igreja. Não é impossível ouvir debates prolongados nas reuniões da Igreja onde a preocupação não visa tanto a missão da Igreja quanto o triunfo de algum partido, política, ou até mesmo pessoa dentro da Igreja.

Há uma só resposta para tudo isto. Enquanto Cristo ficar no centro da vida do indivíduo e da Igreja, *eritheia*, a ambição pessoal e a rivalidade partidária, não poderá sequer começar a aparecer; mas quando Cristo for removido do centro e as ambições e políticas de qualquer homem se tornarem o centro, certa e inevitavelmente *eritheia*, a competição pessoal, invadirá a Igreja e perturbará a paz dos irmãos.

## DICHOSTASIA

B, ARC, ARA: dissensões; BJ, Mar.: discórdia(s); P: desavenças; M: facções; CKW: espírito partidário. Outras traduções da outra ocorrência

da palavra de Rm 16.17: BV: os que causam divisões (outras versões em português são semelhantes).

*Dichostasia* não é uma palavra comum, quer no grego bíblico, quer no secular. Fora do presente trecho, só ocorre outra vez nos escritos de Paulo em Rm 16.17, onde ele adverte os cristãos romanos a evitarem os que criam *dissensões* e dificuldades. Na LXX ocorre somente em 1 Mac. 3.29 onde descreve a dissensão e inquietude nacionais que se seguiram após novas legislações incabíveis que formaram um rompimento violento com o passado. Heródoto usa-a a respeito da situação que foi criada quando um dos dois comandantes passou para o “outro lado” no meio de uma campanha (Heródoto 5.75). Obviamente, semelhante ação provocaria um estado agudo de divisão. Platão cita um ditado de Teógnis que diz que nos dias de *dichostasia* o homem fiel vale seu peso em ouro (Platão: *Leis* 630 A; Teógnis 5.77, 78). A palavra denota um estado de coisas em que os homens estão divididos, onde florescem as inimizades tradicionais entre famílias, e onde a união é destruída.

*Dichostasia* leva seu retrato no rosto; literalmente, significa “ficar à parte, separado”, ou seja: um estado em que já se foi toda a comunhão, toda a comunidade e toda a fraternidade. É por demais óbvio que semelhante estado é tragicamente comum entre os homens.

Há *divisão pessoal*; podem surgir situações em que duas pessoas chegaram a um ponto em que não se encontram nem conversam uma com a outra. Até mesmo a obra de uma igreja pode ser dificultada por inimizades tradicionais entre os seus membros.

Há uma divisão de *classes*; na realidade, são ideologias baseadas em nada menos do que a necessidade de luta entre as classes. Ainda há a necessidade de aprender a sabedoria prática das palavras de Jesus: “Todo reino dividido contra si mesmo ficará deserto, e toda cidade, ou casa [lar – NEB], dividida contra si mesma, não subsistirá” (Mt 12.25). Unidos, ficaremos em pé, divididos, cairemos; esta é uma verdade que nunca perde sua atualidade.

Há uma divisão entre *partidos*. Macaulay lembrou os grandes dias da República Romana onde “ninguém estava a favor de um partido, e todos estavam a favor do estado.” Uma das visões mais tristes no governo partidário democrático moderno é a da política partidária fazendo manobras para tirar proveito dos perigos e fracassos nacionais, e agindo como se o bem-estar nacional fosse um peão no jogo da ambição e da política partidária.

Há a divisão *racial*. Ainda existem sociedades das quais um homem

pode ser excluído por causa da cor da sua pele. Há poucas palavras que são uma maior negação da ética cristã do que a palavra *apartheid*.

Há a divisão *teológica*. O *odium theologicum*, o ódio teológico, não é uma coisa nova. Não há outro âmbito de pensamento mais disposto a rotular as pessoas do que a teologia, que considera como herege o homem que está usando a etiqueta errada.

Há a divisão *eclesíastica*. É bem possível que o maior problema que a Igreja enfrenta no tempo presente seja o problema da sua própria falta de união, e é bem possível que a desunião não seja apenas o maior problema da Igreja, mas também o maior pecado da Igreja. Kagawa, o grande cristão japonês, ficou profundamente aflito com esta desunião. Disse certa vez: “Não falo inglês muito bem, e às vezes, quando digo a palavra *denominação* (denomination), as pessoas pensam que eu disse *danação* (damnation) — e para mim são a mesma coisa.”

Aqui há um desafio e uma conclamação, não tanto para criticar os outros quanto examinar a nós mesmos. Nada é mais fácil do que confundir preconceitos com princípios, e confundir teimosia irracional com resolução inamovível. É perfeitamente verídico que o cristão freqüentemente tem de tomar uma posição sozinho, mas o homem faria bem em examinar-se a si mesmo quando descobre que as opiniões que sustenta separam-no da comunidade da qual faz parte. Talvez tenha razão, mas é uma grave responsabilidade ser causa de divisão em qualquer igreja ou comunidade. Antes de se separar dos outros, o homem deve lembrar-se das palavras solenes que Cromwell dirigiu aos escoceses intransigentes: “Rogo-vos pelas ternas misericórdias de Cristo: pensai que é possível que estejais enganados.”

## HAIRESES

B, Mar.: partidos; P: partidarismo; BLH: grupos; ARC: heresias; ARA: facções; BJ: divisões; NEB: intrigas partidárias.

A palavra em português: *heresia*, é, para todos os fins práticos, uma transliteração da palavra grega *hairesis*. Em nossa língua, “heresia” é uma palavra com um significado distintivamente mau; denota uma crença contrária à ortodoxia e à sã doutrina. Mas em grego *hairesis* não é necessariamente uma palavra má, porque significa ou um ato de escolher, ou uma escolha.

No AT grego pode ser usada, por exemplo, para a escolha de uma dádiva como oferenda a Deus (Lv 22.18); e pode ser usada para um propó-

sito ou um plano, um curso escolhido de ação. Na LXX está escrito que Simão e Levi realizaram seu *propósito* iníquo (Gn 49.5).

No NT a palavra denota mais comumente um grupo de pessoas que pertencem a uma escola específica de pensamento e ação e que sustentam um tipo de crença; como, poderíamos dizer, um grupo de pessoas que fizeram todas a mesma escolha. Destarte, é usada no sentido de um partido, como no caso do partido dos fariseus (At 15.5; 26.5); dos saduceus (At 5.17); dos nazarenos (At 24.5); e duas vezes dos cristãos (24.14; 28.22). Em tais casos é comumente traduzida por “seita”, mas não há nenhuma implicação necessária de que seita é aquilo que agora chamaríamos de uma seita herética; é simplesmente um grupo de pessoas que escolheu o mesmo modo de crer e de viver.

Logo, quando *hairenis* atinge esta etapa de significado, por causa daquilo que é a natureza humana, sua degeneração adicional torna-se quase inevitável, porque passa, então, a significar uma escolha de crença, e talvez também de conduta, que separa o homem da comunidade da qual faz parte; é então que a palavra vem a significar “heresia” no significado moderno do termo.

Nesta passagem, não é tanto a heresia que está em epígrafe quando a divisão interna da Igreja em grupos e partidos, mediante a qual a harmonia eclesíastica é destruída. O uso mais significativo da palavra acha-se em 1 Co 11.19. Ali, Paulo está repreendendo os cristãos de Corinto pela sua má conduta à mesa do Senhor. Na Igreja antiga, duas coisas eram combinadas; havia a *Agapê*, ou a Festa do Amor, e o próprio sacramento da Ceia do Senhor.

A Festa do Amor era uma parte muito bela da vida da Igreja primitiva. Era uma refeição em comum onde todos os cristãos se reuniam no Dia do Senhor. Para vermos o quadro corretamente, devemos nos lembrar de que naquele tempo a Igreja não tinha edifícios próprios, e que os grupos cristãos se reuniam nas salas das casas comuns. Para esta refeição em comum, cada um trazia o que podia, e isto era repartido entre todos em comunhão amorosa. Bem provavelmente, em muitos casos, esta seria a única refeição razoável que o escravo comia no decurso da semana. Em Corinto, ao invés de se sentarem como grupo unido, compartilhando da comunhão, os membros do grupo estavam divididos em grupinhos e seções, *haireseis* (a forma plural da palavra), e, ao invés de compartilharem de tudo quanto tinham numa reserva comum, cada partido dentro do grupo maior guardava para si aquilo que trouxera, e o resultado era que uns tinham pouquíssima coisa, ao passo que outros tinham em abundância.

Aquilo que deveria ter sido uma só união harmoniosa com participação e amor, foi dividido em pequenos fragmentos egoístas, exclusivistas e auto-suficientes. É isto que Paulo chama de *hairenis*. É a unidade da Igreja que se fragmenta em grupinhos que fecham seu círculo para todas as demais pessoas que não são seus próprios aderentes.

Uma Igreja fragmentada não é uma Igreja de modo algum; um grupo cujo círculo está fechado certamente não é um grupo cristão. Se alguém considera que sua posição social é algo que o separa de outras pessoas de uma posição social diferente, não começou nem a ter o menor vislumbre do significado do cristianismo. Há uma enorme diferença entre crer que temos razão e crer que todas as demais pessoas estão erradas. A convicção inabalável é uma virtude cristã; a intolerância inexorável é um pecado. Há muitos outros caminhos para Deus e que são diferentes do caminho que nós percorremos.

Aqui, mais uma vez, a mesma advertência e desafio nos são apresentados. Ninguém negará que a Igreja deve muita coisa àqueles que tiveram a coragem e a convicção de resistirem sozinhos; mas a verdade permanece: o homem deve examinar-se a si mesmo com cuidado, se descobrir que sua chamada piedade e sua crença escolhida o separam do seu próximo, porque o cristianismo nunca tencionou dividir os homens, mas uni-los, e, se reinvidicarmos o direito de escolher por nós mesmos, devemos conceber o mesmo direito aos outros. O amor cristão deve ainda ser capaz de amar aqueles com cuja crença e conduta ele não pode concordar.

## METHĒ E KŌMOS

*Methē* – B, ARC, ARC: bebedices; BJ: bebedeiras; Mar., P, BV: embriaguez; BLH: são bêbadas.

*Kōmos* – B, BJ, Mar., P, BLH: orgias; ARA: glotonarias; BV: divisões ferozes. Outra tradução da outra ocorrência da palavra em Rm 13.13 – P: sensualidade.

É natural considerar estas duas palavras como um par. No único outro lugar em que ocorrem no NT (Rm 13.13), também aparecem juntas, onde orgias e bebedices são duas coisas que os cristãos devem deixar de lado para sempre.

A atitude do mundo antigo, e da maior parte das Escrituras, para com o vinho e bebidas semelhantes fica bem clara. A prática do mundo antigo e das Escrituras via a bebedice como totalmente vergonhosa, mas di-

facilmente lhe ocorria ordenar ou praticar a abstinência total. No mundo grego, até mesmo a criança bebia vinho; o jejum, por exemplo, era simplesmente uma fatia de pão molhada no vinho. A Pitoguaia, a festa da colheita das uvas na Grécia, era uma ocasião em que participavam todas as pessoas de todas as idades. Na Grécia, porém, havia pouca embriaguez, porque a prática normal era beber o vinho numa forma muito diluída, duas partes de vinho e três partes de água.

O perigo da embriaguez é claramente reconhecido na LXX. O escritor de Provérbios diz: “O vinho é uma coisa intemperada, e a bebida forte está cheia de violência” (Pv 20.1 – LXX). Os profetas expressam a condenação daqueles que “cambaleiam por causa da bebida forte” (Is 28.7; Ez 23.33; 39.19). Em Tobias, lemos: “Não faças a ninguém o que não queeres que te façam. Não bebas vinho até à embriaguez, e não faças da embriaguez a tua companheira pela estrada” (Tob. 4.15). Mas de modo geral a atitude do mundo antigo e dos escritores bíblicos para com o vinho é demonstrada nas palavras de Ben Siraque: “O vinho é vida para o homem, quando o bebe com moderação. Que vida se vive quando falta o vinho? Ele foi criado para a alegria dos homens. Gozo do coração e alegria da alma: eis o que é o vinho, bebido a seu tempo e o necessário. Amargura para a alma: eis o que é o vinho, bebido em excesso, por vício e por desafio. O excesso de bebida aumenta o furor do insensato para sua perda, diminui a sua força e provoca feridas” (Ecli. 31.27-30). Sabemos que Jesus não era ascético, porque João pode contar a história da transformação do vinho em água (João 2.1-11), e Seus inimigos podiam lançar-Lhe em rosto suas zombarias e calúnias de que Ele era um glutão e bebedor de vinho.

É bem possível argumentar que a abstinência é um dever cristão, mas não se pode argumentar na base de declarações e proibições específicas nas Escrituras. Deve ser argumentado com fundamento no grande princípio que Paulo formula duas vezes: “É bom não comer carne, nem beber vinho, nem fazer qualquer outra coisa com que teu irmão venha a tropeçar ou se ofender [ou se enfraquecer]” (Rm 14.21). A liberdade cristã nunca deve tornar-se em pedra de tropeço para os fracos. “E por isso, se a comida serve de escândalo a meu irmão, nunca mais comerei carne, para que não venha a escandalizá-lo” (1 Co 8.9, 13). O argumento não se pode basear em injunções explícitas das Escrituras, mas somente no princípio de que não é certo alegar ter licença para se entregar a qualquer prazer que possa escandalizar outra pessoa.

*Kōmos* é orgia, mas no grego secular tem um pano de fundo especí-

fico. Descrevia especialmente a procissão alegre pelas ruas e a celebração subsequente, após a vitória de um homem nos jogos. Seus amigos reuniam-se para escoltá-lo pelas ruas, passando, então, a comer e beber em comemoração. No grego secular tem o significado que a palavra “comemoração” pode ter ocasionalmente em português.

Mas no grego bíblico *kōmos* é uma palavra muito mais séria. Não ocorre noutro lugar no NT a não ser em Romanos 13.13. Não ocorre nos livros canônicos do AT grego, mas ocorre duas vezes nos Apócrifos. Em Sabedoria é usada numa passagem a respeito do pecado cada vez maior da humanidade. Eles vinham para matar seus filhos como sacrifício, para usar em cerimônias secretas, para fazer *orgias* de ritos estranhos. “Já não conservam pura nem a vida nem o casamento, um elimina o outro insidiosamente ou o aflige pelo adultério” (Sab. 14.23, 24). Num contexto como aquele, fica claro que o significado da palavra vai muito além do que uma celebração ocasional que talvez dure um pouco mais do que o normal. Mas o uso realmente relevante da palavra acha-se em 2 Mac. 6.4. A passagem narra as ações de Antíoco Epifânio. No início do século II a.C. Antíoco invadiu Jerusalém. Fez uma tentativa deliberada de eliminar a fé judaica. Tornou-se em crime passível de pena da morte o guardar o sábado ou possuir um exemplar da Lei. Contaminou o grande altar dos holocaustos oferecendo sobre ele carne de porco, e transformou os quartos dos átrios do Templo em prostíbulos públicos. O templo, está escrito, encheu-se de dissolução e *orgias*. *Kōmos* expressa um excesso sensual no prazer físico e sexual que é ofensivo a Deus e aos homens igualmente. É bem possível que a melhor tradução da palavra seja a de J. W. C. Wand, quando a interpreta por “devassidão.”

Estas duas palavras, “bebedices” e “orgias”, descrevem o prazer que se tornou em devassidão. Há uma só maneira para o cristão evitar todos os prazeres deste tipo. É simplesmente lembrando-se de que está perpetuamente na presença de Jesus Cristo, e, portanto, procurando, a cada passo, fazer que a vida, nos seus trabalhos e nos seus prazeres, seja digna de ser vista por Jesus Cristo.



# III O FRUTO DO ESPÍRITO

## AGAPĒ

### O Maior Destes

O alvo necessário de todos os escritores sobre a ética da vida virtuosa é pintar em palavras o retrato do homem bom. Em outras palavras: a tarefa contínua do mestre da ética é expor os vários ingredientes na receita da bondade. É isto que Paulo faz em Gálatas 5.22, 23 quando alista as grandes qualidades do fruto do Espírito — amor, alegria, paz, longanimidade, bondade, fidelidade, mansidão, domínio próprio.

É inevitável que o amor fique no início da lista, porque Deus é amor (I João 4.8), e, portanto, necessariamente, o maior destes é o amor (1 Co 13.13). O amor é o vínculo da perfeição, o vínculo perfeito, que liga tudo numa harmonia perfeita (Cl 3.14), e o amor é em si mesmo o cumprimento da lei (Rm 13.10).

Devemos começar definindo os nossos termos. Há momentos em que o português, em comparação com o grego, é um idioma pobre. Diz-se que, em gaulês, se um jovem ama uma moça, há vinte maneiras diferentes para ele lhe dizer isso! Nós temos uma só palavra para “amar” e esta palavra tem que servir para expressar muitos sentimentos. Mas o grego tem quatro palavras para “amar.”

(1) Há a palavra *erōs*. É caracteristicamente a palavra para o amor entre os sexos, o amor de um rapaz para com uma jovem; sempre há um lado predominantemente físico, e sempre envolve o amor sexual. Aristóteles diz que *erōs* sempre começa com o prazer dos olhos, que ninguém se apaixona sem primeiramente ficar encantado pela beleza, e que o amor não é amor, a não ser que se anseie pelo amado quando ele está ausente, desejando ardentemente a sua presença (Aristóteles: *Ética a Nicômaco* 9.4.3). Epíteto descreve este tipo de amor como uma compulsão da paixão (*Discursos* 4.1.147). Esta palavra não aparece no NT em lugar algum, não porque o NT despreza ou rejeite o amor físico, mas porque, já nos tempos do NT, esta palavra passara a ser ligada com a concupiscência mais do que

## AGAPĒ

com o amor. *Erōs*, conforme alguém já disse, é o amor ainda sem conversão.

(ii) Há a palavra *philia*. Esta é a palavra mais nobre no grego secular para expressar o amor. Descreve um relacionamento caloroso, íntimo e tenro do corpo, mente e espírito. Inclui o lado físico do amor, pois o verbo *philein* pode significar beijar ou acariciar, mas inclui muita coisa a mais. Até mesmo nesta palavra há algo que falta. “O amor não é o amor”, disse Shakespeare, “que se altera quando descobre uma alteração.” Mas *philia*, como todas as coisas humanas, pode alterar-se. Aristóteles escreve: “O prazer do amante é contemplar a sua amada, o prazer da amada é receber as atenções do seu amante, mas quando murchar a beleza da amada, a amizade (*philia*) às vezes murcha também, visto que o amante já não acha prazer na visão da sua amada, e a amada não recebe atenção do amante” (Aristóteles: *Ética a Nicômaco* 8.4.1). É verdade que *philia* descreve o tipo mais nobre do amor humano, mas também é verdade que a luz da *philia* pode diminuir e seu calor esfriar.

(iii) Há a palavra *storgē*. Esta é a palavra mais limitada na sua esfera, porque no grego secular é a palavra do amor no lar, do amor dos pais para com os filhos e dos filhos para com os pais, para o amor entre irmãos, irmãs e parentes.

(iv) Há a palavra *agapē*. Aqui, temos pouca orientação com base no grego secular. O verbo correspondente *agapan* é bastante comum no grego secular, mas o substantivo *agapē* quase nunca ocorre. Conforme diz R. C. Trench: “*Agapē* é uma palavra que nasce no seio da religião revelada.” E isto não é por acidente. *Agapē* é uma palavra nova que descreve uma qualidade nova, uma palavra que indica uma atitude nova para com os outros, uma atitude nascida dentro da comunidade, e impossível sem a dinâmica cristã.

Como, pois, devemos determinar o significado de *agapē*? Podemos determinar melhor seu significado tendo por fundamento a maneira de o próprio Jesus falar dele. A passagem básica é Mt 5.43-48. Ali, Jesus insiste em que o amor humano deve seguir o padrão do amor de Deus. E qual é a grande característica do amor de Deus? Deus faz vir chuvas sobre justos e injustos, e faz nascer o sol sobre maus e bons. Logo, o significado de *agapē* é a benevolência invencível, a boa vontade que nunca é derrotada. *Agapē* é o espírito no coração que nunca procurará outra coisa senão o sumo bem do seu próximo. Não se importa com o tratamento que recebe do seu próximo, nem com a natureza dele; não se importa com a atitude do próximo para com ele, nunca procurará outra coisa a não ser o sumo

bem do próximo, o melhor para ele. Quando se vê isto, imediatamente surgem algumas verdades vitais.

(i) Quando Aristóteles escreve a respeito do amor, sua atitude é que somente aquele que merece o amor pode ser amado. Fala daqueles que desejam ser amados, que têm desejo de que o amor seja recíproco, e diz a respeito das pessoas que têm este desejo que seu anseio é ridículo, se eles nada possuem de atraente (Aristóteles: *Ética de Nicômaco* 8.8.6). Insiste em que um homem não pode esperar ser amado “se nada houver nele para despertar afeição” (*Ética a Nicômaco* 9.1.2). Epíteto diz praticamente a mesma coisa, quando declara: “Aquilo que desperta o interesse da pessoa é o que ela ama por natureza” (*Discursos* 2.22.1). Platão disse: “O amor é para os amáveis.” Mas a qualidade distintiva do amor cristão acha-se exatamente na sua obrigação e capacidade de amar os pouco amáveis e os que dificilmente se pode amar, de procurar o sumo bem do outro independentemente daquilo que ele é, ou faz, ou tenha feito. No amor cristão a idéia do mérito não deve ser levada em conta.

(ii) Para os escritores gregos, o amor é necessariamente uma coisa exclusiva. Aristóteles define o amor como “a amizade num grau superlativo”. Passa, então, a dizer que, se é assim, pode ser por uma pessoa, e por uma pessoa somente (Aristóteles: *Ética a Nicômaco* 9.10.5). Na realidade, a convicção de Aristóteles é de que o amor não pode ser difundido, nem pode a amizade ser muito espalhada. Na amizade, o círculo deve ser estreito; no amor, nem sequer há um círculo, mas somente um único ponto em que tudo se focaliza. O amor cristão é o próprio inverso disso. É uma benevolência que abrange a todos. Agostinho disse a respeito de Deus que Ele ama a todos como se houvesse uma só pessoa para Ele amar; o amor cristão deve modelar-se no amor de Deus.

(iii) Há um sentido em que o amor cristão difere radicalmente do amor humano comum. O amor humano comum é uma reação do coração; é algo que simplesmente ocorre. Ele é algo com cuja criação e aurora nada temos a ver. Mas *agapê*, o amor cristão, é um *exercício da personalidade total*. É um estado não somente do coração, mas também da mente; faz parte dos sentimentos, emoções, e também da vontade. Não é alguma coisa que simplesmente acontece e que não podemos evitar; é algo que temos de desejar. Não é algo com que não temos nada a fazer; é uma conquista e uma realização. Na realidade, tem sido dito que, em pelo menos um dos seus aspectos, *agapê* é a capacidade, o poder e a determinação de amar as pessoas das quais não gostamos. É certamente verídico que este amor cristão não é uma coisa fácil e sentimental; não é uma resposta emo-

cional automática e não procurada. É uma vitória sobre o eu. A pura verdade é que este amor cristão é o fruto do Espírito; é algo totalmente impossível sem a dinâmica de Jesus Cristo. Por isso é fútil falar na aceitação da ética do Sermão do Monte e do amor cristão. A verdade simples é que o mundo não pode aceitá-la; somente o cristão cheio do Espírito e dedicado a Cristo pode fazê-lo.

(iv) Havia uma grande área do pensamento pagão que considerava esta idéia do amor cristão como uma contradição revolucionária de tudo quanto ele mesmo tinha em vista. Todas as filosofias contemporâneas ao cristianismo tinham um só alvo e objetivo: a única coisa que todos procuravam era a paz de espírito, *ataraxia*, serenidade, tranquilidade, o coração em repouso. A fim de chegarem a isto, todas elas, de uma forma ou outra, insistiam na absoluta necessidade de duas qualidades básicas. A primeira era *autarkeia*, que significa a perfeita auto-suficiência, a perfeita independência de qualquer objeto ou pessoa. *Autarkeia* é a atitude da mente que acha sua felicidade e paz inteira e exclusivamente dentro de si mesma. A segunda tinha uma estreita relação com ela; era *apatheia*. *Apatheia* não é a apatia no sentido da indiferença; *apatheia* é essencialmente a incapacidade de sentir alegria ou tristeza, gozo ou mágoa; é a atitude de coração e mente que não pode ser tocada por qualquer coisa que porventura pudesse acontecer a si mesma ou a outrem. É o coração isolado de todos os sentimentos e emoções. Se este for o ideal da vida, então bem claramente o grande inimigo da paz é o amor; o amor é o grande perturbador. Epíteto conta como César trouxe paz e segurança políticas a este mundo, e depois diz, com desespero: “Mas será que César pode nos dar a imunidade do amor?” (Epíteto: *Discursos* 2.13.10). Concorde que o homem deve tornar-se afetuoso (*philostorgos*), mas somente de uma maneira tal que, nunca, em tempo algum, dependerá de outra pessoa para a sua felicidade e alegria, porque, se um homem permitir a outra pessoa entrar no seu coração e habitar ali, sua liberdade foi-se para sempre (Epíteto: *Discursos* 3.24-58). Para Epíteto, o amor é um tipo de escravidão (Epíteto: *Discursos* 4.17.57). Por essa razão, a filosofia é um treinamento que visa atingir a indiferença. Epíteto insiste em que os homens nunca devem fixar seu coração em qualquer objeto ou pessoa, porque nada e ninguém deve ser uma necessidade para nós. O homem deve ensinar-se a não se importar com nada. Que comece com coisas sem importância — uma vasilha, uma xícara que, de qualquer maneira, pode ser facilmente quebrada. Que avance um pouco mais, para uma túnica, um miserável cachorro, um mero cavalo, um pedaço de terra. Se algo acontecer a alguma destas

coisas, que aprenda a não se importar. Depois, finalmente, chegará paulatinamente a uma etapa em que não se importará com o que acontece a seu próprio corpo, quando poderá perder os filhos, a esposa, os irmãos – sem se importar com isso (Epíteto: *Discursos* 4.1.110, 111).

É verdade que às vezes Marco Aurélio fala de modo aparentemente diferente. Amai os homens entre os quais a vossa sorte é lançada, diz ele, e amai de todo o coração. Amai a humanidade e segui a Deus. Tudo quanto é racional é afim, e faz parte da natureza humana importar-se com todos os homens. A divindade entronizada dentro de nós acalenta um sentimento fraterno para com os homens. Se não podeis converter o malfeitor, lembrai-vos de que a bondade vos foi dada para enfrentar semelhante caso e lidar com tal homem. Ninguém deve, em caso algum, ser obrigado a arrancar de nós a bondade. Devemos viver com mansidão para com aqueles que procuraram opor-se a nós e para com aqueles que são um espinho em nossa carne (Marco Aurélio: *Meditações* 6.38; 7.31, 34, 36; 9.11; 11.9). O cínico verdadeiro será necessariamente açoitado, mas deve amar os homens que o açoitam, como se fosse o pai ou o irmão deles todos (Epíteto: *Discursos* 3.22.55).

Mas, ao procurar o sentido e significado de passagens tais como estas, sempre deve ser lembrado que esta atitude para com os outros nasceu, não da identificação com os outros, ou da simpatia para com os outros, ou da participação da sua situação humana, mas da superioridade consciente. O sábio estava tão fechado dentro da sua virtude, tão acima dos homens comuns, que nunca deixaria as excentricidades e a insensatez dos mortais inferiores afetarem sua calma olímpica.

Em contraste direto com isto, *o amor cristão se importa*. O amor cristão é o próprio inverso dos princípios elementares da filosofia pagã. O filósofo pagão dizia: “Ensina-te a não te importar.” A mensagem cristã dizia: “Ensina-te a importar-te apaixonada e intensamente com os homens.” O filósofo pagão dizia: “Não deves, em circunstância alguma, ficar pessoal e emocionalmente envolvido na situação humana.” A mensagem cristã diz: “Deves entrar na situação humana de tal maneira que vejas, penses e sintas com os olhos, a mente e o coração da outra pessoa na sua profunda identificação com os outros.” A mensagem cristã oferecia o caminho para a felicidade naquela mesma atitude que o filósofo pagão considerava como o caminho para a infelicidade. Para o cristão, o princípio no âmago da vida era a única coisa que o filósofo pagão procurava eliminar inteiramente da sua vida.

Analisemos, portanto, o significado deste *agapē*, usando em especial

os elementos das cartas de Paulo, onde a palavra ocorre mais de sessenta vezes.

(i) Tudo começa com o amor de Deus, porque Deus é o Deus de amor (2 Co 13.11). O amor cristão é o reflexo do amor de Deus, e dele obtém seu padrão e poder. Este amor de Deus é *totalmente imerecido*, porque a prova dele é que, enquanto ainda éramos pecadores, Cristo morreu por nós (Rm 5.8). O Novo Testamento nunca poderia tolerar qualquer conceito de expiação que subentendesse ou sugerisse que qualquer coisa que Jesus fez mudou ou alterou a atitude de Deus para com os homens; que, de alguma maneira, Jesus tenha transformado a ira de Deus em amor. O processo inteiro da salvação tem seu início no amor de Deus, não merecido por nós. Além disso, o amor de Deus é *um amor que produz e transforma*. É aquele amor que, derramado no coração dos homens, produz as grandes qualidades da vida e do caráter cristãos (Rm 5.3-5). Há um amor humano que enfraquece a fibra moral do homem, que paralisa seu esforço, e que o retira da batalha da vida; mas o amor de Deus é a dinâmica transformadora da vida cristã, produzindo no homem a paciência, a perseverança, a experiência e a esperança que o preparam-no para a vida. O amor de Deus é *um amor inseparável*. Nada há no tempo nem na eternidade que pode separar o homem dele (Rm 8.35-39). Aqui, na realidade, temos um dos grandes argumentos para a vida após a morte. O amor é a perfeição do relacionamento entre duas personalidades, e o amor de Deus oferece um relacionamento consigo mesmo que, pela própria natureza das coisas, nada pode quebrar ou interromper. O amor de Deus é simplesmente *um grande amor* (Ef 2.4-7). E, de conformidade com esta passagem, o amor de Deus é um grande amor por três razões. Primeira: Ele nos amou enquanto estávamos mortos nos nossos pecados. Segunda, vivificou-nos para a novidade de vida. Terceira, ultrapassa o tempo e vai além da vida para os lugares celestiais.

(ii) À medida em que Paulo fala do amor de Deus, também fala do amor de Jesus Cristo. Para Paulo, o amor de Deus e o amor de Jesus Cristo são a mesma coisa. Em Rm 8.35-39 Paulo começa perguntando: “Quem nos separará do *amor de Cristo*?” E termina, dizendo: “nada poderá separar-nos do *amor de Deus*, que está em Cristo Jesus nosso Senhor.” Para Paulo, Jesus é o amor de Deus em demonstração e ação. Paulo passa, então, a dizer certas coisas a respeito do amor de Jesus Cristo.

É um amor que *excede todo entendimento* (Ef 3.19). O amor é sempre um mistério. Qualquer pessoa que é amada fica atônita, perguntando a si mesma por que aquilo acontece. O amor de Cristo não é algo a ser

explicado; é algo diante de que o homem somente pode maravilhar-se, prestar culto e adorar. O amor de Jesus Cristo é o *padrão da vida cristã*. O cristão deve andar em amor conforme Cristo o amou (Ef 5.2). O cristão não é perseguido pelo medo a fim de ser bom; é elevado até a bondade mediante a obrigação do amor que desperta a generosidade que está adormecida na alma.

(iii) Uma das associações mais consistentes que Paulo faz é entre o amor e a fé (Ef 1.15; Cl 1.4; 1 Ts 1.3; 3.6; 2 Ts 1.3; Fm 5). O mais alto louvor que Paulo pode oferecer a qualquer igreja é dizer que seus membros têm fé em Cristo e amor uns para com os outros. O cristianismo envolve um duplo relacionamento pessoal e uma dupla dedicação: o relacionamento com Cristo e a dedicação a Ele, e o relacionamento com os homens e a dedicação a eles. O cristianismo é a comunhão com Deus e os homens. "Ninguém," disse João Wesley, "já foi para o céu sozinho." "Deus," disse o sábio e velho conselheiro a Wesley quando este estava para deixar esta vida, "não conhece a religião solitária."

Há uma dupla associação entre a fé e o amor. Em Ef 6.23 Paulo ora para que seu povo tenha fé com amor; em Gl 5.6 fala da fé operando através do amor, ou, conforme talvez seja a melhor tradução: a fé energizada e operada, pelo amor. Podemos expressar este fato nas seguintes palavras: o amor sem fé é sentimentalismo, e a fé sem amor é aridez. O amor deve basear-se na fé. Por exemplo, é inquestionavelmente verdadeiro que a única base válida para uma crença na democracia é a crença de que todos os homens são filhos naturais de Deus; e a única base verdadeira da evangelização é a convicção teológica de que Cristo morreu por todos os homens. A fé deve ser inflamada pelo amor, a fim de não se transformar em intelectualismo, e para que o teólogo não se torne, conforme a expressão de Anatole France, um homem que nunca olhou para o mundo em sua volta.

Esta combinação de fé e amor deve produzir ação, porque o amor nunca deve ser mera aparência (Rm 12.9). É perfeitamente possível pregar o amor e viver uma vida sem ele, cantar os louvores do amor nas palavras, e negar a existência dele nas ações. O amor produzirá especialmente duas coisas. Produzirá a *generosidade prática*. Quando Paulo estava levantando a coleta para os cristãos pobres de Jerusalém, seus repetidos apelos às igrejas mais novas é no sentido de demonstrarem a sinceridade do seu amor, fornecendo a prova dele mediante a sua generosidade cristã (2 Co 8.7, 8., 24). Isto redundará em *perdão*. Depois de terminarem os problemas em Corinto, e depois de a paz ter sido restaurada, o apelo de Paulo aos coríntios é para que reafirmem seu amor perdoadando o homem que

fora o foco de agitação e de todos os problemas (2 Co 2.8).

A fé deve estar ligada ao amor, e o amor à fé, e esta combinação deve ter como resultado a mão generosa e o coração que perdoa.

Devemos agora passar a ver, aquilo que poderíamos chamar de a qualidade básica do amor em ação na vida cristã.

(i) O amor é a *atmosfera da vida cristã*. O cristão, diz Paulo, deve andar em amor (Ef 5.2). Toda vida leva consigo a sua própria atmosfera. Uma das alunas da grande mestra norte-americana Alice Freeman Palmer disse acerca dela: "Ela fazia com que me sentisse banhada pelos raios do sol." Por outro lado, Richard Church em seu ensaio autobiográfico fala a respeito do primeiro dia que passou na escola. Tinha consciência daquilo que chamou de "um fingimento frio e impessoal de benevolência no ar". Há uma atmosfera que é como uma túnica quente, e outra que é como uma ducha fria. O cristão leva esta atmosfera de benevolência radiante por onde for. Paulo expressa esta mesma verdade de outra maneira. O amor, diz ele, é a *vestimenta da vida cristã*. Conclama os colossenses a se vestirem com o amor (Cl 3.14). Falamos de uma pessoa revestida de beleza, ou armada em virtude. A vida cristã veste-se desta boa vontade que se estende a todos os homens.

(ii) O amor é o *motivo universal da vida cristã*. "Todos os vossos atos sejam feitos com amor," Paulo escreve aos coríntios (1 Co 16.14). O Sermão no Monte nos deixa sem dúvidas quanto à importância dos motivos do coração na vida cristã (Mt 5.21-48). Há um tipo de generosidade cujo motivo principal é obter prestígio. Há um tipo de advertência e repreensão que brota do deleite em ferir as pessoas e em vê-las afastando-se. Há até mesmo um tipo de labuta e serviço que provém do orgulho. Um dos deveres mais negligenciados da vida cristã é o auto-exame, e talvez isto seja negligenciado por ser um exercício muito humilhante. Se nos examinarmos, é bem possível que descubramos que não há quase nada neste mundo que façamos com motivos puros e sem mistura. Ainda que seja assim, devemos continuar a colocar diante de nós o padrão pelo qual devemos viver, a insistência de que o único motivo cristão é o amor.

(iii) O amor é o *segredo da unidade cristã*. Os cristãos são unidos pelo amor (Cl 2.2). O que há de significativo neste amor cristão é que ele se espalha em círculos que se expandem cada vez mais. (a) Começa sendo *amor pelos santos*, ou seja, amor pelos demais membros da comunidade cristã e pelos nossos irmãos cristãos (Ef 1.15; Cl 1.4; 1 Ts 3.12). (b) É amor pelos líderes da Igreja (1 Ts 5.12, 13). É um fato muito simples que a única dádiva que Paulo pediu da parte das suas igrejas foi que orassem

por ele, que o conservassem em seus corações, e que o sustentassem através da oração (Rm 15.30). (c) Torna-se amor por todos os homens. Os cristãos deve abundar em amor uns com os outros, e com todos os homens (1 Ts 3.12). Há um tipo de cristianismo que resume-se nas quatro linhas de um verso mal feito:

*Somos os poucos escolhidos de Deus,  
Todos os demais irão para o inferno;  
Não há lugar no céu para ti –  
O céu não deve superlotar-se.*

O amor cristão é o inverso disso; expande-se até procurar englobar o mundo inteiro em seus braços, e receber todos os homens em seu coração.

(iv) O amor é o *ênfatar da verdade cristã*. O cristão deve necessariamente ser um amante da verdade (2 Ts 2.10), mas a todo tempo deve falar a verdade em amor (Ef 4.15). É fácil falar a verdade de tal maneira a ferir e machucar; não é impossível alguém ter prazer ao ver uma pessoa encolher-se e estremecer sob as chicotadas da verdade. “A verdade,” diziam os cínicos, “é como a luz para olhos irritados.” Florence Allshorn foi uma famosa e muito amada diretora de um grande instituto missionário para mulheres. Inevitavelmente havia ocasiões em que ela tinha de repreender suas estudantes; mas dizia-se a respeito dela que, quando tinha motivo para repreender, sempre o fazia como se estivesse abraçando a pessoa a ser repreendida. A verdade falada com o intuito de ferir nada pode produzir senão ressentimento; mas a verdade falada em amor pode despertar o arrependimento que é algo que traz restauração.

(b) O amor é o *fundamento do apelo cristão*. Quando Paulo roga a Filemom em favor do escravo fugitivo Onésimo, é ao amor que apela (Fm 7). É ao amor que Paulo apela quando pede as orações da igreja de Roma antes de empreender viagem para Jerusalém (Rm 15.30). O cristão nunca apelará à força; o cristão raramente apelará à sua autoridade. A arma do cristão é sempre o apelo ao amor e quase nunca a exigência do poder.

(c) O amor é o *motivo da pregação cristã*. Mesmo nos Seus momentos mais severos, a motivação e a acentuação das palavras de Jesus é o amor. É com amor que anela pela cidade onde está para morrer (Mt 23.37). Talvez o capítulo menos compreendido em toda a Bíblia seja Mateus 23 onde há uma série terrível de “ais” dirigida contra os escribas e os fariseus. É muito comum pensar nesse capítulo e lê-lo como se tives-

se sido falado num acesso de fúria incandescente, e como se Jesus estivesse açoitando as pessoas com o chicote da Sua língua. “Ai de vós!” diz Jesus (Mt 23.13ss.). Mas a palavra em grego é *Ouai*, e o próprio som dela é um lamento. O sentimento não é de condenação, e sim de tristeza. Não é uma explosão de ira; é a marca do amor que parte o coração.

Há momentos em que certos pregadores dão a impressão de que odeiam os seus ouvintes, e assaltam-nos com uma bateria de ameaças quase causando a impressão de que querem vê-los condenados ao inferno. Registra-se que certa vez, quando perguntaram a alguém por que deixara de frequentar certa igreja, a pessoa respondeu: “Cansei-me de ser apedrejada em meu rosto todos os domingos.” Os homens podem ser levados a aceitar o evangelho muito mais facilmente se não receberem açoitamentos verbais para que o aceitem. Stanley Jones em seu livro sobre a conversão conta a respeito da obra do Dr. Karl Menninger da Clínica Menninger, em Topeka, EEUU. Toda a obra da clínica era organizada em torno do amor. Era tomado como princípio que “desde os psiquiatras superiores, descendo até aos eletricitistas e faxineiros, todos os contatos com os pacientes devem manifestar amor”. E tratava-se do “amor sem limites”. O resultado foi que o período de internamento foi reduzido pela metade. Houve uma mulher que ficou sentada durante três anos numa cadeira de balanço sem dizer uma palavra para pessoa alguma. O médico chamou uma enfermeira e disse-lhe: “Maria, estou colocando a Sra. Brown como sua paciente. Tudo quanto lhe peço é que a ame até que ela sare.” A enfermeira fez a experiência. Pegou uma cadeira de balanço do mesmo tipo, sentou-se ao lado dela, e amou-a de manhã, de tarde e de noite. No terceiro dia, a paciente falou, e dentro de uma semana, saiu da sua concha – e curada!

Stanley Jones cita alguns outros exemplos deste princípio em operação. O Padre C. Hilmer Myers, falando de moços que faziam parte de quadrilhas, disse: “Tais moços podem ser alcançados oferecendo-lhes aquilo que mais almejam – o amor por parte de um adulto disposto a ajudar numa emergência.” Certo fabricante hindu disse a Stanley Jones por que viera a um dos seus retiros espirituais: “Sabe por que vim? Há muitos anos, quando eu era menino, atormentamos um missionário que estava pregando num bazar, jogando tomates nele. Ele enxugou do seu rosto o caldo dos tomates e então, após a reunião, levou-nos para a confeitaria e comprou-nos doces. Eu vi o amor de Cristo naquele dia, e é por isso que estou aqui.” Um negro já idoso falou a respeito de um negro mais jovem que se metera numa encrenca séria: “A gente simplesmente deve amá-lo para atraí-lo para fora disto.” Havia na comunidade um ébrio inve-

terado. Certa manhã, disse: “Os meninos jogaram pedras em mim ontem à noite.” Respondeu o amigo dele: “Talvez estivessem procurando fazer de você um homem melhor.” O homem disse: “Ora, nunca ouvi falar que Jesus jogava pedras num homem para torná-lo melhor”. Os homens podem ser ganhos muito mais se os amarmos para levá-los ao céu do que se os ameaçarmos para que escapem do inferno.

(v) O amor é o *controlador da liberdade cristã*. A liberdade deve ser usada, não como desculpa para a licenciosidade, mas como dever de servirmos uns aos outros (Gl 5.13). Existem muitas coisas que são perfeitamente seguras para o irmão mais forte, e que poderia legitimamente ser permitida, sem dúvida alguma; mas ele abstém-se dessas coisas porque ama e recusa-se a prejudicar com o seu exemplo o irmão por quem Cristo morreu (Rm 14.15). Se o amor é a base da vida, a responsabilidade é a sua tônica. Nenhum cristão pensa nas coisas somente porque afetam a sua própria pessoa. O privilégio da liberdade cristã é condicionado pela obrigação do amor cristão.

(vi) Este amor cristão não é nenhuma emoção fácil e sentimentalista. O amor *tem os olhos abertos*. A oração de Paulo pelos filipenses é no sentido de que abundem em todo o conhecimento e em toda a percepção sensível, de modo que sejam capacitados a distinguir entre as coisas que diferem entre si, escolhendo as que são certas (Fp 1.10). O amor cristão na vida é acompanhado por uma nova sensibilidade para com os sentimentos, necessidades e problemas dos outros, uma nova consciência da bondade, e um novo horror pelo pecado. Longe de ser cego, o amor cristão ensina o homem a ver com clareza e a sentir com uma intensidade nunca antes experimentada.

Da mesma maneira, o amor cristão é *forte*. Na correspondência de Paulo com a igreja em Corinto há dois usos muito iluminadores da palavra “amor.” Em 2 Co 2.4 Paulo escreve a respeito da carta dura e severa que havia enviado à igreja em Corinto, carta esta que causara aos coríntios mágoa e dor. Mas, diz ele, aquela carta foi escrita, não para lhes causar mágoa e tristeza, mas para comprovar seu amor por eles. A sentença final da primeira carta aos coríntios é: “O meu amor seja com todos vós!” (1 Co 16.24). As cartas a Corinto estão muito longe de serem cartas sentimentais. Administram a disciplina; transmitem a repreensão; não hesitam em ameaçar com o uso da vara de correção; distribuem a correção mais severa; até mesmo exigem a exclusão do perturbador da comunhão da Igreja — contudo, são o resultado do amor.

O amor no sentido neo-testamentário do termo nunca comete o en-

gano de pensar que amar é deixar uma pessoa fazer o que ela quer. O NT deixa claro que há momentos quando a ira, a disciplina, a repreensão, o castigo e a correção fazem parte do amor.

(vii) É fácil ver que a aquisição e a prática do amor cristão não são uma tarefa fácil. Em 1 Co 14.1, Paulo usa uma expressão muito significativa. A ARA traduz: “Segui o amor.” Mas o verbo que é traduzido por *seguir* é *diōkein* que significa *perseguir, correr atrás*. O amor cristão não é algo que simplesmente acontece; é algo que deve ser buscado, desejado, perseguido, algo que exige a oração e a disciplina do homem para obtê-lo. Longe de ser uma posse automática, é a realização suprema da vida.

Pode-se até dizer que o amor cristão não é somente difícil; humanamente falando, é impossível. O amor cristão não é uma realização humana; faz parte do fruto do Espírito. É derramado em nosso coração pelo Espírito Santo.

E, assim, chegamos à outra verdade a respeito deste amor cristão. Há um versículo magnífico na carta aos filipenses. Nele, a palavra “amor” propriamente dita não aparece, mas a idéia é a que está no centro do amor cristão. Paulo escreve, conforme diz a AV: “Anseio por todos vós nas entranhas de Jesus Cristo” (Fp 1.8). Literalmente, isto significa: “Amo-vos com o próprio amor de Cristo. Através de mim Cristo vos ama. O amor que eu vos tenho não é outro senão o amor do próprio Cristo.”

*Agapē* tem a ver com a *mente*: não é simplesmente uma emoção que surge em nosso coração sem ser convidada; é um princípio segundo o qual vivemos deliberadamente. *Agapē* tem a ver, de modo supremo, com a *vontade*. É uma conquista, uma vitória e uma realização. Ninguém já amou por natureza os seus inimigos. Amar os inimigos é uma conquista de todas nossas inclinações e emoções naturais.

Este amor cristão, não é meramente uma experiência emocional que vem a nós sem convite e sem ser procurada; é um princípio deliberado da mente, uma conquista e realização da vontade. É, na realidade, o poder de amar os que não são amáveis, de amar as pessoas das quais não gostamos. O cristianismo não pede que amemos nossos inimigos e os homens em geral da mesma maneira que amamos nossos entes queridos e os que estão mais próximos de nós; isto seria tanto impossível quanto errado. Mas realmente ele exige que tenhamos a todo tempo uma certa atitude e direção da vontade para com todos os homens, sem nos importarmos com que são eles.

Qual, pois, é o significado deste *agapē*? A principal passagem para a interpretação do significado de *agapē* é Mt 5.43-48. Ali, somos ordenados

a amar os nossos inimigos. Por que? *A fim de que sejamos como Deus.* E qual é a ação típica de Deus que é citada? Deus envia Sua chuva aos justos e injustos, maus e bons. Ou seja: *a natureza do homem, não importa, Deus não procura outra coisa senão o sumo bem dele.*

Quer o homem seja santo, ou um pecador, o único desejo de Deus é o seu sumo bem. Ora, isto é *agapē*. *Agapē* é o espírito que diz: “Não importa o que o homem me faça, eu nunca procurarei lhe fazer mal; nunca tentarei a vingança; sempre buscarei exclusivamente o sumo bem dele.” Isto quer dizer que o amor cristão, é *a benevolência invencível, a boa vontade insuperável*. Não é simplesmente uma onda de emoção; é uma convicção deliberada da mente que tem como resultado uma política deliberada na vida; é a realização, conquista e vitória da vontade. Atingir o amor cristão exige a totalidade do homem; exige não somente seu coração, mas também sua mente e vontade.

Sendo assim, duas coisas devem ser notadas.

(i) O amor humano para com o nosso próximo, é forçosamente *fruto do Espírito*. O amor cristão não é natural no sentido de que não é possível ao homem natural. O homem somente pode exercer esta benevolência universal, sendo purificado do ódio, da amargura e da reação humana natural à inimizade, injúria e antipatia, quando o Espírito tomar posse dele e derramar no seu coração o amor de Deus.

O amor cristão é impossível a qualquer pessoa que não seja cristã. Ninguém pode pôr em prática a ética cristã até que se torne cristão. Pode-se ver bem claramente a qualidade desejável da ética cristã; pode-se perceber que é a solução para os problemas do mundo; pode-se aceitá-la mentalmente; mas, na prática, não pode ser vivido se Cristo não viver dentro da pessoa.

(ii) Quando entendemos o que *agapē* significa, refutamos amplamente a objeção de que uma sociedade baseada neste amor seria um paraíso para os criminosos, e que isto significa simplesmente deixar o malfeitor fazer o que quer. Se buscarmos somente o sumo bem do homem, é bem possível que tenhamos de resisti-lo; é bem possível que tenhamos de castigá-lo; é bem possível que tenhamos de agir com severidade diante dele — para o bem da sua alma imortal.

No entanto, permanece o fato de que tudo quanto fizermos ao homem nunca será por vingança; nunca será uma simples retribuição; sempre será feito com o amor que perdoo e que procura, não o castigo do homem, e muito menos a eliminação do homem, mas sempre o seu sumo bem. Noutras palavras, *agapē* importa em lidar com os homens con-

forme Deus lida com eles — e isso não significa deixá-los agir desenfreadamente segundo a sua própria vontade.

Quando estudamos o NT descobrimos que o amor é a base de todo relacionamento perfeito no céu e na terra.

(i) O amor é a base do relacionamento entre o Pai e o Filho, entre Deus e Jesus. Jesus pode falar do “amor com que me amaste” (Jo 17.26). Ele é “o Filho do Seu amor” (Cl 1.13; cf. Jo 3.35; 10.17; 15.9; 17.23, 24).

(ii) O amor é a base do relacionamento entre o Filho e o Pai. O propósito de toda a vida de Jesus era que o mundo soubesse que Ele amava o Pai (Jo 14.31).

(iii) É dever do homem amar a Deus (Mt 22.37; cf. Mc 12.30 e Lc 10.27; Rm 8.28; 1 Co 2.9; 2 Tm 4.8; 1 Jo 4.19). O cristianismo não pensa em termos do homem finalmente se submeter ao poder de Deus; pensa em termos de ele finalmente se entregar ao amor de Deus. Não se trata de a vontade do homem ser esmagada, trata-se de o seu coração ser quebrantado.

(iv) A força motriz da vida de Jesus era o amor pelos homens (Gl 2.20; Ef 5.2; 2 Ts 2.16; Ap 1.5; Jo 15.9). Jesus realmente é aquele que ama as almas.

(v) A essência da fé cristã é o amor por Jesus (Ef 6.24; 1 Pe 1.8; Jo 21.15, 16). Assim como Jesus ama as almas, assim também o cristão ama a Cristo.

O NT tem muita coisa a nos dizer acerca do amor de Deus pelos homens.

(i) O amor é *da própria natureza de Deus*. Deus é amor (1 Jo 4.7, 8; 2 Co 13.11).

(ii) O amor de Deus é *universal*. Não foi apenas uma nação escolhida, foi o mundo inteiro que Deus amou (Jo 3.16).

(iii) O amor de Deus é *sacrificial*. A prova do Seu amor é que deu Seu Filho em prol dos homens (1 Jo 4.9, 10; Jo 3.16). A garantia do amor de Jesus é que Ele nos amou e Se deu por nós (Gl 2.20; Ef 5.2; Ap 1.5).

(iv) O amor de Deus é amor *misericioso* (Ef 2.4). Não é ditatorial, não é possessivo de modo dominante; é o amor ansioso do coração misericordioso.

(v) O amor de Deus *salva e santifica* (2 Ts 2.13). Salva da situação do passado e capacita o homem a enfrentar as condições do futuro.

(vi) O amor de Deus é um amor *fortalecedor*. Nele e através dele o homem torna-se mais que vencedor (Rm 8.37). Não é o amor abrandado.



dor e ultra-protetor que torna o homem fraco; é o amor que produz heróis.

(vii) O amor de Deus é um amor que *galardo*a (Tg 1.12; 2.5). Nesta vida, ele é algo precioso, e suas promessas são ainda maiores para a vida futura.

(viii) O amor de Deus é um amor que *disciplina* (Hb 12.6). O amor de Deus é o amor que sabe que a disciplina é uma parte essencial do amor.

O NT tem muita coisa a dizer acerca de como deve ser o amor do homem por Deus.

(i) Deve ser um amor *exclusivo* (Mt 6.24; cf. Lc 16.13). Há lugar para uma só lealdade na vida cristã.

(ii) É um amor que está *alicerçado na gratidão* (Lc 7.42, 47). Os dons do amor de Deus exigem em troca a *totalidade do amor dos nossos corações*.

(iii) É um amor *obediente*. Repetidas vezes o NT preconiza que a única maneira de podermos comprovar que amamos a Deus é oferecendo-Lhe nossa obediência incondicional (Jo 14.15, 21, 23, 24; 13.35; 15.10; 1 Jo 2.5; 5.2, 3; 2 Jo 6). A obediência é a prova final do amor.

(iv) É um amor *comunicativo*. O fato de amarmos a Deus é comprovado ao amarmos e ajudarmos nosso próximo (1 Jo 4.12, 20; 3.14; 2.10). A falta em ajudarmos os homens comprova que nosso amor por Deus é falso (1 Jo 3.17).

A obediência a Deus e a ajuda amorosa prestada aos homens são duas coisas que comprovam o nosso amor.

Vejamos, agora, outras características deste amor cristão.

(i) O amor é *sincero* (Rm 1.29; 2 Co 6.6; 8.8; 1 Pe 1.22). Não tem segundas intenções; não é interesseiro. Não é uma gentileza superficial que serve de máscara para a amargura interior. É o amor que ama com os olhos e coração abertos.

(ii) O amor é *inocente* (Rm 13.10). O amor cristão nunca prejudicou alguma pessoa. O falso amor pode ferir de duas maneiras. Pode levar ao pecado. Burns disse acerca do homem que conheceu quando estava aprendendo a cardar linho em Irvine: "Sua amizade me causou prejuízo." Ou pode ser super-possessivo e super-protetor. O amor materno, por exemplo, pode tornar-se sufocante.

(iii) O amor é *generoso* (2 Co 8.24). Há dois tipos de amor — o amor que exige e o amor que dá. O amor cristão é o amor que dá, porque é uma cópia do amor de Jesus (Jo 13.34), e tem seu motivo principal no amor generoso de Deus (1 Jo 4.11).

(iv) O amor é *prático* (Hb 6.10; 1 Jo 3.18). Não é meramente um sentimento bondoso, não se limita aos melhores votos piedosos; é amor que resulta em ação.

(v) O amor é *longânimo* (Ef 4.2). O amor cristão resiste as coisas que tão facilmente transformam o amor em ódio.

(vi) O amor traz o *aperfeiçoamento da vida cristã* (Rm 13.10; Cl 3.14; 1 Tm 1.5; 6.11; 1 Jo 4.12). Não há nada mais sublime neste mundo do que amar. A grande tarefa de qualquer igreja não é primeiramente aperfeiçoar suas construções, ou sua liturgia, música ou paramentos. Sua grande tarefa é aperfeiçoar o seu amor.

Finalmente, o NT preconiza que há certas maneiras segundo as quais o amor pode ser mal orientado.

(i) *O amor pelo mundo* é mal orientado (1 Jo 2.15). Porque Demas amou o mundo, abandonou a Paulo (2 Tm 4.10). O homem pode amar o tempo a ponto de se esquecer da eternidade. O homem pode amar as recompensas deste mundo e se esquecer dos galardões ulteriores. O homem pode amar o mundo de tal maneira que aceita os padrões mundanos e abandona os de Cristo.

(ii) *O amor ao prestígio pessoal* é mal orientado. Os escribas e os fariseus amavam os assentos principais nas sinagogas e os louvores dos homens (Lc 11.43; Jo 12.43). A pergunta do homem não deve ser: "O que os homens pensam sobre isso?", mas: "O que Deus pensa sobre isso?"

(iii) *O amor pelas trevas* e o medo da luz são as conseqüências inevitáveis do pecado (Jo 3.19). Assim que o homem peca, já tem algo para esconder; então passa a amar as trevas. Mas as trevas podem ocultá-lo dos homens não de Deus.

E assim, finalmente podemos dizer que o amor cristão manifesta-se quando Cristo é novamente encarnado através de uma pessoa que se entregou totalmente a Ele.

## CHARA

### A Alegria do Viver

Somente quando estudamos detalhadamente o Novo Testamento descobrimos quão importante livro de alegria ele é. No Novo Testamento o verbo *chairein*, que significa *alegrar-se*, ocorre setenta e duas vezes, e a palavra *chara*, que significa *alegria*, aparece sessenta vezes. O Novo Testa-

## CHARA

mento é o livro da alegria.

A saudação grega normal, tanto na conversa quanto nas cartas, é a palavra *chairein*, e é geralmente traduzida simplesmente por "Saudações!" Assim é usada na carta de Félix a respeito de Paulo, dirigida ao oficial romano Cláudio Lísias (Atos 23.26). Se fôssemos dar a *chairein* sua tradução integral e literal, teríamos: "A alegria seja contigo!", e há certas ocasiões no Novo Testamento em que somente a tradução integral é correta.

Quando a Igreja Cristã resolveu no Concílio de Jerusalém que a porta da Igreja seria aberta aos gentios, os líderes da Igreja enviaram aos cristãos gentios na Síria, Antioquia e Cilícia uma carta informando-os a respeito daquela grande decisão, e a carta começa com: "*Chairein*" — a alegria seja convosco! (At 15.23). Estava aberta a porta à alegria cristã. Quando Tiago estava escrevendo aos cristãos dispersos pelo mundo, e quando estava pensando neles como exilados da eternidade, começa sua carta: "A alegria esteja convosco!" (Tiago 1.1). Uma das últimas palavras que Paulo escreveu aos seus amigos em Corinto foi: "A alegria seja convosco, irmãos!" (2 Co 13.11). Há dois belíssimos usos desta palavra *chairein* em conexão com a vida de Jesus. Quando o anjo veio a Maria, a fim de contar-lhe a respeito do filho ao qual havia de dar à luz, a sua saudação foi: "A alegria seja contigo!" (Lc 1.28). E na manhã da ressurreição a saudação do Cristo ressurreto às mulheres que tinham vindo para lamentar foi: "A alegria seja convosco" (Mt 28.9). Esta grande saudação ressoa de modo triunfante pelas páginas do Novo Testamento. Examinemos, portanto, esta alegria cristã conforme nos mostra o Novo Testamento.

(i) Devemos começar notando que a alegria é a *atmosfera distintiva da vida cristã*. Podemos expressá-la da seguinte maneira — seja quais forem os ingredientes da vida cristã, e as proporções em que forem misturados, a alegria é um deles. Na vida cristã, a alegria sempre permanece como um fator constante. "Alegrai-vos no Senhor," escreve Paulo aos seus amigos filipenses, e passa a repetir a sua ordem: "Alegrai-vos sempre no Senhor; outra vez digo, alegrai-vos" (Fp 3.1; 4.4). "Regozijai-vos sempre," escreve aos tessalonicenses (I Ts 5.16). Já foi dito que "alegrai-vos!" é sempre a ordem do dia para o crente.

Na carta aos colossenses há uma passagem muito relevante. Paulo diz aos colossenses que está orando por eles, pedindo a Deus para que transbordem do pleno conhecimento da Sua vontade, em toda a sabedoria e entendimento espiritual, a fim de viverem de modo digno do Senhor, para o Seu inteiro agrado, frutificando em toda a boa obra, e crescendo no

pleno conhecimento de Deus. Continua, então: "sendo fortalecidos com todo o poder, segundo a força da sua glória, em toda a perseverança e longanimidade" — e então vêm as palavras finais: "com alegria" (Cl 1.9-11). Toda virtude e conhecimento devem ser irradiados com alegria; até mesmo a paciência e a perseverança, que podem ser coisas áridas e repugnantes, devem ser iluminadas com a alegria. "O reino de Deus não é comida, nem bebida, mas justiça, e paz, e alegria" escreveu Paulo aos romanos (Rm 14.17).

Não há virtude na vida cristã que não se torne radiante com a alegria; não há circunstância e ocasião que não sejam iluminadas com a alegria. Uma vida sem alegria não é uma vida cristã, porque a alegria é um ingrediente constante na receita para a vida cristã.

Quando examinamos as referências à alegria no Novo Testamento, com toda a sua variedade e multiplicidade, elas enquadram-se num certo padrão, e nos falam acerca de certas esferas em que a alegria cristã deve ser descoberta de modo especial.

(a) Há a *alegria da comunhão cristã*. O Novo Testamento está cheio da alegria daquilo que pode ser chamado de "fraternidade". É uma alegria até mesmo *ver* semelhante comunhão. Paulo escreve a Filemom dizendo-lhe da alegria e conforto que recebeu do amor de Filemom e ao ver o modo pelo qual os santos foram reanimados pelos cuidados amorosos dele (Fm 7). Num famoso ditado, os pagãos olhavam para a Igreja Cristã e diziam: "Vede como estes cristãos amam-se mutuamente." Nunca deve-se esquecer de que uma das maiores influências na evangelização do mundo é a visão da verdadeira comunhão cristã, e uma das maiores barreiras à evangelização é a visão de uma igreja onde a comunhão está perdida e destruída. É uma alegria ainda maior *gozar* da comunhão cristã. Alegria o coração de Paulo o fato de seus amigos em Filipos terem se lembrado dele com suas dádivas (Fp 4.10). Ver a comunhão cristã é algo glorioso, estar envolvido nela é mais glorioso ainda. É uma alegria *ver a comunhão cristã restaurada*. Quando Tito voltou da igreja perturbada em Corinto com a notícia de que o problema havia sido sanado e a comunhão restaurada, Paulo regozijou-se (2 Co 7.7, 13). É uma alegria *experimentar a comunhão cristã restaurada*. O Novo Testamento mostra a alegria de alguém ao reencontrar-se com amigos. João espera que se encontrará outra vez com seus amigos, e então sua alegria será completa (2 Jo 12).

No Novo Testamento, não existe vestígios da religião que isola o homem do seu próximo. O Novo Testamento mostra vividamente a alegria de fazer amigos, conservá-los e reencontrá-los, porque a amizade e a reconciliação entre um homem e outro refletem a comunhão e a reconciliação

que há entre o homem e Deus.

(b) Há a *alegria do evangelho*. Há a *alegria da nova descoberta*. Pode ser dito que a história do evangelho começa e termina em alegria. Foram novas de grande alegria que os anjos trouxeram aos pastores (Lc 2.10), e os sábios se alegraram quando viram a estrela que lhes contou sobre o nascimento do rei (Mt 2.10). Assim, houve alegria no início. Na manhã da Ressurreição as mulheres voltaram do túmulo após seu encontro com o Senhor Ressurreto, em temor e grande alegria (Mt 28.8). Os discípulos nem podiam acreditar nas boas novas, por causa de tanta alegria (Lc 24.41). Quando Jesus colocou-se no meio deles, os discípulos se alegraram ao verem o Senhor (Jo 20.20). E bem no fim, conforme Lucas narra a história, após a Ascensão, os discípulos voltaram para Jerusalém com grande alegria (Lc 24.52). A história do evangelho começa, continua e termina com grande alegria.

Há *alegria de receber o evangelho*. Foi com alegria que Zaqueu recebeu Jesus em sua casa (Lc 19.6). Os tessalonicenses receberam a palavra com alegria (1 Ts 1.6). Repetidas vezes Atos fala a respeito da alegria que veio aos homens quando o evangelho chegou entre eles. A pregação de Filipe trouxe alegria para Samaria (At 8.8); depois do seu batismo, o eunuco etíope foi seguindo o seu caminho, cheio de júbilo (At 8.39). Havia alegria em Antioquia da Pisídia quando os gentios ouviram que o evangelho estava para sair da sinagoga e chegar a eles (At 13.48). O Novo Testamento torna claro que a conversão deve ser uma das experiências mais felizes de todo o mundo.

Há a *alegria de crer*. A oração de Paulo pelos cristãos em Roma é para que o Deus da esperança os encha de todo gozo e paz em sua crença (Rm 15.13). Paulo deseja aumentar a alegria de sua fé para os filipenses (Fp 1.25). O Novo Testamento torna claro que a crença cristã é seguida pela alegria. Dizia-se a respeito de Burns que ele era mais pressionado do que ajudado pela sua religião. Sempre existem aqueles que têm feito da sua religião uma agonia. Mas para o Novo Testamento, a fé e a alegria andam juntas.

Há *uma certa severidade* nesta alegria cristã. É uma alegria que se regozija até mesmo na *disciplina e na provação*. Tiago ordena que seus leitores se alegrem quando são provados (Tg 1.2). A alegria cristã é como a alegria de uma mulher de quem as dores de parto já se foram, e cujo filho chegou (Jo 16.21, 22).

É notável quão frequentemente no Novo Testamento a *alegria e a aflição andam lado a lado*. A despeito da perseguição, os cristãos em An-

tioquia ficam cheios do Espírito Santo e de gozo (At 13.52). O cristão pode ter tristezas mas também está se regozijando (2 Co 6.10). O evangelho trouxe tribulação à Tessalônica mas também trouxe alegria (1 Ts 1.6).

Esta alegria na tribulação pode ser uma coisa muito maravilhosa, e a maravilha dela acha-se no fato de ser suportada e empreendida por amor a Jesus Cristo. Pedro e João deixaram o Sinédrio e as suas ameaças, regozijando-se por terem sido considerados dignos de sofrer afrontas pelo nome de Jesus (At 5.41). Pedro encoraja os seus leitores, dizendo-lhes que quando sofrem estão compartilhando dos sofrimentos do próprio Cristo (1 Pe 4.13).

A passagem mais estarrecedora no Novo Testamento acha-se em Cl 1.24 onde Paulo diz que se regozija nos seus sofrimentos. "Preencho o que resta das aflições de Cristo, na minha carne, a favor do seu corpo, que é a igreja." Como é que algo pode faltar, ou restar, dos sofrimentos de Jesus Cristo? Façamos uma analogia. É possível que um cientista, um cirurgião ou um médico, no seu laboratório, centro cirúrgico ou sala de pesquisas, trabalhe com esforço e sofrimento, correndo perigo, arriscando e destruindo sua própria saúde para achar a cura ou alguma ajuda para as dores e enfermidades dos homens. Mas a sua descoberta permanece inútil a não ser que seja tirada do laboratório e colocada à disposição dos homens em todas as partes do mundo. E é bem possível que aqueles que levam a descoberta até aos homens tenham de suar, labutar, sofrer e fazer sacrifícios para torná-la disponível. E pode-se dizer com exatidão e propriedade que os sofrimentos deles para tornar a dádiva disponível aos homens preenchem e completam os sofrimentos do grande homem que fez a descoberta original. A obra de Jesus Cristo foi realizada e completada. Mas ainda falta torná-la disponível aos homens. Repetidas vezes na história, os homens têm labutado, sofrido e morrido para contar aos outros aquilo que Jesus Cristo fez por eles. E em seus sofrimentos podemos dizer que estão completando os sofrimentos do próprio Jesus Cristo. Aqui está o grande pensamento inspirador afirmando que, se em qualquer tempo nosso serviço e lealdade a Ele nos custarem alguma coisa, isto quer dizer que estamos completando os sofrimentos de Jesus Cristo. Que privilégio é mais sublime do que este? Se assim for, a alegria não poderá ser retirada de nós (Jo 16.22).

(c) Há a *alegria da obra e do testemunho cristãos*. Há alegria ao ver Deus em ação. Os Setenta voltaram com alegria, porque os demônios foram conquistados no nome de Cristo (Lc 10.17). Diante das obras maravilhosas de Jesus o povo se regozijou por causa das coisas gloriosas que estavam sendo feitas por Ele (Lc 13.17; 19.37). Há alegria ao ver o evange-

*lho sendo anunciado.* Barnabé ficou alegre quando viu os gentios sendo trazidos para a fé em Antioquia (At 11.23). O relato da propagação do evangelho trouxe muita alegria aos irmãos (At 15.3). O evangelho é a última coisa que algum cristão deveria guardar para si mesmo. Quanto mais o evangelho se propaga, e quanto maior for o número de pessoas que compartilham dele, maior será a sua alegria. Há a alegria do mestre e do pregador *no progresso cristão do seu povo.* A notícia da obediência dos cristãos em Roma propagou-se e Paulo está alegre por causa deles (Rm 16.19). A unidade da congregação é a alegria do pastor (Fp 2.2). Mesmo em sua ausência, Paulo regozija-se na firmeza dos cristãos em Colossos e com o progresso dos cristãos de Tessalônica (Cl 2.5; 1 Ts 3.9). João se alegra quando seus filhos andam na verdade (2 Jo 4). “Não tenho maior alegria do que esta,” diz ele, “a de ouvir que meus filhos andam na verdade” (3 Jo 4).

Nunca devemos nos esquecer de que, segundo o Novo Testamento, *o objetivo de toda a pregação cristã é trazer alegria aos homens.* “Tenhovos dito estas coisas,” disse Jesus, “para que o meu gozo esteja em vós, e o vosso gozo seja completo” (Jo 15.11). O objetivo de Jesus ao falar aos Seus discípulos era que tivessem o Seu gozo cumprido em si mesmos (Jo 17.13). O alvo de João ao escrever aos seus conhecidos era que a alegria deles e a sua fossem completas (1 João 1.4). O desejo de Paulo para os coríntios era de que pudesse cooperar com eles visando a alegria (2 Co 1.24). Paulo gostaria de ser poupado por um pouco mais de tempo a fim de que ajudasse os filipenses no seu progresso e gozo da fé (Fp 1.25).

Pode ser que um pregador tenha de despertar tristeza e arrependimento no seu povo; é possível que tenha de colocar temor nos seus corações; pode ser que tenha de levá-lo a ter auto-repugnância e a se humilhar. Mas nunca um sermão cristão pode parar aí. O sermão que deixa o homem nas trevas do desespero não é um sermão cristão, porque depois da vergonha e da humilhação do arrependimento deve haver a alegria do perdão recebido e do amor de Deus que foi experimentado. Ninguém deve, em ocasião alguma, levantar-se no fim de um culto cristão sem a possibilidade de a alegria arder e flamejar diante dele. Stanley Jones conta a respeito de Rufus Moseley: “O cristão mais fervoroso” que havia conhecido. Alguém disse a respeito dele: “Na primeira vez que o ouvi, achei que ele estava louco, mas na segunda vez, tive a certeza disso.” Certa vez, alguém perguntou a Moseley se achava que Jesus riu alguma vez: “Não sei,” disse ele, “mas certamente consertou a minha vida de modo que eu possa rir.”

É bem possível que, no final, a maior alegria será *a alegria nas pes-*

*soas que trouxemos para Jesus Cristo.* Para Paulo, os filipenses e os tessalonicenses são sua alegria e coroa (Fp 4.1; 1 Ts 2.19, 20). O escritor aos Hebreus conclama aqueles que estão colocados numa posição de liderança e autoridade a serem fiéis à sua vocação, de modo que possam prestar contas, no fim da jornada, não com tristeza mas com alegria (Hb 13.17).

Quando Samuel Rutherford estava encarcerado por causa de sua fé, sua mente estava na pequena paróquia de Anwoth onde morara, ministrara e trabalhara. Estava pensando nas pessoas que ali ensinara e amara, e no fim do qual agora não poderia escapar. A Sra. Cousins expressa em palavras os pensamentos que ele tinha naqueles momentos:

*Bela Anwoth no Rio Solway,  
Ainda me és querida;  
Já estando perto do céu,  
Dedico-te uma lágrima.  
Oh! se uma só alma de Anwoth,  
Encontrar-me à destra de Deus,  
Meu céu será dois céus  
Na terra de Emanuel.*

E assim chegamos ao fim, porque esta alegria é a alegria do próprio Deus; é a alegria de quem achou as coisas que se perderam, como o pastor e as ovelhas perdidas (Lc 15.5, 7; Mt 18.13); como a alegria da mulher que achou a moeda que estava perdida (Lc 15.10); como a alegria do pai cujo filho perdido voltou para casa (Lc 15.32).

Tanto para o homem como para Deus, a maior de todas as alegrias é a alegria do amor renascido e restaurado, e a alegria do pastor pelo seu povo não é outra coisa senão a alegria de Deus.

## EIRÊNĒ

### O Melhor da Vida

Havia poucas coisas que o mundo antigo desejava mais do que a paz. A busca pela paz era universal. O alvo de todas as filosofias antigas era *ataraxia*, a serenidade, a tranqüilidade, a mente quieta. César talvez pudesse produzir um mundo em paz, mas o anelo dos homens era um coração em paz, uma paz não proclamada por César, mas por Deus (Epíteto: *Dis-*

*curso* 2.13.12). Nesta busca pela paz, há certas idéias que voltam sempre a ocorrer.

(a) A paz somente pode vir com a eliminação do desejo. “Se quiser tornar Pítocles feliz,” disse Epicuro, “não aumente os seus bens, mas diminua os seus desejos.” Nada que se possa dar ao homem pode lhe trazer a paz. Deve-se retirar-lhe os desejos humanos instintivos que fazem da vida uma frustração e um campo de batalha.

(b) A paz somente pode vir com a morte da emoção. O homem deve tornar-se *apathēs*, livre da emoção. Se permitir que outra pessoa controle o seu coração, ou que qualquer pessoa possua as chaves do mais íntimo do seu ser, então a paz será perdida para sempre. Conforme diz Glover, os pensadores fizeram da vida um deserto, e chamavam-no de paz.

(c) A paz vem da aquisição da indiferença. Nesta vida tudo pode ser incluído entre duas classes. Há as coisas que estão dentro do controle de um homem, e as coisas que não estão. A única coisa que está dentro do controle de um homem é sua mente, sua escolha moral, a atitude que adotará para com a vida e as circunstâncias. Diante de todas as coisas externas e de tudo quanto possa ser afetado por forças e circunstâncias fora do seu controle, o homem deve conservar indiferença total. A solicitude para com qualquer pessoa ou objeto deve ser estrangulada antes de nascer, conforme ensinavam os estóicos.

(d) A paz vem de uma total independência auto-suficiente, da *autarkeia*. O homem nunca deve tornar-se, em sentido algum, dependente de qualquer coisa fora de si mesmo. Sua vida deve ser totalmente auto-suficiente, defendida pela resolução de que não se importará com nada.

Estas eram as idéias básicas da paz: “a ausência da dor física e da preocupação na mente,” conforme a definição de Epicuro. Fica bem claro que estes filósofos antigos viam a paz em termos de imparcialidade, auto-isolamento e resistência contra a vida. A única coisa proibida era o envolvimento na situação humana externa. E fica bem claro que há uma diferença enorme entre isto, o modo de vida neo-testamentário e o ideal cristão. Examinemos, então, a idéia neo-testamentária de paz.

A palavra *paz* entrou no Novo Testamento com uma história grandiosa. É a tradução da palavra hebraica *shalôm*. É verdade que *shalôm* significa *paz*, e como *paz* é traduzida na maior parte das referências em nossas Bíblias, embora existam outras possibilidades tais como: (BV): *saúde* (Sl 38.3), *bem-estar (como vai ele?)* (Gn 43.27), *prosperidade (riquezas e fama)* (Jó 15.21). *Shalôm* realmente significa *tudo quanto contribui para o bem do homem*, tudo que faz com que a vida seja verdadeiramente

vida. Entre nós, *paz* passa a ter um significado um pouco negativo. Tende a significar a ausência de guerra e de problemas. Por exemplo, se numa batalha, as hostilidades propriamente ditas chegassem ao fim, sem haver mais lutas, provavelmente diríamos que houve paz; mas bem certamente o hebreu não chamaria de paz uma situação onde há terras queimadas, e onde as pessoas ainda se olham com um tipo de suspeita aterrorizada. No pensamento hebraico a paz é algo muito mais positivo; é tudo quanto contribui para o sumo bem dos homens. A saudação *salaam* não expressa simplesmente o desejo negativo de que a vida da pessoa fique livre de problemas; expressa a esperança e a oração positivas de que ela possa desfrutar de todas as boas dádivas e bênçãos da mão de Deus. Ao pensar no significado de paz, tanto no Antigo Testamento quanto no Novo, é essencial ter em mente o significado positivo da palavra.

Examinemos brevemente, então, a palavra *eirênē* conforme é usada na LXX.

i. Descreve a serenidade, a tranqüilidade, o perfeito contentamento da vida totalmente feliz e segura. O caminho da retidão será a paz, e o efeito da retidão será a quietude e segurança para sempre (Is 32.17). O salmista deitar-se-á em paz e dormirá, porque é Deus quem o faz repousar seguro (Sl 4.8). Jeremias contrasta a terra da paz com a floresta do Jordão (Jr 12.5). Esta palavra “paz” traz a calma e a serenidade da vida da qual o medo e a ansiedade foram banidos para sempre.

ii. *Eirênē* é a palavra para descrever a perfeição dos relacionamentos.

(a) É a palavra da amizade humana. Os amigos de um homem são literalmente, em hebraico, “os amigos da minha paz” (Jr 20.10, ARA: “íntimos amigos;” Jr 38.22, ARA: “bons amigos”). A condenação que Isaías faz dos homens maus e injustos é que não conheceram o caminho da paz. Têm sido destruidores de relacionamentos pessoais. Procura a paz, diz o salmista, e empenha-te por alcançá-la (Sl 34.14). Faça tudo para endireitar o relacionamento com o seu próximo.

(b) É a palavra do relacionamento certo entre uma nação e outra, como, por exemplo, quando Josué faz a paz com os homens de Gibeão (Js 9.15).

(c) É a palavra do relacionamento certo entre o homem e Deus. Entre Deus e os Seus, há uma aliança da paz, o que torna certo que será mais fácil serem removidas as montanhas e as colinas do que a misericórdia de Deus afastar-se dos homens (Is 54.10). Jeremias declara que Deus tem pensamentos de paz para com os homens (Jr 29.11).

É fácil ver quão importante é a palavra “paz.” É muito mais do que um estado negativo onde os problemas cessaram temporariamente. Descreve a saúde do corpo, o bem-estar e a segurança, a perfeita serenidade e tranquilidade, uma vida e um estado em que o homem tem um relacionamento perfeito com o seu próximo e com o seu Deus. Verdaderamente, “paz” é uma palavra que entra no vocabulário do NT trazendo consigo aspectos de glória.

No NT a palavra *paz*, *eirēnē*, ocorre oitenta e oito vezes, e em todos os livros. O NT é o livro da paz.

A ocorrência mais comum acha-se nas saudações. A saudação normal numa carta do NT é: “Graça a vós outros e paz” (Rm 1.7; 1 Co 1.3; 2 Co 1.2; Gl 1.3; Ef 1.2; Fp 1.2; 1 Ts 1.1; 2 Ts 1.2; Fm 3; cf. 1 Tm 1.2; 2 Tm 1.2; Tt 1.4; 1 Pe 1.2; 2 Pe 1.2; 2 Jo 3; Ap 1.4). Esta é uma saudação especialmente significativa. *Graça é charis*; *charis* é o substantivo de *chairein* que é o início normal de uma carta *pagã*. É usualmente traduzido: “Saudações!”, e pode significar, conforme já vimos: “A alegria seja contigo!” Paz é *eirēnē*, e é a saudação normal e comum numa carta *judaica*. É como se os escritores cristãos tomassem e juntassem as saudações pagãs e judaicas e dissessem: “Em Jesus Cristo realizou-se tudo quanto judeus e gentios já sonharam e desejaram para si mesmos e para os outros. Em Jesus Cristo existe, para judeus e gentios, hebreus e gregos, tudo para o sumo bem dos homens.” Todas as bênçãos reúnem-se no bem-estar perfeito oferecido em Jesus Cristo.

No NT, paz tem certas origens:

*A paz provém da fé.* A oração de Paulo pelos cristãos em Roma é que o Deus da esperança os enchesse com todo o gozo e paz no seu crer (Rm 15.13). A paz provém da certeza da sabedoria, do amor e do poder de Deus. A paz provém de apostar sua vida na fé de que aquilo que Jesus disse a respeito de Deus é verídico.

*A paz provém da fé que se aplicou à atuação.* Há glória e honra e paz para todos quantos praticam o bem, para o judeu e o grego igualmente (Rm 2.10). A paz provém da obediência que se fundamenta na total confiança em Deus. A vida cristã tem em primeiro plano a atividade intensa, e, como pano de fundo, uma passividade sábia em que o cristão descansa em Deus.

*A paz provém de Deus.* Paulo fala da paz de Deus que excede todo o entendimento (Fp 4.7). Com toda a probabilidade, isto não quer dizer tanto que a paz de Deus ultrapassa o poder da compreensão da mente humana, mas que a paz de Deus ultrapassa a capacidade de planejar da

mente humana. A paz é muito mais uma coisa que Deus dá, do que algo que o homem cria.

*A paz é o dom de Jesus Cristo.* Quando o Cristo ressurreto voltou para Seu próprio povo, Sua saudação foi: “Paz seja convosco” (Jo 20.19, 21, 26). Conforme disse o Dr. James Stewart, quando Jesus Cristo ausentou-Se fisicamente dos homens, não tinha bens nem posses para lhes deixar. Mesmo assim, Jesus também deixou Sua última vontade e testamento: “Deixo-vos a paz, a minha paz vos dou” (Jo 14.27). Em última análise a paz não é algo que o homem alcança — é algo que ele aceita.

No NT, a paz tem significado que é mais freqüente do que qualquer outro, e foi transmitido pelo pensamento e uso judaicos. *A paz é o relacionamento certo em todas as esferas da vida.*

(a) *A paz é o relacionamento certo dentro do lar.* Em 1 Co 7.12-16 Paulo trata de um problema que fora levantado pela igreja de Corinto. Havia um partido dentro da igreja de Corinto que acreditava que, se um cônjuge num casamento se tornasse cristão e o outro permanecesse pagão, o cônjuge cristão deveria deixar o outro, rompendo e terminando, assim, o casamento. Paulo dá conselhos enfáticos contra tal comportamento. O dever do cônjuge cristão não é abandonar o cônjuge pagão, mas levá-lo a Jesus Cristo. Passa, então, a citar a razão: “Deus vos tem chamado à paz” (1 Co 7.15). Esta palavra “paz” descreve a união indissolúvel do relacionamento que existe entre o marido e a esposa dentro do lar.

(b) *A paz é o novo relacionamento entre os judeus e os gentios.* Jesus, disse Paulo, é a nossa paz, porque de dois povos fez um, e derrubou o muro de hostilidade que estava no meio. Criou nele mesmo um novo homem para tomar o lugar dos dois, fazendo a paz por este modo (Ef 2.14-17). Há um quadro duplo aqui. O Templo em Jerusalém consistia de uma série de átrios em ordem crescente de santidade e separação. O átrio mais externo era o Átrio dos Gentios onde qualquer homem de qualquer nação podia entrar. Havia, depois, o Átrio das Mulheres, além do qual as mulheres não podiam penetrar a não ser que fosse para fazer algum sacrifício estipulado. Mais para dentro ainda, havia o Átrio dos Israelitas, além do qual não podia penetrar qualquer leigo. O átrio mais interior era o Átrio dos Sacerdotes, na extremidade do qual havia o Templo propriamente dito e o Santo Lugar, e onde ficam os altares. Entre o Átrio dos Gentios e o Átrio das Mulheres havia um cercado bem baixo chamado o *chel*; e encaixada nele, em intervalos, havia uma inscrição: “Nenhuma pessoa de outra raça deve entrar no cercado e plataforma em volta do Lugar Santo. Quem for encontrado agindo assim será responsável pela sua própria mor-

te, que se seguirá.” Havia, bem literalmente, um muro de divisão entre os judeus e os gentios, uma separação total. Aquele muro foi edificado pelos judeus, mas do lado dos gentios havia uma parede invisível de ódio, suspeita e anti-semitismo que excluía o judeu. Com a vinda de Jesus, a parede de separação foi derrubada; a diferença radical foi apagada. Nas orações matutinas judaicas havia uma expressão de ações de graças da parte do homem judeu, em que agradecia a Deus por não ter nascido gentio, escravo ou mulher. Mas a grande declaração de Paulo é que em Cristo não há nem judeu, nem grego, nem escravo, nem liberto, nem homem, nem mulher (Gl 3.28). Em Jesus Cristo as barreiras estão derrubadas, e só nEle pode ser estabelecido o relacionamento certo entre uma nação e outra, e entre uma raça e outra.

(c) A paz descreve o novo relacionamento que deve existir *dentro da Igreja*. Na Igreja, os cristãos devem manter a unidade do Espírito no vínculo da paz (Ef 4.3). Em Colossenses, Paulo usa uma metáfora: “Seja a paz de Cristo o árbitro em vossos corações” (Cl 3.15). A palavra “árbitro” é proveniente dos jogos esportivos, referindo-se ao árbitro que dá suas decisões. Dentro da Igreja a paz de Deus deve ser o árbitro de todas as decisões dentro do nosso coração. As decisões não devem ser governadas pela ambição pessoal, desejo de prestígio, amargura ou espírito implacável; devem, sim, ser governadas pela paz de Deus; devem ser feitas num relacionamento pessoal com os homens que é possibilitado exclusivamente por um relacionamento com Deus.

(d) A paz descreve o relacionamento cristão *entre um homem e outro*. É dever de cada cristão esforçar-se por criar e manter esse relacionamento. O cristão deve esforçar-se em prol da paz com todos os homens (Hb 12.14). O cristão deve labutar para ser achado em paz por Cristo, ou seja, num relacionamento certo com seu próximo (2 Pe 3.14). A condenação dos maus é que não conheceram o caminho da paz (Rm 3.17). Há aqui uma promessa e uma advertência subentendidas. Ninguém pode fazer uma obra mais cristã do que estabelecer o relacionamento certo entre os homens. E Deus certamente não considerará inocente o homem que perturba os relacionamentos pessoais dentro da Igreja. O pacificador está fazendo a obra de Deus; o provocador de contendas está fazendo a obra do diabo.

(e) A paz descreve o novo relacionamento *entre o homem e Deus*. Temos paz com Deus porque, mediante a obra de Jesus Cristo, entramos num relacionamento certo com Ele (Rm 5.1). Jesus fez a paz, ou seja: estabeleceu um relacionamento certo, entre Deus e o homem, pelo sangue da Sua cruz (Cl 1.20). Através da obra de Jesus Cristo, o medo, a aliena-

ção, o terror e a distância já não existem e temos intimidade com Deus.

Bem pode ser dito que o novo relacionamento é resumido na nova palavra pela qual podemos, mediante Jesus, dirigir-nos a Deus. O próprio Jesus chamava Deus de *Abba* (Mc 14.36), e mediante o Espírito nos é possível usar a mesma palavra (Rm 8.15). *Abba*, na Palestina antiga, como *yaba* ainda o é entre os árabes hoje, era a palavra com a qual uma criancinha dirigia-se ao pai no círculo familiar. Uma tradução em nossa língua pareceria grotesca, pois o significado é “papai.” Que infinita diferença está no clamor aterrorizado de Manoá, dizendo para a esposa: “Certamente morreremos, porque vimos a Deus” (Jz 13.22).

A paz é o relacionamento completamente novo que Jesus Cristo possibilitou entre o homem e Deus.

Fica claro que esta paz tem um valor infinito; e sabemos que alcançá-la não é uma tarefa fácil humanamente falando. Já dissemos que ela é o dom de Deus, porque no NT Ele é chamado de o Deus da paz pelo menos seis vezes (Rm 15.33; 16.20; Fp 4.9; 2 Co 13.11; 1 Ts 5.23; Hb 13.20, 21). Mas, embora todas as dádivas de Deus sejam feitas gratuitamente, há também um sentido em que não são oferecidas de graça. Devem ser intensamente desejadas e buscadas com grande esforço. Destarte, o NT usa três grandes palavras para a parte do homem na busca desta paz. Devemos *buscar* a paz e *perseguir-la* (“empenhe-se por alcançá-la” — ARA) (1 Pe 3.11). Devemos *ser zelosos* para sermos achados por ele em paz (2 Pe 3.14). A palavra traduzida por *buscar* é *zêtein*, e significa fazer da paz o objeto de todos os nossos esforços. A palavra traduzida por *perseguir* é *diōkein*, que significa perseguir até alcançar, como um caçador faria. A palavra traduzida por *ser zeloso* é *spoudazein* que significa *procurar uma coisa com entusiasmo ardente*. A paz que consiste em relacionamentos certos não se obtém de modo fácil ou automático, mas quando a desejamos de todo o coração e a buscamos com toda a nossa mente, usando todas as nossas faculdades para achá-la e mantê-la, Deus abre a Sua mão e a dá abundantemente.

## MAKROTHUMIA

### A Paciência Divina e Humana

*Makrothumia*, o substantivo, *makrothumos*, o adjetivo e *makrothumein*, o verbo, são expressos na ARC e ARA pela idéia de *longanimidade*



e *paciência*. São palavras muito expressivas. Em inglês fala-se de pessoas com *paciência curta*, e em português, *de pouca paciência*. Não se usa uma frase que deveria ser o antônimo: a pessoa tem *paciência longa*, ou é de *longa paciência*. Mas temos a palavra *longanimidade*, porque *makros* significa *grande* ou *longo*, e *thumos* quer dizer *ânimo* ou *disposição*. Temos a palavra *magnanimidade*, que significa *grandeza de coração*. Na Vulgata *makrothumia* é traduzida bem literalmente pela palavra *longanimitas*, e as primeiras edições da Bíblia Católica Romana de Rheims (em inglês) procuraram introduzir na língua inglesa a palavra *longanimity* em 2 Pe 3.15 e Cl 1.11; a palavra *longanimidade* existe em português como expressão perfeita da idéia neste grupo de vocábulos gregos.

*Makrothumia* expressa uma certa atitude para com as pessoas e eventos. Expressa a atitude para com as pessoas de nunca perder a paciência, por pouco razoáveis que elas sejam, e de nunca perder a esperança com relação a elas, por menos agradáveis e dóceis que sejam. Expressa a atitude para com os eventos de nunca admitir derrota e de nunca perder a esperança e fé, por mais obscura que a situação seja, por mais incompreensíveis que os eventos se mostrem, ou por mais severa que seja a correção divina. É uma qualidade da qual os comentaristas do NT têm dado muitas definições excelentes. Trench diz que ela descreve “a mente que suporta por muito tempo, antes de dar lugar a ação ou ira”. T.K. Abbott diz que *makrothumia* é o auto-controle que não se apressa em retribuir o mal sofrido.” Plummer diz que é “a tolerância (ou longanimidade) que suporta as injúrias e as ações malignas sem ser provocada à ira ou vingança”. Moffatt a descreve como “a tenacidade com que a fé vai suportando”. No *Testamento de José* (2.7) temos a frase: “A *makrothumia* é um grande remédio”. Há um ditado de Menandro que Plutarco cita: “Uma vez que você é mero homem, nunca peça aos deuses uma vida sem problemas, mas peça *makrothumia*.” Poderíamos muito bem traduzir *makrothumia* como “o poder de levar as coisas até ao fim.”

*Makrothumia* não é uma palavra do grego clássico, mas entrou no vocabulário cristão com uma história grandiosa, porque é uma das grandes palavras do AT grego. No AT, movimenta-se em três esferas.

(a) Significa *paciência com os eventos*. O uso mais iluminador da palavra neste sentido é 1 Mc. 8.4. Ali o escritor atribui a grandeza de Roma à sua política e à sua paciência, à sua *makrothumia*, e, conforme diz R. C. Trench, essa *makrothumia* foi expressada pela determinação de Roma de que “nunca faria a paz em condições de derrota”. Os romanos tinham a perseverança que podia perder uma batalha, e até mesmo perder

uma campanha mas que nunca admitiria a derrota numa guerra. Diz-se que o teste de um exército é de como ele luta quando os soldados estão famintos e cansados. *Makrothumia* é o espírito que não reconhecerá nem admitirá a derrota.

(b) Significa *a paciência com as pessoas*. Significa o espírito que nunca perde a paciência com as pessoas, nem a esperança para com elas; que nunca se tornará em amargura ou concordará em ser definitivamente repellido. Neste espírito e qualidade o AT vê a origem das coisas mais importantes da vida.

i. É a base do *perdão*. É o espírito que leva o homem a adiar a sua ira (Pv 19.11), e recusar-se a ficar irado é meio-caminho andado para o perdão.

ii. É a base da *humildade*. O paciente de espírito é melhor do que o orgulhoso de espírito (Ec 7.8). *Makrothumia* impede o homem de colocar-se no centro do quadro e de fazer dos seus sentimentos o padrão para tudo.

iii. É obviamente o alicerce da *comunhão*. O homem iracundo suscita contendas, mas o longânimo apazigua a luta (Pv 15.18). O homem que sempre está com o dedo no gatilho da sua ira destrói a amizade e a comunhão; o homem cujo gênio está sob controle solidifica a comunhão, e não deixa surgir a contenda.

iv. É a base de *todos os bons relacionamentos pessoais*. Conforme Moffatt traduz Pv 25.15: “O homem irado é apaziguado pela longanimidade.” *Makrothumia* sempre suaviza e nunca exacerba. Recusa-se a permitir uma falha entre os relacionamentos pessoais, e faz um grande esforço para saná-la quando ela surge.

v. É a base de toda a *sabedoria verdadeira*. “O longânimo é grande em entendimento, mas o de ânimo precipitado exalta a loucura” (Pv 14.29). O ditado judaico diz: “O homem irritadiço não pode ensinar,” e, da mesma forma, ele também não pode aprender. A primeira necessidade da aprendizagem é a paciência.

vi. É a base de *alegria perpétua*. Conforme diz Ben Siraque: “A paixão do ímpio não será justificada, porque o ímpeto de sua cólera é a sua ruína. O paciente resistirá até o momento oportuno, mas depois a alegria brotará para ele” (Ecli. 1.22, 23). O homem impetuoso destrói a sua própria felicidade e também a dos outros; o homem de gênio sereno traz a felicidade para si mesmo e para todos com os quais entra em contato.

vii. É a base de *todo o poder legítimo*. “Melhor o longânimo do que o herói da guerra, e o que domina o seu espírito do que o que toma

uma cidade” (Pv 16.32). O homem que pode dominar a si mesmo é o homem que pode governar aos outros.

(c) Mas o fato mais sublime no tocante a esta palavra é que descreve o caráter do próprio Deus.

Há uma descrição de Deus que percorre o AT como um refrão. Deus passou diante de Moisés e proclamou: “SENHOR, SENHOR Deus compassivo, clemente e *longânimo*, e grande em misericórdia e fidelidade” (Êx 34.6). Disse Neemias: “Porém tu, ó Deus perdoador, clemente e misericordioso, tardio em irar-te, e grande em bondade” (Ne 9.17). Repetidas vezes nos Salmos achamos o grande refrão de regozijo: “O SENHOR é misericordioso e compassivo; longânimo e assaz benigno” (Sl 103.8; 86.15; 145.8). Foi exatamente isso que Jonas não percebeu e teve de aprender (Jn 4.2). Nesta longanimidade e demora em irar-Se por parte de Deus, vemos certas verdades a respeito da atitude de Deus para com o pecador.

i. A *makrothumia* de Deus é a *esperança do pecador*. Porque Deus é misericordioso, compassivo, tardio em irar-se e grande em benignidade, Joel conclama as pessoas a rasgarem o seu coração, e não as suas vestes, e a se converterem a Deus (Jl 2.13). Sem a paciência de Deus, não poderia haver lugar para o arrependimento.

ii. A *makrothumia* de Deus é a *advertência ao pecador*. O pecador não ousa pensar que, se nada aconteceu, ele escapou das conseqüências do seu pecado. “Não digas: ‘pequei; o que me aconteceu?’, porque o Senhor é paciente. Ele não te soltará de modo algum” (Ecli. 5.4 – LXX). É realmente na Sua longanimidade que Deus visita os pecados dos pais nos filhos até à terceira e quarta geração (Nm 14.18). Porque Deus é paciente, Ele tem a última palavra.

iii. A *makrothumia* de Deus pode ser a *condenação* do pecador. Em 2 Mac. 6.14 há o pensamento terrível de que Deus é paciente com os homens, e deixa-os agirem por conta própria até que cheguem à medida máxima de seus pecados – então vem o julgamento. O homem pode usar a longanimidade de Deus para sua própria destruição.

Agora, voltemo-nos para o uso e o significado de *makrothumia* no NT. Aqui, move-se nas mesmas três esferas de significado do AT.

(a) *Makrothumia* fala da paciência de Deus.

i. Em 2 Pedro a paciência de Deus é apresentada no seu sentido mais amplo. “Tende por salvação a longanimidade de nosso Senhor” (2 Pe 3.15). É questão debatível se “o Senhor” é Jesus ou Deus, mas o significado do dito não é realmente afetado. O pano de fundo no qual 2 Pedro foi escrito é de decepção e desilusão por causa da demora na Segunda

Vinda de Jesus Cristo. E o argumento do escritor é que esta demora não é insensibilidade; é paciência. É a oportunidade para os homens se arrependem e crerem no evangelho, para transformarem sua pecaminosidade em santidade, e tornarem sua imprudência em preparação. Por trás disto há o pensamento de que Deus teria sido justo se explodisse o mundo ao ponto de não existir mais, e de que, se fosse humano, teria agido assim há muito tempo; mas na Sua paciência Ele espera dando aos homens a oportunidade para aceitarem a salvação.

Em Paulo temos exatamente o mesmo pensamento, e de modo ainda mais pessoal. Em 1 Tm 1.12-16 – decerto um fragmento paulino genuíno, ainda que as Pastorais não sejam paulinas na sua totalidade conforme hoje as possuímos (*nota dos editores*: não há uma base sólida para essa afirmação) – Paulo conta como blasfemava, perseguia e insultava a Cristo, sendo o principal dos pecadores. Mas nele Jesus demonstrou Sua perfeita longanimidade. Com paciência, Jesus esperou até que Paulo, o perseguidor, se tornasse no Paulo pronto a ser o apóstolo.

A paciência de Deus aguarda, ao passo que a impaciência do homem já há muito tempo teria agido em ira destrutiva.

ii. Mas a paciência de Deus é mais do que o simples aguardar; ela está chamando os homens a se arrependem. Deus é longânimo, não querendo que ninguém pereça, senão que todos cheguem ao arrependimento (2 Pe 3.9). Os homens nunca devem abusar da bondade e longanimidade de Deus, porque essa bondade não visa ser uma oportunidade para o pecado, mas, sim, um convite para o arrependimento (Rm 2.4). Deus não apenas aguarda os homens até que retornem ao lar; em Jesus Cristo veio buscá-los e salvá-los; e ainda agora os convence com a atuação e os rogos do Seu Espírito Santo.

iii. Assim como no pensamento do AT, a paciência de Deus pode ser usada pelos homens para a sua própria destruição. A longanimidade de Deus com Israel pode ser entendida à luz da decisão de deixar a nação obstinada seguir seu próprio caminho até que forçosamente acontecesse a sua rejeição final (Rm 9.22).

Deus espera com paciência; Deus busca com paciência; e esta espera e busca pretendem contribuir para a salvação do homem, mas o homem na sua teimosia pode transformá-las em condenação.

(b) O NT fala da *makrothumia* em relação ao nosso próximo.

i. *Makrothumia* é a insígnia e o emblema da vida cristã. O cristão deve andar com toda humildade e mansidão e longanimidade, suportando a seu próximo em amor (Ef 4.2). O cristão deve revestir-se, como

uma roupa, de ternos afetos de misericórdia, de bondade, de humildade, de mansidão, de longanimidade, e deve suportar com amor o seu próximo (Cl 3.12). A longanimidade e a bondade são a marca da vida cristã (2 Co 6.6). O amor cristão deve ser longânimo, paciente e benigno (1 Co 13.4). Por mais indesejáveis que os homens sejam, o cristão deve ser longânimo para com eles (1 Ts 5.14). O homem do mundo pode perder sua calma, paciência e fé nos homens; o cristão nunca deve agir assim.

ii. Não é sem motivo que *makrothumia* ocupa um lugar de destaque entre as virtudes cristãs nas Epístolas Pastorais. O amor perseverante do mestre cristão é contrastado com a estultícia dos falsos mestres (2 Tm 3.10). O jovem missionário é instruído no sentido de nunca falhar na longanimidade” (2 Tm 4.2). E ali, sem dúvida, a palavra combina seus dois significados, porque o mestre e o pregador nunca devem perder sua fé nos homens, por menos que eles pareçam corresponder, e nunca devem deses- perar-se, por mais hostis que sejam as circunstâncias. Nenhum homem pode pregar ou ensinar sem *makrothumia*.

(c) *Makrothumia* descreve a resposta do cristão às circunstâncias e aos eventos. Paulo ora para que os Colossenses tenham perseverança e longanimidade com alegria (Cl 1.11). A paciência cristã não é uma aceitação inflexível e árida de uma situação; até a própria paciência é irradiada com a alegria. O cristão aguarda, não como quem espera a noite, mas como quem espera a manhã. Esta paciência incansável faz parte da vida cristã (2 Co 6.6). Devido ao fato de Abraão ter perseverado com paciência, recebeu a promessa, e esta longanimidade opera igualmente a favor do cristão que tem a mesma fé (Hb 6.12-15).

Talvez a lição mais difícil de ser aprendida seja a de esperar; como esperar quando parece que nada está acontecendo, e quando todas as circunstâncias mostram motivos para o desânimo. Tiago insiste que o cristão deve ser como os profetas que repetidas vezes tinham de aguardar a atuação de Deus; deve ser como o agricultor que lança a semente e depois, no decurso dos meses lentos, espera a chegada da ceifa (Tg 5.7-10). É bem possível que esta seja a tarefa mais difícil para uma era que fez da velocidade um deus.

De certa forma, *makrothumia* é a maior virtude. Não está revestida de romance e fascinação; não tem a emoção da ação repentina numa aventura; mas é a virtude do próprio Deus. Deus na Sua *makrothumia* tolera os pecados, recusas e rebeldia dos homens. Deus na Sua *makrothumia* recusa-se a abandonar Sua esperança no mundo que Ele criou e que tão fre-

qüentemente vira as costas ao seu Criador. O homem na sua vida terrena deve reproduzir a paciência incansável de Deus para com as pessoas, e a paciência que não perde a coragem com os eventos.

## CHRĒSTOTĒS

### A Benignidade Divina

A quinta virtude no fruto do Espírito é *chrēstotēs*. Em Gálatas, VB e P traduzem por “bondade”, ao passo que a TB, ARC, ARA, BJ e Mar. traduzem por “benignidade.” a BLH tem “ternuara,” e “gentileza” representa a tradução oferecida na RV, RSV, Kingsley Williams e Moffatt. Em 2 Co 6.6; Ef 2.7; Cl 3.12; Tt 3.4 a tradução em português é geralmente “benignidade”, com “bondade” como outra alternativa.

R. C. Trench diz a respeito de *chrēstotēs*: “é uma bela palavra para a expressão de uma bela graça”. A Vulgata traduz a palavra por *bonitas*, que é *bondade* ou *generosidade*, ou por *benignitas*, de onde provém o adjetivo *benigno*. A Bíblia Católica Romana de Rheims chega bem perto do significado quando traduz *chrēstotēs* por *benignidade* e em 2 Co 6.6 por *doçura*. Plummer, comentando 2 Co 6.6, diz que *chrēstotēs* nos homens é “a gentileza simpática ou doçura de gênio que deixa os outros à vontade e recua diante da idéia de provocar dor”.

É uma palavra que chegou ao vocabulário cristão com uma história importante. Marco Aurélio a usa para descrever Deus. Fala da benignidade com que Deus tem glorificado ao homem (*Meditações* 8.34). Fala do dever do homem de perdoar o pecador e o néscio, e diz que isto é um dever porque os deuses são *chrēstoi*, são benignos, porque eles também perdoam ao pecador (*Meditações* 8.11). Os filósofos pagãos cantavam os louvores da virtude da benignidade. Marco Aurélio estipula que “a benignidade (*to eumenes*) é irresistível, quando é sincera e não é um sorriso fingido ou uma máscara colocada” (*Meditações* 11.18). Epíteto diz que um homem perde a própria essência da varonilidade, a qualidade distintiva que faz dele um homem, quando perdeu sua benignidade (*to eugnōn*) e sua fidelidade. Diz que conhecemos a moeda e sabemos a quem uma moeda pertence pela impressão existente nela; e depois diz que sabemos que o homem pertence a Deus quando tem em si o carimbo da mansidão, da generosidade, da paciência e da afeição, quando é *hēmeros*, *koinōnikos*, *anektikos* e *filallēlos*.

Até mesmo os filósofos pagãos teriam definido que é a benignidade que torna o homem semelhante a Deus.

Mas é na LXX que *chrēstotēs* tem seu pano-de-fundo mais importante para o pensamento neo-testamentário. Na LXX *chrēstos* e *chrēstotēs* são usadas mais comumente a respeito de Deus do que qualquer outra pessoa. É uma revelação que traz regozijo o fato de descobrirmos que, quando nossas versões bíblicas chamam Deus de *bom*, repetidas vezes o significado não é tanto a bondade moral quanto a benignidade. Muitas vezes, quando voltamos à LXX, achamos que *bom* é *chrēstos* e bondade é *chrēstotēs*. Frequentemente o salmista canta: “Rendei graças ao SENHOR, porque ele é *benigno*, porque a sua misericórdia dura para sempre” (Sl 106.1; 107.1; 136.1; Jr 40.11). O que comove o coração do salmista não é a bondade moral de Deus, mas a Sua pura benignidade. Seu único direito aos dons de Deus e sua única esperança de perdão, acham-se no fato de que Deus é benigno; sua oração é para que Deus o ouça e para que lhe seja misericordioso porque Ele é benigno (Sl 69.16; 86.3; 100.5; 109.21). “Lembre-te de mim”, ele ora, “segundo a tua misericórdia, por causa da tua *benignidade*, ó SENHOR” (Sl 25.7). “Deus é o único rei e o único benigno (gracioso)” (2 Mac. 1.24). Os sacerdotes e os levitas cantam seu louvor a Deus porque Sua benignidade (misericórdia) e glória estão para sempre em todo Israel (1 Ed 5.61).

A bondade de Deus não é uma santidade moral que provoca no homem um recuo aterrorizado; é uma benignidade que o atrai a Ele com amor. O AT vê esta benignidade de Deus expressa de certas maneiras.

i. A benignidade de Deus é expressa *na natureza*. “Também o SENHOR dará *benignidade*,” diz o salmista, “e a nossa terra produzirá o seu fruto” (Sl 85.12). Deus abençoará a coroa do ano por causa da Sua *benignidade* (Sl 64.11 – LXX). Quando Deus abre a Sua mão, os homens ficam satisfeitos com a benignidade (Sl 104.28). A liberalidade da natureza é a expressão da benignidade de Deus.

ii. A benignidade de Deus expressa-se nos *eventos da história*. O salmista divulgará a memória da *benignidade* de Deus (Sl 145.7). Dá graças a Deus por aquilo que Deus tem feito; o nome de Deus é bom, benigno, diante dos santos (Sl 52.9). Deus foi adiante do rei com bênçãos da benignidade e põe-lhe na cabeça uma coroa de ouro puro (Sl 20.3).

iii. A benignidade de Deus expressa-se até mesmo nos *juízos divinos*. O salmista ora: “Afasta de mim o opróbrio, que temo, porque os teus juízos são *benignos*” (Sl 119.39). Se os julgamentos de Deus fossem apenas moralmente bons, logo, não sobraria nada senão o medo; mas os

juízos de Deus são benignos, e nisto temos a nossa esperança.

iv. A benignidade de Deus expressa-se na *instrução divina*. “Tu és benigno,” diz o salmista a Deus, “na Tua benignidade, portanto, ensina-me os teus decretos” (Sl 119.65-68). Deus é reto e benigno, e por essa mesma razão, instruirá os pecadores a respeito do caminho (Sl 25.8). A benignidade de Deus expressa-se na revelação da Sua vontade e santidade diante dos homens.

v. A benignidade vem de maneira muito especial para certas pessoas. Vem para os que se sentem *aflitos*. O Senhor é benigno para com aqueles que se refugiam no dia da sua angústia (Na 1.7). Vem para os que são *pobres*, para aqueles que conhecem muito bem a sua própria incapacidade e insuficiência. Deus na Sua benignidade preparou para os pobres (Sl 68.10). A benignidade vem para aqueles que *esperam* e *confiam* em Deus. O apelo do Salmista é no sentido de que os homens provem e vejam que Deus é benigno, e que a alegria vem ao homem que coloca nEle a sua esperança (Sl 34.8). Vem para aqueles que *O reverenciam* e *temem*. Há grande benignidade reservada para os que temem a Deus (Sl 31.19). Vem para aqueles que *esperam* em Deus. O Senhor é benigno para com os que esperam nEle (Sl 145.9).

vi. Portanto, não é surpreendente que o fato de possuir este tipo de benignidade torna o homem bom, e que negligenciá-la traz a condenação divina. A lamentação do salmista é por não haver ninguém que pratique a benignidade, e por não haver ninguém que é benigno, nem sequer uma só pessoa (Sl 53.3). Confia no Senhor, diz o salmista, e faz o bem. Espera no Senhor, e se benigno (Sl 36.3). A tragédia da vida é que não há ninguém que pratique a benignidade (Sl 13.1, 3). O homem bom e benigno é aquele que se compadece e empresta (Sl 112.5). Importar-se com os outros faz parte da própria essência da vida virtuosa; ser bom é ser benigno, e ser benigno é ser bom.

vii. Finalmente, no que diz respeito ao AT, podemos notar que a palavra *chrēstos* pode descrever algo muito precioso, porque em Ezequiel é usada duas vezes para descrever pedras preciosas (Ez 27.22; 28.13); e que pode descrever algo que é bom e útil, porque em Jeremias é usada para descrever figos bons em contraste com frutos podres (Jr 24.2, 4, 5). Isto realmente acrescenta algo ao significado da palavra, porque pode existir uma benignidade que enfraquece e debilita, mas a benignidade que o AT exige da parte dos homens e constantemente atribuiu a Deus é proveitosa, preciosa e saudável.

Agora voltemo-nos para as ocorrências das palavras no NT.

i. O NT também fala da benignidade e da longanimidade de Deus (Rm 2.4), e Paulo pode somente condenar o homem que não vê que esta benignidade de Deus visa conduzir-nos ao arrependimento (Rm 2.4). Na realidade, deve ser assim: a própria benignidade de Deus é a dinâmica da bondade cristã. Pelo fato de que os homens tiveram a experiência de que o Senhor é benigno, devem deixar de lado todas as coisas pecaminosas (1 Pe 2.3). Nunca deve-se considerar que a benignidade de Deus oferece oportunidade para pecar; é uma coisa terrível procurar tirar dela proveito indevido. De qualquer maneira, esta benignidade de Deus não é algo sentimental e negligente, porque juntamente com ela está a severidade de Deus (Rm 11.22). Em Deus há uma combinação de força e suavidade.

A benignidade de Deus é universal, porque Deus é benigno até mesmo para com os ingratos e maus (Lc 6.35). A verdade é que é impossível viver no mundo e desfrutar da luz do sol sem experimentar a benignidade de Deus; não há homem que não tem dívida para com esta benignidade porque ela é outorgada de modo universal, não de conformidade com o merecimento dos homens, mas segundo a liberalidade de Deus em dar.

A benignidade de Deus tem um poder salvífico. É a benignidade de Deus, nosso Salvador (Tt 3.4). É uma benignidade que perdoa os pecados do passado e que, mediante o Espírito Santo, fortalece os homens para a benignidade no futuro. Não somente perdoa o pecador; também transforma-o em um homem bom. É por isso que a benignidade de Deus para conosco é exemplificada e demonstrada, acima de tudo, em Jesus Cristo (Ef 2.7). A vinda de Jesus Cristo é o ato supremo da benignidade de Deus, e em Jesus Cristo esta virtude é encarnada no ser humano.

ii. Assim como no AT, também no NT a benignidade é uma característica da vida virtuosa. Paulo cita o salmista, dizendo que a tragédia da vida é que não há quem faça o bem, não há quem seja benigno (Rm 3.12). O perigo da vida é que as más companhias corrompem os bons costumes que o cristão sempre deve ter (1 Co 15.33). Esta benignidade é uma das coisas que o cristão deve vestir como parte da vestimenta da vida cristã (Cl 3.12).

É com esta benignidade que os cristãos devem perdoar uns aos outros, e este perdão segue o modelo que nós mesmos recebemos de Deus. “Antes sede uns para com os outros benignos, perdoados uns aos outros, como também Deus em Cristo vos perdoou” (Ef 4.32). Até mesmo as virtudes mais rigorosas perdem seu valor se esta benignidade não estiver presente na vida (2 Co 6.6).

Ainda restam mais duas ocorrências da palavra no NT, que faltam ser

estudadas, e que têm mais para acrescentar ao quadro desta palavra. Em Lc 5.29 *chrēstos* é usado para o vinho que se envelheceu e amadureceu. A dureza, aspereza e amargura foram banidas pela benignidade cristã, e a graciosidade madura do amor cristão permanece. Em Mt 11.30 Jesus diz: “Meu jugo é suave.” Ali, *chrēstos* pode significar *bem-adaptado*. O serviço de Cristo não é autoritariamente imposto sobre um homem; não age como um capataz de escravos; é algo benigno, e a tarefa que Cristo dá a um homem lhe é feita sob medida.

A benignidade cristã é bela e amável, e o seu encanto provém do fato de que ela significa tratar os outros do modo que Deus nos tratou.

## AGATHŌSUNĒ

### A Bondade Magnânima

A dificuldade com a sexta virtude no fruto do Espírito é definir mais exatamente o que ela significa. Todas as demais, em número de oito, são explicitamente adornos do caráter cristão; mas em português *bondade* é um termo amplo e geral. A dificuldade com a palavra é que seu significado depende do contexto e da esfera em que se acha a excelência específica que é descrita. Podemos dizer, por exemplo: “Aquele é um bom animal.” Se o animal for criado para o abate e usado como alimento, a bondade consiste na carne e gordura do corpo dele. Se o animal for conservado para a reprodução, seu valor estará no seu *pedigree*. Se o animal for para a corrida, sua bondade se achará nos seus músculos treinados e no fato de não ter carne excessiva. Geralmente dizemos que o homem é bom *em alguma coisa*; definimos a esfera em que a bondade opera. Alguém pode ser bom nos idiomas e ruim na matemática; pode ser bom nos esportes e ruim nos estudos acadêmicos; pode ser bom no seu trabalho e ruim como marido e pai. Pode ser bom de caráter, mas ruim de saúde. “Bondade”, em si mesmo, é um termo bem geral, e devemos procurar definir mais de perto a esfera em que Paulo está usando esta palavra. Começaremos citando duas sugestões quanto à linha geral do significado de bondade. A palavra é *agathōsunē*.

As duas interpretações que citamos ligam *chrēstotēs* e *agathōsunē* muito estreitamente. Lighfoot fez a distinção entre as duas, dizendo que há mais atividade em *agathōsunē*. *Chrēstotēs* é uma qualidade do coração e emoção; *agathōsunē* é uma qualidade da conduta e ação. Ele es-

creve: “*Chrēstotēs* é *agathōsunē* em potencial, e *agathōsunē* é *chrēstotēs* energizante.” Nesta base poderíamos dizer que *agathōsunē* é *chrēstotēs* em ação. É uma idéia atraente, mas computando-se os fatos não há nenhuma evidência explícita no sentido de as palavras serem assim diferenciadas no seu uso.

R. C. Trench segue a interpretação de Jerônimo. Segundo esta interpretação há uma qualidade de benignidade graciosa e atraente em *chrēstotēs*, ao passo que em *agathōsunē* pode haver muito mais rigor e austeridade. Em *chrēstotēs*, a benignidade é ressaltada; em *agathōsunē* o julgamento moral é enfatizado. Destarte, Trench diz que *agathōsunē* pode muito bem ser demonstrada no zelo pela bondade e verdade, na repreensão, correção e disciplina. Jesus demonstrou *agathōsunē* quando expulsou os compradores e os vendedores do Templo (Mt 21.13) e quando pronunciou Suas ameaças e condenações contra os escribas e fariseus (Mt 23); mas demonstrou *chrēstotēs* quando tratou com mansidão o arrependimento no coração da mulher que era pecadora e que ungiu os Seus pés (Lc 7.37-50).

A dificuldade em definir o significado de *agathōsunē* é acentuada pelo fato de não ser uma palavra comum. Não ocorre nunca no grego secular. Na LXX ocorre cerca de treze vezes, e no NT há somente três outras ocorrências da palavra.

Poderíamos ter procurado definir o significado deste substantivo examinando o adjetivo correspondente *agathos*, mas agora nos defrontamos com a dificuldade oposta. *Agathos* é uma das palavras mais comuns em grego. Na LXX ocorre quase 520 vezes e no NT 100 vezes; e seu alcance é bastante amplo. Pode descrever uma árvore (Mt 7.17); uma dádiva (Mt 7.11); um homem (Mt 12.35); um escravo (Mt 25.21); um mestre, sendo o próprio Jesus neste caso (Mt 10.17); terra fértil (Lc 8.8); a consciência de um homem (At 23.1); a vontade de Deus (Rm 12.2); a esperança cristã (2 Ts 2.16); frutos e colheitas (Tg 3.17); palavras e ações (Ef 2.10; 2 Ts 2.17). A palavra *agathos* é tão ampla em seu significado a ponto de descrever aquilo que é excelente em qualquer esfera. A não ser que especifiquemos o seu sentido um pouco mais, ela não nos ajudará a definir *agathōsunē*. Examinemos, portanto, a pequena quantidade de material disponível. Examinemos a palavra na LXX.

i. Na LXX *agathōsunē* pode significar *bondade em geral*. O salmista escreve: “Amas o mal antes que o bem”, e o paralelo é: “Preferes mentir a falar retamente” (Sl 52.3). Neste caso, *agathōsunē* é simplesmente um termo geral para “bondade” em contraste com “maldade.”

ii. Na LXX pode significar *prosperidade na vida*. “No dia da *prospe-*

*ridade*,” diz o Pregador, “viva alegremente” (Ec 7.15). Não há vantagem numa vida bem-sucedida se o homem não recebe nenhuma alegria com a sua prosperidade (Ec 6.3). Com seu profundo pessimismo o Pregador diz que até mesmo se um homem vivesse dois mil anos, não gozaria o *bem* (Ec 6.6). “Boa e bela coisa é,” diz ele, “comer e beber, e gozar cada um do bem de todo o seu trabalho” (Ec 5.17). Melhor é a sabedoria do que as armas de guerra, mas um só pecador desenfreado pode destruir muitas coisas boas, ou seja: pode desfazer muita prosperidade (Ec 9.18). Ec 5.10(11) é um versículo obscuro. A LXX diz: “Na multidão do bem são aumentados os que comem deste.” A ARA diz: “Onde os *bens* se multiplicam, também se multiplicam os que deles comem.” Moffatt resalta melhor o significado: “Quanto mais o homem ganha, mais pessoas há para gastar.” Certamente na LXX *agathōsunē* significa *prosperidade*, mas isto não nos ajuda muito aqui.

iii. Na LXX pode ter a idéia de *benefício*. “Para quem trabalho eu,” diz o Pregador, “se nego à minha alma os bens da vida?” (Ec 4.8). A idéia é: Por que me privo dos benefícios que poderia desfrutar? As palavras finais do livro de Neemias são: “Lembra-te de mim, Deus meu, para o meu bem” (Ne 13.31). Este também é um significado que não nos ajuda muito.

iv. Na LXX pode ter a idéia de *generosidade*. A acusação de Neemias contra o povo é: “Pois eles no seu reino, e na *muita abundância de bens* [lit. *bondade*] que lhes deste” (Ne 9.35). Diz a respeito das pessoas que entraram na Terra Prometida: “Comeram e se fartaram e engordaram, e viveram em delícias, pela tua grande bondade” (Ne 9.25). Regalavam-se, poderíamos dizer, na generosidade de Deus. *Agathōsunē*, portanto, tem a idéia de generosidade, especificamente a generosidade de Deus.

As evidências neo-testamentárias desta palavra são escassas. Nada mais podemos fazer a não ser registrar as três ocorrências dela fora desta passagem. Em 2 Ts 2.17 Paulo ora em prol do seu povo no sentido de que Deus cumpra para com ela toda *boa palavra* [lit.]. Em Ef 5.9 Paulo diz que o fruto do Espírito consiste em toda a *bondade*, e justiça, e verdade. Em Rm 15.14, ele escreve a respeito dos cristãos de Roma: “E certo estou, meus irmãos, sim, eu mesmo, a vosso respeito, de que estais possuídos de bondade, cheios de todo o conhecimento, aptos para vos admoestardes uns aos outros.”

Ainda temos pouca ajuda para estabelecer com exatidão o significado desta palavra.

A melhor maneira de chegar ao significado desta palavra será compa-

rando-a com duas outras; com uma delas forma um paralelo estreito, e da outra é a antítese.

A palavra *agathos* freqüentemente ocorre junto com a palavra *dikaio-**sunē*, e *agathōsunē* várias vezes está em associação com a palavra *dikaio-**sunē*. *Dikaio-**sunē* significa *justo* e *dikaio-**sunē* significa *justiça*. Os gregos definiam o justo como o homem que dá aos deuses e aos homens o que lhes é devido. Os escritores gregos, exatamente nesta base, definem, compararam e contrastam *dikaio-**sunē* e *agathōsunē*. A *justiça*, dizem eles, é a qualidade que dá ao homem o que lhe é devido; a *benignidade* é a qualidade que pretende fazer muito mais do que isto, e que deseja dar ao homem tudo quanto visa o seu benefício e ajuda. O homem que é *justo* cumpre a sua obrigação segundo a letra; o homem que é *benigno* vai muito além.

Neste ponto temos uma aplicação interessante. Os gnósticos diziam que o Deus do AT é *dikaio-**sunē*, *justo*, ao passo que o Deus do NT é *agathos*, *generoso* e *benigno*. Falando de modo geral, no AT há o retrato de um Deus que pôs em operação a lei moral, e de quem cada um recebe de acordo com os seus merecimentos. Falando de modo geral, no NT o retrato é de um Deus que lida com os homens, não segundo a lei, mas segundo a graça, e que lhes dá, não aquilo que merecem, mas aquilo que Seu amor dá gratuitamente, sem merecimento. As *Homílias Clementinas* dizem que Deus é tanto *agathos* quanto *dikaio-**sunē*: *agathos* por perdoar o pecador arrependido, *dikaio-**sunē* porque cada um recebe de acordo com suas ações depois de ter-se arrependido. A grande característica de *agathōsunē* é a generosidade que dá ao homem aquilo que nunca poderia ter merecido. Isto quer dizer que a idéia primária de *agathōsunē* é a generosidade.

Na justiça, não há espaço real para compaixão e misericórdia, porque elas simplesmente viriam interferir no decurso da justiça abstrata. Na benignidade estão presentes a compaixão e a misericórdia porque ela é a generosidade imerecida.

A palavra com o significado oposto de *agathos* é *ponēros*. *Ponēros* é uma palavra bem geral para *maligno* ou *mau*. Deus faz nascer Seu sol sobre maus (*ponēros*) e bons (*agathos*) (Mt 5.45). Os homens adquiriram o conhecimento do bem e do *mal* (Gn 2.9, 17). *Ho Ponēros*, o Maligno, é um dos títulos mais comuns para Satanás (Mt 6.13; Ef 6.16; 1 Jo 2.14).

Mas *ponēros* tem um sentido especial. Ele é ressaltado especificamente na Parábola dos Trabalhadores na Vinha. No fim do dia, todos os trabalhadores receberam o mesmo pagamento, e aqueles que tinham cumprido um horário mais longo queixaram-se. O proprietário da vinha respondeu: “Porventura não me é lícito fazer o que quero do que é meu?

Ou são maus (*ponēros*) os teus olhos porque eu sou bom (*agathos*)?” (Mt 20.15). Moffatt traduz: “Estais com rancor porque eu sou generoso?” A BV traduz: “Você se zanga porque eu sou bondoso?” Claramente naquela passagem *ponēros* significa *avarento*, *mesquinho*, *rancoroso*, e *agathos* significa *magnânimo*, *generoso*.

É possível que *ponēros* tenha o mesmo significado em duas outras passagens do NT. Em Mt 6.23 Jesus diz: “Se, porém, os teus olhos forem maus, todo o teu corpo estará em trevas”, o que bem possivelmente significa: “Se você for avarento, mesquinho e destituído de generosidade, sua vida inteira será sombras e escuridão”. Jesus alista entre os pecados do espírito o *olhar maldoso*, e mais uma vez pode significar um olhar mesquinho, ciumento, não-generoso.\*

Na LXX há alguns casos indiscutíveis de *ponēros* neste sentido. “Não comas o pão,” diz o Sábio, “do *mesquinho* (*ponēros*)” (Pv 23.6) “O homem *avarento* (*ponēros*) corre atrás das riquezas” (Pv 28.22).

Há dois exemplos claros deste sentido em Deuteronômio. O homem mais mimoso e delicado na sua criação tem *um olhar maldoso* (*ponēros*) para com sua esposa, irmãos e amigos, ou seja: no seu desejo pelo luxo é *mesquinho* para com eles no tocante a tudo quanto precisa dar-lhes (Dt 28.54). Segundo os regulamentos em Deuteronômio, no Ano da Remissão, todo sétimo ano, todas as dívidas eram canceladas e tudo voltava à “estaca zero”. Em tais circunstâncias era muito natural e até mesmo prudente que o homem mesquinho se recusasse a emprestar alguma coisa quando estava perto o Ano da Remissão, temendo nunca receber seu dinheiro de volta, pois as dívidas seriam canceladas. É estipulado, portanto, que o homem não deve ter um olhar maldoso (*ponēros*) contra seu irmão pobre, ao ponto de não lhe dar nada. Isto quer dizer que o homem não deve ser tão mesquinho ao ponto de não emprestar aos pobres em tal ocasião (Dt 15.9).

De modo claro, *ponēros* freqüentemente significa *avarento*, *mesquinho*, *ganancioso*, e, portanto, *agathos* significará *generoso*, *liberal*, *magnânimo*. O homem *agathos* não é como o *dikaio-**sunē*, que dá ao outro somente aquilo que ele merece; nem mais nem menos, ele é generoso para dar o que nunca foi merecido. O homem *agathos* não é como o *ponēros* que ressentido-se por causa daquilo que deve dar; é generoso, de mãos e coração abertos. *Agathōsunē* é a generosidade que brota do coração benigno.



A Virtude da Confiança

O sétimo elemento no fruto do Espírito é *pistis*, que a ARC traduz por *fé*. *Pistis* é uma das palavras mais comuns no NT, porque a fé é a base de toda a religião cristã. Mas nesta lista do fruto do Espírito Santo, *fé* é um termo que provoca equívocos. Na grande maioria dos casos em que *pistis* ocorre no NT significa a fé que é confiança, entrega e obediência totais no que diz respeito a Jesus Cristo. É o que se pode chamar de uma virtude teológica; é a base da crença e da totalidade do nosso relacionamento com Deus mediante Jesus Cristo. Mas as virtudes alistadas no fruto do Espírito não são virtudes *teológicas*; são virtudes *éticas*: têm mais a ver com nosso relacionamento com nosso próximo do que com Deus. *Pistis* aqui significa *fidelidade*; é a confiabilidade e fidedignidade que torna uma pessoa totalmente confiável e cuja palavra podemos aceitar completamente. É justamente *fidelidade* que temos em português em todas as versões brasileiras em consideração, exceto a ARC. Em inglês, C. Kingsley Williams diz *honestidade*. Quando examinarmos as ocorrências de *pistis* com este significado no NT, freqüentemente parecerá que a melhor tradução é simplesmente *lealdade*.

O número de casos em que *pistis* tem este significado no NT é comparativamente reduzido. Em Mt 23.23 Jesus acusa os escribas e fariseus de serem meticulosos em darem o dízimo da hortelã, do endro e do cominho, negligenciando as questões mais importantes da lei, a justiça, a misericórdia e a *fé*. O significado é que muito cuidadosamente levam a efeito as exigências rituais e cerimoniais da lei, mas negligenciam as qualidades humanas básicas da justiça, benignidade e lealdade. Moffatt e Kingsley Williams têm *fidelidade* aqui. Em Tt 2.10 é estipulado que os servos nunca devem furtar, mas demonstrar boa *fidelidade*. O servo cristão deve ser honesto e fidedigno. Em Rm 3.3 Paulo compara a inconstância dos homens com a fidelidade de Deus. As promessas de Deus permanecem fiéis a despeito de toda a infidelidade dos homens. A infidelidade do homem nunca poderá anular a fidelidade de Deus.

É provável que neste sentido a palavra *pistis* seja usada mais de uma vez no Apocalipse. O Apocalipse foi escrito num pano de fundo de perseguição, numa situação em que as virtudes do mártir são as virtudes supremas do cristão, uma situação em que a maior virtude é a lealdade inflexível a Jesus Cristo. O Cristo Ressurreto sabe que os cristãos em Pérgamo têm de habitar onde está o trono de Satanás, e Ele os parabeniza porque, mesmo nos dias em que a perseguição ardia, não negaram a fé nEle e a lealda-

de deles resistiu à prova (Ap 2.13). Um tempo de matança é uma chamada à perseverança e à fé, ou seja: à lealdade dos santos (Ap 13.10; 14.12).

Estes são os principais usos da palavra *pistis* no sentido de *fidelidade* ou *lealdade*; mas possuímos um modo de desenvolver e ampliar o seu significado. O adjetivo correspondente, *pistos*, é muito mais comum do que o substantivo. Ele também tem dois significados que correspondem aos dois sentidos de *pistis*; significa *crente*, e significa *confiável, fidedigno, fiel*. Examinemos, pois, o caso do segundo significado, e veremos o que constitui esta lealdade neo-testamentária.

i. *Pistos* é caracteristicamente o adjetivo mediante o qual o servo bom e leal é descrito. Requer-se dos despenseiros que sejam encontrados *fiéis* (1 Co 4.2). Esta é a palavra que Jesus usa a respeito do servo fiel (fidedigno) que é nomeado mordomo da casa inteira (Mt 24.45; Lc 12.42). É a palavra da recomendação e louvor dos servos bons e *fiéis* nas parábolas afins acerca dos talentos e das minas (Mt 25.21, 23; Lc 19.17). Ocorre nas três lições associadas à parábola do mordomo injusto. Quem é *fiel* no pouco, também é *fiel* no muito. Se o homem não for *fiel* nas riquezas temporais, quem lhe dará as riquezas da eternidade? O homem fidedigno é *fiel* com os bens alheios (Lc 16.10-12). A fidedignidade é a qualidade que os homens procuram em seu próximo, é aquilo que Jesus Cristo procura em Seus seguidores também.

ii. Portanto, pode-se esperar que esta palavra descreva o servo bom do evangelho, da Igreja e de Jesus Cristo. Paulo a emprega a respeito de si mesmo. Dá graças a Jesus Cristo por considerá-lo *fiel* e por colocá-lo no ministério (1 Tm 1.12). Os ensinamentos da Igreja devem ser confiados a homens *fiéis* que os ensinarão aos outros (2 Tm 2.2). Aqui a palavra pode ter um duplo sentido, podendo significar homens que são crentes e fidedignos.

Repetidas vezes, Paulo caracteriza seus ajudantes como fiéis no Senhor. Timóteo, Tíquico, Epafras e Onésimo são descritos assim (1 Co 4.17; Ef 6.21; Cl 1.7; 4.9); Pedro usa a mesma palavra a respeito de Silvano (1 Pe 5.12), e João a usa a respeito de Gaio (3 Jo 5). O patrimônio mais valioso que qualquer líder pode possuir consiste nos homens que são fiéis e leais, homens dos quais pode depender totalmente quanto à lealdade e ao trabalho fiel.

*Pistos* não somente é a palavra da Igreja e das suas virtudes, mas também é a palavra da virtude doméstica, porque as esposas devem ser sóbrias e fiéis em todas as coisas (1 Tm 3.11).

Nenhuma igreja ou casamento pode ficar em pé a não ser que estejam baseados na lealdade.

iii. Especialmente nas Epístolas Pastorais, uma ocorrência característica de *pistos* acha-se em conexão com *logos*, que é uma *palavra* ou *declaração*. Um *pistos logos* é uma declaração sobre cuja verdade o ouvinte pode ter absoluta confiança, e da qual pode ter total certeza. Cristo Jesus veio ao mundo para salvar os pecadores (1 Tm 1.15); desejar o cargo de bispo é desejar uma boa obra (1 Tm 3.1); o serviço de Deus deve provocar, em si, sofrimento (1 Tm 4.9); aqueles que declaram crer em Deus devem produzir boas obras (Tt 3.8); o cristão deve apegar-se à palavra em que pode confiar (Tt 1.9) — cada uma destas declarações é descrita como *pistos logos*, uma declaração acerca da qual não pode haver dúvidas. Assim, no Apocalipse a mensagem do Cristo Ressurreto é *fiel* e verdadeira (Ap 21.5; 22.6). *Pistos logos* é uma palavra de cuja veracidade é impossível duvidar-se.

iv. *Pistos* descreve o homem cuja lealdade o capacitará a morrer por Jesus Cristo. Antipas é o mártir *fiel* de Cristo; e o cristão é conclamado a ser fiel até à morte (Ap 2.10; 3.14). O homem *pistos* preferiria perder a vida e não perder a honra.

v. Ainda não chegamos ao completo significado da palavra *pistos*. *Pistos* é usado mais de uma vez para descrever o próprio Jesus Cristo. Jesus é a testemunha *fiel*, o *fiel* e o verdadeiro (Ap 1.5; 19.11). Um homem pode apostar sua vida na veracidade daquilo que Jesus disse. Jesus é o Sumo Sacerdote misericordioso e *fiel* (Hb 2.17). O homem pode depender totalmente dEle para abrir o caminho até Deus. Jesus é *fiel* a Deus que O nomeou para a Sua tarefa (Hb 3.2, 5). Se pudermos nos expressar assim não somente o homem, mas também Deus, pode depender de Jesus.

vi. Podemos dar o último passo além do qual nenhuma palavra pode ir em circunstância alguma. Repetidas vezes *pistos* é uma descrição de Deus. Este é o caso especialmente nas cartas de Paulo. O Deus que nos chamou à comunhão de Seu Filho é *fiel* (1 Co 1.9). Deus é *fiel*, e não permitirá que sejamos tentados além das nossas forças (1 Co 10.13). Paulo assevera enfaticamente que Deus é verdadeiro (2 Co 1.19). O Deus que nos chamou é *fiel* e cumprirá a Sua promessa e obra (1 Ts 5.24). O Deus que nos confirmará e que nos guardará do maligno é *fiel* (2 Ts 3.3). Ainda que os homens descreiam, Deus permanece *fiel* (2 Ts 2.13). A idéia apare-

ce várias vezes como um refrão nas cartas de Paulo: “Vocês podem depender de Deus.”

O escritor aos Hebreus insiste em que podemos depender do Deus que deu Sua promessa (Hb 10.23). Sara teve um filho na sua velhice porque acreditava poder depender totalmente da promessa de Deus (Hb 11.11). Pedro conclama os seus leitores, mesmo no meio de seus sofrimentos, a encomendarem as suas almas ao Criador, de quem podem depender (1 Pe 4.19). Se confessarmos os nossos pecados, diz João, podemos depender de Deus no sentido de recebermos perdão (1 João 1.9).

Em uníssono, os escritores do NT dão testemunho daquilo que eles mesmos experimentaram repetidas vezes — a grande verdade de que podemos depender de Deus.

*Pistos* realmente é uma palavra importante. Descreve o homem em cujo serviço *fiel* podemos confiar e cuja palavra podemos aceitar sem reservas. Descreve o homem com a fidelidade inflexível de Jesus Cristo e a total fidedignidade de Deus.

## PRAUTĒS

### Força e Suavidade

A oitava virtude no fruto do Espírito é *prautēs*, traduzido por *mansidão* pelas versões em português, com exceção das paráfrases, que dizem: *tolerância* (P), e *humildade* (BLH). No pensamento e na linguagem modernos, a mansidão não é uma qualidade admirável. Hoje em dia, a palavra contém uma idéia de falta de dinâmica e ânimo, ou falta de força e virilidade. A única alternativa razoável que as versões atuais (em inglês) oferecem é *suavidade* [que também pode ser traduzida por *mansidão*]; isto é melhor, mas absolutamente ainda não é uma tradução perfeita. À medida em que estudamos esta palavra, veremos que não há nenhuma palavra isolada em português que a traduza de modo adequado; notaremos, além disso, que trata-se de uma palavra que descreve uma qualidade sem a qual o homem nunca poderá progredir na vida devocional, ou prática.

*Prautēs*, o substantivo, *praus*, o adjetivo, e *prauēin*, o verbo, são palavras cujo significado recebe muita luz do grego secular. Ali, são usadas com uma atmosfera e qualidade muito específicas.

i. São usadas a respeito de pessoas ou coisas com uma certa natureza suavizante. São usadas a respeito de palavras que acalmam a pessoa

que está num estado de ira, amargura e ressentimento contra a vida. São usadas para o unguento que pode aliviar a dor de uma ferida. Falam da suavidade no tom de voz daquele que ama. Nas *Leis*, Platão as usa no caso de uma criança que pede ao médico que lhe trate da maneira mais delicada possível. As palavras falam regularmente do poder de abrandar, acalmar e tranquilizar.

ii. São usadas para a delicadeza na conduta, especialmente por parte das pessoas que teriam condições de agir de outra maneira. Designam o tirano que corteja o povo mediante a promessa de um tratamento brando, se for investido de poder. Ciro, o rei persa, é descrito como “brando e perdoador dos erros humanos”, porque tratou com gentileza um oficial que falhara numa tarefa designada. Agesilau de Esparta foi descrito assim: animado em meio ao medo, brando em meio ao sucesso. Xenofonte usa estas palavras a respeito da maneira bondosa e paciente do oficial ao treinar e tratar o pelotão de soldados inábeis. Usa-as, também, para o modo simpático de o cavaleiro treinar e disciplinar um cavalo irriquieto. Platão as emprega no sentido da fineza e cortesia que são a base da sociedade. Xenofonte as usa a respeito da atmosfera da compreensão fraternal que se desenvolve entre soldados que têm sido companheiros de lutas durante muito tempo, que combateram juntos, e que juntos enfrentaram os perigos e a morte. Chama a agricultura de arte branda, porque nela, os homens aprendem a cooperar com a natureza nas suas forças e dádivas.

iii. Um dos sentidos característicos destas palavras é a descrição da atitude e atmosfera corretas que devem prevalecer em argumentos onde perguntas são feitas e respostas são exigidas e dadas. Destarte, Sócrates em *República* agradece a Trasímaco porque este deixou de implicar e tornou-se delicado. As palavras são usadas para a aceitação com bom humor de algumas alusões diretas, e para a discussão de coisas sem perder a calma.

Às vezes é mais fácil perceber o significado de uma coisa ao ver seu inverso em operação. Sir Joshua Reynolds disse a respeito do Dr. Johnson: “Para ele, a disputa mais leve e insignificante era uma disputa na arena. Em todas as ocasiões, lutava como se toda sua reputação dependesse da vitória do momento, e lutava com todas as suas armas. Se fosse derrotado num argumento, apelaria à linguagem ofensiva e à rudeza.” Depois de uma noite movimentada na Taverna “Coroa e Âncora” Johnson, feliz, disse a Boswell: “Ora, tivemos uma boa conversa.” E Boswell respondeu, obediente e com respeito: “Sim, o senhor jogou várias pessoas para o ar e chifrou a todas elas.” Goldsmith disse a respeito do Johnson: “Não se pode discutir com Johnson; porque quando sua pistola nega fogo, ele nos derruba com

a coronha.” Até mesmo o Rev. John Taylor, amigo íntimo de Johnson, disse a respeito dele: “Não se pode disputar com ele. Ele não presta atenção à nós e, com uma voz mais barulhenta, forçosamente nos silencia com rugidos.” Está claro que Johnson e *prautēs* são estranhos um ao outro.

iv. As palavras são usadas a respeito de não levar uma coisa a sério. Sócrates diz que não se importa com as coisas que os outros acreditam ser valiosas. Xenofonte usa as palavras a respeito de um homem que fala levemente a respeito de uma experiência desagradável, e da equanimidade e varonilidade com que Sócrates aceitou a sentença de morte.

v. As palavras são regularmente usadas a respeito dos animais mansos, que aprenderam a aceitar a disciplina e o controle. Um cavalo que obedece ao freio ou um cachorro treinado para atender à voz de comando, é *praus*.

vi. O uso mais característico destas palavras é na descrição do caráter em que a força e a delicadeza estão juntas. Em Platão, a melhor ilustração de *prautēs* é a do cão de guarda que revela hostilidade valente aos estranhos e amizade gentil para com os familiares da casa, aos quais conhece e ama. O melhor e mais sublime caráter do homem que é verdadeiramente *praus*, é aquele que tem ao mesmo tempo impetuosidade e delicadeza nos mais altos graus.

*Praus* é a palavra em que força e suavidade estão perfeitamente combinadas. A mais plena e perfeita discussão de *prautēs* acha-se em Aristóteles, mas deixaremos por enquanto esta referência e veremos como as palavras são usadas na própria Bíblia.

i. *Prautēs* é uma das excelentes qualidades da esposa virtuosa. O Sábio diz: “Se a bondade e a doçura estão nos seus lábios, o seu marido é o mais feliz dos homens” (Ecli. 36.23). Podemos lembrar aqui a linha de Shakespeare: “A voz dela era sempre suave, branda e quieta, coisa excelente entre as mulheres.”

ii. *Prautēs* é o espírito com que o homem deve responder ao seu próximo e tratar dos seus negócios. O Sábio conclama os homens a darem ao pobre uma resposta à sua saudação com amabilidade (Ecli. 4.8). “Filho,” diz o Sábio, “conduze teus negócios com doçura e serás amado mais do que um homem generoso” (Ecli. 3.17, 18). A verdade, a mansidão e a justiça capacitam um soberano a prosperar e reinar (Sl 45.5). As palavras quase chegam a significar que a cortesia perfeita para com os homens de todas as categorias e posições é a base de todos os relacionamentos humanos corretos.

iii. Este uso das palavras leva diretamente ao terceiro fato a respei-

to delas. A mansidão é regularmente contrastada com a soberba. “O Senhor,” diz o Sábio, “derruba o trono dos poderosos e assenta os mansos em seus lugares” (Ecli. 10.14). Os pés dos mansos e dos aflitos pisarão sobre os soberbos (Is 26.6 – LXX). Deus vindicará a justiça dos mansos, em contraste com o Seu tratamento dado aos hipócritas arrogantes (Jó 36.15). A mansidão é o antônimo da arrogância e orgulho.

iv. Às vezes este contraste é mais amplo. Em alguns casos, o contraste é entre o manso e o pecador. “O SENHOR ampara os humildes, e dá com os ímpios em terra” (Sl 147.6). Esta mansidão é nada menos do que a qualidade básica que impede o homem de pecar.

v. Repetidas vezes no AT o manso é o homem que goza do favor especial de Deus. A tal homem Deus revelará os Seus segredos. Os mistérios são revelados aos mansos (Ecli. 3.19). “Guia os humildes na justiça, e ensina aos mansos o seu caminho” (Sl 25.9).

vi. Muito comumente no AT fala-se da exaltação dos mansos. Os mansos herdarão a terra (Sl 37.11). Deus levanta-Se em juízo para salvar todos os mansos de coração (Sl 76.9). O Senhor deleita-Se no Seu povo, e exaltará os mansos com salvação (Sl 149.4). “O SENHOR ampara os humildes, e dá com os ímpios em terra” (Sl 147.6). A fé e a mansidão são um deleite para Ele (Ecli. 1.27).

vii. Por enquanto não procuramos realmente definir o significado da palavra; pelo contrário, tentamos simplesmente reunir as evidências em favor de tal definição. Mas antes de deixarmos a LXX, há um uso da palavra que é um indício importante do seu significado. No AT, Moisés é o exemplo supremo de mansidão. “Era o varão Moisés mui manso, mais do que todos os homens que havia sobre a terra” (Nm 12.3). E o Sábio repete esta verdade, dizendo que Deus santificou Moisés em toda a sua fidelidade e mansidão, e escolheu-o dentre todos os homens (Ecli. 45.4). O fato de o caráter de Moisés ser o grande exemplo de mansidão lança luz sobre esta palavra – e voltaremos para esta consideração.

Agora, atentemos para o uso de *praus* e *prautēs* no próprio NT. Temos uma considerável quantidade de material para usar como base, porque o substantivo *prautēs* ocorre onze vezes e o adjetivo *praus*, quatro vezes. Continuaremos simplesmente expondo as evidências, sem chegarmos ainda a definir o significado das palavras. Examinaremos em primeiro lugar as palavras que ocorrem ao lado de *praus*.

i. Aparece junto com *agapē*, que é o amor cristão. Paulo pergunta aos coríntios se querem que ele vá com a vara de castigo ou com amor e espírito de mansidão (1 Co 4.21). Já vimos que *agapē* significa a bene-

volência invencível e a boa vontade inflexível que nunca se transformará em amargura, mas sempre procurará o sumo bem do homem, sem importar-se com o que este fizer. Há, portanto, uma conexão entre o amor e a mansidão.

ii. Ocorre ao lado de *epieikeia*. Certamente, *epieikeia* é a palavra mais difícil de ser traduzida no NT. É comumente traduzida por “mansidão,” “clemência”, ou “modéstia,” mas significa muito mais do que isto. Aristóteles falou de *epieikeia* como a qualidade que é justa e às vezes é melhor do que a justiça. Falou de *epieikeia* como a qualidade que corrige a lei quando esta falha por causa das suas generalizações. Há ocasiões em que é necessário proceder com base na equidade e não na justiça legalista. Há ocasiões em que decisões precisam ser tomadas, não conforme as regras e os regulamentos ditam, mas num espírito que transcende a lei. Há circunstâncias que tornam injusta a aplicação rigorosa da lei, e *epieikeia* é a qualidade que sabe quando a lei deve ser esquecida, passando-se a lidar com os outros, não segundo a lei, mas pela misericórdia e amor. Em 2 Co 10.1. Paulo coloca juntas as palavras *prautēs* e *epieikeia* e aplica-as a Jesus, falando da “mansidão e benignidade” de Jesus. Portanto, *prautēs* é semelhante a esta grande qualidade que reconhece que há ocasiões em que a justiça pode tornar-se injusta e que existe algo muito superior à lei.

iii. Mais de uma vez *prautēs* está associada com a modéstia e a humildade. A humildade e a mansidão são características da vocação cristã (Ef 4.2). Os eleitos de Deus se revestirão da humildade de mente e mansidão (Cl 3.12). O próprio Jesus é manso e humilde de coração (Mt 11.29). *Prautēs* tem a ver com a mansidão e humildade onde não há arrogância e onde há prazer em servir.

Agora devemos examinar as palavras com as quais *prautēs* é contrastada.

i. É contrastada com o castigo severo e condigno. Já citamos a passagem em que Paulo pergunta aos coríntios se desejam que ele vá com a severidade da vara do castigo ou com mansidão e amor (1 Co 4.21). *Prautēs* é o antônimo da disciplina severa que aplica o castigo exigido pela justiça rigorosa.

ii. É contrastada como espírito beligerante e pugnaz, o espírito de briga. Nas Epístolas Pastorais o dever do ministro cristão é conclamar todos os homens a não serem altercadores, mas a darem provas de cortesia para com todos os homens (Tt 3.2). *Prautēs* é o antônimo do espírito agressivo e beligerante que vive em guerra contra todos os homens.

Devemos examinar agora o papel que *prautēs* desempenha na vida

cristã, e descobriremos que *prautēs* é um dos elementos essenciais da vida cristã.

i. *Prautēs* é o espírito em que se deve aprender. Os homens devem receber com mansidão a palavra que pode salvar sua alma (Tg 1.21). *Prautēs* é o espírito em que o homem conhece a sua própria ignorância e com o qual é suficientemente humilde para saber que não sabe; é o espírito que pode abrir a mente à verdade de Deus e o coração ao amor dEle.

ii. *Prautēs* é o espírito em que a disciplina deve ser exercitada, e em que as falhas dos outros devem ser corrigidas. O conselho de Paulo é de que se alguém for surpreendido em alguma falta, certamente deve ser corrigido, mas a correção deve ser dada e aplicada em espírito de *prautēs* (Gl 6.1). A correção pode ser administrada de maneira a desencorajar e levar o homem ao desespero; mas também pode ser aplicada de maneira a soerguer o homem, tornando-o resoluto no sentido de agir melhor e tendo a esperança de que se comportará melhor. *Prautēs* é o espírito que faz da correção um estímulo e não um desencorajamento; um meio para chegar à esperança, e não uma causa do desespero.

iii. *Prautēs* é o espírito com que se deve enfrentar a oposição. Nas Epístolas Pastorais o ministro cristão é conclamado a instruir com *prautēs* os que se opõem a ele (2 Tm 2.25). Frequentemente encontramos com aqueles que não concordam conosco e que têm diferenças de opinião, num espírito em que procuramos agredi-los verbalmente até que mudem de opinião. O Dr. Dickie usa a seguinte ilustração: suponhamos que entremos num aposento num dia de frio intenso, e descubramos que as janelas estão com uma camada de gelo do lado de dentro. Há duas coisas que podemos fazer. Podemos procurar tirar o gelo esfregando para removê-lo das janelas, mas o único resultado será que, quanto mais esfregarmos, mais rapidamente o gelo voltará a formar-se. Ou, podemos acender a lareira e as janelas serão limpas por si mesmas quando o gelo começar a derreter-se. O calor faz o que a fricção não pode fazer. Ao lidarmos com aqueles que, segundo cremos, estão enganados, a delicadeza produzirá os resultados que a força nunca produziria.

iv. *Prautēs* é o espírito do testemunho cristão. Pedro exige que o cristão sempre esteja pronto para dar a razão da esperança que nele há — mas sempre com *prautēs* e temor (1 Pe 3.15). O verdadeiro testemunho cristão sempre tem uma delicadeza graciosa muito mais eficaz do que o tipo descortês de testemunho que procura forçar os outros a aceitarem as suas opiniões. O testemunho cristão deve ser cativante, além de forte.

v. *Prautēs* é o espírito que deve permear toda a vida cristã. *Prautēs*

sempre estará presente na vida e conduta do homem sábio (Tg 3.13). O verdadeiro adorno da vida, precioso aos olhos de Deus e amável aos olhos dos homens é o espírito manso e quieto (1 Pe 3.4). Este é o espírito que realmente é agradável aos homens e a Deus.

Restam duas coisas a serem ditas a respeito do uso de *prautēs* no NT.

i. *Prautēs* é mais do que alguma coisa delicada e graciosa. É o segredo da conquista e do poder, porque os mansos são bem-aventurados e herdarão a terra (Mt 5.5). *Prautēs* faz do homem um rei entre os demais.

ii. Finalmente, devemos notar que pelo menos três vezes esta qualidade está ligada ao próprio Jesus. Este foi o convite de Jesus: “Tomai sobre vós o meu jugo, e aprendei de mim, porque sou manso e humilde de coração” (Mt 11.29). Sua entrada triunfante em Jerusalém foi o cumprimento da profecia: “Eis aí te vem o teu Rei, humilde, montado em jumento” (Zc 9.9; Mt 21.5). É pela mansidão e benignidade de Cristo que Paulo apela aos Coríntios rebeldes, pedindo simpatia e obediência (2 Co 10.1). Esta mansidão é da própria essência do caráter de Jesus.

Conforme dissemos no início, quase todas as versões do NT traduzem *prautēs* por “mansidão” ou “humildade.” A ARA coloca “mansidão” em 1 Co 4.21; 2 Co 10.1; Gl 5.23; Ef 4.2; Cl 3.12; 2 Tm 2.25; Tg 1.21; 3.13; “brandura” em Gl 6.1; e “cortesia” em Tt 3.2. A BV tem “mansidão” em 2 Co 10.1; Gl 5.23; 6.1; 2 Tm 2.25; “bondade” em 1 Co 4.21; “amável” em Ef 4.2; “paciência” em Cl 3.12; “atencioso” em Tt 3.2; “humildade” em Tg 1.21; e “não fazer alarde” em Tg 3.13. Versões em inglês têm expressões tais como: “a humildade de sabedoria”, “o espírito tenro que perdoa”, “modéstia.” A grande variação nas versões dos tradutores demonstra muito bem a dificuldade em traduzir estas palavras.

Ao discutirmos o significado destas palavras no grego clássico, dissemos que uma discussão mais completa poderia ser encontrada em Aristóteles, e agora examinaremos este enfoque.

No pequeno tratado *Das Virtudes e dos Vícios*, incluído nas obras de Aristóteles, mas que não é dele, diz-se que *prautēs* e coragem pertencem ao lado impetuoso da natureza humana (1.3); diz-se, em seguida, que *prautēs* é a bondade do lado impetuoso da natureza do homem, e que o fato de possuí-la dificulta a explosão de ira de uma pessoa (2.2). Em seguida, vem a definição mais completa: “À *prautēs* pertence a capacidade de suportar repreensões e ofensas com moderação, sem partir rapidamente para a vingança e sem ser facilmente provocado à ira, mas está livre de amargura e contenda, tendo tranqüilidade e estabilidade de espírito” (4.3). Agora, *prautēs* está assumindo uma forma.

Na *Ética a Eudemo*, volta-se a tratar de *prautēs*. É definido ali que o antônimo de *prautēs* é ira, e que o homem explosivo é o inverso daquele que é *praus* (2.5, 9). Mais adiante existe uma definição mais completa e iluminadora. Explodir em ira é errado, e ser submisso com espírito de escravidão também o é. “Visto, portanto, que estes dois estados de caráter são errados, fica claro que o meio-termo entre eles é certo, porque não é um gênio precipitado nem lento demais, não fica irado contra as pessoas com quem não deve ficar, nem deixa de expressar sua ira contra quem deve” (3.3, 4). O homem *praus* é o meio-termo entre aquele que é servil e aquele que é severo.

Mas a análise mais completa de *prautēs* acha-se na *Ética a Nicômaco*. Para Aristóteles, cada virtude é o meio entre dois extremos. Por um lado, está o extremo do excesso e por outro está o extremo da deficiência; entre eles está o meio. Aristóteles diz que *prautēs* é o meio-termo entre *orgilotēs*, a ira excessiva, e *aorgēsia*, a falta excessiva de ira. *Prautēs* é o meio-termo entre ira em demasia e ira insuficiente; o homem que é *praus* é aquele que tem a quantidade exatamente certa de ira em sua personalidade (2.7.10). *Prautēs*, continua dizendo, é a observância do meio-termo no que diz respeito à ira. O homem *praus* é aquele que se ira “por motivos justos, contra as pessoas certas, da maneira certa, no momento certo e pelo prazo certo.” Aqui, pois, está o significado de *praus*. O homem *praus* é aquele que sempre se ira no momento certo, e nunca no momento errado.

E aqui está a razão pela qual Moisés é o grande exemplo de *prautēs*. Moisés não era nenhuma criatura sem caráter. Ele era um homem que podia irar-se ardentemente, quando a ira era necessária, e que, também, podia ser humildemente submisso quando necessário. Nenhuma criatura sem caráter, sem espírito ou fraca poderia ter conduzido os homens do modo pelo qual Moisés os conduziu. Moisés tinha uma combinação de força e suavidade. E se esta verdade aplica-se a Moisés, aplica-se ainda mais a Jesus Cristo, porque nEle havia ira justa e amor que perdoava. Somente um homem *praus* poderia ter purificado o Templo expulsando os comerciantes ou ter perdoado a mulher pega em flagrante adultério, a quem todos os ortodoxos condenavam.

O significado radical de *prautēs* é o auto-controle. É o controle completo da parte impetuosa da nossa natureza. Quando temos *prautēs* tratamos todos os homens com cortesia perfeita, podemos repreender sem rancor, podemos debater sem intolerância, podemos enfrentar a verdade sem ressentimento, podemos irar-nos sem pecar e podemos ser mansos sem ser

fracos. *Prautēs* é a virtude na qual nossos relacionamentos conosco mesmos e com os nossos próximos podem tornar-se perfeitos e completos.

Claramente nenhum homem pode atingir esse auto-controle para si e por si. As explosões de ira rompem as correias e são fortes demais para a vontade e a razão que querem refreá-las. Exatamente por este motivo *prautēs* faz parte do fruto do Espírito de Deus. *Prautēs* é o poder que, mediante o Espírito de Deus, faz a força poderosa e explosiva da ira ser aproveitada no serviço humano e divino.

## EGKRATEIA

### A Vitória sobre o Desejo

A nona e última virtude no fruto do Espírito é *egkrateia*, traduzida por *temperança* na B, ARC, Mar., P.; por *domínio próprio* na ARA, BLH, BV; e por *autodomínio* na BJ. *Domínio próprio*, que também aparece à margem da RSV, é a melhor tradução.

No próprio NT temos muito pouca matéria com que podemos avaliar o significado desta palavra. Ocorre somente em dois outros lugares. Paulo debateu com o governador Félix e sua esposa Drusila acerca da justiça e do domínio próprio (At 24.25). Pedro conclama seus leitores a acrescentarem o domínio próprio ao conhecimento, e a perseverança à temperança (2 Pe 1.6).

O verbo correspondente, *egkrateuomai*, ocorre duas vezes no NT. Significa exercer domínio próprio ou ter auto-domínio. Em 1 Co 7.9 Paulo, falando do relacionamento entre os sexos, adverte contra o casamento, mas então acrescenta: “Caso, porém, não se dominem, que se casem.” Ou seja: se o domínio próprio se revelar impossível, então o casamento é permissível. Em 1 Co 9.25 ele determina o princípio universal de que todo homem que se esforça para vencer em tudo se domina, ou é temperado.

O adjetivo correspondente *egkratēs* ocorre uma só vez no NT. Significa “com domínio de si”, Em Tt 1.8 é estipulado aos bispos que sejam sóbrios, justos, piedosos e que tenham domínio de si.

De modo claro, o NT propriamente dito fornece bem pouca matéria para a elucidação do significado desta palavra.

A LXX não as usa freqüentemente, mas as poucas ocorrências realmente ajudam a dar conteúdo ao seu significado. Ecli. 18.30 começa uma seção chamada *Temperança da Alma*. Na BJ *Domínio de si mesmo* é a

tradução deste título da seção seguinte: “Não te deixes levar por tuas paixões e refreia os teus desejos. Se cedes ao desejo da paixão, ela fará de ti objeto de alegria para teus inimigos. Não te deleites numa existência voluptuosa, não te ligués a uma tal sociedade. Não te empobreças banquetando com dinheiro emprestado, quando nada tens no bolso” (Ecli. 18.30-33). Com base nesta passagem fica claro que *egkrateia* inclui, pelo menos, autodomínio e autodisciplina em questões de prazer físico e corporal.

A palavra ocorre mais uma vez em 4 Macabeus. Este livro fala da terrível perseguição contra os judeus no reinado de Antíoco Epifânio, que fez uma tentativa deliberada e selvagem de liquidar a religião judaica. Eleazar é colocado diante dos perseguidores e lhe é oferecida a escolha entre comer carne de porco e a morte. Sua resposta é: “Eu não te trairei, Ó Lei, minha instrutora! Não te abandonei, ó amada Temperança!” (4 Mac. 5.4). Neste caso, a palavra descreve a auto-restrição, a autodisciplina, a abnegação que não violará as leis alimentares judaicas, ainda que o comprimento importe em morte.

O verbo *egkrateuesthai* ocorre na LXX no sentido de refrear-se de fazer alguma coisa. Quando José reconheceu seus irmãos, e em especial quando reconheceu Benjamim, ficou tomado pelas suas emoções. Retirou-se para esconder a sua emoção e lágrimas. Depois lavou o rosto, e saiu; e na presença deles, conteve-se (Gn 43.31). Ou seja, refreou a sua emoção. De modo semelhante, em Ester, Hamã enfurece-se diante da prosperidade de Mordecai, porém se conteve no momento (Et 5.10). Ou seja: refreou a sua ira por um momento.

Na LXX *egkratēs* é bastante comum, mas não no sentido ético. Todas estas palavras têm como raiz o verbo *kratein* que significa “pegar em,” “agarrar.” Destarte, *egkratēs* pode significar simplesmente ter posse de, ou segurar em (Tob. 6.3; Ecli. 6.27; 15.1; 27.30; 2 Mac. 8.30; 10.15, 17; 13.13). Na realidade, esta é uma valiosa informação casual sobre o significado ético da palavra; pois quando a palavra entra na esfera moral e ética descreve a força da alma com que o homem agarra-se em si mesmo, domina-se e tem um completo auto-controle de modo a poder refrear-se de todo desejo maligno. Na LXX parece ocorrer uma só vez no sentido ético. O Sábio declara: “Graça sobre graça é uma mulher recatada, aquela que é *casta* é de um valor inestimável” (Ecli. 26.15). Ali a palavra descreve a castidade marcante que tem toda paixão sob o mais completo controle.

No grego clássico a palavra aparece em Platão como uma palavra

moral e ética. Platão fala na *egkrateia*, o domínio dos prazeres e dos desejos (*República* 430 E). Na *Memorabilia* Xenofonte registra a respeito de Sócrates que este era, entre todos os homens, o que mais dominava os desejos do amor e do apetite (*Memorabilia* 1.2.1). Como no caso de *prautēs*, a palavra *egkrateia* é discutida muito pormenorizadamente por Aristóteles, mas deixaremos a análise feita por ele para o fim.

A partir deste ponto, dirigindo-nos à épocas anteriores ao NT, não achamos muito material que ajude na definição de *egkrateia*. Neste caso, podemos procurar descobrir alguma ajuda indo para os tempos posteriores. O primeiro grupo de escritores cristãos fora do NT escreveu durante os últimos anos do século I e na primeira metade do século II; são conhecidos como os Pais da Igreja. São, obviamente, de vital importância para o estudo do pensamento da Igreja primitiva, e têm muita coisa a dizer a respeito de *egkrateia* e seu lugar na vida cristã.

i. É um dos maiores dons de Deus. “Quão bem-aventurados e maravilhosos são os dons de Deus” escreve Clemente de Roma, e depois passa a enumerar alguns deles: “A vida na imortalidade, o esplendor na justiça, a verdade na ousadia, a fé na confiança, a continência (*egkrateia*) na santidade” (1 Clemente 35.1, 2). A temperança (*egkrateia*), diz Hermas, é como toda dádiva de Deus. É dupla, porque há algumas coisas das quais refrear-se é um dever, e há outras das quais o não refrear-se é um dever (O Pastor de Hermas, *Mandados* 8.1). Clemente tem uma passagem nobre sobre a excelência da vida cristã: “O forte, cuide do fraco; e o fraco respeite o forte. O rico, ajude com liberalidade o pobre; e o pobre seja agradecido a Deus, porque lhe deu alguém através de quem suas necessidades foram supridas. O sábio manifeste a sua sabedoria não em palavras, mas em boas obras; o que é humilde, não dê testemunho de si mesmo, mas deixe que de outro lhe venha o testemunho; o que é puro na carne, não se jacte, sabendo que outro é o que lhe concede (o dom de) a continência” (1 Clemente 38.2). A última oração de Clemente em favor de seus leitores é: “Possas o Deus que a tudo vê, Senhor dos espíritos e de toda carne, que escolheu o Senhor Jesus Cristo, e a nós, através dele, para sermos “um povo peculiar”, dar a toda alma que invoca o seu magnífico e santo nome, fé, temor, paz, paciência, longanimidade, domínio próprio, pureza e sobriedade, para serem agradáveis ao seu nome, por meio de nosso Sumo Sacerdote e Protetor, Jesus Cristo, através de quem lhe seja glória e majestade, poder e honra, agora e por todos os séculos. Amém” (1 Clemente 64). Num mundo que contamina as pessoas, os mestres primitivos amavam *egkrateia* e a viam como uma das maiores dádivas de Deus.



ii. Faz parte da própria base da vida cristã. Clemente, encerrando a sua carta, escreve: “Tocamos em todos os aspectos da fé, do arrependimento, do legítimo amor, do domínio próprio, da sobriedade e da paciência (1 *Clemente* 62.2). *Egkrateia* é uma das colunas fundamentais que sustentam a vida cristã. Segundo Hermas, *egkrateia* faz parte do primeiro mandamento da vida cristã. O anjo lhe diz: “Ordeno-te no primeiro mandamento a conservar a fé e o temor e a continência” (*O Pastor de Hermas, Mandamentos* 6.1).

iii. É a aliada da vida cristã. A carta de Barnabé diz: “O temor e a paciência são ajudadores da nossa fé, a longanimidade e a continência são suas aliadas” (*A Carta de Barnabé* 2.2).

iv. É a maneira de salvar a alma. O anjo diz a Hermas: “Tu és salvo por não teres rompido com o Deus vivo e pela tua simplicidade e grande temperança” (*O Pastor de Hermas, Visões* 2.3.2). Em 2 *Clemente* está escrito: “Penso agora que meus conselhos não foram de somenos valor, a respeito do controle próprio, e se qualquer homem os seguir, não se arrependará, mas salvará tanto a si mesmo quanto a mim, o seu conselheiro” (2 *Clemente* 15.1).

v. É a marca do amor cristão. Policarpo define a lição que as esposas cristãs devem aprender: “Em seguida, ensina as nossas esposas a permanecerem na fé que lhe foi dada, e, em amor e pureza, a amarem os seus maridos em toda a verdade, e a amar os demais igualmente em toda a *castidade*, e a educar seus filhos no temor a Deus” (Policarpo: *Filipenses* 4.2). *Egkrateia* faz com que o amor seja castidade não concupiscência.

vi. É o suporte da Igreja Cristã. Nas suas *Visões* Hermas viu uma torre sendo edificada, e a torre é o símbolo da Igreja. Em derredor da torre havia sete mulheres, e a torre era sustentada por elas. “A segunda, que tem cintura e que parece um homem, é chamada Continência; e ela é a filha da fé. Quem portanto, segui-la, será bem-aventurado em sua vida, porque se absterá de todas as ações más, crendo que, refreando-se de todas a concupiscência maligna, herdará a vida eterna” (*O Pastor de Hermas: Visões* 3.8.4). Um dos suportes e fundamentos da Igreja e vida cristã é *egkrateia*.

O valor que os mestres primitivos atribuíam à virtude de *egkrateia* está claro. E a auto-restrição, o auto-controle, a auto-disciplina, a pureza e a castidade presentes na palavra, estão claros.

Aristóteles faz a grande análise clássica da palavra. Ele, ou seu discípulo, trata-a no seu opúsculo *Das Virtudes e dos Vícios*. Declara-se ali que *egkrateia* é a virtude da parte apetitiva da alma (1.3). Posteriormente,

é definida de modo mais completo: “À *egkrateia* pertence a capacidade de refrear o desejo pela razão, quando este fixa-se nos gostos e prazeres vis, e de ser resoluto e sempre pronto a suportar a necessidade e dor naturais” (5.1).

Na *Ética a Eudemo*, *egkrateia* volta a ser comentada. Ali Aristóteles lida com o homem que é o inverso de *egkratês*, aquele que é *akratês*. Ele escreve: “Toda a iniquidade torna o homem mais injusto, e a falta de domínio próprio parece ser iniquidade; o homem descontrolado é o tipo de homem que age de conformidade com o desejo e de modo contrário ao raciocínio; e demonstra sua falta de controle quando sua conduta é guiada pelo desejo; de modo que o homem descontrolado agirá injustamente e segundo o seu desejo” (2.7.6). O inverso de *egkrateia* é a ação dominada pelo desejo, e o homem *egkratês* é aquele que evita o desejo de ser o ditador das suas ações e da sua vida.

A discussão mais completa de *egkrateia* acha-se no sétimo livro da *Ética a Nicômaco* e é de grande interesse e importância. Aristóteles começa definindo aquele que é *egkratês* ao tratar do caso inverso: o homem *akratês*. O homem que é *egkratês* tem controle próprio, aquele que é *akratês* não se controla (7.1.1.). Estas duas palavras, na realidade, nos oferecem a chave para toda a questão. As duas têm ligação com o verbo *kratein*, que significa agarrar, segurar firme, sustentar, controlar. O homem *egkratês* é controlado por sua natureza decidida e confiante, aquele que é *akratês* não tem segurança nem controle sobre si mesmo. Aristóteles passa, então, a falar das coisas com as quais *akrasia*, a qualidade do homem *akratês*, tem ligação. Está associada com *malakia*, a fraqueza no viver e *trufê*, que é a luxúria sensual no viver (7.14). Por outro lado, é contrastada com *karteria*, que é a sólida perseverança e persistência.

Aristóteles passa, então, a definir as diferenças essenciais entre certos tipos de caráter. O homem que é *sôphrôn*, prudente e controlado, sempre tem domínio próprio e perseverança. O homem que é *akratês* pratica atos errados, mas não os pratica por escolha própria, ele é levado pelos impulsos e impetuosidade, sabendo que está praticando coisas más, em certo sentido, contra sua vontade e juízo. O desejo forçou-o a separar-se da linha de ação que, segundo a razão lhe diz, é boa. O homem que é *akolastos* pratica deliberadamente as coisas erradas; é o libertino que, do modo proposital, escolhe o caminho do desejo. O homem *egkratês* tem desejos fortes que procuram desviá-lo do caminho da razão, mas ele os mantém sob controle (7.1.6, 7; 7.2.6.7).

Mas onde está esta área de desejo e descontrolo? Nesta vida há dois

## EGKRATEIA

tipos de prazer — o prazer necessário e o desnecessário. Os prazeres necessários são aqueles dos instintos naturais; os prazeres desnecessários são o dinheiro, as vantagens, a honra, e coisas assim. Ora, pode-se dizer que um homem é incontido no seu desejo pelo dinheiro ou pela fama, mas em tal caso não seria dito que ele é *intemperante* pura e simplesmente; declara-se a área em que ele é incontido. Quando se usa a palavra *incontido* acerca de qualquer homem, sem qualificá-la, queremos dizer incontido no que diz respeito aos prazeres e sofrimentos do corpo (7.4.1-4).

Aqui temos a essência de toda a questão. *Egkrateia* não é outra coisa senão a castidade, e a castidade foi a única virtude completamente nova que a ética cristã trouxe para este mundo. *Egkrateia* é a grandiosa qualidade do homem quando Cristo está em seu coração, a qualidade que o capacita a viver e andar no mundo, conservando imaculadas as suas vestes.