Persp. Teol. 32 (2000) 41-55

"CRISTO JESUS, O QUAL SE TORNOU SABEDORIA DE DEUS PARA NÓS, ISTO É, JUSTIÇA, SANTIDADE E REDENÇÃO" (1 COR 1,30)[1]

ÊNFASES DO PENSAMENTO CRISTOLÓGICO DE PAULO

Nélio Schneider

Este breve artigo trata do assunto de maior envergadura na teologia do apóstolo Paulo. A cristologia é o elemento que tudo perpassa, a perspectiva que lança nova luz sobre todas as possíveis considerações teológicas e pastorais. Cristo crucificado e ressuscitado é o conteúdo próprio do evangelho, é a boa nova para toda a criação. Embora possa parecer uma loucura, ele é a expressão maior da sabedoria de Deus, que se manifesta como justiça, santidade e redenção, atribuídas às pessoas por iniciativa de Deus mesmo (1 Co 1,30). Essa definição que o próprio apóstolo dá de Cristo fornece a chave para a compreensão do tema.

Após a breve introdução à inserção deste tema na pregação do apóstolo, desenvolveremos os conceitos que definem o papel de Jesus Cristo na teologia paulina.

[1] As citações bíblicas utilizadas neste artigos são tiradas da primeira edição de O Novo Testamento: Nova Versão Internacional, 1993, editado pela Sociedade Bíblica Internacional.

A pregação cristológica do apóstolo Paulo

A pregação de Paulo não era anúncio do evangelho de Jesus Cristo, mas anúncio do evangelho *sobre* Jesus Cristo. Ou seja: o proclamador se torna objeto da proclamação. No anúncio paulino define-se o papel de Jesus Cristo como central e imprescindível para a criação e para o ser humano. Para entrar no pensamento cristológico de Paulo, é necessário visualizar alguns elementos contextuais. Tomando por base a pregação de Paulo em Antioquia da Pisídia, registrada em At 13,16-41, e comparando-a com o conteúdo das suas cartas, podemos visualizar algumas afirmações centrais da proclamação evangélica de Paulo sobre Cristo. É importante notar que a pregação em Antioquia foi realizada numa sinagoga para ouvintes judeus, portanto para compatriotas de Paulo (At 13,15).

O que chama a atenção inicialmente é que Paulo continua a se sentir incluído no povo de Israel, falando no "Deus de *nossos* pais" (At 13,17). Isto significa que o fato de ter se tornado cristão não o excluiu da pertença a um povo específico. É importante registrar isto, pois facilmente se esquece que Paulo foi judeu a vida toda. Isso fica claro em suas cartas, por exemplo, quando ele lamenta que seus "irmãos", seus "compatriotas", os "israelitas" não chegaram, como um todo, à fé em Cristo (Rm 9,3-4). Três capítulos da carta aos romanos (Rm 9-11) são dedicados a refletir sobre essa questão. Em 2 Cor 11, polemizando contra pessoas que invadiram o seu campo de trabalho para gerar confusão, ele diz: "São hebreus? Também eu. São israelitas? Também eu. São da descendência de Abraão? Também eu" (2 Cor 22; compare com Fl 3,5). Portanto, é *na qualidade de membro do povo de Israel* que ele reinterpreta a história do *seu* povo (At 13, 17-28) e a faz desembocar na morte e ressurreição de Jesus Cristo, o qual é identificado como o Messias (=Cristo) ansiosamente esperando pelo seu povo.

Ponto central da pregação de Paulo em Antioquia é *a morte de Cristo na cruz* por ignorância e culpa das autoridades do seu povo e de Pilatos (At 13,27-28); estes acabaram matando justamente aquele que trazia a palavra da salvação (At 13,26). O mesmo pensamento se encontra na primeira carta aos coríntios, nos primeiros quatro capítulos, onde Paulo explica o significado central da cruz de Cristo. Em At 2,8 ele afirma que nenhuma das pessoas poderosas daquele tempo conheceu a sabedoria de Deus, pois "se a tivessem conhecido, jamais teriam crucificado o Senhor da glória". Conhecer a sabedoria de Deus significa justamente saber o significado da cruz de Cristo, saber que Deus não se revela nas pessoas fortes, sábias e bem situadas, mas nas que, em nosso tempo, são consideradas fracas, loucas e humildes (1 Cor 1,18-31).

Tão central como a anterior, e até recebendo maior ênfase, é a afirmação de que *Deus ressuscitou a Jesus dentre os mortos*. Isso é tão impor-

tante que, na pregação em Antioquia, Paulo o repete quatro vezes (At 13,30.33.34 e 37). A ressurreição de Jesus é que faz da cruz algo especial, algo novo e que traz a salvação. Por isso, nas confissões cristãs antigas e também na pregação de Paulo as duas coisas sempre andavam juntas (1 Cor 15,3-4). Sem a esperança de nova vida e nova criação trazida pela ressurreição não há sentido no sofrimento de Cristo e nem no trabalho das pessoas cristãs em nome de Cristo (compare com 1 Cor 15,11-18). Sem a ressurreição, a cruz é mero suplício e sofrimento vão, sem esperança de salvação e nova vida.

Mais para o fim da pregação em Antioquia, Paulo fala do objetivo que Deus teve com a história de Jesus Cristo: para que nós fôssemos *resgatados do pecado* (At 13,38) e não mais precisássemos morrer como Cristo morreu. Em outras palavras: aqui está o anúncio da justificação do injusto unicamente com base na fé (At 13,30). Para explicar isso, podemos simplesmente citar um trecho da carta de Paulo aos romanos que exemplifica essa afirmação central: "...todos pecaram e estão destituídos da glória de Deus, sendo justificados gratuitamente por sua graça, por meio da redenção que há em Cristo Jesus" (Rm 3,23-24). O ser humano estava num beco sem saída. Por sua própria força, sabedoria ou condição social, ele não poderia chegar à salvação. Ele seria eternamente injusto. Deus tomou então a iniciativa e, de graça, declarou o ser humano justo. Ao ser humano cabe aceitar esse presente. O ato de aceitação é chamado fé. Ter fé é acreditar na promessa de Deus que se expressa pela pregação do apóstolo. O conceito de "pecado" está estreitamente ligado à prática da injustiça de qualquer tipo, à inimizade e falta de misericórdia. E isso só Deus pode superar dentro do ser humano.

Além disso, Paulo afirma ainda que pela lei de Moisés ninguém pode se tornar justo diante de Deus (Rm 3,20). Isto faz parte do conflito histórico de Paulo com os seus compatriotas, que buscavam a justiça própria pela prática das obras da lei. Contra isto Paulo afirmava categoricamente que uma pessoa só se torna justa se *Deus* a declara justa, se ele a "justifica" (Gl 2,16; Rm 3,30).

Paulo podia expressar isso também com outra imagem: a da *reconciliação*. Havia um conflito entre o ser humano e Deus. Deus tomou a iniciativa e, unilateralmente, declarou o fim do conflito. Ele nos declarou reconciliados com ele em Cristo (2 Cor 5,18-19). Isso não se refere só a nós, mas a todo o mundo criado. Assim Deus recria a pessoa, faz dela uma nova criação (2 Cor 5,17), estabelece novas relações e uma nova maneira de agir e viver.

Isso não é uma coisa só para um futuro distante e incerto. Começa no momento em que alguém crê. É o momento em que a pessoa recebe de Deus o Espírito Santo como uma espécie de garantia de sua pro-

messa e uma força que a capacita para ser nova e diferente dali por diante (2 Cor 5,5).

O efeito do Espírito Santo é que ele chama as pessoas à fé pela pregação do apóstolo, torna-as "santas" e reúne-as na Igreja, onde celebram o evangelho da salvação no batismo e na ceia do Senhor. Essa Igreja é "o corpo de Cristo", isto é, é Cristo vivendo atualmente no mundo. A comunidade cristã é a encarnação atual de Jesus Cristo; ela age como Jesus Cristo age[2].

Esse breve resumo da pregação paulina introduz os conceitos fundamentais e expõe os elementos centrais da compreensão cristológica de Paulo. Aprofundaremos a seguir as ênfases detectadas.

Cristologia paulina: a centralidade da morte na cruz

No cristianismo pré-paulino e contemporâneo a Paulo, estavam difundidas diferentes interpretações da morte de Jesus na cruz. Gerhard Barth, autor de um estudo específico sobre esse tema, distingue nove maneiras de entender o evento salvífico da morte de Cristo na cruz: a morte de Jesus como ato de Deus, como sofrimento do justo, como destino de profeta, como expiação vicária, como resgate, como possibilidade de participação no evento salvífico, como vitória sobre os poderes da morte, como revelação do amor de Deus e como modelo a ser seguido[3].

Paulo não optou de modo exclusivo por nenhum desses modelos de interpretação da morte de Cristo, mas fez uso simultâneo de diferentes elementos. É claro que para ele nenhum desses elementos é o único válido; ao contrário, cada um deles é importante, pois nenhum por si só é capaz de expressar toda a riqueza de sentido do evento de Cristo. "Eles se complementam e interpretam mutuamente" [4].

Paulo se utiliza dos seguintes elementos interpretativos: a morte de Cristo como destino profético (1 Ts 2,15), como expiação (1 Cor 1,13; 11,24; 15,3), como resgate (1 Cor 6,20; 7,22-23), como ser crucificado com Cristo (Gl 2,19; 6,14). O característico em Paulo não é uma nova interpretação, mas a forma como combina e interpreta elementos já existentes na tradição cristã e judaica[5].

---

[2] Em Paulo, a eclesiologia é simplesmente uma expressão da cristologia; não lhe é ainda atribuída uma função autônoma, como acontece na teologia posterior, especialmente a partir de Irineu.

[3] Cf. G. BARTH, *"Ele morreu por nós"*: a compreensão da morte de Jesus Cristo no Novo Testamento, São Leopoldo: Sinodal, 1997, pp. 29-110.

[4] G. BARTH, *Op. cit.*, p. 113. (no original está grifado)

[5] Cf. também U. SCHOENBORN, "Crucificado sob Pôncio Pilatos", *Estudos Teológicos* 35 / nº 1 (1995) 55-58.

Para chegarmos à ênfase própria dada por Paulo à interpretação da morte de Jesus Cristo, é necessário acercar-se do significado inclusivo que lhe é atribuída dentro da teologia paulina. Tomemos como ponto de partida o texto de 2 Cor 5,14-15. Nesta passagem evidencia-se a tendência Paulo de perguntar pelo sentido concreto da morte de Cristo para mim, pessoa que crê, para nós, comunidade que crê, e para o mundo, criação de Deus. Começamos com 2 Cor 5,14-15: "Pois o amor de Cristo nos constrange, porque estamos convencidos de que um morreu por todos; logo, todos morreram. E ele morreu por todos para que aqueles que vivem já não vivam mais para si mesmos, mas para aquele que por eles morreu e ressuscitou" [6]. A partir da morte de Jesus pela pessoa, esta não pode mais viver para si mesma, mas somente para o seu Senhor, o que se manifesta no estar ela aí para os outros, no ser dominada pelo amor de Cristo.

Nessa passagem, a morte de Cristo é entendida no sentido vicário, o que é evidenciado tanto pela expressão "um por todos", como pela conclusão "logo todos morreram". Paulo também vincula aqui a idéia da vicariedade com a da participação, da pessoa que crê, na morte de Jesus. Isto é evidenciado principalmente pelos vv. 16-17: da morte de Jesus, Paulo tira a conclusão de que quem está "em Cristo" é nova criação. A nova criação escatológica só é possível por meio da ressurreição de Jesus; quem está "em Cristo" ressuscitou com Cristo para a nova criação, do mesmo modo como também morreu com Cristo e, assim, está morto para os antigos critérios de avaliação "segundo a carne" (2 Cor 5,16); para ele, o que é antigo passou (2 Cor 5,17). Aqui a concepção da vicariedade, de 2 Cor 5,14, transformou-se na idéia da participação na morte de Cristo. Assim, constatamos que a tendência de Paulo é interpretar a morte de Cristo de maneira inclusiva, isto é, de maneira que o evento salvífico abranja a vida da pessoa que crê a nível ético. Por isso, em Paulo se pode falar de uma ética cristológica[7].

Dando seqüência à interpretação da morte de Cristo em 2 Cor 5,18-21, Paulo faz uso da imagem da reconciliação para descrever o efeito da morte de Cristo[8]. A imagem da reconciliação é oriunda de um contexto de conflito e designa a superação do mesmo e a constituição da paz. Assim como a imagem da "justificação", aquela também é um conceito tipicamente paulino para descrever a obra salvífica de Deus através de Jesus Cristo. Como designação para o evento salvífico o conceito "reconciliação" aparece apenas em algumas passagens paulinas e deuteropaulinas (Rm 5,19s; 11,5; 2Cor 5,18-21; Cl 1,20.22;

---

[6] Cf. também Gl 2,20.

[7] Por exemplo W. SCHRAGE, *Ética do Novo Testamento*, São Leopoldo: Sinodal, 1994, pp. 169ss.

[8] Cf. também Rm 5,10s.

Ef 2,16). É usado por Paulo como sinônimo de "justificação", tem porém uma perspectiva mais ampla, referindo-se não somente a uma relação pessoal correta com Deus, mas a um ato soberano de Deus em relação ao mundo todo. Importante destacar que Paulo não relaciona em lugar nenhum a reconciliação com algum sacrifício expiatório. "Deus reconciliou o mundo consigo mesmo" (2Cor 5,19) e "Deixem-se reconciliar (imperativo passivo!) com Deus" (2 Cor 5,20). A reconciliação é um ato exclusivo e soberano de Deus em favor do mundo todo. O efeito da reconciliação é que por meio da morte de Jesus Cristo Deus nos dá *paz* (*eirene* = *shalom*: Rm 5,1), superando a inimizade anteriormente existente (esse aspecto é mais acentuado em Rm 5,6.10).

Uma observação sobre o uso do termo "reconciliação" em Paulo mostra a ênfase cristológica característica do apóstolo. Estudos sobre o uso do termo no mundo circundante mostram que o normal é falar na forma passiva (ou média): Deus é reconciliado por pessoas (2 Mac 1,5; 7,33; 8,29; Josefo *As* 11,18; Josefo *Ant* 3,315; 6,143; Josefo *Bell* 5,415). Sempre é a divindade que deve ser reconciliada pela pessoa por meio de algum esforço pessoal, ou ela se deixa reconciliar com base em algum esforço da pessoa[9]. Aqui está toda a diferença em relação ao uso que Paulo faz do termo: ele o usa na forma ativa para Deus e passiva para a pessoa. Isso significa que não é Deus que é "reconciliado" por alguém. Não é a Deus que se dirige o ato da reconciliação, mas é Deus mesmo que toma a iniciativa e realiza a reconciliação. Segundo Paulo, Deus faz o que o mundo é incapaz de fazer: Deus reconcilia o mundo consigo e, em Cristo, oferece esse ato de graça ao mundo. Destaca-se aqui um elemento central da cristologia paulina: a iniciativa do ato salvífico é de Deus, por intermédio de Cristo Jesus. Cristo é a evidência posta por Deus, por meio da qual tudo assume uma nova dimensão.

No uso do conceito "reconciliação" fica claro ainda o modo como Paulo se vale de concepções e conceitos do mundo circundante ou de tradições cristãs antigas. Ele nunca as assume assim como estão, mas as usa criticamente, corrigindo-as e interpretando-as. E o critério da correção e interpretação é sempre o agir salvífico de Deus em Cristo e a necessidade de expressá-lo adequadamente no seu contexto. "Não são as formulações tradicionais da primeira cristandade que determinam as suas afirmações, mas a necessidade de pensar teologicamente a partir da morte de Jesus. Esta se torna critério de seu juízo teológico"[10]. Assim, a perspectiva cristológica, a partir do ponto específico da morte de Cristo na cruz, é que determina todo o falar teológico e pastoral de Paulo.

---

[9] Cf. estudo do termo em F. BÜCHSEL, *ἀλλάσσω κτλ*, in G. KITTEL (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart: Kohlhammer, 1933, v. I, pp. 252ss.
[10] G. BARTH, *Op. cit.*, p. 122.

A ressurreição como chave da interpretação cristológica

Em todas as afirmações cristológicas de Paulo há um pressuposto: a ressurreição de Cristo. Sem a esperança de nova vida e nova criação trazida pela ressurreição não há sentido no sofrimento de Cristo e nem no trabalho das pessoas cristãs em nome de Cristo. Sem a ressurreição, a cruz é mero suplício e sofrimento vão, sem esperança de salvação e nova vida. A fé na ressurreição de Cristo dentre os mortos dá à cristologia paulina a sua dimensão abrangente. Ela coloca o evento cristológico primeiro na dimensão escatológica da nova criação (2 Cor 5,17; 1 Cor 15,11-18) e segundo na dimensão concreta da atual criação (Rm 8,18-25). A ressurreição, o acontecimento central da escatologia, primícias da nova criação, é o acontecimento fundante da cristologia[11]. Esse evento possibilita ver tudo com outros olhos. A fé na ressurreição dá crédito ao anúncio de Deus, que declara o fato de Jesus Cristo ter morrido na cruz como um ato pelo mundo, em favor do ser humano ("por nós"), para salvá-lo e proporcionar-lhe vida, isto é, para livrá-lo da prisão da lei, do pecado e da morte.

1 – A dimensão escatológica

Toda a reflexão teológica de Paulo[12] se encontra no contexto de sua pregação apostólica. Não é, portanto, abstrata, resultado de elucubrações pessoais. É concreta: é incentivo concreto, resposta para a situação vivencial, o conflito com e a repreensão ao endereço realmente existente. Por isso, sua produção literária aparece somente na forma da carta. A teologia de Paulo é teologia acontecendo, é teologia dialogal que acompanha o curso da história, deixando-se motivar pelas perguntas concretas e dando uma resposta a elas na dimensão escatológica da história de Deus com o mundo. A teologia de Paulo é peregrina, a serviço da proclamação de uma nova realidade.

Ao ser vocacionado através de uma revelação de Deus mesmo, Paulo entendeu-se incluído numa dimensão escatológica[13]. O acontecimento - embora dizendo respeito diretamente à sua pessoa - transcendeu a experiência pessoal, fazendo de Paulo um agente da história de Deus com o mundo, tendo como encargo a proclamação do evangelho

---

[11] Cf. L. BOFF, *A ressurreição de Cristo*: A nossa ressurreição na morte. Petrópolis: Vozes, 1973, 2a ed.; K. STENDHAL (ed.), *Immortality and Ressurrection*, New York: Macmillan, 1965.

[12] Para um bom esboço da teologia paulina cf. L. GOPPELT, *Teologia do Novo Testamento*, São Leopoldo: Sinodal / Petrópolis: Vozes, 1982, v. II, pp. 338ss.

[13] Cf. G. BORNKAMM, *Paulus*, Stuttgart: Kohlhammer, 1983, 5. Aufl., pp. 203-211.

de Jesus Cristo aos não-judeus. A proclamação do evangelho é, quanto ao seu conteúdo, a pregação da história de Deus com o mundo, tendo como ponto de cristalização maior a pessoa de Jesus Cristo, mais especificamente a sua morte e ressurreição em favor de nós. Esta é a expressão primeira e capitular desta história. Assim, Jesus Cristo se torna o evangelho mesmo.

O que é a dimensão escatológica da história? Entramos aqui na definição do conceito como tal. A escatologia não trata somente das últimas coisas; ela trata primordialmente das coisas últimas, fundamentais, definitivas. Quando dizemos que o evangelho está numa dimensão escatológica, queremos afirmar que transcende o limite pessoal e imanente, abrange a realidade em todos os seus níveis, comporta passado, presente e futuro da história de Deus com as pessoas, refere-se a uma história que só pode ser escrita com os olhos da fé e nunca com os parâmetros da ciência histórica; refere-se, por fim, a uma nova qualidade de tempo, ao novo tempo, à nova criatura, ao novo céu e à nova terra.

Na perspectiva da teologia paulina, Jesus Cristo - sua vida, morte e ressurreição - é o ponto de contato fundamental da história escatológica com a nossa realidade. Ali se dá a possibilidade de sermos incluídos como agentes ativos (passivamente estamos sendo abrangidos por essa dimensão de qualquer modo) na história de Deus. A inclusão como agentes ativos não se dá automaticamente, mas *pela fé*. Pela fé participamos conscientemente, já agora, de uma nova realidade numa dimensão nova do ser. Em Paulo, o uso da expressão "em Cristo" é demonstrativa desta compreensão escatológica do evangelho (ver p. ex. Rm 14,6ss; 6,11.23; 8,1; 12,5; 1 Cor 1,2.4; 1,30; 4,17; 15,18; 2 Cor 5,17; Gl 3,28; 5,6; 1 Ts 4,16). A dimensão escatológica não pode ser tratada simplesmente como um item à parte; ao contrário, trata-se do pano de fundo diante do qual se desenrola toda a teologia paulina[14].

Acerca da nova realidade escatológica "em Cristo" Paulo fala de duas maneiras: como *já realizada*, completa, nada a acrescentar: Gl 4,4; 2 Cor 5,17; Gl 2,20; 3,28; 1 Cor 10,11. A nova realidade é nova criação de Deus, que brota de sua livre e espontânea vontade. Ele já fez todo o necessário e manda proclamar esta boa nova ao mundo por meio dos seus apóstolos, convidando a todos a se deixarem incluir nela pela fé.

"Fomos salvos - *na esperança*" (Rm 8,24): a nova realidade não é realidade histórica plena entre nós, mas está prometida. Ela está, assim,

[14] Cf. G. EICHHOLZ, *Die Theologie des Paulus im Umriss*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1985, 5. Aufl., pp. 273ss.

também numa dimensão futura; ela está acontecendo, o reino de Deus está se aproximando. A esperança é a motivação de nossa fé e um aspecto indispensável da escatologia. A dimensão da fé e da esperança traz a nova realidade prolepticamente para o nosso presente.

Como o futuro escatológico de Deus começa a fazer parte de nossa realidade e como chegamos a experimentá-lo? Através do Espírito Santo de Deus, que foi dado ao mundo como penhor/garantia da realização da nova realidade (Rm 8,23; 2 Cor 1,22; 5,5). Em Paulo, o futuro da escatologia se caracteriza pela expectativa da iminente volta de Cristo. Tal expectativa influencia diretamente a ética. A escatologia tem reflexos imediatos para a vida prática. Esses dois elementos, isto é, a iminência e a orientação para a prática, podem ser observados nos seguintes textos: 1 Ts 4,13-18 e 5,1-11; 1 Cor 7,29-31 no contexto do cap. 7; 1 Cor 15,50-56 no contexto do cap. 15; Rm 12,1-3 como introdução e Rm 13,11-14 como conclusão do bloco parenético não específico de Romanos.

Nestas passagens Paulo usa diversas metáforas com as quais tenta visualizar o futuro da esperança. As metáforas da semente e dos corpos, do vestir-se ou da chegada triunfal do rei vitorioso são tentativas de descrever o que ainda não foi visto. Paulo emprega figuras tiradas do contexto grego/gnóstico (1Co 15; 2Co 5), como também motivos apocalípticos (1 Ts 4,13-18; Fl 4,5; 1 Cor 7,29; 15,51; Rm 13,11). Mas ele é reticente em desenvolvê-los. No fundo são somente imagens da esperança, difusas como as refletidas num espelho rudimentar (1 Cor 13,12). Em Paulo as imagens do futuro não são um tema para si; ele as usa no contexto da parênese, isto é, para consolar (1 Ts 4) ou para corrigir idéias erradas (1 Cor 15; 2 Cor 5). Além disso não há um ideário coerente sobre os acontecimentos futuros em suas cartas: compare 1Ts 4/1Co 15 com Fl 1,21-23 sobre a ressurreição; ver também 2 Cor 5,1ss. Não se trata de dizer como exatamente *vai* ser, mas de dar uma idéia de como *pode* ser o futuro. Isso indica que as metáforas não ocupam um lugar para si, nem são indispensáveis à esperança, o que não quer dizer que tenham de ser necessariamente negativas.

Se a forma do acontecimento é questão aberta, não o é para Paulo o fato como tal. Ele espera a realização plena do todo da esperança ainda para o período de sua vida. E não há aí, como se pensou, nenhuma mudança de perspectiva no decorrer da vida do apóstolo. A expectativa da Parusia para breve é uma constante em todas as suas cartas: 1 Ts 4,15-17; 1 Cor 7,29; 15,52; Fl 4,5; Rm 13,11. Também quando se refere ao dia do juízo tem em mente um futuro próximo: Rm 13,12. A ética cristã e missionária, como também o pensamento teológico de Paulo, são determinados fundamentalmente por esta perspectiva de plenitude iminente. Esse não é o único motivo de sua urgência missionária, mas sem dúvida constitui um fator de peso. O aspecto da

iminência, no entanto, não chegava a ser para Paulo decisivo para a fé e a esperança. Isto é evidente no caso dos cristãos de Tessalônica: o fato de alguns terem morrido antes da Parusia não implicava em desvantagem. Também para si Paulo não iria temer no caso da não realização imediata do reino de Deus. O equilíbrio está no duplo aspecto da esperança: "(...) Paulo combina a esperança segura de que o tempo da salvação final virá em breve mediante a aparição do Cristo, com a certeza de que a salvação final já se iniciou através do agir de Deus em Cristo"[15].

2 – *A dimensão da criação*

Ao conceber, a partir da ressurreição, a nova existência "em Cristo" como nova criação (2 Cor 5,17), o apóstolo Paulo coloca o mesmo fato da ressurreição na dimensão da atual criação, ou seja, com implicações históricas e éticas imediatas e futuras. A dimensão da atual criação se constitui assim num aspecto de suma importância para a cristologia paulina: a dimensão abrangente da renovação da realidade, a inclusão de toda a criação na salvação de Deus (Rm 8,18-25). Em Paulo não encontramos o dualismo apocalíptico de outros textos do NT, que espera a destruição do que aí está e a criação de algo completamente novo (Mt 24 par; 2 Pe 3 e outros). Paulo espera a redenção da presente criação, que sofre sob o pecado humano. A libertação humana do pecado significa também a redenção de toda a criação. A base desta concepção é a ressurreição de Cristo, concebida como nova criação. Assim como Cristo, também cada pessoa que crê torna-se nova criação (2 Cor 5,17: *καινή κτίσις*), por meio daquele Deus que "vivifica os mortos e chama de existente o que não existe" (Rm 4,18).

Segundo o texto de Rm 8,18-25[16], os gemidos da natureza criada são múltiplos e confundem-se, em grande parte, também com os gemidos humanos. Este ponto pode ser ilustrado com uma infinidade de temas: o tratamento dado aos animais nos laboratórios farmacêuticos e cosméticos (as descrições dos experimentos são descrições de incríveis sessões de tortura) e na produção de alimentos, sobre os danos causados às águas dos rios e dos mares e a todos os habitantes dos mesmos, sobre a poluição do ar e a ameaça à vida do planeta, sobre as feridas impostas ao solo e os sofrimentos daí decorrentes, sobre a extinção de plantas e animais, sobre a mutilação dos seres em virtude da manipulação genética[17]. O sofrimento imposto à criação é inco-

---

[15] W. G. KÜMMEL, *Síntese Teológica do Novo Testamento*, São Leopoldo: Sinodal, 1979, 2a ed., p. 166.

[16] Cf. artigo em L. C. SUSIN (org.), *Mysterium creationis*: um olhar interdisciplinar sobre o universo, São Paulo: Paulinas, 1999. pp. 177-188.

[17] Cf. também U. WEGNER, *Bíblia e Ecologia*, Coleção Palavra da vida 53/54, São Leopoldo: CEBI, 1992.

mensurável. E é claro que, sendo parte da criação, o humano também está sujeito aos mesmos sofrimentos indizíveis em todos os níveis que se possa imaginar. É a solidariedade no sofrimento, no gemido causado pela mesma dor.

Não fosse a ação de Deus, ressuscitando a Cristo dentre os mortos (Rm 8,11; cf. 4,17), toda essa condição seria sem sentido[18]. Agora, porém, o sofrimento não é mais vão; ele está prenhe de esperança. Ele é como uma dor de parto[19] que anuncia a possibilidade de uma nova vida. Sem dúvida é uma dor, e esse aspecto não deve ser diminuído nem considerado uma bagatela. A nova vida que essa dor anuncia também não é ainda uma realidade concreta. É uma possibilidade. Mas há esperança. Diante da dor indescritível não deve haver constrangimento em desejar algo melhor.

O texto afirma também que a criação espera, ou melhor, está numa ansiosa expectativa (Rm 8,19). O ser humano, como parte da mesma criação, também está na mesma condição. Também ele ainda não chegou *de facto* a uma nova realidade (Rm 8, 23-25). Vive na espera, da mesma forma que no sofrimento, numa solidariedade intrínseca entre criação e humanidade. O efeito positivo e animador da dor e o desejo compartilhados por ambos é a utopia, a visão de um mundo melhor (não só de uma humanidade melhor), a libertação da decadência e do sofrimento para que seja possível a vida plena, em "glória" (Rm 8,17.18.21).

Condição para que a nova realidade possa irromper é a "libertação escravidão da decadência" (Rm 8,21), decadência provocada na criação pelo sofrimento e pela morte. Essa possibilidade de libertação foi anunciada e inaugurada por Deus mesmo num ato criativo e gratuito, por meio da ressurreição de seu filho Jesus Cristo. A ressurreição de Cristo é nova criação da parte de Deus que se estende a toda pessoa que crê (2 Cor 5,17; Gl 6,15; cf. Rm 8,11).

A esperança cristã nos moldes paulinos não exclui da salvação nenhum elemento da boa criação de Deus. Esse texto de Paulo nos coloca no devido lugar: como criaturas de Deus, solidárias com as demais criaturas no sofrimento presente e no anseio por libertação do jugo da vaidade. Não somos deuses para dispor da criação como bem entendemos; por querermos ser deuses e dispor dessa maneira, chegamos ao ponto de destruir a nós mesmos. Cortamos o galho onde

---

[18] A criação estava entregue à *mataiótes* (v. 20).

[19] A metáfora da dor de parto ou da mulher grávida é freqüente no Novo Testamento no sentido escatológico. Cf. abordagem completa em G. BERTRAM, ὠδίν ὠδίνω, in G. FRIEDRICH, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart: Kohlhammer, 1973, v. IX, pp. 668-675.

estamos apoiados. Tornamos possível a concepção apocalíptica. Paulo nos ensina a ver nosso lugar como criaturas, como uma parte de toda criação de Deus. A nossa glorificação é também a glorificação da criação como um todo[20].

Explicitada assim, de modo sucinto, a dimensão abrangente, escatológica que assume a cristologia paulina a partir do papel da ressurreição de Cristo, deve-se constatar que não é possível tratar a cristologia simplesmente como um tópico da teologia paulina. Ela é critério da visão de mundo e chave de interpretação da escatologia, da história de Deus com o mundo passado, presente e futuro. Na teologia paulina, a cristologia se refere especificamente ao passado da esperança cristã, ao anúncio daquilo que já foi realizado por Deus em Jesus Cristo e genericamente ao todo da história de Deus com o mundo, com implicações diretas para o presente (parênese) e para o futuro (consumação da nova criação). Segundo Paulo, como se chega a tomar conhecimento desse fato? Por meio da ação do Espírito Santo, que faz chegar até nós a palavra do evangelho por meio de pessoas enviadas para esta missão. Falamos de cristologia a partir da ação do Espírito Santo no mundo. Por meio dela temos a oportunidade de ouvir e crer a mensagem do evangelho. O objeto da cristologia só nos é conhecido por revelação de Deus (Rm 1,17: ἀποκαλύπτεται; 3,21: φανερόω).

Efeito da ação de Deus em Cristo: libertação do pecado, da lei e da morte

Vimos que o fato cristológico central é a ressurreição de Jesus que possibilita interpretar sua morte como um ato em favor do mundo, e especificamente "por nós". Perguntamos agora como Paulo concebe o efeito do ato cristológico. Poderíamos dizer que ele define a salvação como uma libertação tripla. Por meio de Jesus Cristo Deus libertou-nos do pecado (Rm 6,2), da lei (Gl 3,1ss; Rm 7,1ss) e da morte (Rm 8,36).

Porém, para explicitar isso, Paulo não se fixa em conceitos; ele tenta descrever o conteúdo da salvação sempre de novas maneiras, procurando a metáfora correta para o momento e a compreensão de

[20] Cf. sobre o assunto: B. REY, *A nova criação*, São Paulo: Paulinas, 1974; P. TRIGO, *Criação e história*, Petrópolis: Vozes, 1988; H. SCHWANTES, *Schöpfung der Endzeit*: Ein Beitrag zum Verständnis der Auferweckung bei Paulus, Stuttgart: Calwer, 1963; S. GALLAZZI et alii, "Toda a criação geme..." RIBLA nº 21 (1995) 5-133; L. C. SUSIN, *Assim na terra como no céu*: brevilóquio sobre escatologia e criação, Petrópolis: Vozes, 1995.

seu interlocutor. Por exemplo, ele se vale freqüentemente de um termo do âmbito jurídico: justificação (*δικαιοσύνη*). "Deus dá sua justiça ao ser humano, o qual é pecador e por si mesmo não é justo. Deus é justo e mostra sua justiça tornando justo aquele que crê" (Rm 3.26). O verbo "justificar" é usado no passivo para o ser humano (Rm 2,13; 3,20.28) e no ativo para Deus (Rm 3,26; 4,5; 8,30.32). O termo "justificação" tem a sua origem num contexto jurídico e descreve um ato exclusivo de Deus, que através de Jesus Cristo coloca o ser humano na relação correta perante si mesmo.

Em Paulo, o pano de fundo desse conceito é a polêmica com o seu passado e com os seus compatriotas, que não podiam conceber a justificação como ato unicamente de Deus. O conflito se materializa na concepção da lei como caminho da salvação. Paulo parte da afirmação: "ninguém será declarado justo diante dele baseando-se na obediência à lei" (Rm 3,20). Por quê? Porque a lei serve somente para dar consciência de pecado, o que é explicado em Rm 7,7. Onde reside o problema? Na lei? Considerada por si só, a lei é santa, justa e boa, pois reflete a vontade de Deus (Rm 7,12). Só que ela é manipulada pelo pecado e gera a morte da pessoa (Rm 7,9-10). Então, onde reside o problema? *Porém sou carnal* (Rm 7,14: *ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι*). O problema sou eu, que me encontro dominado pelo pecado[21] e, mesmo querendo, não consigo me libertar para praticar o que Deus quer. E quem traz a solução ou quem pode me libertar deste "corpo da morte" (Rm 7,24b)? A lei? Não (Rm 3,20)! Porque a lei não tem força para isso, ela é fraca (Rm 8,3), ela é incapaz de vencer a força escravizante do pecado em mim. Poderia eu mesmo trazer a solução? Não (Rm 7,15.19)! Também eu sou fraco demais para vencer a força do mal em mim (Rm 5,6). Quem então? É Jesus Cristo (Rm 7,25-8,1), através do qual Deus faz morar em nós "a lei do espírito da vida" (Rm 8,2); o Espírito de Deus mesmo toma morada em nós e nos recria, nos vivifica (Rm 8,11).

O que significa, neste contexto, que a lei chegou ao fim (Rm 10,4)? Significa: a) que a lei encontrou o seu limite no que diz respeito à salvação, isto é, como caminho de salvação a lei foi eliminada; e b) que a lei chegou ao seu objetivo maior em Jesus Cristo, isto é, Deus em Jesus Cristo cumpriu o que a lei não podia e com isso validou a lei como vontade de Deus santa e boa.

Que lugar têm então ainda as obras? Paulo não fala mais de obras da lei, e sim, de maneira radical, de uma nova natureza. Em lugar de

[21] O conceito "pecado" quando aparece no singular, não deve ser entendido como um ato moral isolado, mas como uma força escravizadora. Cf. G. BARTH, *Op. cit.*, p. 116.

praticar obras da lei, a pessoa que crê "serve à justiça" (Rm 6,18s), pois não é mais escrava da lei, mas "livre para a justiça" (Rm 6,20). Por se tratar de uma nova natureza, Paulo fala em "frutos" (Rm 6,22; Gl 5,22ss), não em obras (estas são relacionadas com a "carne" [Gl 5,18ss] e dizem respeito à velha natureza). A obras são atitudes, os frutos são qualidades do ser.

Essa libertação tripla, como efeito do ato salvífico de Deus em Jesus Cristo, gera conseqüências imediatas a nível ético. Assim voltamos ao tema da ética cristológica. Trata-se do fato de Cristo, ao humilhar-se até a morte na cruz e depois ser exaltado por meio da ressurreição, tornar-se protótipo da conduta cristã no mundo. A fé em Cristo implica numa postura crítica frente ao tempo presente, tendo Cristo como parâmetro. Por exemplo, em Rm 12,2, Paulo diz que a aceitação do evangelho não significa amoldar a boa nova ao "esquema do tempo presente", mas levar a uma "transformação através da renovação da mente". Portanto, o evangelho leva a uma renovação na maneira de pensar, a partir do entendimento daquilo que Deus quer. Mais ainda: o evangelho não somente leva a um novo modo de pensar, mas, acima de tudo, a um modo novo de agir como "culto racional" a Deus (Rm 12,1).

Com isso, toca-se o tema da santificação, paralelo ao da justificação e da reconciliação, como maneira de descrever o efeito do ato salvífico de Deus em Jesus Cristo. Assim como a reconciliação e a justificação, também a santificação é uma ação de Deus em Jesus Cristo. Não é algo que possamos produzir em nós mesmos, mas que nos é atribuído pela graça de Deus. Somos capacitados para a santidade ao sermos transformados em novas pessoas de acordo com a vontade de Deus.

Conclusão: cristologia como palavra da cruz

A possibilidade aberta pela ressurreição de Cristo de interpretar o acontecimento da cruz de modo salvífico, leva à formulação da "palavra da cruz" (1 Cor 1,18) como a expressão mais adequada à cristologia paulina. A coisa mais louca, desprezível e fraca do mundo torna-se o cerne do evangelho e a expressão mais clara da ação de Deus em favor do mundo. A cruz torna-se expressão maior da sabedoria e da força de Deus. É necessário, no entanto, dizer que a cruz não tem esse sentido a partir de si mesma, mas somente a partir de sua superação. Deus se encarna *sub contrario*. A força de Deus se manifesta na fraqueza e a sabedoria de Deus na loucura, contrariando os padrões aceitos como usuais no mundo. A ação de Deus nada mais é do que um escândalo, pois atenta contra toda a expectativa e nos

leva a procurá-lo onde menos se poderia esperar encontrá-lo, ou seja, na palavra da cruz.

A seguinte citação resume a visão cristológica de Paulo na perspectiva da palavra da cruz: "Deus escolheu as coisas loucas do mundo para envergonhar as fortes. Ele escolheu as coisas insignificantes do mundo, as desprezadas e as que nada são, para reduzir a nada as que são, para que ninguém se vanglorie diante dele. É, porém, por iniciativa dele que vocês estão em Cristo Jesus, o qual se tornou sabedoria de Deus para nós, isto é, justiça, santidade e redenção" (1 Cor 1,27-30).

Nélio Schneider, Pastor luterano, Bacharel em Teologia pela Faculdade de Teologia da Escola Superior de Teologia, São Leopoldo - RS; Doutor em Teologia pela Kirch-liche Hochschule Wuppertal, Alemanha. É Professor de Novo Testamento da Escola Superior de Teologia da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, em São Leopoldo - RS; coordenador do Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia - IEPG da EST; Presidente da Comunidad de Educación Teológica Ecuménica Latinoamericana-Caribeña – CETELA. Entre outras obras publicou: ***Die 'Schwachen' in der christlichen Gemeinde Roms.*** Münster: LIT Verlag, 1996; ***Paulo de Tarso: apóstolo a serviço do evangelho de Jesus Cristo e da cidadania,*** São Leopoldo: CEBI, 1999; ***Solidariedade no sofrimento e na esperança: em busca da relação justa entre o humano e o criado coram Deo,*** in L.C. SUSIN, (org.), ***Mysterium creationis***: um olhar interdisciplinar sobre o universo. São Paulo: Paulinas, 1999, pp. 177-188.

Endereço: Rua Martim Lutero, 274
93030-120 - *São Leopoldo* - RS
Email: ns@nh.myway.com.br