



O uso das expressões duplas *δικαιοσύνη (dikaiosune)* e *ὁσιότης (hosiotēs)* como *δικαιοσύνη* e *εὐσεβεία (eusebeia)* no Novo Testamento: base para uma presença pública da Igreja?

The use of the double expressions *δικαιοσύνη (dikaiosune)* and *ὁσιότης (hosiotēs)* as *δικαιοσύνη* and *εὐσεβεία (eusebeia)*: a point of departure for a public presence of the Church?

Helmut Renders*

Resumo

O artigo investiga o aparecimento das expressões duplas *δικαιοσύνη (dikaiosune)* - *ὁσιότης (hosiotēs)* [justiça - santidade] e *δικαιοσύνη (dikaiosune)* - *εὐσεβεία (eusebeia)* [justiça - piedade] no Novo Testamento em textos escritos ao redor dos anos 80 e 90 d.C. e discute suas funções e seus significados em uma dupla perspectiva: primeiro, como integração de uma expressão clássica do mundo Greco-romano dos deveres cívicos e religiosos nas comunidades depois do fim da esperança da proximidade da *parusia*; segundo, como releitura cristã desses deveres em prol da introdução de novas atitudes, tanto no espaço religioso como na esfera pública. Em conjunto, sugere que este movimento duplo – integrar e reler – possa servir como inspiração para a construção de uma teologia pública hoje.

Palavras-chave: Teologia pública. *δικαιοσύνη (dikaiosune)* e *ὁσιότης (hosiotēs)*; *δικαιοσύνη (dikaiosune)* e *εὐσεβεία (eusebeia)*. 1 Timóteo. Lucas. Efésios.

Abstract

The article investigates the appearance of the double expressions *δικαιοσύνη (dikaiosune)* - *ὁσιότης (hosiotēs)* [justice - godliness] and *δικαιοσύνη (dikaiosune)* - *εὐσεβεία (eusebeia)* [justice - piety] in texts of the New Testament written around the year 80 to 90 C.E., and discusses its functions and meanings in a double perspective: first, as an integration of a classic expression of the Greek-Roman world of civic and religious duties by the church after the end of the expectation of the proximity of the *parousia*; second as an Christian interpretation of those duties, and as support of the introduction of new attitudes, both in the religious setting as in the public sphere. Seen together it is suggested that this double movement - integrate and reread - can serve as inspiration for the construction of a public theology today.

Keywords: Public Theology. *δικαιοσύνη (dikaiosune)* and *ὁσιότης (hosiotēs)*; *δικαιοσύνη (dikaiosune)* and *εὐσεβεία (eusebeia)*. 1 Timothy. Luke. Ephesians.

Artigo recebido em 8 de julho de 2013 e aprovado em 17 de setembro de 2013.

* Doutor em Ciência da Religião. Coordenador do Programa da Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo e Professor Associado I da Faculdade de Teologia. País de origem: Alemanha. E-mail: helmut.renders@metodista.br

Introdução

No início do século, a relação do *homo religiosus brasiliensis* com o estado laico é tensa. Chocam-se ideais do estado laico com preceitos religiosos; encontram-se lado a lado a defesa da independência das igrejas do estado (como espaços com direitos específicos), da dependência do estado das igrejas (modelo da cristandade e ideal do estado cristão) e da interdependência crítica, porém, distinta (reconhecimento de esferas diferentes). Governos ou partidos são vistos até como divinos ou diabólicos, em grande parte, com base em seu grau de favorecimento de um respectivo grupo religioso, de sua doutrina e práxis religiosa.

O ponto de partida da nossa reflexão¹ são aqueles textos bíblicos que integraram uma das duas clássicas descrições dos deveres públicos e religiosos em uso no mundo Greco-romano: *δικαιοσύνη* (*dikaiousune*) e *ὁσιότης* (*hosiotetes*), justiça e santidade, em Efésios 4.25 e Lucas 1.75, e *δικαιοσύνη* (*dikaiousune*) e *εὐσεβεία* (*eusebeia*), justiça e piedade, em 1 Timóteo 6.11. Depois de uma breve contextualização das origens greco-romanas das expressões, estudaremos o funcionamento das expressões ou conceituações dentro do contexto menor de cada perícopo para entender o grau e o caráter das suas releituras cristãs para, enfim, explorar sua suposta contribuição para uma presença pública das igrejas cristãs.

1 Δικαιοσύνη e ὁσιότης e δικαιοσύνη e εὐσεβεία: dois discursos do Novo Testamento

Os pares *δικαιοσύνη* e *ὁσιότης* ou *δικαιοσύνη* e *εὐσεβεία* ganharam seu significado específico fora e bem antes da formação das comunidades cristãs. Schlier (1991, p. 291) lembra que *δικαιοσύνη* e *ὁσιότης* descrevem, no grego antigo, “a justiça em relação às demais pessoas e ao mundo [...] e a justiça em relação a

¹ Este artigo faz parte de uma investigação maior de expressões duplas como base de uma teologia pública cristã. Além das aqui contempladas, estudamos as expressões medievais “obras de misericórdia e obras de piedade” e a conceituação moderna da “religião da santidade do coração e da vida”.

Deus e os santos”. Ao lado dessa primeira expressão dupla, segundo Tuor-Kurth (2010, p. 99-111), vale o mesmo para a dupla *δικαιοσύνη* e *εὐσεβεία*: ela trata também dos deveres das pessoas para com a *polis* e Deus.²

Isso quer dizer, primeiro, que o aparecimento dessas expressões duplas em cartas e evangelhos representa uma troca conceitual no campo da ética entre o mundo greco-romano, mais especificamente a sua ética filosófica, e as comunidades cristãs. Mais precisamente ainda, os autores cristãos, junto às suas comunidades nas quais eles estavam inseridos, integraram um discurso não cristão para articular a sua compreensão da relação entre o sujeito religioso cristão, Deus e a *polis*.³ Os critérios dessa agregação serão parte desta investigação.

Não tão clara é a razão da existência ou do uso paralelo das duas expressões duplas lado a lado. A combinação de *δικαιοσύνη* com *ὁσιότης* parece ter sido mais o resumo do discurso grego, enquanto, no discurso em latim, a *εὐσεβεία* – ou a *pietas* – sobressaiu-se ao lado da *δικαιοσύνη*. Importante para nosso argumento é que a distinção entre as duas, marcada na tradução para o português pela diferenciação entre a “santidade” e a “piedade” ao lado da justiça, não deve ser interpretada como um indicador de um significado fundamentalmente outro. Assim, ou pela preferência dos autores, eventualmente, ou pela expectativa dos[as] leitores[as] iniciais, encontramos, na época da formação dos textos do Novo Testamento, a combinação direta de *δικαιοσύνη* com *εὐσεβεία* em 1 Timóteo 6.11 e a combinação de *ὁσιότης* com *δικαιοσύνη* em Lucas 1.75 e, de forma inversa, em Efésios 4.24.⁴

Para a interpretação, há mais um detalhe importante. Enquanto a *δικαιοσύνη* é um termo usado em diversas tradições do Novo Testamento, o uso de

² De qualquer forma, faz a *δικαιοσύνη* no grego clássico parte das virtudes cívicas (cf. ZAPPEN, 2004, p. 103-105).

³ De fato, há mais outro exemplo. Um processo parecido, se não paralelo, aconteceu na mesma época – e nas mesmas cartas – pela integração de preceitos e modelos éticos da escola filosófica do estoicismo como, por exemplo, através da integração, até adaptação, dos códigos da casa.

⁴ Quanto à distinção no grego clássico, anota Nock (apud VAGE, 2006, p. 10): “No grego clássico, não há uma palavra que cubra o significado de religião como é usada entre nós. *Eusebeia* aproxima-se a ela, mas, em essência, não significa mais do que o desempenho regular de adoração devida no espírito apropriado, enquanto *hosiotes* descreve pureza ritual em todos os seus aspectos.”

όσιότης ou *εὐσεβεία* é relativamente restrito a um pequeno grupo de textos (tabela 1) e, conseqüentemente, às respectivas combinações.

TABELA 1 - Referências de *δικαιοσύνη* e *όσιότης* ou *εὐσεβεία* e seus derivados encontrados nas mesmas cartas, elaboradas pelo autor

	Lucas, Atos	Eféσιο, [Colossenses]	1 e 2 Timóteo, Tito	1 e 2 Pedro	Apocalipse
Escrito em	80-90 d.C.	80 d.C.	Cerca de 90 d.C.	80-90 d.C. 100 d.C.	81-96 d.C.
<i>Δικαιοσύνη</i> Adj.	----	----	----	1 Pd 3.12	----
Verbo	Lc 16.15 At 13.38	----	----	----	----
Substantivo	Lc 1.75	Ef 4.24; 5.9; 6.14	1Tm 6.11,14 2 Tm 2.22; 3.16; 4.8 Ti 3.5,7	1Pd 2.24; 3.14 2Pd 1.1; 2.5,21; 3.16	19.3 22.11
<i>Εὐσεβεία</i> Adjet.	10.2,7	----	2Tm 3.12 Ti 2.12	----	----
Verbo	17.23	----	----	----	----
Substantivo	3.12	----	1Tm 2.2; 3.16; 4.7,8; 6.3,5,6,11 2Tm 3.5 Ti 1.1	1Pd 1.3,6,7; 2Pd 3.11;	----
<i>Όσιότης</i> Adjetivo	At 2.27; 13.34.35;	----	1Tm 2.8 Ti 1.8	----	15.4; 16.5
Verbo	----	----	----	----	----
Subst.	Lc 1.75	Ef 4.24	----	----	----
Códigos da casa [Estoicismo]		Ef 5.22-6.9 [Cl 3.18-4.1]	1Tm 2.1-15;5.1-2; 6.1-2, 17-19 Ti 2.1-38	1Pd 2.18-3.12	

Observamos, primeiro, que os textos distintos, escritos em diferentes lugares, têm algo em comum: eles foram formulados, aproximadamente, na mesma época, a do imperador Domiciano (51-96 d.C.). Durante o seu governo, que se instalou em 81 d.C. e durou até 96 d.C., houve perseguições a judeus e cristãos em Roma e na Ásia Menor. Quer dizer: no momento que a igreja primitiva sofre pressões externas por se posicionar criticamente na esfera pública do Império Romano, integram-se, pela primeira vez, as duas expressões *όσιότης* ou *εύσεβεία* e, além disso, em três casos, na combinação direta com a palavra *δικαιοσύνη*. Em distinção ao evangelho de Lucas, e à epístola aos Efésios e a primeira epístola de Timóteo, a Apocalipse e a primeira epístola de Pedro, contém *όσιότης* ou *εύσεβεία* e *δικαιοσύνη*, mas, não como duplas diretas. Supomos que esta dissociação ou este desencontro de deveres com Deus e a *polis* representa, em comparação com os três textos anteriormente citados, uma atitude menos e não tão esperançosa em relação ao império Romano.

Já o evangelho de Lucas e os Atos dos Apóstolos, Efésios e as cartas pastorais parecem ter sidos escritos em regiões do império com menor pressão, mas, como ainda veremos mais adiante, de forma detalhada, com conhecimento do fato em si. Por exemplo, textos como Efésios 6 – a armadura do Cristão – partem do imaginário de um soldado Romano; Timóteo reflete tensões externas e internas, e Lucas representa o sonho de viver em paz. Entretanto, acusam estes três textos em geral não tão categoricamente o Império Romano e as suas instituições, como é o caso de 1 Pedro ou Apocalipse.

A relação entre uma pressão pública “um pouco menor” e a introdução das duplas “*δικαιοσύνη* e *όσιότης*” e “*δικαιοσύνη* e *εύσεβεία*” é uma primeira hipótese interessante do nosso levantamento dos textos que precisa ser testada daqui para frente na discussão das perícopes sob investigação.

1.1 Δικαιοσύνη e όσιότης

O conceito duplo *όσιότης* e *δικαιοσύνη* é encontrado em Lucas 1.75 e Efésios 4.24. Eles distinguem-se, porém, por uma sequência inversa. Ambos os textos foram escritos ao redor, ou a partir, de 80 d.C. Apesar de Lucas e Efésios não apresentarem o Império Romano de forma acrítica, Lucas descreve o avanço do evangelho na expectativa de chegar a todo império, até aos confins da terra, conduzido pelo Espírito divino, e Efésios, de sua forma particular, discute a presença da igreja neste império sob a perspectiva da contínua eficácia da obra de Cristo, que se instalou na direita do Pai. Veremos em seguida as particularidades dos dois.

Lucas

Em Lucas, aparece a expressão dupla, bem no começo do seu evangelho, na perícope da profecia de *Zacarias* (Lc 1.68-80). O cenário é alarmante: pessoas vivem sem liberdade, dependentes de “inimigos e [n]as mãos [daqueles] que [...] os odeiam [...], nas trevas e na sombra da morte.” O pedido é viver “... livres das mãos de inimigos, [adorar] sem temor, em santidade e justiça perante [o Deus de Israel], todos os [...] dias.” O foco é claramente no direito do exercício livre da fé em um ambiente hostil a ela. Estas palavras na boca de um sacerdote judaico, escritas por um cidadão romano cristão, alinham-se aos problemas da comunidade da fé durante o governo do imperador Domiciano. O nosso interesse especial se dirige à resposta dada, encontrada nos versículos 74.ac e 75ab: deseja-se poder fazer uma adoração sem medo, *έν όσιότητι και δικαιοσύνη* (en hosioteti kai dikaiosune), “em santidade e justiça”.

A adoração mediante – *έν* (en) com dativo – *όσιότης*, não surpreende, por descrever os deveres cúlticos e rituais. A sua tradução por santidade é somente uma

alternativa do seu rico significado.⁵ A continuidade “adoração ἐν [...] δικαιοσύνη (en... dikaiosune)”, “em justiça”, porém, vai além da esfera do culto e da religião, e descreve o exercício dos deveres e direitos do cidadão romano diante da *polis* e do império. A procura “do caminho da paz” da comunidade da fé passa por uma atitude construtiva em relação ao mundo ao seu redor, talvez em continuidade a Jeremias 29.7 e seu contexto do exílio. Porém, indica o acréscimo ἐνώπιον αὐτοῦ (enópion autou), “perante a ti”, uma qualificação tanto da adoração no culto como da vivência cidadã: o critério para o exercício das duas é o Deus cristão, caracterizado no texto como redentor e misericordioso, um papel que se espera também dos poderes públicos.

Efésios

Em Efésios, o discurso sobre δικαιοσύνη e ὁσιότης é relacionado com a metáfora do “novo ser humano” (2.15 e 4.24, duas vezes no acusativo singular: *καινὸν ἄνθρωπον* [*kainon ánthropon*]),⁶ encontrado somente nesta carta. Ela reflete um momento no qual a igreja não foca mais na urgência do fim do mundo, mas na possibilidade da demora da volta de Cristo. Faz parte dessa sedimentação em espaço e tempo a releitura de Efésios dos “códigos da casa” (Ef 5.22-6.9), que adapta textos típicos do mundo greco-romano, mais especificamente da escola filosófica do estoicismo, e o desenvolvimento de uma cristologia cosmológica que articula que Deus cuida, em Cristo, da ordem de toda criação, “Um só Deus e Pai de todos, o qual é sobre todos, e por todos e em todos vós” (Ef 4.6).

Tudo isso envolve o ser humano no sentido de uma opção de vida. A “parede da separação” é derrubada em Cristo, mas os seres humanos envolvidos neste

⁵ Ὀσιότης (hosiótes) traduz na LXX a palavra חָסִיד (chasid). Sua riqueza de significado transparece nas seguintes referências: 2Sm 22.26: “benigno” [Almeida], “misericordioso” [KJV], “santos” [Lutero]; Mq 7.2: “piedoso” [Almeida], “pessoas boas” [King James Version], “piedosos” [Bíblia de Lutero]; Jr 3.12: “misericordioso” [Almeida, KJV, Bíblia de Lutero]; Sl 18.26: “puro” [Almeida], “misericordioso” [King James Version], “santo” [Bíblia de Lutero]; Sl 32.6: “misericordioso” [Almeida, KJV, Bíblia de Lutero]; Sl 18.26: “santo” [Almeida], “bom” [King James Version], “santo” [Bíblia de Lutero].

⁶ A tradução por “novo homem”, ainda em uso na Almeida, é então de fato errada. Ἄνθρωπος (*Ánthropos*) se refere à espécie como um todo (cf. JEREMIAS, 1933, p. 365).

processo, que se encontravam antigamente de lados diferentes “da parede” e que agora se encontram face a face na comunidade, precisam também “vestir esta camisa” e se apropriar do espaço prolepticamente criado em Cristo. O “novo ser humano”, “renovado no Espírito” e “criado segundo Deus”, promove a “verdadeira justiça e a verdadeira santidade.”⁷ Por este contexto maior, não pela expressão dupla em si, estabelece-se a relação entre o indicativo da graça e o imperativo da ética das responsabilidades cívicas e religiosas.

Os versículos de Efésios 4.22-23 deixam claro que isso requer capacidades éticas, ou seja, a capacidade de discernimento (moral), acompanhada por atitude: “Vos despojeis do velho homem, que se corrompe pelas concupiscências do engano; e vos renoveis no espírito da vossa mente”. Πνεύματι (pneumati), “espírito”, significa aqui o interior como disposição e νοῦς (noos), a faculdade da razão onde se localizam a compreensão, o discernimento e o propósito ou querer da pessoa.

Atitude e discernimento partem de uma nova visão do mundo que foca, segundo Efésios 2.15, justamente nas estruturas legais, consideradas uma forma de “inimizade instalada”. Em outras palavras, estas estruturas reproduzem o mal, isto é, a injustiça. Porém, a igreja não precisa ser paralisada pelas circunstâncias. Ninguém menos do que o próprio Jesus “na sua carne desfez a inimizade, isto é, a lei dos mandamentos, que consistia em ordenanças, para criar em si mesmo dos dois um novo homem, fazendo a paz”.

Entretanto, “... νόμον των ἐντολων ἐν δόγμασιν...” (nómon ton entolón en dómasin), “a lei dos mandamentos na forma de ordenanças”, é, às vezes, reduzido ao debate sobre a lei religiosa, discutindo-se somente a relação entre a igreja primitiva e o judaísmo. Isso ainda pode fazer parte parcialmente do horizonte da carta aos Efésios, mas, concordamos com Schlier (1991, p. 291), que Efésios tem certamente, no mínimo, também as estruturas do mundo greco-romano em mente.

⁷ Schlier (1991, p. 291) segue a dupla aplicação de “verdadeira”, contra a tradução proposta pela Almeida. Os dois conceitos aparecem também em Lucas 1.75, somente em ordem invertida.

Da mesma forma como *δικαιοσύνη* (dikaiosune) e *ὁσιότης* correspondem tanto à esfera religiosa como à esfera pública, *νόμος* (nomos), “lei”, *ἐντολή* (entolé), “mandamento”, e *δόγμα* (dogma), “dogma”, descrevem a ordem legal do mundo da polis e do culto. O primeiro refere-se a lei, costumes ou convenções em vigor em termos genéricos, o segundo fala das leis ou dos mandamentos particulares de um sistema legal instalado, e *δόγμα* (dogma), como Tillich (1984, p. 35) lembrava, referir-se-ia às “doutrinas especiais aceitas como tradição”, originalmente, por um grupo de filósofos, depois, pela igreja cristã. Quanto à nossa perícopé, *δόγμα* se refere, provavelmente, mais às convicções da sociedade greco-romana e sua atitude de ler o sistema legal, inclusive as suas leis particulares, como tradição consagrada, ou seja, imutável, por ser considerada santa. Para o autor de Efésios, este conjunto é hostil à vida, representa inimizade⁸. Como sistema legal, ele se dirige contra o ser humano; como sistema de sentido *sacrosanctus*, ele compete com a esfera do divino.

Já a ética requerida do ser humano novo – a vivência de justiça e misericórdia, ou bondade – corresponde, segundo Efésios, à obra pacificadora e reconciliadora de Jesus, o Cristo, e, segundo Lucas, a misericórdia e bondade de Deus. A experiência do ser diferente de Jesus e de Deus inspira novos comportamentos. Em um caso, é Cristo a origem de um novo processo, em outro, Deus. Nos dois casos, porém, Cristo ou Deus não são agentes únicos. Em ambas as situações, a comunidade da fé precisa construir uma nova *δικαιοσύνη* tanto dentro como fora de si. Por estes respectivos acréscimos especiais, tanto Lucas como Efésios deixam claro que eles, não somente propõem reproduzir ao pé da letra o modelo do império dos deveres religiosos e políticos, mas apresentam uma releitura, não em termos funcionais, mas em termos qualitativos.

⁸ *Ἔχθρα* pode significar hostilidade, má-intencionalidade e até ódio. Isso pode aqui representar os aspectos discriminatórios de legislações.

1.2 A δικαιοσύνη e a εὐσεβεία

Como já foi dito, trata também a dupla *δικαιοσύνη* e *εὐσεβεία* dos deveres das pessoas para com a *polis* e para com Deus⁹. A expressão é encontrada quatro vezes em Josefo, nas *Antiguidades judaicas*, obra escrita entre 93 e 94, ou seja, na fase final da época de Domiciano. Josefo menciona sempre em primeiro lugar a piedade como o que deve seguir a tradição judaica que interpretava a primeira tábua dos dez mandamentos como *εὐσεβεία* e a segunda como *δικαιοσύνη*.

No Novo Testamento, encontramos o conceito duplo em 1 Timóteo 6.11, de fato, no início de uma lista maior e em uma ordem inversa. Na discussão da delimitação da perícopes, refere-se a 1 Timóteo 6.11-16 (YARBROUGH, 2009, p. 135-138).¹⁰ Sem ignorar que *Σὺ δέ* (Su de), “tu, porém”, indica uma continuidade propondo uma atitude alternativa, a perícopes parece interromper o tema da riqueza que vai até 6.10 e continua em 6.17.

A abertura, *ἄνθρωπε θεοῦ* (*ánthrope theou*), ser humano de Deus¹¹, dirige-se em 2 Timóteo 3.16-17 às lideranças encarregadas com as tarefas de ensinar e pregar.¹² Especialmente para eles, a *δικαιοσύνη* e depois a *εὐσεβεία*, descrevem um comportamento alternativo à ganância e ao amor pelo dinheiro como motivação de vida. Estas práticas alternativas, segundo o 1 Timóteo 6.12, precisam ser competitivas com outros concorrentes (o imaginário é do mundo do atletismo e não bélico, como a tradução portuguesa faz pensar).¹³ E que esta concorrência acontece na esfera pública sugere o versículo 13, que lembra o testemunho público do próprio Jesus, o “único poderoso Senhor, Rei dos reis e Senhor dos senhores”

⁹ Standhartinger (2006, p. 51-82) sugere que, nas cartas pastorais, *εὐσεβεία* deve ser interpretada na base da compreensão romana de *pietas*, isto é, com um significado mais amplo que acresce ao significado grego ainda o dever com a família, a fidelidade a uma aliança, até o respeito para com a ordem pública. Se for o caso, fortaleceria ainda mais o nosso argumento. Porém, o autor não se refere à combinação de *δικαιοσύνη* com *εὐσεβεία* em 1 Timóteo 6.11, e parece-me que nesta perícopes específica a interpretação clássica grega deve prevalecer.

¹⁰ Collins (2004, p. 160) sugere a existência de uma estrutura ainda maior e vê uma simetria entre 1.12-17 e 6.1-16.

¹¹ Em relação à tradução preferencial de *ἄνθρωπος*, cf. nota de rodapé 6.

¹² Collins (2004, p. 162) lembra que, em 1 Samuel 2.27 e 1 Reis 13.1, a expressão se refere “a uma pessoa em função profética”, porém, não menciona o aspecto público de *δικαιοσύνη*.

¹³ Collins (2004, p. 160) chama a combinação de um “catálogo de virtudes com o motivo *agon*”, uma “clássica técnica parentética”.

(v.15), em outras palavras, sua pessoa e vida são um critério de qualquer outro κύριος (kurios) ou senhor.

Responde-se à ganância ou à sedução da esfera pública com a δικαιοσύνη, e constrói-se esta atitude tanto de resistência como também prepositiva mediante a εὐσεβεία. Os próximos dois elementos, πίστις (pistis) “fé”, e ἀγάπη (agape)¹⁴, “amor”, ou “cáritas”, interpretam a εὐσεβεία como uma atitude ativa (WEISS, 1993, p. 200), e ὑπομονή (hupomoné) e πραῦπάθεια (praupátheia), “constância” ou “perseverança” e “mansidão”, são novamente virtudes antigas úteis justamente para pessoas que acompanham processos políticos.¹⁵ Bassler (1996, p. 114) parece ser o único que, quanto a 1 Timóteo 6.11 – como Schlier para Efésios – lembra que a δικαιοσύνη:

na filosofia grega e especialmente no judaísmo helenista foi muitas vezes usado, como neste caso, em conjunto com piedade, com o objetivo de cobrir todos os aspectos do comportamento [humano], tanto em relação a outros seres humanos como em relação a Deus.

Em conjunto, temos, mais uma vez, a projeção de um grupo religioso que assume seus deveres cívicos, inclusive no sentido de modificar hábitos, a partir de uma releitura religiosa que o motiva a não ignorar nem se submeter às contradições do seu *habitat*, no caso, o Império Romano.

Considerações intermediárias

Em cinco textos do Novo Testamento escritos durante o reinado do imperador Domiciano, surge uma nova linguagem sobre os deveres públicos e religiosos das comunidades cristãs. Ela não é uma linguagem única ou uniformizada e abrange, assim, posições desde a provavelmente desconsideração de um engajamento público até a sugestão de defender o direito de cultivar o seu

¹⁴ Para completar as virtudes teológicas, falta somente a esperança (ἐλπίς / elpís). Veja 1 Tessalonicenses 1.5 e 5.8 como 1 Coríntios 13.13, apesar das suas sequências distintas.

¹⁵ Fé, amor e constância aparecem também juntos em 1 Tessalonicenses 1.3 e Tito 2.2 (COLLINS, 2004, p. 162). “Constância e mansidão” aparecem em Gálatas 5.23 e, interessantemente, para nós, também em Efésios 4.2 e Colossenses 3.12.

Deus, ou até de viver a sua cidadania romana. Mesmo assim, ela serve como exemplo.

Entre os cinco textos, 1 Timóteo, Efésios e Lucas representam pessoas que depositaram a sua fé na abertura de um diálogo com o mundo ao seu redor. Eles respondem à repressão com a afirmação: também somos cidadãos e cidadãs! Assumimos os nossos deveres, mas queremos também garantir o direito de cultuar o nosso Deus em paz. Para articular melhor esta posição, os autores se apropriam, em parte, da linguagem do Império Romano em uso na esfera pública. Ela não é especificamente religiosa, mas essencialmente legal, por se referir a direitos e deveres de todos e todas, independente da sua religião. Em outras palavras, a igreja aprende a dominar a linguagem que rege o espaço público, uma linguagem externa às linguagens em uso nela. Porém, para a cultura greco-romana, a religião era parte essencial da vida humana. Ela não pode imaginar uma vida cidadã sem vida religiosa. Mais uma vez, concorda a igreja e reclama o direito de cultuar Deus segundo as suas próprias convicções religiosas. Além disso, leva a fé também a uma nova práxis da justiça “perante [Deus]” (Lucas), como “seres humanos de Deus” (1Timóteo), os quais foram “criado[s] segundo Deus” (Efésios).

2 Os deveres para com Deus e para com a sociedade: apontamentos para a discussão brasileira a partir dos textos do Novo Testamento

A atual discussão sobre a relação da Igreja cristã com o Estado laico brasileiro se refere a um mundo profundamente diferente da época do Novo Testamento. A diferença, porém, não impede que no mínimo alguns aspectos possam ser adaptados ou ainda com proveito considerados. Propomos uma releitura na dupla perspectiva do discurso argumentativo e do diálogo interno e externo.

2.1 Discurso argumentativo e diálogo interno

Um primeiro resultado da nossa pesquisa foi a unicidade na afirmação dos deveres do ser humano para com Deus e a multiplicidade de posicionamentos em relação aos deveres do ser humano para com a sociedade, todos da mesma época. Esta diversidade pode ser explicada pela diferença de contextos ou como diferentes posicionamentos diante do mesmo contexto e situação. Supomos que seja uma mistura das duas.

Esta diversidade encontramos também hoje em dia. Alguns entendem certas passagens, por exemplo, a de Apocalipse, como orientação de não se envolver com assuntos da sociedade –, e outros, outras passagens, como de Lucas, como ordenança de se envolver com assuntos públicos. Propomos, porém, outra abordagem: a diversidade dos discursos bíblicos desafia cada grupo, em primeiro lugar, a desenvolver a sua própria posição de uma forma discursiva e argumentativa, em consideração do seu contexto. E, segundo, da mesma forma como a Igreja colocou estes discursos distintos em um só livro, estes discursos precisam ser colocados hoje em diálogo dentro das igrejas e entre as igrejas.

Este diálogo interno de cada igreja, e até entre as igrejas, porém, não pode simplesmente ser transportado para a conversa para com os representantes ou as instituições da sociedade. Para isso, precisa-se de mais outro elemento.

2.2 Discurso argumentativo e diálogo externo

O discurso argumentativo do diálogo interno e externo se distingue, fundamentalmente, pela linguagem usada. A linguagem que rege o estado laico não é religiosa, mas legal, pois o estado é organizado por deveres e direitos cívicos e institucionais. Para participar neste debate contínuo que rege a sociedade civil, a Igreja precisa dominar esta linguagem e saber aplicá-la. É isso que Timóteo,

Efésios e Lucas fazem quando eles emprestam uma expressão consagrada em uso na sua sociedade.

Internamente, podemos falar do horizonte do Reino de Deus; externamente, isso não se comunica. O debate nas igrejas sobre o lema da revolução francesa, “Igualdade, liberdade e fraternidade”, pode servir como exemplo. Para alguns, o lema simboliza uma revolução que, quando propôs um estado laico, se não perseguiu a igreja, no mínimo a destituiu do seu lugar privilegiado.

Todavia, nos tempos do Novo Testamento, a Igreja cristã também não tinha uma posição privilegiada no Império Romano, e “Igualdade, liberdade e fraternidade” têm muito a ver com a fé cristã. Certamente, para a igreja, a igualdade de todos os seres humanos se baseia no caráter universal da graça de Deus, a necessidade da liberdade no caráter responsivo da fé – que somente em liberdade tem seu valor – em resposta à gratuidade do agir divino e a fraternidade como uma das consequências disso tudo.

Ainda mais, com a compreensão do caráter gratuito e misericordioso do agir divino, isto é, não vingativo e sacrificial, a Igreja pode contribuir para a discussão na sociedade sobre dimensões ou questionamentos importantes para que “Igualdade, liberdade e fraternidade” sejam realizadas de uma forma mais profunda e ampla. O problema de “Igualdade, liberdade e fraternidade” não é que sejam conceitos que, dessa forma, em conjunto, não aparecem literalmente na Bíblia – o que para alguns já dá suficiente razão de não usá-los –, mas que nós estamos ainda longe de ver a sua realização plena e ampla, inclusive segundo o etos bíblico.

Não podemos ignorar que, em nossas prisões, rege uma lógica de vingança, classista e racista, o que fere inclusive todos os três elementos. Em nossas escolas e universidades, rege uma lógica classista e racista. Em nosso sistema de saúde, rege uma lógica econômica, classista e racista. A igreja deveria discutir quais sejam os

passos que levam a reconciliação em vez da segregação e exclusão, passos que levam a paz no sentido da desconstrução das múltiplas formas de injustiça, passos que combinam o ideal da misericórdia com a ideia da cidadania.

Considerações finais

Lembramos como a igreja primitiva articulou a sua relação com o mundo, pela integração crítico-constructiva de princípios clássicos éticos do mundo greco-romano. Nos anos 80 a 100 d.C., a Igreja parte de uma situação de uma crescente vulnerabilidade, por ainda não ser considerada parte do mundo político-econômico e das suas instituições. Justamente neste momento, encontramos uma expressão da vontade de participar, de fazer parte, de construir um mundo novo, por atitude e virtude, justamente pelo horizonte da sua fé e apesar de, especialmente, as cartas pastorais serem, em geral, consideradas uma expressão de uma fé que recua, que não articula a missão e que se submete às regras do Império Romano.

Diferentemente, começa-se a construir um imaginário de um ser humano que, baseado na sua fé, não simplesmente cumpre os seus deveres cívicos definidos pela sociedade, cujas estruturas eram vistas pela religião oficial como uma eterna ordem de criação. Em vez disso, acontece uma releitura do mundo – ela não representa a vontade de Deus – na base da *εὐσεβεία* que se materializa em uma nova compreensão da *δικαιοσύνη*, e, com isso, dos deveres cívicos.

Esse movimento encontrou resistência, tanto por dentro da igreja como por fora dela, e foi desafiado por modelos da fé e da cidadania teocêntricos sem consideração à colaboração do ser humano e sem um imaginário da transformação do mundo sem a sua colaboração.

Por outro lado, não devemos idealizar as gerações anteriores nem cobrar delas perfeição. Encontramos, nos textos lidos, uma ambiguidade em relação ao

Império Romano no início da construção de novos caminhos. Herdamos deles exatamente isso: posturas e pronunciamentos em construção. Não tem como dizer mais; não deve ser dito menos. Antes de tudo, representam pontos de partida e um legado para o desenvolvimento de uma presença pública cristã discursiva, responsável e engajada na tradição do senhorio de Jesus, o Cristo, e com compreensão para os avanços do estado laico. Isso acontece segundo as condições e os parâmetros específicos de cada época que se distingue das épocas anteriores. A nossa tarefa não é procurar e idealizar a suposta perfeição no passado, mas o aperfeiçoamento do nosso envolvimento no presente.

REFERÊNCIAS

BASSLER, J. M. **1 Timothy, 2 Timothy, and Titus**: Abingdon New Testament commentaries. Nashville, TN: Abingdon Press, 1996.

FERGUSON, J. **Moral values in the ancient world**. London: Methuen, 1958.

JEREMIAS, J. “*ανθρωπος, ανθρωπινος*”. In: KITTEL, G. & FRIEDIRCH, G. (Org.). **Theologisches Handwörterbuch zum Neuen Testament**. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1933. p. 365-367. v. 1

JOSEFO, F. **Antiguidades Judaicas**. Tradução de Vicente Pedroso. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 2004.

SCHLIER, H. **Carta a los Efesios**: comentário. Salamanca: Sigueme, 1991. (Biblioteca de Estudios Biblicos; v. 71).

STANDHARTINGER, A. ‘Eusebeía’ in den Pastoralbriefen: ein Beitrag zum Einfluss römischen Denkens auf das entstehende Christentum. **Novum Testamentum**, Leiden, v. 48, n. 1, p. 51-82, 2006. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/25442475>>. Acesso em: 20 jun. 2013.

TILLICH, P. **Teologia sistemática**. São Paulo: Paulinas, 1984.

TUOR-KURTH, C. Frömmigkeit und Gerechtigkeit: grundlegende Werte in der antiken Identitätsdiskussion. **Kirche und Israel**, Neukirchen-Vluyn, v. 25, n. 2, p. 99-111, jul./dez. 2010

VAAGE, Leif E. Ancient religious rivalries and the struggle for success: Christians, Jews, and others in the early Roman Empire. In: VAAGE, Leif E. (Ed.). **Religious rivalries in the early Roman Empire and the rise of Christianity**. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press 2006. p. 3-20. (Studies in Christianity and Judaism. Études sur le christianisme et le judaïsme, n. 18).

WEISS, W. Glaube, Liebe, Hoffnung. Zu der Trias bei Paulus. **Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche**, Berlin, v. 84, n. 3-4, p. 197-217, jan. 1993.

YARBROUGH, M. M. **Paul's utilization of preformed traditions in 1 Timothy**: an evaluation of the Apostle's literary, rhetorical, and theological tactics. Portland: T&T Clark, 2009.

ZAPPEN, J. P. **The rebirth of dialogue**: Bakhtin, Socrates, and the rhetorical tradition. Albany: State University of New York Press, 2004.