

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO E DOUTORADO EM TEOLOGIA (PPGT)**

SILAS TEODORO DA CONCEIÇÃO

MUTUALIDADE E SUBMISSÃO NA ÉTICA FAMILIAR CRISTÃ: UMA LEITURA TEOLÓGICO-CONTEXTUAL DE EFÉSIOS 5, 22-33 E COLOSSENSES 3, 18-4,1

**CURITIBA
2026**

SILAS TEODORO DA CONCEIÇÃO

MUTUALIDADE E SUBMISSÃO NA ÉTICA FAMILIAR CRISTÃ: UMA LEITURA TEOLÓGICO-CONTEXTUAL DE EFÉSIOS 5, 22-33 E COLOSSENSES

3, 18-4,1

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia (PPGT) na Área de Concentração: Exegese e Teologia Bíblica. Linha de Pesquisa: Análise e interpretação da Sagrada Escritura, da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como exigência à obtenção do título de Doutor em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Vicente Artuso

**CURITIBA
2026**

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

C744m
2026

Conceição, Silas Teodoro da
Mutualidade e submissão na ética familiar cristã: uma leitura teológica-contextual de Efésios 5, 22-23 e Colossenses 3, 18-4, 1 / Silas Teodoro da Conceição; orientador: Vicente Artuso – 2026

232 f.: il.; 30 cm
Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2026
Bibliografia: f. 211-232

1. Teologia. 2. Famílias. 3. Ética cristã. 4. Hermenêutica (Religião). 5. Aconselhamento familiar. I. Artuso, Vicente. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Teologia. III. Título.

CDD 22. ed. – 230

Bibliotecária: Roberta Moritz Moreira – CRB 9/2247

RESUMO

A mutualidade e a submissão no relacionamento conjugal e familiar estão ancoradas na ética cristã contida em uma leitura teológico-contextual registrada nas cartas paulinas de Efésios 5,22–33 e Colossenses 3,18–4,1. O presente estudo tem por objetivo analisar os conselhos relativos às relações familiares constantes das epístolas aos Efésios 5:22–33 e aos Colossenses 3:18–4:1, procurando identificar fundamentos hermenêuticos capazes de articular perspectivas teológicas e sociológicas sobre a mutualidade e a submissão, com vistas à sua contextualização no mundo contemporâneo. Para tanto, foram adotados como objetivos específicos: descrever o contexto histórico do Império Romano no primeiro século da era cristã; apresentar uma abordagem crítica de Efésios 5,22–33 e apresentar uma abordagem crítica de Colossenses 3,18–4,1. A metodologia empregada caracteriza-se como de natureza básica, com abordagem qualitativa, fundamentada em pesquisa bibliográfica e exegética, utilizando-se o método histórico-crítico. Os resultados da pesquisa demonstram que as interpretações humana e espiritual da mensagem de Efésios 5,22–33 e Colossenses 3,18–4,1 encontram-se diretamente relacionadas. Sob a ótica humana, a mulher é compreendida como submissa ao marido, em consonância com o modelo patriarcal adotado pelas comunidades pagãs vigentes no primeiro século da igreja. Já na perspectiva espiritual, observa-se uma leitura teológico-contextual que converge para a mutualidade na submissão, conforme a ética da família cristã. Na visão greco-romana, o relacionamento familiar acompanha as dinâmicas sociais, culturais, políticas e econômicas do contexto vigente. Quanto à interpretação espiritual, a família cristã orienta suas relações a partir do princípio de fazer tudo em nome do Senhor. Conclui-se que a submissão entre marido e mulher deve refletir o relacionamento entre Cristo e a igreja. Nesse sentido, assim como a mulher se submete à liderança do marido, reconhecendo-o como cabeça do relacionamento conjugal, o marido, por sua vez, exerce sua liderança por meio do amor sacrificial em favor de sua mulher, tendo Cristo como modelo. Dessa forma, a submissão configura-se como mútua e o amor como recíproco, uma vez que ambos estão sob a tutela do Senhor.

Palavras-chave: hermenêutica bíblica; ética cristã; teologia paulina; aconselhamento familiar; código doméstico.

ABSTRACT

Mutuality and submission in the conjugal and family relationship are anchored in the Christian ethics contained in a theological-contextual reading recorded in the Pauline letters of Ephesians 5:22–33 and Colossians 3:18–4:1. The purpose of this study is to analyze the advice regarding family relationships found in Ephesians 5:22–33 and Colossians 3:18–4:1, seeking to identify hermeneutical foundations capable of integrating theological and sociological perspectives on mutuality and submission, with a view to contextualizing them in the contemporary world. To this end, the following were adopted as specific objectives: to describe the historical context of the Roman Empire in the first century of the Christian era; to present a critical approach to Ephesians 5:22–33 and to present a critical approach to Colossians 3:18–4:1. The methodology employed is characterized as of basic nature, with a qualitative approach, grounded in bibliographical and exegetical research, utilizing the historical-critical method. The results of the research demonstrate that the human and spiritual interpretations of the message of Ephesians 5:22–33 and Colossians 3:18–4:1 are found to be directly related. Under the human perspective, the wife is understood as submissive to the husband, in consonance with the patriarchal model adopted by the pagan communities prevailing in the first century of the church. Regarding the spiritual perspective, a theological-contextual reading is observed that converges towards mutuality in submission, according to the ethics of the Christian family. In the Greco-Roman view, the family relationship accompanies the social, cultural, political, and economic dynamics of the prevailing context. As for the spiritual interpretation, the Christian family orients its relations starting from the principle of doing everything in the name of the Lord. It is concluded that the submission between husband and wife must reflect the relationship between Christ and the church. In this sense, just as the wife submits herself to the leadership of the husband, recognizing him as head of the conjugal relationship, the husband, in turn, exercises his leadership through sacrificial love in favor of his wife, having Christ as a model. In this way, submission configures itself as mutual and love as reciprocal, since both are under the tutelage of the Lord.

Keywords: biblical hermeneutics; Christian ethics; Pauline theology; family counseling; household code.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	7
2 CONTEXTO HISTÓRICO DO IMPÉRIO ROMANO NO PRIMEIRO SÉCULO DA ERA CRISTÃ	15
2.1 CONTEXTO HISTÓRICO, POLÍTICO E SOCIOCULTURAL DO PRIMEIRO SÉCULO DO CRISTIANISMO	16
2.1.1 Contexto social e cultural do primeiro século da igreja	23
2.2 ESTRUTURA FAMILIAR ROMANA NO PRIMEIRO SÉCULO DA ERA CRISTÃ E A MISSÃO DO PATERFAMILIAS	27
2.3 PERSPECTIVAS HISTÓRICAS SOBRE A POSIÇÃO SOCIAL DA MULHER EM CONTEXTOS SELECIONADOS	28
2.4 ELEMENTOS DA EDUCAÇÃO FAMILIAR NO IMPÉRIO ROMANO	33
2.5 A CONTRIBUIÇÃO PAULINA PARA A FAMÍLIA CRISTÃ NA PARÊNESE DE EFÉSIOS 5,22–33 E COLOSSENSES 3,18–4,1	38
3 ANÁLISE HISTÓRICA, LITERÁRIA E EXEGÉTICA DE EFÉSIOS 5,22–33	42
3.1 AUTORES FAVORÁVEIS À AUTORIA PAULINA	42
3.2 AUTORES CONTRÁRIOS À AUTORIA PAULINA	46
3.3 TRADUÇÃO DE EFÉSIOS 5, 22–33	49
3.4 NOTAS DE TRADUÇÃO	50
3.5 CRÍTICA TEXTUAL	51
3.6 CONTEXTO HISTÓRICO E CULTURAL DA EPÍSTOLA	59
3.7 CRÍTICA LITERÁRIA	64
3.7.1 Características da crítica literária de Efésios 5,22–33	66
3.7.2 Aspectos do vocabulário	67
3.7.3 Delimitação e Constituição textual de Efésios 5, 22–33	73
3.8 CRÍTICA DA FORMA	77
3.9 CRÍTICA DO GÊNERO LITERÁRIO	87
3.10 CRÍTICA DA REDAÇÃO	100
3.11 CRÍTICA DA TRADIÇÃO	105
3.12 ANÁLISE MORFOLÓGICA VERBAL	109
3.13 LEITURA EXEGÉTICO-TEOLÓGICA DE EFÉSIOS 5,22–33 À LUZ DOS CÓDIGOS DOMÉSTICOS	128
3.13.1 Análise detalhada de Efésios 5, 22–33	135

4 ANÁLISE HISTÓRICA, LITERÁRIA E EXEGÉTICA DE COLOSSENSES 3, 18–4,1	153
4.1 AUTORES FAVORÁVEIS À AUTORIA PAULINA	153
4.2 AUTORES CONTRÁRIOS À AUTORIA PAULINA	155
4.3 TRADUÇÃO DE COLOSSENSES 3,18–4,1	158
4.4 NOTAS DE TRADUÇÃO DE COLOSSENSES 3, 18–4,1	159
4.5 CRÍTICA TEXTUAL DE COLOSSENSES 3, 18–4,1	162
4.6 CONTEXTO HISTÓRICO E CULTURAL DA EPÍSTOLA	165
4.7 CRÍTICA LITERÁRIA	169
4.7.1 Características da crítica literária de Colossenses 3, 18–4,1	170
4.7.2 Aspectos do vocabulário	172
4.7.3 Delimitação da perícopes de Colossenses 3,18–4,1	174
4.8 CRÍTICA DA FORMA	175
4.9 CRÍTICA DO GÊNERO LITERÁRIO	177
4.10 CRÍTICA DA REDAÇÃO	180
4.11 CRÍTICA DA TRADIÇÃO	184
4.12 ANÁLISE MORFOLÓGICA VERBAL	186
4.13 COMENTÁRIO EXEGÉTICO DE COLOSSENSES 3, 18–4,1	188
5. FORMAÇÃO DE CONSELHEIROS E CONSIDERAÇÕES PRÁTICAS PARA O ACONSELHAMENTO FAMILIAR	193
5.1 INTERPRETAÇÕES NA ÓTICA DA SUPEITA CRÍTICA NA CONTEMPORANEIDADE DA CARTA AOS EFÉSIOS	196
5.2 HERMENÊUTICA FEMINISTA E A CRÍTICA AO ANDROCENTRISMO	199
5.3 LEITURAS HERMENÊUTICAS E A LEGITIMAÇÃO DA VIOLÊNCIA DOMÉSTICA	203
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	206
REFERÊNCIAS	212

1 INTRODUÇÃO

O presente estudo busca abordar o aconselhamento familiar embasado nas orientações paulinas para as comunidades em Éfeso e Colossas respectivamente. A pesquisa desenvolve um viés bíblico em conformidade com o estudo da teologia e sociedade, visando o diálogo com a família e a igreja, a partir de uma proposta de teologia prática. A presente investigação insere-se na linha de pesquisa ancorada em Efésios 5,22–33 e Colossenses 3,18–4,1, tomando a mutualidade e a submissão como categorias centrais que orientam uma leitura teológico-contextual, vinculada ao exercício prático e voluntário da ética familiar cristã. Nesse sentido, a reflexão desenvolvida contribui para o campo do aconselhamento familiar.

O compromisso principal deste trabalho é oferecer uma contribuição teológica ao campo do aconselhamento familiar, tendo em vista a limitada sistematização de abordagens fundamentadas em Efésios 5, 22–33 e Colossenses 3, 18–4,1 na literatura especializada disponível, especialmente nos idiomas português e inglês, o que evidencia desafios no acesso e na consolidação de pesquisas voltadas a essa temática.

Nesse sentido, espera-se que tanto as comunidades eclesiais, quanto a família e a sociedade em geral sejam beneficiadas. Entende-se que o aconselhamento familiar é uma ferramenta essencial a ser utilizada pelo líder eclesial. A igreja é comprometida com o evangelho quando cumpre com eficiência o seu papel de aconselhar, instruir e orientar os membros no cuidado para com os seus irmãos, além de formar conselheiros para a prática da perfeita comunhão cristã (Collins, 1980).

De acordo com Witherington (2007), as cartas escritas aos Efésios e Colossenses fazem parte de um compêndio juntamente com outras duas (Filipenses e Filemon), classificadas como cartas da prisão. Elas foram compostas aproximadamente na metade do primeiro século da era cristã e nesse período, Paulo provavelmente se encontrava aprisionado em Roma. Quanto à autoria, pode-se dizer que é um assunto polêmico, haja vista a existência de inúmeros autores favoráveis e contrários à composição paulina ou aos seus eventuais auxiliares (Van Wyk, 2015). Esse assunto será discriminado ao longo da pesquisa.

De acordo com Standhartinger (2001), a carta aos Colossenses intencionava alertar de modo persuasivo os cristãos daquela comunidade acerca dos códigos dos deveres familiares, a fim de que cada membro contribuísse para a ordem da vida comunitária. Nesse horizonte, Paulo exorta marido e mulher, filhos e pais, bem como

servos e senhores, por meio de uma parênese orientada pelo senhorio de Cristo, na qual o exercício fiel desses papéis é compreendido como serviço prestado ao Senhor, diante de quem cada um é responsável (Cl 3,23–25).

Tendo em vista o grande (mistério) abordado na carta aos Efésios 5, 32, nota-se que o texto apresenta uma metáfora parenética (Cristo-igreja). Nesse sentido, existem 02 (duas) vertentes a serem analisadas: a primeira, de cunho espiritual. Na segunda, uma linha de interpretação humana (marido e a sua mulher), ambos cristãos e sujeitos a Cristo, como o Senhor. Nessa perspectiva, pairam as maiores controvérsias de interpretação, visto que enquanto o autor da carta aos Efésios apresenta o grande mistério que é o relacionamento entre Cristo e a igreja; o ser humano, por sua vez, questiona as admoestações cristológicas ministradas ao casal.

Esta investigação orienta-se pelo seguinte problema de pesquisa: Como os códigos dos deveres familiares em Efésios 5,22-33 e Colossenses 3, 18-4,1 podem ser interpretados à luz de perspectivas teológicas e sociológicas, a fim de compreender a mutualidade e a submissão nos primeiros lares cristãos e suas possibilidades de atualização para a contemporaneidade?

Os Códigos dos Deveres Domésticos constantes de Efésios 5, 22–33 e Colossenses 3, 18–4,1 foram pesquisados tanto na língua inglesa quanto na língua portuguesa. Na Língua Portuguesa foram verificadas carências nos materiais provenientes dos principais bancos de dados disponíveis em relação as 02 (duas) passagens juntas, ou seja, Efésios 5, 22–33 e Colossenses 3, 18–4,1. Entretanto, ao pesquisar os textos separados na língua inglesa, no Google Acadêmico, foram encontradas diversas obras científicas em boas condições de serem utilizadas como referências. Quanto às carências de dados na língua portuguesa, elas foram detectadas nas principais bases, como: PUC PR, por exemplo, BNTD, SCIELO e EBSCO. Cabe ressaltar que dos materiais encontrados em língua portuguesa referentes as 02 (duas) perícopes juntas, ou seja, Efésios 5, 22–33 e Colossenses 3, 18–4,1, no Google Acadêmico, a maior parte foi de livros e apostilas de curso de formação para lideranças eclesiais.

Quanto aos materiais selecionados nas bases de dados do Google Scholar, em língua portuguesa, foram identificadas quatro obras consideradas relevantes para esta análise, conforme discriminadas a seguir:

1) o sistema patriarcal, como uma das formas de oprimir e violentar as mulheres e as crianças. Segundo Reimer e Matos (2009) nesse regime, muitos pais utilizam a

própria casa como lugar de refúgio, não sofrendo qualquer tipo de punição, mesmo sendo considerados praticantes de violência doméstica.

2) A sacramentalidade do matrimônio, em colóquio com Cristo sobre os fundamentos da família. Nessa linha de raciocínio, João Paulo II concorda com o autor das cartas paulinas, ao relacionar a união entre Cristo e a Igreja com o relacionamento do marido e a sua respectiva mulher, inclusive, deixando publicado nesta edição da revista (Redação, 1982).

3) Marques (2023) destaca a unidade entre Cristo e a igreja. Ele enfatiza que a igreja é o próprio cristão e nesse entendimento, não há mais divisão entre o judeu e o cristão, porque ambos, são um em Cristo. Confrontam-se nesse artigo, questões de âmbito teológico, bibliográfico, metodológico e exegetico, dentre outros, concluindo que a validade dos textos canônicos da carta aos Efésios é real, corroborando diretamente para a unidade da igreja, como o corpo de Cristo (Marques, 2023).

4) Análise ético-feminista da retórica de submissão da mulher nas obras da editora Fiel. Assim sendo, para alcançar o Objetivo Geral, Colares (2023, p. 22) deu passos menores, norteados pela seguinte pergunta: “Postos em perspectiva feminista, quais são os desdobramentos éticos da recepção do texto de Efésios 5,21–33 nas obras da Editora Fiel? Nesse ritmo, Colares (2023) encontrou como âncora no contexto hermenêutico do texto, uma ética doméstica, que identifica a mulher conservadora e confessional protestante, caracterizando-a para fins de estudo na Práxis teológica.

Partindo desse pressuposto, Colares (2023) destaca a importância de buscar o significado da mensagem fazendo uso das ferramentas disponíveis, como o que já foi publicado pelos próprios exegetas, por exemplo. Assim sendo, chegou à seguinte conclusão:

A compreensão de um texto bíblico deve partir de questões como autoria, datação, destinatários, gênero literário, estilo retórico, divisão geral, teologia e contexto literário bíblico, além de, especificamente no caso de Efésios, a dependência em relação a Colossenses (Colares, 2023, p. 50).

Conforme citado anteriormente, Colares buscou alternativas para a elaboração de um estudo hermenêutico voltado à promoção de relações igualitárias para o gênero feminino. Nas buscas referentes às perícopes de Efésios 5,22-33 e Colossenses 3, 18-4,1 em bases de língua inglesa, sem delimitação temporal, foram encontrados 206 trabalhos. Entre eles, predominavam publicações em inglês, além de estudos em espanhol e português relacionados às referidas passagens bíblicas.

Nesse sentido, escolheram-se algumas, para que fossem detalhadas, conforme discriminadas a seguir:

1) Uma exegese embasada em Efésios 5, 22-33, acerca do relacionamento matrimonial delimitado entre os cristãos da Nigéria. Na oportunidade, Ademiluka (2021) fez questão de comentar que embora o modelo androcêntrico romano tenha sido adotado nos códigos dos deveres familiares cristãos, todavia, aspectos espirituais relacionados ao amor do marido, foram comparados ao amor sacrificial de Cristo em favor da igreja. Por outro lado, Ademiluka (2021) enfatizou questões parenéticas sobre a submissão tanto da igreja, quanto da mulher no relacionamento junto à Cristo e ao marido, respectivamente.

2) O aconselhamento familiar alicerçado em Efésios 5, 22-33 e Colossenses 3, 18-4,1 quando confrontado com o texto de Gálatas 3, 28 torna difícil a sua compreensão. Para Motyer (1989), enquanto aos Gálatas recomendam-se a unidade, porque não deve haver separação entre o judeu, o grego, nem tampouco o escravo livre, homem ou mulher, por outro lado, a questão da submissão da mulher ao marido e dos escravos aos seus senhores constantes dos códigos dos deveres familiares nas cartas aos Efésios e Colossenses conferem comportamentos com certo grau androcêntrico. Nesse ponto de vista, Motyer (1989) dedica a sua obra à análise relacionada aos códigos, enfatizando que a exortação não se limita à família, mas destina-se à Igreja.

3) O exercício de entrega da igreja ao senhorio de Cristo e o correspondente amor sacrificial de Cristo em relação à igreja. Nesse ritmo, Bulahari (2024) destaca a importância do marido, que a exemplo do relacionamento de Cristo com a igreja, também deve se entregar pela mulher, com uma forma de amor sacrificial, ao cuidar dela, de forma abnegada e voluntária, caracterizando um autêntico casamento cristão. Nesse sentido, Efésios 5, 22-33 ameniza a questão do patriarcalismo no relacionamento conjugal e traduz aspectos essenciais sobre a submissão aliada à liderança no ambiente familiar cristão.

4) Embasado em Efésios 5, 22-33 a obra apresenta como resultado da sua pesquisa, uma crítica sobre o noivado entre Cristo e a igreja, destacando-o como um relacionamento conturbado. Não está bem explicado no cânon o verdadeiro papel exigido pelos códigos dos deveres familiares e isso pode causar transtornos e inúmeras interpretações distorcidas. A metáfora eclesiológica pode suscitar dúvidas e atender a interesses variados. Nesse mesmo ritmo encontra-se a perícopes de Colossenses 3,

18–4,1, que a exemplo de Efésios 5, 22–33 carece de cuidados especiais ao serem abordados, a fim de não ferir a sensibilidade feminina (Osiek, 2002).

5) Sob o título: “Aprimorando os métodos tradicionais Americanos de aconselhamento pré-marital: ensinando uma Teologia fundamental para um casamento de servidão” (Milewski, 2020, p. 1, tradução nossa). Este autor aborda diversos assuntos de extrema importância para o relacionamento conjugal de casais americanos na contemporaneidade. Ele inclui, por exemplo, as suas principais necessidades, tais como: crenças acerca do relacionamento matrimonial eficaz, cura individual dos cônjuges, noções Teológicas, conselhos pré-nupciais, construção de uma intimidade conjugal plena, exercício para se alcançar a santidade e orientações para os conselheiros de casais sustentarem os relacionamentos para toda a vida.

6) A unidade familiar como uma forma do novo templo e reflexo da estrutura familiar cristã universal: uma exposição de Efésios 4,17–6:9 e Colossenses 3, 1–4,1. Sobre esse tema, Krodel (2022, p. 93, tradução nossa) afirma, em sua tese de doutorado, que “como membros da casa de Deus e do novo templo, morada do Espírito Santo, os novos crentes gentios precisavam abandonar seus antigos hábitos”. Nesta análise, desenvolve-se uma perspectiva parenética dos códigos dos deveres familiares, refletindo a mutualidade e a submissão no exercício prático da ética cristã no contexto familiar.

7) O Mistério do Casamento em Efésios 5,21–33 e Implicações para Cristãos Africanos. Nessa obra, Onwuka (2022) faz abordagens exegéticas com a utilização do método histórico-crítico apresentadas sobre Efésios 5,21–33. Conforme Onwuka (2022), interpretações equivocadas dessa passagem convergem para relacionamentos fracassados entre os africanos, visto que o marido se coloca na posição de mestre e a mulher, de serva, resultando em maus tratos recíprocos, crescimento da violência no lar, divórcio etc. Onwuka (2022) enfatiza que uma exegese bem aplicada demonstra que o casamento bem-sucedido é semelhante ao relacionamento entre Cristo e a igreja, ou seja, é vitalício e fruto de uma parceria com o Senhor, ancorada no amor e no respeito mútuo (Onwuka, 2022).

8) Avaliação liminal do Código Doméstico Colossense: Um estudo de Abordagem de Identidade social para Colossenses 3,22–4,1. Nessa pesquisa, Asano (2020) comenta sobre a aplicação da parênese paulina na comunidade de Colossas, enfatizando na obra, a importância do relacionamento do terceiro grupo abrangido nos códigos dos deveres familiares, ou seja, entre o senhor e os seus respectivos servos.

Nesse sentido, na carta aos Colossenses Paulo destaca, por exemplo, o relacionamento familiar entre Filemon e Onésimo, ou seja, senhor-servo, que se configure entre eles, o fiel cumprimento do aconselhamento paulino (Asano, 2020).

O diferencial desta tese consiste na abordagem do tema ‘mutualidade e submissão na ética familiar cristã’, com foco no aconselhamento orientado pela reciprocidade. A partir da análise simultânea das perícopes de Efésios 5,22-33 e Colossenses 3,18-4,1, propõe-se compreender a submissão ‘no Senhor’ não como aceitação passiva de estruturas hierárquicas, mas como prática relacional redefinida pelo senhorio de Cristo e pela ética do amor ágape. Embora elementos dessa discussão estejam presentes na literatura especializada, as buscas realizadas nas principais plataformas acadêmicas nacionais indicam carência de estudos que articulem, de forma sistemática, a exegese paulina e o aconselhamento familiar cristão. Nesse sentido, busca-se contribuir de maneira relevante para a reflexão acadêmica e pastoral acerca das relações familiares no contexto cristão.

A hipótese desta tese é que a parênese de Efésios 5,22-33 e Colossenses 3,18-4,1 integra, de modo inseparável, teologia e prática, ao compreender o matrimônio como expressão do amor de Cristo pela igreja. Nesse sentido, a mutualidade e a submissão configuram-se como princípios éticos vividos ‘no Senhor’, passíveis de atualização para a vida familiar e para a prática pastoral do aconselhamento.

O leitor que busca pesquisas científicas sobre aconselhamento familiar é beneficiado ao encontrar esta tese. A contribuição e o diferencial deste trabalho são a disponibilização em língua portuguesa e, em uma mesma fonte poder encontrar informações importantes relacionadas ao aconselhamento e por sua vez, à família. Nessa leitura, o leitor encontrará por exemplo, explicações inéditas sobre a apresentação e o comentário dos textos bíblicos originais contidos em Efésios 5,22-33 e Colossenses 3,18-4,1, além do seu contexto histórico e cultural, dentre outros aspectos.

Além disso, a teologia prática evidencia a necessidade de aprofundamento do aconselhamento familiar. Trata-se de temática socialmente relevante, para a qual autores de referência têm oferecido contribuições significativas.

No que se refere ao aconselhamento familiar fundamentado em Efésios 5,22-33 e Colossenses 3,18-4,1, verifica-se que tais pressupostos não recebem consenso na contemporaneidade, sobretudo quanto à interpretação da submissão da mulher ao

marido. A princípio, leituras predominantes dessa temática têm favorecido compreensões negativas aplicadas às relações familiares, especialmente ao vínculo conjugal. Desse modo, o tema será examinado em profundidade ao longo desta pesquisa.

objetivo geral da tese é analisar os conselhos relativos às relações familiares constantes das epístolas aos Efésios 5:22–33 e aos Colossenses 3:18–4:1, procurando identificar fundamentos hermenêuticos capazes de articular perspectivas teológicas e sociológicas sobre a mutualidade e a submissão, com vistas à sua contextualização no mundo contemporâneo.

Para alcançar o objetivo geral foram dados passos menores a partir da eleição de objetivos específicos, tais como: descrever o contexto histórico do Império Romano no primeiro século da era cristã; apresentar uma abordagem crítica e paralela entre Efésios 5,22–33 e Colossenses 3,18–4,1 e apresentar uma abordagem crítica de Colossenses 3, 18,4–1.

Os textos de Efésios 5,22–33 e Colossenses 3,18–4,1 tratam dos códigos de comportamentos familiares comparados de forma parenética e metafórica ao comportamento humano, em assuntos relacionados ao matrimônio. Nesse ponto de vista, justifica-se o estudo por perceber, de forma clara a lacuna nas pesquisas, relacionadas à reconciliação teológica entre a submissão e a mutualidade, uma vez que permanece a ambiguidade na reconciliação das admoestações paulinas sobre a submissão da mulher ao marido. Esta pesquisa propõe-se a investigar a submissão da mulher ao marido, verificando se possui caráter voluntário, obrigatório ou recíproco.

A presente pesquisa caracteriza-se como de natureza básica, com abordagem qualitativa, fundamentada em investigação bibliográfica e análise exegética. Adotou-se, para tanto, o método histórico-crítico. As admoestações dirigidas às comunidades cristãs de Éfeso e Colossos foram examinadas a partir do gênero literário denominado códigos dos deveres domésticos, presentes nas perícopes de Efésios 5,22–33 e Colossenses 3,18–4,1.

Foram consultadas obras publicadas e respeitadas no cenário científico, cujos autores são renomados em exegese e análise bíblica, tais como: Dunn (1996), Lincoln (1990), MacDonald (2008), Marshall (2015), Murphy-O'Connor (2007), O'Brien (1982) e Wright (2013), dentre outros.

Analisaram-se aspectos relevantes do contexto histórico do Império Romano, além do seu contexto social e cultural ao longo do primeiro século da igreja. Nesse contexto, a estrutura familiar romana e a posição social da mulher do primeiro século

da igreja até a contemporaneidade foram estudadas, assim como os elementos da educação familiar no Império Romano e a contribuição paulina para a família cristã nos conselhos de Efésios 5,22–33 e Colossenses 3, 18–4,1. Nesse ritmo, foi realizada uma abordagem crítica de Efésios 5, 22–33 e Colossenses 3,18–4,1, traduzida com as suas respectivas críticas. Os textos estudados foram delimitados, comentados de forma exegética, analisados quanto a sua forma e, a partir da análise daqueles textos, foi apresentada uma proposta formativa para o aconselhamento familiar.

A presente tese está estruturada da seguinte forma: confeccionada em 04 seções, apresentando-se na primeira, o contexto histórico do Império Romano no primeiro século da era cristã; na segunda seção, uma análise histórica, literária e exegética de Efésios 5,22–33; na terceira seção, uma análise histórica, literária e exegética de Colossenses 3,18–4,1 e, finalmente, na quarta seção, formação de conselheiros e considerações práticas para o aconselhamento familiar. Assim sendo, ao iniciar a primeira seção, apresenta-se o contexto histórico do Império Romano no primeiro século da era cristã.

2 CONTEXTO HISTÓRICO DO IMPÉRIO ROMANO NO PRIMEIRO SÉCULO DA ERA CRISTÃ

Nesta seção, analisa-se o contexto histórico do Império Romano no primeiro século da era cristã. Nessa perspectiva, pode-se dizer que uma das exigências ao estudioso das cartas paulinas é conhecer o contexto histórico do Império Romano no primeiro século, visto que isso é extremamente importante para evidenciar aspectos que podem ter influenciado a expansão inicial do cristianismo.

De acordo com Grandazzi (1997, p. 2, tradução nossa), “[...] os historiadores modernos agora admitem que Roma não surgiu do vazio quando se opôs [...] à sua grande rival, Cartago, no século III a. C., eles o fazem [...] para mudar [...] entre história e lenda, verdade e erro, não para aboli-los”.

Ao explorar a História, pode-se extrair elementos fundamentais para localizar o pesquisador no tempo e no espaço, com a finalidade de elucidar assuntos imprescindíveis à interpretação bíblica do Novo Testamento. Dessa forma, acredita-se que a cultura, bem como a política, a religião, a família e a própria sociedade romana podem integrar o contexto histórico do Império Romano do primeiro século.

Conforme tem sido abordado até aqui, o tema apresenta significativa relevância, tendo em vista o contexto histórico do Império Romano no primeiro século da era cristã constitui parte integrante do contexto bíblico e marcou o desenvolvimento inicial do cristianismo no primeiro século da igreja. Segundo Bustamante (2006, p. 113), por exemplo, “A cidade foi a célula-base do sistema Imperial Romano tanto no plano político quanto no econômico, Social, Cultural e Religioso, [...] Roma procurou difundir seus valores e estilo de vida nos territórios conquistados”. Nessa perspectiva, acredita-se que houve uma coincidência, porque tanto o Império Romano quanto o movimento cristão tiveram o apogeu no primeiro século.

Segundo Kay e Moxon (2022), embora o Império Romano dominasse o território habitado pelos cristãos em Éfeso, comprometendo diuturnamente os seus plenos direitos de cidadania, ainda assim, o que se via era a fé dos cristãos cada vez mais sendo fortalecida. Conforme Kay e Moxon (2022) tanto a família quanto a igreja pareciam ser estruturadas e reconhecidas pelos greco-romanos. Por outro lado, Kay e Moxon (2022) apontam que enquanto as famílias cristãs e os seus membros se espelhavam no modelo social dos seus vizinhos greco-romanos; a igreja, por sua vez se relacionava de forma amigável junto às associações locais.

No modelo de família adotado pela sociedade greco-romana, a figura do pai era considerada a autoridade máxima perante todos os demais membros. A mulher era submissa ao marido; este, por sua vez, não a amava nem a respeitava. Segundo Reinki (2021), o vocábulo ‘patriarca’ é oriundo de duas raízes gregas: ‘pater’, que significa ‘pai’, e ‘arké’, que significa ‘autoridade’. Dessa forma, Reinki (2021) considera o pai a pessoa mais antiga da família, isto é, o fundador e genitor dos demais.

A seguir, examina-se o contexto histórico, político e sociocultural predominante no primeiro século da era cristã, que pode ter influenciado diretamente na escrita das cartas às cidades de Éfeso e Colossas, respectivamente.

2.1 CONTEXTO HISTÓRICO, POLÍTICO E SOCIOCULTURAL DO PRIMEIRO SÉCULO DO CRISTIANISMO

O contexto político predominante na época da composição das cartas aos Efésios e Colossenses no primeiro século do cristianismo era especificamente dominado pelo Império Romano (Kind Strelow; Wachholz, 2023). Esse sistema era autoritário e sobretudo idólatra. Na ótica de Kind Strelow e Wachholz (2023, p. 3), por exemplo, “A perseguição fez parte da vida do cristianismo desde os seus primórdios”. Nesse sentido, Kind Strelow e Wachholz (2023) enfatizam que o imperador Nero era violento no tratamento para com os cristãos.

Segundo Saunders (2005) os cristãos eram considerados ateus e tidos como desleais à pátria. Essa afirmação coincide exatamente contra a prática cristã de não compartilhar a sua fé com outros deuses, haja vista que os romanos esperavam que todos naquele território cultuassem o imperador, uma vez que havia sido estabelecido pelo próprio Império Romano que a adoração ao imperador deveria ser praticada por todos, ao considerá-lo um deus (Saunders, 2005).

De acordo com Adams (2008), no Novo Testamento, Paulo era considerado um dos cristãos mais influentes do primeiro século. Mesmo possuindo cidadania romana e podendo transitar entre as principais autoridades da época, ainda assim sofria perseguições por identificar-se com a fé cristã. Além disso, o autor adverte que Paulo pode ter sido beneficiado ao herdar a cidadania romana, em virtude de seus pais a terem recebido de algum general ou imperador romano. Na ótica de Adams (2008), há grande probabilidade de que seus pais ou avós tenham sido escravos, juridicamente tratados como propriedade hereditária.

Pelo fato de Paulo estar aprisionado no momento da escrita das cartas aos Efésios e aos Colossenses, essas composições foram classificadas como cartas do cativeiro ou da prisão. Nesse contexto, Basile (2024, p. 58) adverte que por volta do ano 30 dessa era, nem o Cristo conseguiu se livrar das perseguições judaicas, “Em suma, o julgamento de Jesus permanece um símbolo de luta contra as injustiças e um ponto de partida para pensar o futuro do Direito Penal”. haja vista ter sido condenado à crucificação e conseqüentemente à morte. Segundo Marinho (2004), a mulher sofreu discriminações oriundas das práticas impostas pelo sistema imperial romano, uma vez que o modelo patriarcal de família adotado pelo império cerceava e praticamente eliminava seus direitos.

De acordo com Nogueira (2007), o Paterfamilias era dotado de autoridade suprema sobre toda a sua prole. Nogueira (2007) alerta que o Paterfamilias exigia, de forma automática que a sua própria família se submetesse às suas vontades e ordens, sendo submissa a sua autoridade suprema e inquestionável, não livrando nem tampouco a própria mulher. Cabe ressaltar que a família patriarcal era composta pelo pai, mãe, filhos, além dos escravos, das concubinas, sobrinhos e criados, dentre outros (Nogueira, 2022).

O cenário político vigente no primeiro século convergia para um tipo de comportamento familiar orquestrado pelos imperadores romanos e com isso, o sistema patriarcal predominava e centralizava toda a autoridade familiar no pater-famílias. Nesse sentido, os reflexos androcêntricos, nos quais o pai figurava em destaque, parecem ter inspirado o autor das cartas a aproveitar os códigos dos deveres familiares e adaptá-los às comunidades eclesiais em Éfeso e Colossas (Pinho, 2002). Ressalta-se que, enquanto o Império Romano aparentava adotar o androcentrismo familiar, o cristianismo, por sua vez, adotava a parênese paulina. Segundo Costa (2015), em perspectiva espiritual, a submissão era recíproca entre marido e mulher.

Mesmo os cristãos sendo constantemente perseguidos, não há evidências de que os discípulos de Cristo causassem ameaças à comunidade judaica ou ao Império Romano. Nessa ótica, observa-se que nem mesmo Nero sofreu retaliação por parte dos cristãos, apesar de estes serem vítimas constantes de sua perseguição. Nesse contexto, Schuler (2002, p. 30) faz a seguinte afirmação: “**Agripina**. 16-59 a. D. Esposa do imperador Cláudio, ao qual mandou assassinar a fim de pôr no trono o famoso filho dela, Nero, que a assassinou”. Na verdade, os discípulos de Cristo dedicavam-

se à evangelização sob a liderança dos apóstolos, o que não era bem-visto por Nero nem pelas autoridades romanas a ele ligadas.

Como mencionado anteriormente, Agripina, mãe do imperador Nero, matou o próprio esposo, o imperador Cláudio, para que seu filho assumisse o poder. Posteriormente, Nero ordenou o assassinato da própria mãe, ordem que foi executada. Enquanto isso, os cristãos continuavam sendo perseguidos constantemente, mesmo sem confrontar as autoridades romanas ou infringir ordens que justificassem tais perseguições. Outra evidência de que os cristãos não representavam perigo político para Nero consiste no fato de que o imperador mantinha presos dois dos principais líderes do cristianismo naquele momento, Paulo e Pedro. Por outro lado, a cidade de Roma, com parte significativa de suas instalações, foi seriamente atingida pelo incêndio posteriormente atribuído por algumas fontes a Nero (Gray-Fow, 1998).

Nota-se que o período conturbado do primeiro século foi marcado por instabilidade quase contínua. Segundo Bustamante (2006, p. 46) “Com o assassinato de Domiciano, em 96 d.C., Nerva foi eleito imperador na idade de 64 anos. Iniciou o apogeu do Império Romano”.

Com isso, as ideias vão convergindo para a premissa de que desde a antiguidade, sempre existiram grandes potências mundiais que monopolizaram outras. Outrossim, os exemplos deixados pelo Império Romano, sobre conquista de territórios, dominação pela força militar, controle da economia e a supremacia nos assuntos políticos, dentre outros, é característica natural nesse contexto político. Não obstante, Suetônio (2019), que nasceu em 69 d.C. fez questão de publicar em uma de suas obras, abordagens acerca dos primeiros imperadores romanos, como Otávio César Augusto (27 a.C. – 14 d.C.), por exemplo, Tibério César, que governou na época da fundação da igreja primitiva (14 – 37 d.C.), Gaio Júlio César Augusto Germânico (Calígula) (37 – 41 d.C.), Tibério Cláudio Druso (41 – 54 d.C.), Nero Cláudio César (54 – 68 d.C.), dentre outros.

No contexto do cristianismo primitivo, o nascimento de Jesus Cristo representa o acontecimento mais marcante do primeiro século. Para Barnet (2002, p. 27, tradução nossa), por exemplo, “Foi como Cristo que Jesus causou impacto nos gregos e romanos por meio de seus seguidores, os cristãos, a quem deram o nome em sua homenagem. Ao longo do primeiro século [...], Jesus foi conhecido pelo mundo como Cristo”. Na visão de Barnet (2002), Jesus tornou-se o nome marcante no contexto histórico do primeiro século da igreja e no ano seguinte, de forma significativa.

Nota-se que Barnett (2002) deixa claro que o Cristo marcou a História da igreja. Nesse quadro, Nogueira (2022, p. 4) adverte: "[...] vinte séculos atrás, um bebê nasceu [...] na província romana da Judeia. A vida daquele bebê imprimiu uma nova marca na história do mundo. Quando o menino Jesus nasceu, todas as nações [...] estavam sujeitas a um governo. O de Roma".

Nesse contexto, tanto Barnett (2002), quanto Nogueira (2022) atestam ser Jesus, o fato marcante no contexto histórico ao longo do primeiro século da igreja. Cabe salientar, que o início da era cristã coincidiu com o período conturbado que viveu o Império Romano, apesar de ambos terem alcançado o apogeu naquele primeiro século. Outro detalhe que interferiu em grande escala no desenvolvimento evangelístico dos cristãos foi a perseguição contínua promovida pelos imperadores e pelas autoridades romanas contra o movimento cristão, a partir de Nero, visto que este crescia cada vez mais naquela região dominada por Roma.

Enquanto isso, as turbulências sociais, políticas e militares aconteciam naquela região da Ásia Menor, ou seja, antes, durante e após a implementação da igreja. Nesse contexto:

A violência militar romana estabeleceu as condições materiais, políticas e culturais nas quais o movimento cristão se originou. Ato particulares de devastação e o terror moldaram o período e desfiguraram os locais onde o movimento se enraizou. Durante o primeiro século a.C., os senhores da guerra romana tomaram o Mediterrâneo oriental, incluindo a Judeia, onde as tropas de Pompeu profanaram o templo de Jerusalém em retaliação à resistência dos sacerdotes (Horsley, 1997, p. 10, tradução nossa).

Na ótica de Horsley (1997), esse fato ocorreu por volta dos anos 52 a 51 a. C. Nesse período, ele afirma que o Império Romano ditava as regras e o povo dominado obedecia. Conforme prega Horsley (1997), foi nesse contexto político, militar, sócio, cultural e religioso que o apóstolo Paulo conviveu ao longo do primeiro século da igreja. Nessa perspectiva, compreendem-se os percalços enfrentados pelos cristãos primitivos para implementar os primeiros passos da igreja cristã.

Percebe-se que o Império Romano impôs a força militar para governar aquela região. Não obstante, Horsley (1997) fez questão de enfatizar que durante os primeiros passos da igreja, toda a região margeada pelo Mediterrâneo oriental ficou politicamente submissa ao Império Romano. Horsley (1997) complementa dizendo que nem o templo em Jerusalém ficou isento das ameaças das tropas comandadas por Pom-

peu, justamente para intimidar os sacerdotes. Com isso, compreendem-se que a turbulência, conforme alerta de Horsley (1997) já havia iniciado bem antes do primeiro século e perdurou ao longo do primeiro século da era cristã.

A família imperial gozava de grande prestígio ao longo do primeiro século d. C. Price (1997, p. 65, tradução nossa), por exemplo, observa que: “a estabilidade do governo imperial era percebida como residindo na transmissão do poder dentro da família imperial e, conseqüentemente, considerável importância era atribuída a toda a casa imperial”. Tal percepção evidencia que o poder político romano não se restringia à figura individual do imperador, mas se estendia simbolicamente a todo o seu círculo familiar.

Price (1997) demonstra que a autoridade no mundo romano emanava do imperador e se perpetuava por meio da lógica hereditária da casa imperial, o que contribui para compreender a sacralização do poder e sua imposição sobre os povos dominados. Nessa perspectiva, a transmissão da autoridade dentro da própria família imperial funcionava como um mecanismo de perpetuidade política e simbólica, reforçando a legitimidade do governo. Essa dinâmica fazia com que o poder imperial fosse percebido não apenas como uma função administrativa, mas como um direito associado à linhagem governante.

A partir da segunda metade do primeiro século da era cristã, ascende ao trono o imperador Nero, durante o seu governo ocorreram episódios de violência e repressão contra os cristãos.

Nesse ponto de vista, seguem algumas medidas tomadas por Nero:

Com a finalidade de agradar o povo, que estava sedento por sangue, o imperador Nero empregou todos os tipos de tormentos, cada um mais horrendo que o anterior: alguns cristãos foram crucificados, outros lançados para as feras no anfiteatro para serem devorados, e os demais foram transformados como tochas humanas, expostas ao público nos jardins do vaticano, onde residia o imperador (Lorente Muñoz, 2025, p. 6, tradução nossa).

Em conformidade com essa perspectiva histórica, Moraes (1856) afirma que Nero foi progressivamente incorporado à memória cristã como símbolo do poder imperial hostil à fé cristã. Esse processo reforçou a compreensão da perseguição como elemento estruturante na consolidação da identidade da igreja no primeiro século. Nesse sentido:

Nero impunha a autoridade com violência. A punição poderia ser com morte. Segue um dos mais cruéis imperadores do primeiro século da igreja: Nero, imperador monstro de crueldade e torpeza, governou a Lusitânia e perseguiu barbaramente os cristãos consentindo no martírio de Suzana, Torquato, victor e Silvestre Bispo. Fez morrer em Roma os apóstolos S. Pedro e S. Paulo,

abrindo caminho à primeira perseguição de sangue aos fiéis de Jesus Christo. O reinado desse monstro que a nada respeitou, durou 14 anos (e 69 da era vulgar) (Moraes, 1856, p. 89).

Pode-se dizer que Nero iniciou, de forma efetiva a perseguição aos cristãos, influenciando parte de sua geração nessa prática, especialmente no primeiro século do cristianismo. Não obstante, Moraes (1856) reconhece o regime repressor do Império Romano e a sua forma agressiva de comportamento. Hosley (1997), por sua vez, destacou que o povo às margens do Mediterrâneo estava sujeito às ordens imperiais. Price (1997) enfatizou que toda a autoridade emanava do imperador e que era repassada de pai para filho, dentro da própria família imperial.

Wright (2013) destaca que a expansão romana às margens do Mediterrâneo foi um ato histórico e complexo, sobretudo no campo religioso e cultural. Segundo Wright (2013), adotando uma postura pragmática diante das realidades locais, os romanos impuseram o domínio político e territorial, a partir do uso da força militar. Wright (2013) enfatiza que os romanos optaram por incorporar as tradições locais existentes nos territórios dominados, sob sua administração. Nesse caso, a configuração social e religiosa das cidades em que Paulo atuou funciona de forma híbrida, plenamente explicada e consequentemente justificada.

No contexto da sucessão imperial romana, a ascensão de Nero esteve cercada por disputas familiares e violência palaciana. Segundo Parenti (2005, p. 32), "Agripina apoderou-se do trono para o seu filho Nero envenenando o tio e depois o marido, o reinante Cláudio. [...] Nero demonstrou sua gratidão matando a mãe. [...] Matou também a tia, a ex-mulher e um meio irmão que reclamava o trono". Tal cenário evidencia a instabilidade política que marcou parte do primeiro século e o ambiente em que o cristianismo primitivo se desenvolveu.

Por essa razão, o estudo do contexto histórico do Império Romano no primeiro século do cristianismo mostra-se de extrema relevância para a compreensão do Novo Testamento, especialmente das cartas paulinas. O foco é permitir ao pesquisador tomar conhecimento de fatos que podem ter influenciado no momento da escrita. Conforme Parenti (2005), a partir de Nero, foi intensificada pelo Império Romano, uma perseguição deliberada sobre os cristãos e isso, refletiu na atuação evangelística dos apóstolos. "No ano 58 foi o apóstolo das gentes preso e levado à Roma, onde durante dois anos esteve encarcerado. Este fato podia tê-lo obrigado a modificar os seus projetos, mas nada nos autoriza a afirmá-lo" (Almeida, 1910, p. 2, tradução nossa). Esse relato reforça a plausibilidade histórica dos fatos apresentados.

Gibbon (2022) apresenta os registros imperiais romanos como um amplo retrato da natureza humana, marcado por contrastes entre virtude e degradação moral. O autor sustenta que o período áureo de Trajano e dos antoninos foi precedido por uma fase de decadência política e ética. Para demonstrar esse quadro, menciona sucessores de Augusto considerados indignos, como Tibério, Calígula, Cláudio, Nero, Vitélio e Domiciano. Assim, associa esses governantes à memória histórica de tirania, vícios e desonra.

De acordo com Ekeke (2012), a partir da segunda metade do primeiro século da Era Cristã os imperadores romanos passaram a perseguir os cristãos. Uma das causas alegadas pelos romanos era que os cristãos não estavam concordando com os costumes e cultura social imperial.

Portanto, a aversão romana ao cristianismo surgiu em grande parte devido à sua percepção de que ele não estava em consonância com os costumes antigos e era inadequado para a sociedade. A aversão romana ao cristianismo variava desde a natureza mal compreendida de sua adoração até sua recusa em adorar o imperador (Ekeke, 2012, p. 176, tradução nossa).

Em uma análise crítica do contexto histórico do Império Romano no primeiro século do cristianismo, constata-se que alguns imperadores adotaram posturas hostis em relação aos cristãos. Entre eles, podem ser citados Nero e Domiciano. Por outro lado, ressalta-se que Cláudio e Nerva, guardadas as devidas proporções, demonstraram relativa tolerância em determinados aspectos.

Quando abrimos o Novo Testamento, encontramos outra potência mundial dominando o Oriente Médio e toda a região do Mediterrâneo. Os escritos do Novo Testamento, do primeiro ao último, são ambientados no contexto do Império Romano. A história que eles contam, desde os últimos anos da era pré-cristã até o fim do primeiro século d. C., pressupõe do início ao fim a presença do domínio de Roma. O terceiro evangelista liga o nascimento de Jesus a um decreto expedido pelo primeiro imperador romano, César Augusto, 'para que o mundo inteiro fosse recenseado' (Lc 2.1) (Bruce, 2019, n/p).

Nesse contexto, Bruce (2019) fez um relato geral acerca dos acontecimentos de âmbito social, político e religioso, que antecederam a caminhada de Jesus na terra e ainda, do próprio apóstolo Paulo no continente asiático ao longo do primeiro século da igreja. Na sua obra, Bruce (2019) chega a comentar acerca da forte perseguição sofrida pelos cristãos naquela época, fato registrado no Apocalipse, pelo quarto evangelista, comparando o Império Romano a animais selvagens, com 07 (sete) chifres e cobrando honras e glórias para si e perseguindo o Cristo e os cristãos. É nesse contexto, que Bruce (2019) narra os fatos ocorridos naquele ambiente em conflitos, que

tentaram impedir a implementação da igreja e por conseguinte, os seus respectivos trabalhos missionários.

Na opinião de Horsley (2014), durante o governo de Nero e em períodos posteriores, Paulo e outros líderes cristãos foram perseguidos, maltratados e mortos por autoridades romanas, em razão de não aceitarem compartilhar a condição divinizada atribuída ao imperador. Nessa ótica, segundo Horsley (2014), as autoridades romanas até permitiram certas atividades missionárias; entretanto, a glória deveria ser direcionada ao imperador, considerado por eles figura central do culto imperial.

A seguir, apresenta-se o contexto social e cultural do primeiro século da igreja, a fim de esclarecer as influências greco-romanas na formação dos códigos dos deveres familiares junto às comunidades de Éfeso e Colossos.

2.1.1 Contexto social e cultural do primeiro século da igreja

O início da era cristã correspondeu a um período conturbado da história, uma vez que até mesmo o modelo romano de família exerceu influência sobre povos e territórios submetidos à expansão imperial. Posteriormente, os códigos dos deveres familiares foram apropriados e reinterpretados no âmbito das comunidades cristãs. Deiros (2020) afirma que a grande maioria dos cristãos do primeiro século era constituída por escravos. Dessa forma, segundo Deiros (2020), a escravidão era algo normal naquela cultura. Assim, na opinião de Deiros (2020), os cristãos nem pensavam na hipótese de abolir a mão-de-obra escrava, até porque era uma cultura social de âmbito universal dos primórdios.

O cenário social romano naquele período foi praticamente sufocado pelo sistema político vigente. O imperialismo ditava as regras e exigia o fiel cumprimento da lei. “Nos primeiros séculos do Império circulavam várias versões do cristianismo com crenças e práticas divergentes” (Perkins, 2008, p. 3). Por questões doutrinárias, segundo Perkins (2008), nem todas as práticas cristãs foram aceitas pelas lideranças eclesiais da época, no entanto, o conteúdo cultural presente nos textos cristãos não foram afetados e sim, classificados como importantes legados históricos.

As heresias que estavam sendo disseminadas no seio cristão oriundas das seitas gnósticas, por exemplo, podem ser enquadradas como práticas não aceitas pelas comunidades eclesiais no primeiro século da igreja. Para Tommaso (2007, p. 57), “O combate da Igreja dos primeiros séculos ao gnosticismo foi dirigido à doutrina, ao

enfoque teológico. Jesus é o Deus humanado, nascido de mulher, que trouxe a salvação a todos e não só a alguns escolhidos”. Tommaso (2007) comenta que através do amor, o Cristo une e reconcilia a humanidade, sem acepção alguma, prática antagônica ao movimento gnóstico, visto que confiavam apenas no conhecimento pessoal de caráter ocultista.

Esse quadro típico de comportamento contrastava a igreja com a sociedade ao longo do primeiro século da era cristã. As práticas adotadas e aplicadas pela igreja abrangiam sobretudo as questões relacionadas à família. Nesse quesito, os códigos dos deveres domésticos, por exemplo, foram aspectos sociais e culturais herdados dos greco-romanos e por sua vez, adaptados pelo autor das cartas aos Efésios e aos Colossenses, para serem implementadas no seio cristão.

O cenário histórico do novo testamento e do cristianismo antigo pode ser descrito como uma série de círculos concêntricos. O mundo romano forneceu o círculo externo - o contexto governamental, jurídico e económico. O mundo grego forneceu o contexto cultural, educativo e filosófico. O mundo judaico foi a matriz do cristianismo inicial, fornecendo o contexto religioso imediato. A palestina, já helenizada, foi o lar de Jesus, dos seus primeiros discípulos e o cenário do ministério de Jesus. As sinagogas da diáspora constituíram os mais importantes pontos de entrada do cristianismo primitivo no mundo greco-romano mais alargado (Ferguson, 2003, p. 1, tradução nossa).

Essas informações podem contribuir, de forma significativa para que o leitor e os estudiosos de teologia possam analisar a diversidade de culturas e aspectos sociais que foram incorporados ao cristianismo primitivo. Cabe ressaltar que a sociedade é dinâmica e, ao longo da História, vem evoluindo, absorvendo novas práticas e adotando gradualmente aos comportamentos sociais, religiosos e familiares, entre outros.

Quanto à questão política e religiosa, o Império Romano no primeiro século era uma grande potência e naquela época adotava um comportamento de dominação e perseguição aos cristãos, principalmente, a partir de Nero. A religião estava subordinada ao controle imperial. Nesse ponto de vista, não concedia a autonomia religiosa, porque o imperador se considerava divino e por isso, exigia adoração a si próprio. Isso posto, ao relacionar o Império Romano e todo o seu poderio no campo político vigente no início da era cristã, “[...] a questão de saber se havia regras básicas sobre como os indivíduos podiam realizar suas identidades religiosas na antiguidade já assume a prioridade da lei sobre a religião” (Noethlichs, 2015, p. 13, tradução nossa). Nesse ponto de vista, a religiosidade individual romana era regida juridicamente pelo Estado ao longo do primeiro século da igreja ancorada em norma imperial severa (Noethlichs, 2015).

A interpretação das práticas religiosas pelos mais variados tipos de comunidades ao redor do mundo tem sido constantemente discutida ao longo da história. Nessa linha de raciocínio, Grim (2012) declara que ao redor do mundo, diversas religiões sofrem discriminação e perseguição em relação ao seu direito de cultuar livremente. Nesse contexto, ele sinaliza, por exemplo, os cristãos, os mulçumanos, os próprios judeus, embora em número bem reduzido, dentre outros grupos religiosos. “Dadas essas tendências, é indiscutível que as mudanças nas restrições religiosas fazem parte das forças sociais e políticas mais amplas que moldam o mundo de hoje” (Grim, 2012, p. 835, tradução nossa).

Na verdade, conforme explicado acima, as religiões sempre estiveram sujeitas ou sob o aval das lideranças políticas e sociais vigentes. Na ótica de Freeman (2009) a interpretação religiosa dos romanos do primeiro século da era cristã era em aderir as práticas dos povos conquistados. Nesse sentido, fica claro que o relacionamento religioso de um determinado povo pode variar e seguir diferentes aspectos, diretamente relacionados à postura política, social, cultural e religiosa, respectivamente.

É por esse motivo que a religião cristã no primeiro século está sempre em destaque nos mais acalorados debates na atualidade. Nessa linha de raciocínio, tratando-se ainda de discriminação, percebe-se, por exemplo, que questões relacionadas à mulher têm avançado em suas conquistas, contrapondo-se à desvalorização social, cultural e familiar que ocorreu ao longo do período histórico, compreendido entre o primeiro século e os dias atuais. Nessa ótica, Sánches Bello (2006) levantou a seguinte tese:

A preponderância das mulheres nas atividades da vida privada deveria ser modificada mediante a educação já que, para o feminismo liberal, o Estado não deve regular a vida privada. As representantes desta tendência creem que a solução está no âmbito educativo, que realmente resolveria os problemas de desvantagem social que sofrem as mulheres para o qual deve garantir-se que as moças tenham as mesmas oportunidades que os rapazes, que não exista nenhum obstáculo para realizar nenhuma titulação nem para eleição de matérias em qualquer nível educativo (Sánches Bello, 2006, p. 53, tradução nossa).

Nesse aspecto, verifica-se que as mulheres vêm ocupando posições cada vez mais relevantes no cenário social e cultural. O processo educacional torna-se fundamental na consolidação contemporânea da vida familiar, profissional, religiosa e social. Há de se considerar, entretanto, que os movimentos feministas contribuíram significativamente para tais conquistas pessoais e sociais.

No contexto social do primeiro século, as igrejas incluíam membros de diversas origens, incluindo escravos, homens livres (aqueles que nunca tinham

sido escravizados) e indivíduos libertados. [...] No contexto cultural da época, um escravo podia trabalhar para ganhar dinheiro para adquirir a sua liberdade, quer através de tarefas adicionais para além das suas funções normais, quer através do trabalho durante o seu tempo livre. Alternativamente, um terceiro poderia fornecer os fundos necessários para a libertação do escravo (Lamont-Turner, 2023, n/p).

Conforme anteriormente demonstrado, a igreja, a cultura e a sociedade do primeiro século distinguiram-se significativamente da realidade contemporânea. Aspectos temporais, políticos, religiosos, económicos e familiares, portanto, não comportam comparação imediata com a época atual. Tais diferenças, contudo, não diminuem a importância histórica do cristianismo primitivo, cujos membros enfrentaram obstáculos impostos pelas autoridades políticas, incluindo perseguições e restrições às práticas evangélicas. Ressalta-se, ademais, que a cultura vigente no início da era cristã admitia, em certas situações, a possibilidade de libertação do escravo mediante trabalho ou custeio por terceiros.

Glancy (2010), por exemplo, demonstra que a presença de escravos nas comunidades cristãs primitivas não foi marginal, mas estrutural, uma vez que a escravidão fazia parte da cultura social do Império Romano. Conforme Glancy (2010), tanto Jesus quanto Paulo demonstravam familiaridade com as práticas escravistas vigentes, ainda que não tenham confrontado diretamente a instituição da escravidão. Essa informação reforça a compreensão de que a igreja do primeiro século refletia a complexa hierarquia social no mundo romano, incluindo relações entre escravos, libertos e senhores.

Em suma, o contexto social e cultural do primeiro século da era cristã deixou marcas significativas na organização da sociedade e nas relações humanas posteriores. Nessa perspectiva, ainda hoje podem ser percebidos reflexos de práticas e valores então vigentes em diferentes esferas da vida social. No âmbito eclesial, a observância das orientações bíblicas presentes nas cartas paulinas demanda consideração cuidadosa de seu ambiente histórico, social e cultural, especialmente no que se refere às comunidades de Éfeso e Colossas. Desse modo, a compreensão desse cenário mostra-se relevante para a adequada interpretação das exortações apostólicas e de seus desdobramentos na atualidade.

2.2 ESTRUTURA FAMILIAR ROMANA NO PRIMEIRO SÉCULO DA ERA CRISTÃ E A MISSÃO DO PATERFAMILIAS

Considerando que a seção anterior tratou do contexto social e cultural do primeiro século da igreja, passa-se, nesta etapa, ao exame da estrutura familiar romana no primeiro século da era cristã e do papel exercido pelo *paterfamilias*. Esta seção dá continuidade à pesquisa voltada ao aconselhamento familiar, fundamentada nas instruções pastorais dirigidas às comunidades cristãs de Éfeso e Colossas, em diálogo com o texto bíblico e com as demandas da sociedade contemporânea. Busca-se, ainda, contribuir para o desenvolvimento de uma teologia prática aplicada ao aconselhamento familiar, a partir da análise de Efésios 5,22–33 e Colossenses 3,18–4,1, destacando elementos relacionados à mutualidade e à submissão na ética familiar cristã, sob uma leitura teológico-contextual.

De acordo com Bartchy (2003), a proposta de Jesus e de Paulo não consistia em mera reprodução do regime patriarcal romano, mas na apresentação de um novo modelo de família centrado em Cristo como referência de liderança. Nessa perspectiva, preservou-se parte da estrutura doméstica então vigente, porém com significativa transformação de conteúdo, reorientando a conduta dos membros da família cristã mediante o respeito da mulher pelo marido, o amor do marido pela mulher e a cordialidade entre todos os integrantes.

Na visão de Mutter (2018), Paulo convida os cristãos a experimentarem uma nova forma de convivência familiar centrada em Cristo. O autor enfatiza que, na estrutura familiar cristã, há espaço para a mutualidade e para a submissão no exercício das funções familiares, uma vez que a norma de conduta encontra fundamento na ética cristã. Nessa mesma linha, assinala que os códigos dos deveres familiares adotados pelas comunidades cristãs de Éfeso e Colossas podem ser contextualizados para a atualidade, em razão de seu caráter permanente no plano parenético. Ademais, adverte ser salutar que os casais adotem e pratiquem um modelo cristão de comportamento familiar semelhante ao ensinado às comunidades do primeiro século.

Segundo Merz (2001), a mensagem contida na perícope de Efésios 5,22–33 converge para a ideia de submissão mútua, visto que a autoridade do marido se transforma em sacrifício de autoentrega em favor da mulher e da família. Esse amor manifestado pelo marido representa, simbolicamente, a relação de Cristo com a igreja. Desse modo, a função do marido é redefinida, deixando de ser mera expressão de

poder para tornar-se liderança responsável orientada ao bem-estar da mulher e da família. Em sentido semelhante, Mutter afirma que, em Cristo, a comunhão familiar é recíproca e a autoridade do marido é convertida de forma patriarcal coercitiva em liderança serviçal pautada no amor.

Nesse cenário, percebe-se que a estrutura familiar romana e o papel do *paterfamilias* no primeiro século da era cristã possuíam caráter eminentemente social e jurídico. Por outro lado, a releitura promovida pelas comunidades cristãs de Éfeso e Colossas atribuiu às relações familiares uma dimensão espiritual orientada pela ética cristã. É nesse contexto que Mutter (2018) sustenta a presença de mutualidade e submissão ética no âmbito familiar, especialmente nas relações conjugais. Na seção seguinte, examina-se a posição social da mulher em contextos selecionados.

2.3 PERSPECTIVAS HISTÓRICAS SOBRE A POSIÇÃO SOCIAL DA MULHER EM CONTEXTOS SELECIONADOS

Esta seção tem como foco investigar a posição social da mulher em perspectivas históricas e em contextos selecionados. Busca-se verificar se, ao longo da história, ela foi discriminada ou valorizada no âmbito da família, da igreja e da sociedade. Nesse sentido, analisa-se se o eventual processo de exclusão feminina decorre do modelo androcêntrico e patriarcal adotado pelo Império Romano e posteriormente apropriado ou reelaborado em determinados contextos comunitários de Éfeso e Colossos.

Como ponto inicial dessa discussão, Vieira (2021), fundamentado em grande parte nas epístolas paulinas, sustenta que Deus limitou a atuação feminina na igreja primitiva, permitindo-lhe, entretanto, o exercício dos ministérios da oração e da profecia.

A posição social inferior atribuída à mulher no mundo romano é frequentemente relacionada à instituição do *paterfamilias*, que concentrava no homem ampla autoridade sobre os assuntos domésticos. Para Lerner (2019), a mulher foi historicamente discriminada e desvalorizada ao longo do tempo. A autora argumenta que, desde a Antiguidade, a narrativa histórica foi predominantemente construída por homens, razão pela qual sacerdotes, reis, intelectuais e autoridades ocuparam lugares de maior visibilidade. Acrescenta, ainda, que a presença feminina foi muitas vezes secundarizada e que a consolidação do sistema patriarcal contribuiu para restringir direitos sociais das mulheres.

Nessa perspectiva, percebe-se que a posição social da mulher no ambiente romano era marcada por limitações significativas. De acordo com Cezar-Ferreira e Macedo (2016), a estrutura familiar romana do primeiro século da **era cristã** encontrava-se centralizada na figura do *paterfamilias*. Segundo os autores, recaía sobre ele tanto a administração econômica quanto a condução jurídica da família. Assinalam, ainda, que o núcleo familiar era composto por pais e filhos, além de agregados, como sobrinhos, irmãos biológicos ou adotivos e escravos, entre outros integrantes. Desse modo, a família patriarcal funcionava como célula social de grande relevância naquele período.

No mesmo contexto, Cezar-Ferreira e Macedo (2016) observam que, em meio aos padrões patriarcais da sociedade greco-romana, a mulher permanecia submetida ao marido e sem plena autonomia jurídica. No código de comportamento familiar, o pai figurava como autoridade central. No âmbito eclesiástico, contudo, Paulo de Tarso procurou orientar os cristãos de Éfeso e Colossos diante das pressões sociais do ambiente romano. Segundo Wegner (1998, p. 338), Paulo elaborou os “Catálogos de normas para a vida doméstica – Catálogos que visam reger as relações entre os diversos pares integrantes das famílias, como esposas e esposos, filhos/as e pais, escravos/as e senhores (Ex: Cl 3.18-4,1; Ef 5.21-6,9)”.

Observa-se que a parênese paulina dialoga formalmente com padrões sociais greco-romanos, embora lhes atribua novo conteúdo teológico. A submissão feminina, por exemplo, é reinterpretada em chave cristológica e eclesiológica, na qual a mulher é comparada à igreja e o marido a Cristo. Nesse sentido, os códigos dos deveres domésticos dirigidos aos membros da família não se limitam à manutenção hierárquica, mas introduzem responsabilidades recíprocas orientadas pelo amor ágape e pela vida no Senhor. Nesse sentido, a transformação promovida pela parênese paulina pode ser percebida na leitura de Ademiluka:

A perícopes de Efésios 5:22–33 é integrante do contexto maior da perícopes de Efésios 5:22–6:9, que reflete os códigos domésticos escritos pelos antigos filósofos gregos para manter a diferença de poder entre maridos e esposas, pais e filhos, e senhores e escravos. Esses códigos refletem principalmente a convicção da antiga sociedade greco-romana do século I de que as mulheres eram inferiores aos homens e que o papel do marido era governar sua esposa. Em Efésios 5, Paulo toma emprestado esse padrão de escrita, mas atenua a autoridade absoluta do chefe da família. Ao contrário da autoridade absoluta dos maridos no mundo greco-romano, Paulo compara a autoridade do marido cristão sobre sua esposa à autoridade de Cristo sobre a igreja (Ademiluka, 2021, p. 1051, tradução nossa).

A exigência de que o marido cristão se entregue pelo bem-estar de sua esposa é destacada por Ademiluka (2021), ao enfatizar o caráter sacrificial dessa responsabilidade, em contraste com modelos centrados no interesse masculino. O autor observa que, ainda hoje, em algumas comunidades da Nigéria, persistem comportamentos que tratam a mulher como subserviente ao marido. Tal realidade demonstra que interpretações inadequadas dos códigos dos deveres domésticos, registrados no cânon bíblico, continuam a influenciar gerações e diferentes contextos culturais, produzindo efeitos negativos sobre a inserção social da mulher nos âmbitos familiar e religioso.

Partindo do entendimento de que a submissão da mulher ao marido possui caráter voluntário e relacional, o vínculo conjugal cristão deve ser compreendido à luz da relação entre Cristo e a igreja. Assim como Cristo se entrega em favor da igreja, também o matrimônio cristão é chamado a refletir amor sacrificial, dignidade recíproca e compromisso mútuo. Nesse sentido, a seguinte interpretação mostra-se relevante:

Não há nada de servil na subordinação exigida da mulher. Se ‘o marido é o cabeça da esposa, o cabeça do marido é Cristo, e o cabeça de Cristo é Deus’, então até mesmo Cristo é subordinado. E o caráter da autoridade do marido exclui totalmente a ideia de que as mulheres devem se casar para servir aos interesses egoístas dos homens ou satisfazer suas paixões. Então, devemos notar que São Paulo está nos impressionando com um ideal moral cujas duas partes são inseparáveis (Gore, 1902, p. 220-221, tradução nossa).

Na interpretação de Gore (1902), a submissão da mulher possui caráter espontâneo e não servil. Do mesmo modo, o amor do marido integra sua vocação cristã, de modo que, em obediência a Cristo, ele ama sua esposa e conduz o lar com temor ao Senhor.

Por sua vez, Ademiluka (2021, p. 1017, tradução nossa) afirma que “Entre os iorubás, as mulheres são concebidas pela maioria dos homens como sua propriedade, casadas com o propósito de realizar tarefas domésticas e terem filhos”. Nesse contexto, o autor observa que muitas mulheres nigerianas sofrem abusos, inclusive praticados por maridos cristãos, configurando situações de violência doméstica. Tal realidade sugere que interpretações distorcidas dos códigos dos deveres domésticos presentes nas cartas paulinas ainda podem influenciar negativamente determinadas relações conjugais.

Todavia, ao longo da história, nem todas as análises sobre a trajetória feminina assumem perspectiva exclusivamente negativa. Huff (2023, p. 11, tradução nossa),

por exemplo, apresenta a seguinte justificativa: "Não se pode negar que a mulher também foi vítima durante esse período [...] a difusão da religião cristã são mudanças culturais no que a Sociedade vai se adaptando a novos fatores, quer dizer, que as mudanças [...] levam tempo". A partir dessa leitura, o autor destaca a religião cristã como elemento que também contribuiu, em determinados contextos, para a valorização social da mulher.

Machado (2012) afirma que a autoridade paterna no sistema familiar romano declinou com o passar do tempo e, com isso, a mulher passou a desfrutar de certa autonomia, participando inclusive de espaços sociais, esportivos, políticos e imperiais. Segundo o autor, esse processo decorreu de diversos fatores, entre eles abandono familiar, crises internas e mudanças nas relações conjugais. Ainda assim, a desvalorização feminina permaneceu presente em diferentes sociedades desde a Antiguidade até a contemporaneidade.

No caso brasileiro, Aguiar (1997) sustenta que a discriminação e a desvalorização da mulher assumiram formas amplas e persistentes. A autora registra que muitos casos de violência doméstica chegaram aos tribunais acompanhados de argumentos absolutórios baseados em suposta legítima defesa, mesmo diante de homicídios consumados. "Tirar a vida é diagnosticado, pelo movimento, como uma forma de apropriação do destino destas mulheres por seus maridos, ou companheiros, que se representam como donos-do-corpo de suas cônjuges". Tal prática remete simbolicamente à lógica autoritária associada ao *paterfamilias*.

Del Priore (2020) assinala que, entre 1200 e 1300 d.C., diversas formas de violência contra a mulher eram justificadas por leituras religiosas vinculadas ao pecado de Eva. A autora também afirma que, em determinados períodos, discursos eclesiásticos classificaram a mulher como ser inferior, reduzindo-a à condição de auxiliar masculina. Acrescenta, ainda, que no contexto do descobrimento do Brasil, mulheres indígenas foram frequentemente tratadas pelo colonizador como objeto de exploração e prazer.

Em contrapartida, mudanças significativas passaram a ocorrer na sociedade brasileira, especialmente a partir do século XX, como se observa a seguir:

A mulher no mundo do trabalho na década de 1930 oportunizou algumas das mudanças mais generalizada e permanente. Pois, no entanto, pode-se entender que este movimento propiciou o 'surgimento' de colocações mais críticas acerca dos parâmetros culturais estabelecidos pela sociedade Patriarcal desta década. Entretanto uma das questões que permeiam a sociedade atual diz respeito ao papel das mulheres no mundo do trabalho e a nova forma social acarretada por mudanças que ocorreram, sobretudo, a partir do século XX. Se antes as mulheres tinham seu papel de fragilidade e obediência ao homem bem definido, hoje – embora o sexismo ainda permaneça – muito desses paradigmas foram quebrados (Oliveira, 2017, p. 2).

Para Souza (2019), no campo político, desde a Proclamação da República até o período analisado, apenas uma mulher havia ocupado o cargo máximo da República no Brasil. Nesse contexto, apresenta-se, de forma sintética, uma linha do tempo com alguns acontecimentos relacionados ao processo de valorização social da mulher, do primeiro século da **era cristã** aos dias atuais:

1. **Século I d.C.** – Yahweh promove a virgem Maria à posição de mãe do Cristo (Mt 1,18).
2. **Século I d.C.** – Jesus cura, perdoa e reafirma a dignidade feminina em diferentes episódios narrados nos Evangelhos (Jo 4,27; 8,11; 20,16-17; Mc 5,34; Mt 15,28; Mt 19,5).
3. **1845/1964** – O segmento feminino promoveu avanços que contribuíram para o reconhecimento da mulher como chefe do lar (Zanello, 2018).
4. **1911 (EUA)** – Início de movimentos femininos em defesa da liberdade e em oposição ao patriarcalismo (Garcia, 2015).
5. **1932 (Brasil)** – Instituição do direito ao voto feminino em caráter facultativo (Karawejczyk, 2019).
6. **1990** – Em homenagem às mulheres, cidades portuguesas passaram a nomear ruas e museus com referências femininas (Vaquinhas, 2018).
7. **2015/2016** – Mandato de Dilma Rousseff na Presidência da República Federativa do Brasil (Sousa, 2019).

Esse panorama evidencia avanços graduais no reconhecimento social da mulher. Embora sua inserção no contexto social brasileiro tenha ocorrido de forma lenta, a própria família passou a ser impactada positivamente por conquistas femininas recentes. Tal percepção pode ser observada também nas transformações ocorridas na estrutura familiar, conforme se verifica a seguir:

Também assistiu-se ao longo do Século XX, uma evolução da família, em termos de sua extensão, onde os traços da grande família patriarcal foram desaparecendo e dando lugar a uma nova forma de família, ou seja, a família nuclear também nominada de família conjugal. Na modalidade de famílias

nucleares, constata-se que o elemento de coesão entre os membros da família, era a afetividade e não mais a imposição da chefia familiar, donde possibilitou-se que pessoas solteiras, divorciadas, separadas, viúvas etc., viessem buscar fora da união tradicional matrimonializada, a constituição de outros modelos de famílias (Oliveira, 2005, p. 100).

Nesse novo modelo de organização familiar, denominado nuclear, destacam-se como integrantes o marido, a mulher e seus respectivos filhos. Com isso, o relacionamento passou a estruturar-se com base no amor recíproco e no respeito mútuo entre seus membros. Conforme assinalam Borsa e Nunes (2011, p. 32), “Embora não exista uma única definição sobre família, é importante salientar que os conceitos comumente trazidos estão diretamente relacionados ao modelo da família ocidental”. Assim, percebe-se que antigos traços androcêntricos, bem como estruturas rígidas de autoridade herdadas de modelos pretéritos, vêm sendo progressivamente questionados na contemporaneidade.

A história também registra movimentos de caráter machista que buscaram desvalorizar a mulher e relegá-la a posições secundárias. Entretanto, na atualidade, observam-se movimentos políticos, sociais, familiares e religiosos, aliados a estudos desenvolvidos em diversas áreas do conhecimento, como a Sociologia e a Teologia, voltados à conscientização social acerca da importância da valorização feminina e de sua adequada inserção nos diferentes espaços da vida pública e privada. Nesse sentido, Oliveira (2005) destaca o enfraquecimento do sistema patriarcal familiar e o avanço do processo de valorização da mulher, acompanhado pelo surgimento de novos modelos de formação familiar a partir do século XX.

Desse modo, a trajetória histórica apresentada nesta seção evidencia que a posição social da mulher passou por profundas transformações ao longo do tempo, oscilando entre contextos de subordinação e processos de reconhecimento progressivo de sua dignidade e participação social.

2.4 ELEMENTOS DA EDUCAÇÃO FAMILIAR NO IMPÉRIO ROMANO

A educação familiar no Império Romano foi considerada importante no contexto político-social, visto que buscava preparar os filhos para a sua vida futura tanto no âmbito cultural, quanto social, profissional, familiar e religioso, dentre outros. Segundo Alves e Press (2023), educar significa transmitir conhecimentos. Entretanto, conforme Alves e Press (2023), muitas vezes o educador transmite o conteúdo que ele julga ser o correto, o que nem sempre corresponde à realidade dos fatos. Na opinião de Alves

e Press (2023), a forma de educar pode estar direcionada com interesses políticos ou ideológicos, a fim de atender as exigências de um sistema previamente definido por autoridades constituídas.

De acordo com Bacich (2016), a educação familiar romana no primeiro século era exclusivamente prática. Ele enfatiza que o paterfamilias tinha a nobre missão de encaminhar o filho homem a uma profissão de caráter prático, para isso, ministrava noções de agricultura, economia, serviço militar, civilidade, deveres domésticos, assuntos políticos e religiosos, dentre outros. Acrescenta ainda Bacich (2016) que o pai assumia a função sacerdotal e de senhor. A mãe, por sua vez, cabia os ensinamentos práticos, segundo Bacich (2016), adaptando e preparando-o para a inserção na vida social romana.

Conforme explicado acima, tanto o pai quanto a mãe tinham atribuições específicas no processo educacional dos seus respectivos filhos. A cultura social romana no primeiro século influenciava no conteúdo programático ministrado na educação familiar, uma vez que naquela época, o acesso à educação de qualidade era restrito à condição social da família (Mastella, Felipe, *et al.*, 2024).

Observam-se que Mastella e Felipe, *et al* (2024) enfatizam a participação dos pais na educação dos seus filhos, como algo imprescindível. Nessa mesma linha de raciocínio, Bruno (2022) destaca que uma educação familiar de qualidade tem a participação direta dos pais como elemento essencial. Nesse sentido, Bruno (2022) deixa claro que o apóstolo Paulo, por exemplo, teve a participação direta dos pais desde a sua infância, uma vez que eles contribuíram sobremaneira, para que o apóstolo fosse ensinado em Jerusalém, por Gamaliel, mestre da lei. Bruno (2022) destaca ainda a dedicação de Paulo, durante todo o processo educativo, pois mesmo exercendo a profissão de fabricante de tendas, era dedicado nos estudos e seguidor fiel de Jesus, o Cristo.

Conforme mencionado por Bacich (2016), a educação no primeiro século era prática e tanto a mãe quanto o pai tinham as suas responsabilidades no ensino familiar. Mastella e Felipe, *et al* (2024) relatam na citação acima que só tinham acesso à educação de qualidade os filhos que possuíam uma boa condição social. Em relação a Paulo, Bruno (2022) exemplifica que a atuação dos seus pais lhe proporcionou uma educação de qualidade, a ponto de poder se comunicar em alto padrão com as autoridades romanas em vários ciclos sociais. "O patriarcado, perpassado pelo cristianismo, que se tornou religião oficial do Estado romano está presente em nossos dias.

Isso faz com que a família esteja presente neste processo" (Mastella, Felipe, *et al.*, 2024, p. 146).

Conforme explicado acima, nota-se a importância da participação dos pais, como elementos cruciais na educação familiar durante o primeiro século. Paulo, por exemplo, recebeu uma educação diferenciada, fruto das virtudes pessoais dos seus pais, a dedicação própria do apóstolo, focada no seu objetivo em obedecer a Deus, aos seus pais e, guardadas as devidas proporções, às autoridades constituídas.

Os romanos tinham uma mentalidade extremamente prática, sua grande virtude era alcançar resultados através de adaptações realizadas, o que eles tinham de valor e propósito maior era lutar por algum objetivo externo. [...] O ideal da educação romana estava relacionado através da concepção dos direitos e deveres; os direitos dos cidadãos romanos eram definidos em cinco por lei estatal:

Pátria Potesta - Direito dos pais sobre os filhos

Mannus - Direito do marido sobre a esposa

Potesta Dominica - Direito do senhor sobre os escravos

MannusCapere - Direito de um homem livre sobre outro, que a lei dava a ele por contrato ou por condenação judiciária.

Dominium - Direito sobre a propriedade (Landulfo, 2016, p. 35).

Essa organização sinaliza que o cidadão romano era formado sob o primado da lei, de modo que cada membro da família era educado desde a infância para reconhecer e cumprir seus direitos e deveres sociais. Esse processo formativo visava preparar os filhos para reproduzirem, na vida adulta, a ordem jurídica e social assimilada no ambiente doméstico. Contudo, conforme observa Lu (2016), os códigos domésticos constantes no Novo Testamento não reproduzem de forma acrítica a hierarquia patriarcal greco-romana; ao contrário, ressignificam essas relações à luz do evangelho, ancorando-as na mutualidade e na submissão ética que passam a caracterizar a família cristã.

Nesse ínterim, seguem algumas características adotadas pelo Império Romano no primeiro século da Era Cristã em relação à educação:

A história da educação variou ao longo dos séculos no império romano, mas, em geral, pode dizer-se que foram sempre os pais os principais educadores das crianças no seio da família. Naturalmente, só os cidadãos livres tinham direito à educação, uma vez que os escravos e os servos dedicavam as suas vidas às necessidades básicas dos seus senhores. As moças eram educadas nos conhecimentos das tarefas domésticas e preparadas para serem boas mulheres e mães. E os rapazes recebiam dos pais aulas de ginástica, aprendiam a usar a lança e a espada, aprendiam a nadar e a caçar, as noções básicas de gramática e a matemática e aprendiam as noções básicas da língua (Cifuentes, 2022, n/p, tradução nossa).

Esse quadro evidencia o modelo educacional romano adotado pelo Império como um instrumento de valorização e manutenção da posição social masculina, visando à perpetuação da autoridade tanto no âmbito familiar quanto na vida pública e social. A educação, nesse contexto, funcionava como meio de formação de lideranças aptas a exercer influência política, cultural e religiosa. É nesse cenário que se insere a trajetória formativa do apóstolo Paulo, cuja educação diferenciada contribuiu de maneira significativa para a sua atuação ministerial e para a qualidade intelectual de sua produção escrita. Nesse sentido, verifica-se que:

[...] as cartas de Paulo mostram que ele recebeu excelente educação, tanto religiosa como secular. Esse privilégio era dispendioso e inacessível à grande maioria dos judeus. [...]. A qualidade da educação secular de Paulo se mostra não apenas em seu domínio grego, mas no modo como organizava o conteúdo de suas cartas. Não era um estilista. Porém escrevia um grego rigoroso, de tal forma a expressão de seus pensamentos deixava vislumbrar suas emoções (Murphy- O' Connor, 2007, p. 26-27).

Com isso, tanto Murphy-O'Connor (2007) quanto Cifuentes (2022) concordam que a educação familiar nos moldes imperiais, além de rígida, era eficiente. Nesse sentido, o apóstolo Paulo aparenta ter sido educado de forma sólida por seus pais. "Se a sua família e a sinagoga explicam a educação religiosa de Paulo, como se explica sua educação secular? A resposta mais simples é que teria frequentado uma escola de nível superior, uma 'universidade' de Tarso" (Murphy-O' Connor, 2007, p. 27). À primeira vista, a eficiente educação familiar recebida pelo apóstolo aponta para uma provisão divina, a fim de atender ao seu chamado ministerial com eficiência.

Os elementos da educação familiar que vigoravam por ocasião do Império Romano parecem ter sido ministrados pelos pais do apóstolo Paulo. Ele, por sua vez adaptou aos seus ensinamentos, repassando para as igrejas, por exemplo, através das composições das cartas.

Ao mesmo tempo que o apóstolo Paulo insistia na importância da instrução e da disciplina dos pais em relação às crianças, sublinhava também a necessidade recíproca das crianças amarem e respeitarem os pais e estes, serem merecedores desse amor e desse respeito (Williams; Fromberg, 2012, p. 16, tradução nossa).

Na verdade, essa citação deixa transparecer aspectos relacionados aos elementos da educação familiar que Paulo herdou dos seus pais e ainda, o respeito e a consideração que o apóstolo demonstrava a eles.

Matos (2006) é de parecer que a sociedade contemporânea herdou elementos educacionais familiares de Roma.

Alguns historiadores afirmam que Roma não tinha um sistema educacional formado. [...] a educação estava a cargo da família e não do Estado. [...] entendemos que a História de Roma e do Império no qual se tornou não pode ser estudada como um todo uniforme, deve ser dividida entre seus principais momentos. Primeiramente precisamos olhar seus primórdios como realeza, depois como república e por último como império, cada momento possui suas peculiaridades culturais (Matos, 2006, p. 90).

Conforme explicado acima, a deficiência no processo educacional romano ao longo do primeiro século da igreja é evidente. Esse cenário retrata uma negligência em relação à educação dos filhos, visto que não havia uma parceria funcional entre o Estado romano e a família. Fica clara nessa informação, que havia discriminação no processo educacional romano, privilegiando as famílias elitizadas, em detrimento aos menos favorecidos. Nesse quadro, destacam-se ainda, as dificuldades encontradas pelo autor das cartas aos Efésios e Colossenses, uma vez que não podiam contar com a parceria do Estado no processo de formação educacional das crianças, adolescentes, jovens e adultos de Éfeso e Colossas.

Um dos principais elementos que se destacava na educação familiar do Império Romano era a autoridade máxima atribuída ao pai. Ele possuía todo o poder, em se tratando de governo familiar patriarcal. Nesse sentido, pode-se dizer que:

O pai tinha amplos poderes para punir, castigar, linchar, encarcerar ou vender os filhos. [...] Esse ilimitado poder do pai era sustentado por preceitos religiosos que atribuíram a função de sacerdote aos pais, que deveriam conduzir os filhos para o bem e puni-los por suas falhas. A obediência ao pai significava a obediência a Deus (Rosa, 2004, p. 4).

Essa prática adotada pelas famílias cristãs no primeiro século da igreja era oriunda do modelo familiar desenvolvido pelo Império Romano e toda a sociedade circunvizinha à Ásia Menor. É sinal que os reflexos culturais e sociais interferiram até mesmo nos escritos paulinos constantes em suas cartas dirigidas às comunidades eclesiais daquela região.

Na ótica de Fernandes (2023, p. 103) "[...] a educação escolar romana das crianças era particular para ricos e pobres, pois não havia escola pública. [...] os pais de muitas famílias [...] costumavam transmitir esses conhecimentos aos filhos por educação doméstica informal". Fica evidente que os elementos da educação familiar no Império Romano foram vivenciados pelo apóstolo Paulo desde a sua infância até a fase adulta. Nesse ritmo educacional, ele adaptou e repassou em forma de orientações junto às comunidades eclesiais as quais enviou as cartas. Nesse contexto, surge a contribuição paulina para a família cristã nos conselhos de Efésios 5, 22–33 e Colossenses 3, 18–4,1, conforme descritas na seção a seguir.

2.5 A CONTRIBUIÇÃO PAULINA PARA A FAMÍLIA CRISTÃ NA PARÊNESE DE EFÉSIOS 5,22–33 E COLOSSENSES 3,18–4,1.

Tendo em vista que na seção anterior foram descritos os elementos da educação familiar no Império Romano, nesta seção busca-se apresentar uma breve explanação acerca da contribuição paulina para a formação da família cristã estruturada, a partir dos aconselhamentos constantes das cartas escritas aos Efésios 5, 22–33 e Colossenses 3, 18–4,1. Os conselhos familiares ministrados àquelas comunidades tiveram como foco orientar os cristãos a viverem a unidade familiar.

De acordo com a Nova Enciclopédia Barsa (2001, p. 53) "Define-se aconselhamento como uma relação interpessoal estabelecida com a finalidade de auxiliar os indivíduos na tomada de decisões". Logo, entende-se que a intenção paulina era auxiliar os cristãos daquelas comunidades com uma perspectiva de união familiar no contexto eclesial.

Nesse sentido, a forma pela qual o autor das cartas adaptou para as comunidades eclesiais de Éfeso e Colossas assume um teor espiritual, diferenciando do conteúdo iminentemente persuasivo adotado pelo Império Romano. Seguindo essa premissa, a parênese paulina se apresenta como uma exortação atemporal, ou seja, transpõe barreiras relacionadas a qualquer tipo de contexto cultural, histórico, temporal ou social para cumprir a essência da mensagem. "A consequência deste novo modo de vida consiste em uma renovada relação familiar e social (Ef 5, 21–6,9) tomando como modelo a relação entre Cristo e a Igreja (ἐκκλησία) no amor (ἀγάπη)" (Silva, 2023, n/p).

Nesse ponto de vista, a parênese foi a base paulina utilizada para exortar as famílias de Éfeso e Colossas, trazendo à luz, por exemplo, aspectos relacionados a uma reflexão espiritual, acerca do real significado daquelas orientações. Nesse sentido, o aparente androcentrismo adotado pelos romanos não permeava as práticas vivenciadas pela família cristã. "O poder do homem era outorgado por Deus, para o bem da família e seus filhos, o instituto do matrimônio se ordenava pela procriação e ordenação social" (Machado, 2012, p. 50). Na verdade, essa práxis norteou tanto a perícopes de Efésios 5,22–33, quanto a de Colossenses 3,18–4,1, respectivamente.

Segundo Comblin (1986, p. 72) "Os judeus conhecem essas regras perfeitamente porque estão inscritas na sua lei e vividas na tradição familiar do povo de Israel. [...] os pagãos, porém não vivem e muitos nem conhecem as regras da vida doméstica

praticadas em Israel". Nesse ponto de vista, os conselhos familiares ministrados naquelas comunidades eram importantes em razão das frequentes conversões ao cristianismo, ou seja, careciam de adaptações semelhantes aos códigos dos deveres domésticos que traduziam a intenção paulina de ordenação da hierarquia familiar, visando a união dos seus membros.

Spurgeon (2015) contextualiza o assunto, ao aconselhar a igreja atual da seguinte forma: prezadas irmãs não pensem que vocês são incapazes de realizar a obra de Deus com eficiência; muito pelo contrário, vocês receberam dons e talentos, como representantes de Deus na terra, resta somente aplicar com dedicação.

Os reflexos dos aconselhamentos familiares ministrados para as comunidades eclesiais em Efésios 5, 22–33 e Colossenses 3, 18–4,1 têm alcançado as igrejas na atualidade. Silva (2022), por exemplo, publicou no tópico 2.3 da sua obra, a seguinte mensagem para a sua comunidade: Nas cartas Paulinas estão contidas as orientações de Deus para todos os seres humanos, dessa forma, todos devem ser alcançados pelos aconselhamentos divinos. Entende-se que embora o contexto da mensagem dita por Silva (2022) seja diferente da paulina, o conteúdo, por outro lado é semelhante, visto que a intenção de Silva (2022) é transmitir uma mensagem conciliadora, visando despertar nas pessoas a necessidade de aplicar no dia a dia as orientações divinas contidas na Bíblia.

Conforme explicado acima, os benefícios dos códigos dos deveres familiares aplicados tanto naquelas comunidades, como na igreja atual visam padronizar o relacionamento baseado no amor e na união dos membros familiares. Osório (2008) classifica os aconselhamentos paulinos ministrados à comunidade em Colossas, como os mais fáceis de assimilar dentre os inúmeros registrados no Novo Testamento. Nesse ritmo, segundo Osório (2008), a comunidade em Éfeso, por exemplo, interpretou os códigos dos deveres familiares de forma simples e objetiva.

[...] É ali, nas relações entre esposos, pais e filhos e irmãos, que se aprendem os princípios da vida em comunidade. O segredo é o amor e a obediência entre todos. [...] a instrução sobre a relação marido e mulher, passada aos cristãos de Éfeso também é muito importante para os casais de hoje. Ali está claro que o marido deve buscar o bem e a felicidade da esposa, e ela, por sua vez, procurar fazer o marido feliz (Casagrande, 2019, p. 191).

Notam-se que as orientações espirituais relacionadas à família são imutáveis, uma vez que a intenção divina é que sempre prevaleça o amor recíproco, o respeito e a obediência entre os membros familiares. Dessa forma, quando a parênese é assimilada e aplicada no seio da família eclesial, o relacionamento androcêntrico não

encontra espaço no ambiente cristão. Na ótica de Casagrande (2019) marido e mulher devem se responsabilizar de forma mútua pelo bom relacionamento conjugal e assim, cuidar um do outro, conforme o modelo parenético.

Os códigos dos deveres familiares e a exortação paulina aos Colossenses:

Estas regras não constituem a totalidade da concepção cristã das relações de família, menos ainda das relações sociais. O próprio texto exorta a viver tudo no Senhor. [...]. Paulo não justifica essa regra em nome do evangelho ou da autoridade de Deus. Não afirma que Deus quis as coisas assim. Simplesmente diz que assim 'convém'. A razão de conveniência está baseada no costume, na tradição: as famosas mulheres da história bíblica, Sara, Rebeca, Raquel e outras fizeram assim e convém continuar do mesmo jeito (Comblin, 1986, p. 73).

Nesse ponto de vista, observa-se que Comblin (1986) atribui a submissão da mulher ao marido, sendo no Senhor, caso contrário, a subordinação perde o seu vínculo ou validade. Outro detalhe que se pode notar é que embora a parênese denote uma imposição imperativa por parte do apóstolo principalmente à mulher, todavia, fica claro que Paulo atrelou a prática da submissão da mulher ao amor do marido, ou seja, algo natural, em que ambos se submetem ao Senhor. Nessa direção, Comblin (1986) enfatiza que o mundo helenístico não estava acostumado com o amor do marido em relação à mulher. Dessa forma, pode-se dizer que o apóstolo Paulo inovou trazendo para o seio da família cristã, o modelo parenético do amor de Cristo pela Igreja.

Conforme Wright (2018), a adequada interpretação das cartas paulinas permanece fundamental, uma vez que sua contextualização permite aplicações no tempo presente. Nesse sentido, numerosos pesquisadores têm revisitado as perícopes paulinas em estudos desenvolvidos no âmbito acadêmico e eclesiástico. Para o autor, tais escritos continuarão a dialogar com novas gerações e com diferentes campos do saber, inclusive a Sociologia, oferecendo contribuições significativas à família cristã, à igreja e à sociedade.

Ao analisar os conselhos familiares contidos em Efésios 5, 22–33 e Colossenses 3, 18–4,1, nota-se que o apóstolo Paulo demonstra ter contribuído para a formação e manutenção de famílias cristãs estruturadas nas orientações divinas. Outrossim, entende-se que mesmo tendo vivido em uma época tão distante dos dias atuais, em culturas totalmente diferentes da atualidade, em contexto social, político, econômico, religioso e familiar distante dos costumes hodiernos, ainda assim, ele conseguiu administrar com habilidade a missão a ele outorgada pelo Cristo, em relação ao aconselhamento familiar. Nesse ponto de vista, essas recomendações familiares têm alcançado diversas gerações ao redor do planeta. Ademais, a tendência é cada vez mais

se multiplicar de forma exponencial tanto através das pesquisas, quanto dos sermões e estudos bíblicos espalhados por toda a Terra.

Isso posto, percebe-se que a contribuição paulina para as igrejas da atualidade está vinculada à contextualização da parênese, a fim de ser aplicada na contemporaneidade, semelhante ao modelo adotado nas comunidades originais. Uma vez espiritualizado o modelo de comportamento familiar, a tarefa de assimilação pelos cristãos se torna simplificada.

A ordenação hierárquica dos membros cumpre orientações divinas, repassadas nas perícopes das cartas aos Efésios e aos Colossenses, respectivamente. Isso demonstra a consistência da exortação paulina, tornando acessível a atuação dos conselheiros familiares de cunho pastoral na atualidade.

Nessa perspectiva, surge a educação, como ferramenta importante. Na verdade, pelo que tem sido exposto até aqui, entende-se que a autoridade do marido em relação à mulher deve ser interpretada como liderança em prol do casal. Essa liderança deve funcionar visando prover o sustento, a proteção, a consideração e o bem-estar mútuo, conforme descrito nos versículos 22–33 de Efésios 5. Assim sendo, prosseguindo com a explanação dos assuntos, será apresentada a seguir, uma análise histórica, literária e exegética de Efésios 5, 22–33.

3 ANÁLISE HISTÓRICA, LITERÁRIA E EXEGÉTICA DE EFÉSIOS 5,22–33

Considerando que a seção anterior examinou o contexto histórico do Império Romano no primeiro século da era cristã, bem como a contribuição paulina para a família nos conselhos de Efésios 5,22–33 e Colossenses 3,18–4,1, passa-se, nesta seção, à análise histórica, literária e exegética de Efésios 5,22–33. Inicialmente, apresentam-se as posições favoráveis e contrárias à autoria paulina da carta aos Efésios. Em seguida, expõem-se a tradução da perícopa e suas respectivas notas. Na sequência, são examinadas a crítica textual, o contexto histórico e cultural, a crítica literária, a crítica da forma, a crítica do gênero literário, a crítica da redação e a crítica da tradição. Posteriormente, procede-se à análise morfológica verbal, a leitura exegético-teológica de Efésios 5,22-33 e, por fim, à apresentação da análise detalhada de Efésios 5,22-33.

3.1 AUTORES FAVORÁVEIS À AUTORIA PAULINA

Serão apresentados neste espaço, alguns autores de obras científicas que manifestaram as suas opiniões favoráveis à autoria paulina de Efésios 5, 22–33. Ressalta-se que no próprio corpo da carta encontram-se elementos convergentes à interpretação de sua autoria. As saudações, por exemplo, além dos prováveis destinatários e as próprias despedidas são indícios de que a carta aos Efésios tenha sido produzida pelo apóstolo Paulo. Hoehner (2023) afirma que não há razão para desconsiderar Paulo como o verdadeiro autor da carta.

Na ótica de Hoehner (2023) Paulo utiliza recursos diferenciados para explanar assuntos eclesiológicos, visto que em Efésios 2,20 ele fundamenta a igreja aos ensinamentos apostólicos e proféticos. Fabris (1993, p. 113) enfatiza que “As duas cartas de Efésios e Colossenses, ambientadas no contexto de Éfeso e estreitamente relacionadas tanto no plano literário como no teológico, inserem-se na tradição paulina”. Fabris (1993) afirma que essas duas cartas foram escritas pelo apóstolo Paulo e alega que as cartas contêm a tradição paulina.

Fabris (1993) alerta ainda que, na época da redação das cartas aos Efésios e aos Colossenses, outros relatos neotestamentários estavam sendo formados, entre eles os Evangelhos e Atos dos Apóstolos, cujo conteúdo abrangia tradições teológicas e espirituais relacionadas ao início da igreja e da Era Cristã.

De acordo com Grizzle (2013), Paulo permaneceu aproximadamente três anos fazendo missões na cidade de Éfeso e o próprio Lucas testemunhou e deixou registrado (At. 20.31).

Na ótica de Grizzle (2013), Paulo escreveu Efésios, mas parecia um estranho aos cristãos e aos fatos que estavam acontecendo com a igreja (Ef. 1.15; 2.2–3; 4.21), sem explicar o motivo. Ainda assim, conforme Grizzle (2013), ao encontrar com os anciãos da cidade de Éfeso pela última vez, o apóstolo compartilhou de forma mútua, a afeição fraterna (At. 20.17–38).

De acordo com Lincoln (1990), as cartas escritas aos Efésios e aos Colossenses estão diretamente relacionadas em conteúdo, enigmas e natureza. Segundo Lincoln (1990), essa semelhança, entretanto, não é encontrada nas passagens maiores de cada carta. Outrossim, Lincoln (1990) afirma que em um único texto da carta aos Efésios 6, 21–22 e aos Colossenses 4, 7–8 existem vinte e nove vocábulos sequenciais em concordância literal. Por outro lado, Lincoln (1990) sinaliza que por três vezes consecutivas, sete vocábulos se correspondem de forma exata, tais como em Ef. 1, 1–2 com Colossenses 1, 1–2; Ef. 3,2, com Cl. 1, 25 e Ef. 3, 9, com Cl. 1, 26. Quanto à autoria e destino da carta aos Efésios:

O trabalho de Paulo na Província da Ásia Menor gerou discípulos de seus colaboradores o que se evidencia através de testemunhas para além do ano 100 d. C. Isto se reflete na chamada 'literatura dêutero-paulina', isto é, que não foi escrita somente pelo apóstolo, mas também através da teologia e do efeito de sua pregação [...]. A questão da leitura e interpretação da carta aos Efésios, passa pela [...] classificação das cartas no 'corpus Paulino', considerado não como um todo hermético e unitário, mas composto por diversas camadas de espaço, tempo e compositores (redatores e autores) (Santos, 2023, p. 72).

Nesse cenário, Santos (2023) confirma Éfeso como o destino da carta. Entretanto, embora tenha valorizado e reconhecido o trabalho desenvolvido pelo apóstolo, cujo efeito produziu discípulos, que ultrapassaram o ano 100 d. C., Santos (2023), por sua vez, apontou que os próprios discípulos de Paulo podem ter contribuído direta ou indiretamente com a autoria. Ressalta-se que Santos (2023) não descartou Paulo como o verdadeiro autor. Ademais, ele adverte para que o leitor utilize os recursos disponíveis na interpretação da carta, a sua classificação, a hermenêutica, além das camadas relacionadas ao tempo, espaço, compositores, redação e eventuais autores.

Outra questão discutida entre os estudiosos na contemporaneidade é sobre a originalidade da carta aos Efésios. Diversos autores comungam com a possibilidade da carta aos Colossenses ter sido utilizada como fonte de consulta. Outros, até mesmo

acenam para a hipótese de terem sido copiadas algumas passagens e alguns trechos adaptados, como os códigos dos deveres domésticos, por exemplo. “Efésios utiliza alguns blocos de material de Colossenses como a lista de vícios, virtudes e deveres domésticos e os amplia conforme a necessidade de seu contexto vital” (Alves, 2010, p. 98).

Nesse sentido, acredita-se que uma pesquisa nos textos originais ou nos manuscritos mais antigos da carta possa esclarecer tais incógnitas acerca dos aspectos contextuais que cercam a perícope analisada e por sua vez, esclarecer aspectos que porventura não estejam claros. Nessa linha de raciocínio, deve ser analisada a consistência das afirmações paulinas no corpo da carta, identificando-se como o verdadeiro autor. Por outro lado, cabe avaliar até que ponto essa identificação não tenha sido efetuada por um de seus discípulos, em seu próprio nome.

Em relação às cartas de Efésios e Colossenses, pode-se dizer que há conexão. Nesse sentido, considera-se, por exemplo, a conexão cultural, eclesiológica, estrutural, gramatical, histórica, literária, redacional e teológica.

A conexão entre as duas cartas, que se desenvolve ao longo de ambos os escritos, diz respeito a vários aspectos: a estrutura geral das seções, Cl 1,24-25/Ef 3,1-13; as passagens parenéticas, Cl 3,5-17/Ef 4,22-5,21; Cl 3,18-4,1/Ef 5,22-6,9, a terminologia, vocábulos característicos com o mesmo significado, *mystérion*, *soma*, *oikonomía*, *pleroma*, *ekklesía*, e algumas noções teológicas como o Cristo ‘cabeça’, o contraste entre ‘homem velho’ e ‘novo’, o tema das potências etc. [...] A convergência no nível de estrutura e de vocabulário só se explica com um contrato no nível literário-escrito. [...] As divergências ou autonomia dos dois escritos podem depender tanto da tradição comum à qual se prendem, como da redação que corresponde a objetivos e situações histórico-culturais diversas (Fabris, 1993, p. 114)

Fabris (1993) sustenta a autoria paulina das cartas aos Efésios e aos Colossenses. Em sua obra, observa que Paulo se apresenta como autor e prisioneiro do Senhor Jesus Cristo, circunstância pela qual ambas são tradicionalmente classificadas como cartas da prisão. No âmbito literário, o autor destaca a proximidade entre os dois escritos, uma vez que diversos elementos convergem entre si. Fabris também reafirma a autoria paulina com base na semelhança vocabular presente em ambas as cartas, na eclesiologia associada à teologia do corpo — ao apresentar Cristo como cabeça da igreja e o homem como cabeça da mulher —, bem como em aspectos ligados à tradição, à redação, aos objetivos e às questões históricas e culturais, entre outros fatores.

Na ótica de Porte Jr (2017), a epístola aos Efésios foi escrita por Paulo durante seu período de prisão em Roma. Porte Jr sustenta que os líderes eclesiais deveriam considerar essa carta como importante referência doutrinária. O autor acrescenta ainda que Paulo mantinha relacionamento próximo com os cristãos de Éfeso.

Avaliando o que escreveu Gomes (2021), percebe-se que ele destaca uma aparente batalha travada entre os estudiosos na atualidade. Isso, porque, conforme Gomes (2021), as cartas aos Efésios e Colossenses ainda estão abertas, ou seja, ainda não se pode definir se foi ou não o apóstolo Paulo o autor. Nessa linha de raciocínio, MacArthur (2019) defende a premissa que o apóstolo Paulo foi o escritor. Porte Jr (2017), além de comungar com hipótese de Paulo ser o autor, ainda recomenda aquela linha doutrinária aos líderes eclesiais da atualidade. "Foi em amor que Paulo escreveu aos crentes em Éfeso. A causa está relacionada a esse amor, tanto por Cristo quanto pelos efésios e os demais gentios" (Porte Jr, 2017, n/p).

Nesse contexto, percebe-se por que é importante para o leitor identificar a autoria da carta. Isso traz à luz, aspectos interessantes acerca da mensagem. Nessa perspectiva, o estudante das epístolas deve buscar nas entrelinhas do texto, o objetivo e o significado da mensagem, bem como o destinatário, a data da escrita e o contexto histórico. A autenticidade das cartas aos Efésios é inegociável, visto que o apóstolo Paulo, ao escrevê-la, relacionou a submissão humana ao senhorio e a autoridade de Cristo, esclarecendo, por exemplo, aspectos da soteriologia e eclesiologia, junto a seu público-alvo (Kostenberger; Kellum; Quarles, 2019).

A hipótese favorável à autoria paulina em relação à carta escrita aos Efésios é defendida por Culman (2001). Nessa perspectiva ele afirma:

No momento que o apóstolo Paulo escreve esta carta, Epafroditos está ao seu lado (4.12). Este trouxe ao apóstolo Boas Novas da comunidade de Colossos, onde reinam a fé e o amor (1.4; 2.5). Ali surgiu, no entanto, uma heresia, que queria mesclar com o evangelho especulações filosóficas de coloração gnóstica. Paulo lhes opõe em sua carta uma doutrina cristológica das mais nítidas [...] (Culmann, 2001, p. 56-57).

Conforme citado anteriormente, verificam-se que os autores concordam com a autoria paulina em relação à carta aos Efésios. Nesse rumo, seguem Kostenberger; Kellum; Quarles (2019), bem como Hoener (2023), o próprio Fabris (1993), Porte Jr (2017), MacArthur (2019) e Culmann (2001), dentre outros. No mesmo sentido e direção, seguem George; Carriker (2022), quando afirmam que Paulo compôs as cartas aos Efésios com a intenção de emitir aconselhamento familiar e espiritual, bem como doutrina, exortação e despertamento, dentre outras orientações. Tomando-se como

referência as opiniões apresentadas pelos diversos autores acerca da autoria paulina para a composição da carta aos Efésios ao longo desta seção, pode-se dizer que a maioria concorda que Paulo é o verdadeiro autor.

Isso posto, na seção seguinte, serão apresentados alguns autores que no cenário científico, posicionaram-se contra a autoria paulina em relação à composição da carta escrita aos Efésios. Nesse contexto, serão expostas as suas respectivas justificativas.

3.2 AUTORES CONTRÁRIOS À AUTORIA PAULINA

Nesta seção, serão apresentadas as opiniões de alguns autores de obras científicas que foram de opiniões contrárias à composição paulina em relação à carta escrita aos Efésios. “A epístola pretende ter sido escrita aos Efésios, aos santos que estão em Éfeso. 1. Mas a opinião de que foi escrita aos Efésios tem sido questionada por muitos expositores” (Barnes, 1854, p. 12, tradução nossa). Na verdade, esse comentário expõe que no próprio corpo da carta existem evidências que ela foi escrita pelo apóstolo Paulo.

Um dos assuntos que também tem sido muito debatido entre os estudantes do Novo Testamento na atualidade é a questão do destino da carta conhecida como escrita ‘aos efésios’. Embora haja evidências na própria carta acerca da autoria paulina, como nas saudações iniciais e despedidas, por exemplo, (Ef. 1,1; 3,1; 4,1; 6, 19–22), notam-se que existem divergências generalizadas na atualidade. Enquanto alguns estudiosos atribuem a autoria da carta aos Efésios ao apóstolo Paulo e destinada àquela comunidade; outros pesquisadores, por sua vez, atestam que a carta é deuteropaulina, ou seja, não escrita pelo apóstolo, além de tardia, que significa ter sido escrita após a morte de Paulo e não destinada à comunidade de Éfeso, mas, de caráter circular, ou seja, que era destinada também a cidades circunvizinhas a Éfeso.

A hipótese da carta circular mudou ao longo do tempo. As modificações apenas se tornaram mais complicadas. Problemas permanecem para todas elas. A primeira proposta, a ‘Hipótese da Carta Circular’ propriamente dita – um termo técnico na academia – emenda o texto de Ef 1:1b com um espaço em branco, colocado entre οἷς e καί no texto inicial, para preencher à medida que a carta circulava entre os destinatários de uma localização geográfica para outra. Esta ideia rejeita as testemunhas mais antigas e melhores de τοῖς ἁγίοις τοῖς οἰσιν καὶ πιστοῖς (Ef 1:b) como uma impossibilidade sintática e gramatical (Harrill, 2025, p. 88, tradução nossa).

Nessa perspectiva, o destino da carta aos Efésios é de caráter circular e não exclusiva para a comunidade localizada na cidade de Éfeso. De acordo com Harrill

(2025), a carta tinha um espaço em branco no cabeçalho, para que fosse endereçada a diversas comunidades eclesíásticas e que ao ser entregue ao destinatário, o nome daquela comunidade fosse escrito naquele local apropriado da carta. Nesse sentido, a carta podia possuir diversos destinatários no sistema circular. Percebe-se a predominância de um contraste em relação aos manuscritos mais antigos do Novo Testamento, uma vez que eles defendem Éfeso como destino exclusivo da carta paulina aos Efésios.

Cohick (2020) alega que Efésios não apresenta estilo literário para ser classificada como de autoria paulina. De acordo com Cohick (2020), o pseudoautor da carta até tentou se passar como Paulo, entretanto, as suas características ao longo da carta se distanciaram do gênero literário utilizado pelo apóstolo. Os manuscritos mais antigos contêm a expressão ‘em Efésios’, autenticando aquela cidade como a destinatária principal da carta (Cohick, 2020).

De acordo com Gonzáles (2023), o vocabulário e o estilo da escrita são argumentos utilizados pelos estudiosos para negar a Paulo a autoria das cartas aos Colossenses e aos Efésios. Na visão de Gonzáles (2023) tal comportamento é coerente, uma vez que as cartas escritas a Colossas, Éfeso e a Filemon são contemporâneas. Dessa forma, Gonzales (2023) relata, que se foi assim, pode-se considerar composições tardias, visto que em 64 d. C. aconteceu um terremoto naquela região e praticamente exterminou aquelas cidades circunvizinhas da Ásia menor.

Nessa perspectiva, entendem-se que as virtudes dos estudiosos contemporâneos se materializam na busca pelo senso comum, visto que:

Efésios apresenta um dos capítulos mais intrigantes da história da pesquisa moderna do Novo Testamento. Embora a data, o destino e o local de redação sejam questões naturalmente relacionadas, o problema essencial é a questão da autenticidade. Do ponto de vista cronológico, o debate sobre essa questão é relativamente breve, pois não era necessário falar [...] até meados do século XIX. [...] a história moderna do problema começa com W. M. L. deWette. DeWette publicou pela primeira vez sua dúvida sobre a autenticidade de Efésios em 1826. Menos de vinte anos depois, essa dúvida se transformou em certeza (Cook, 1965, p. 3, tradução nossa).

Cook (1965) tinha as suas razões para contestar a autenticidade paulina em relação à carta escrita aos Efésios. Na sua concepção, ela tinha grande semelhança com a carta escrita aos Colossenses. Conforme Cook (1965), os verbos e o estilo gramatical foram peculiaridades características de ter sido escrita após o período dos apóstolos. Nesse sentido, Cook (1965) nega a autoria paulina da carta escrita aos

Efésios, até pelo endereço, visto que ela tinha indícios de ter sido circular, ou seja, para Éfeso e outras igrejas circunvizinhas.

Outro ponto de vista é que mesmo na atualidade, uma grande parte dos estudiosos e pesquisadores do Novo Testamento se divide sobre a verdadeira autoria da carta escrita aos Efésios. Isso, porque:

Segundo uma antiquíssima tradição, o corpus epistolar paulino compreende catorze cartas: [...] Colossenses, Efésios [...]. Mas a pesquisa histórico-crítica conduzida nos últimos dois séculos submeteu esse dado a uma rigorosa verificação. No momento, podem-se indicar alguns dados internacionalmente reconhecidos, enquanto outros permanecem objeto de discussão. [...]. Muito debatida é a autenticidade da carta aos Efésios [...] (Barbaglio, 1989., p. 45).

Percebe-se que a definição da autoria da carta aos Efésios ainda se encontra em fase de verificação e possível aceitação por pesquisadores contemporâneos que submetem os textos aos métodos disponíveis.

Com o advento do Estudo crítico-histórico do Novo Testamento no Século XIX, houve [...] curiosidade em relação aos manuscritos mais antigos; e o paradigma no estabelecimento crítico do texto do Novo Testamento grego começou a mudar (Lourenço, 2018, n/p).

Esse cenário corrobora de forma significativa para a elucidação de eventuais enigmas constantes dos textos bíblicos. Nesse sentido, com a utilização do método histórico-crítico, a localização do nome do provável autor da carta aos Efésios pode se tornar uma realidade ou uma tarefa possível e concreta.

A epístola aos Efésios aborda questões típicas das comunidades cristãs em torno do ano 90 d.C. Por causa da sua datação tardia, a carta não é de autoria de Paulo, pois o apóstolo morreu na década de 60. Além disso, em Ef 2.20 pressupõe-se que os apóstolos estão mortos, pois é afirmado que a Igreja está construída sobre o fundamento dos apóstolos e profetas. [...]. Portanto, no período em que foi escrita a carta aos Efésios, Paulo já morrera e tornara-se fundamento da Igreja. Os cristãos agora vivem da 'herança' dos apóstolos. Portanto, é possível que a carta tenha sido escrita por um discípulo de Paulo, morador da região da Ásia, comprometido com a herança paulina. Os versículos 5. 21-6. 9 regulamentam os comportamentos familiares entre esposas e maridos, filhos e pais, escravos e senhores. São os chamados códigos domésticos ou tábuas de posições (Guimarães, 2011, p. 19).

Alguns pesquisadores como Guimarães (2011), por exemplo, são enfáticos e taxativos em discordar da autoria paulina em relação a escrita da carta aos Efésios, embora apresentando as suas respectivas justificativas baseadas em interpretações extraídas da própria epístola. "O entendimento da igreja que Efésios apresenta se desenvolveu e edificou-se na tradição Paulina [...]. Paulo falava de 'igreja' em termos da Comunidade local, enquanto o autor de Efésios, [...] 'a igreja'" (Havener, 2001, p. 245).

Uma vez apresentada nesta seção alguns autores de obras científicas que manifestaram opiniões contrárias à autoria paulina em relação à composição da carta escrita aos Efésios, será apresentada a seguir, a tradução de Efésios 5, 22–33.

3.3 TRADUÇÃO DE EFÉSIOS 5, 22–33

Se na seção anterior foram apresentados autores contrários à autoria paulina em relação à carta aos Efésios, nesta, será apresentada a tradução de Efésios 5,22–33. A finalidade é exegetica. Dessa forma, acompanha a tradução, um princípio formal de equivalência moderada. Assim, quando possível, preserva-se tanto a ordem sintática, quanto os conectivos, bem como os termos-chave da língua grega, além dos mínimos ajustes para acompanhar a fluência da língua portuguesa.

Quadro 1 – Efésios 5,22–33 na língua grega, com a tradução.

TEXTO EM GREGO (NA28)	VERSICULO	TRADUÇÃO (ARA)
αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὡς τῷ κυρίῳ,	v. 22 a	As mulheres [sejam submissas] ao seu próprio marido, como ao Senhor;
ὅτι ἀνὴρ ἐστὶν κεφαλὴ τῆς γυναικὸς	v. 23 a	porque o marido é o cabeça da mulher,
ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας	v. 23 b	Como também Cristo é o cabeça da igreja,
αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος	v. 23 c	Sendo este mesmo o salvador do corpo.
ἀλλ' ὡς ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ	v. 24 a	Como, porém, a igreja está sujeita a Cristo,
οὕτως καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσιν ἐν παντί	v. 24 b	assim também as mulheres sejam em tudo submissas ao seu marido.
οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας	v. 25 a	Maridos, amai vossa mulher,
καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν	v. 25 b	Como também Cristo amou a igreja
καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς	v. 25 c	e a si mesmo se entregou por ela,
ἵνα αὐτὴν ἀγιάσῃ	v. 26 a	para que a santificasse,
καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι.	v. 26 b	tendo-a purificado por meio da lavagem de água pela palavra,
ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἕνδοξον τὴν ἐκκλησίαν	v. 27 a	para a apresentar a si mesmo igreja gloriosa,
μὴ ἔχουσιν σπίλον ἢ ρυτίδα ἢ τι τῶν τοιούτων	v. 27 b	sem mácula, nem ruga, nem coisa semelhante.
ἀλλ' ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος	v. 27 c	porém santa e sem defeito.

οὕτως ὀφείλουσιν [καὶ] οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας	v. 28 a	Assim também os maridos devem amar a sua mulher como ao próprio corpo.
ὁ ἀγαπῶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἑαυτὸν ἀγαπᾷ	v. 28 b	Quem ama a esposa a si mesmo se ama.
οὐδεὶς γὰρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν	v. 29 a	Porque ninguém jamais odiou a própria carne;
ἀλλ' ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν	v. 29 b	antes, a alimenta e dela cuida, como também Cristo o faz com a igreja;
καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν	v. 29 c	como também Cristo o faz com a igreja;
ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ	v. 30	porque somos membros do seu corpo.
ἀντὶ τούτου καταλείπει ἄνθρωπος [τὸν] πατέρα καὶ [τὴν] μητέρα	v. 31 a	Eis por que deixará o homem a seu pai e a sua mãe
καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ	v. 31 b	e se unirá à sua mulher,
καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν	v. 31 c	e se tornarão os dois uma só carne.
τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν	v. 32 a	Grande é este mistério,
ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν	v. 32 b	mas eu me refiro a Cristo e à igreja.
πλὴν καὶ ὑμεῖς οἱ καθ' ἓνα	v. 33 a	Não obstante, vós, cada um de per si
ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα οὕτως ἀγαπάτω ὥς ἑαυτὸν	v. 33 b	também ame a própria esposa como a si mesmo,
ἡ δὲ γυνὴ ἵνα φοβῆται τὸν ἄνδρα	v. 33 c	e a esposa respeite ao marido.

Foi apresentada nesta seção, a tradução de Efésios 5,22–33. Serão apresentadas a seguir, as respectivas notas de tradução.

3.4 NOTAS DE TRADUÇÃO

Uma vez apresentada na seção anterior a tradução de Efésios 5, 22–33, nesta seção, pretendem-se apresentar as notas de tradução da respectiva perícope. No versículo 22, por exemplo, o verbo está elíptico, porque é proveniente do 21. Não se pode considerar como uma versão litúrgica, mas, apenas de um instrumento para analisar e sustentar as discussões filológicas, além das discussões teológicas subsequentes (Arnold, 2010; Lincoln, 1990; Nestle-Aland, 2012). Quanto à frase ὥς τῷ κυρίῳ, a ambiguidade é intencional, subordinando a mulher ao marido, em sinal de respeito e submissão, como ao Senhor, ou seja, em um tom cristológico.

No versículo 22, ao iniciar a exortação relacionada aos códigos dos deveres familiares, o autor da carta enfatiza a sujeição da mulher a seu próprio marido, dando

continuidade ao versículo 21. Nesse contexto, a orientação para a família cristã está relacionada à sujeição recíproca entre todos os membros da comunidade eclesial, como ao Senhor.

No versículo 23 ἔστιν κεφαλὴ, o termo “cabeça” assume o sentido metafórico de liderança sacrificial em favor da mulher, em ato de amor semelhante ao de Cristo, que entregou a própria vida pela igreja.

No versículo 25, o verbo “amar” no imperativo traz consigo uma ação presente e contínua, ou seja, sem interrupção.

No versículo 26, o ato de lavar com água representa a purificação pela palavra e a preparação através da pregação do evangelho.

No versículo 28, o dever do marido é amar a sua mulher, de forma voluntária, mas em cumprimento aos códigos normativos dos deveres familiares.

Nos versículos 28–31, a dualidade corpo e carne referindo-se ao texto constante de Gn. 2.24, denota unidade conjugal e aliança no cuidado recíproco entre os cônjuges.

No versículo 32, o grande mistério revelado é o relacionamento entre Cristo e à igreja, como base para o enlace conjugal humano.

No versículo 33, a admoestação é direcionada às mulheres, para respeitar e honrar seus maridos.

Uma vez apresentadas nesta seção as notas de tradução de Efésios 5, 22–33, em seguida, será abordada a crítica textual de Efésios 5, 22–33.

3.5 CRÍTICA TEXTUAL

Em se tratando de exegese bíblica, pode-se dizer que a crítica textual (CT) é uma das importantes ferramentas disponível para que os estudantes investiguem as diversas variantes registradas pelos mais variados tipos de manuscritos relacionados aos textos bíblicos. “A necessidade da CT advém do fato de que o Novo Testamento foi escrito em grego e em manuscritos cujos originais desapareceram. [...] no decorrer dos séculos, [...] conhecemos milhares dessas cópias na atualidade” (Wegner, 1998, p. 39). Nesse sentido, na opinião de Wegner (1998) as diferenças contidas nos mais variados tipos de manuscritos justificam a importância da crítica textual, na busca pelo conteúdo original.

Segundo Beale (2013), estudiosos afirmam que Paulo, a exemplo de outros personagens bíblicos estudava o Antigo Testamento com a intenção de buscar embasamento para as suas exortações registradas nas cartas de sua autoria. Beale (2013) acrescenta que na opinião dos pesquisadores, Paulo não estava preocupado com o conteúdo estudado, mas, apenas em fortalecer a sua retórica e persuasão junto a seu público-alvo.

Além disso, cresce a importância e a responsabilidade da crítica textual, uma vez que um apanhado nos manuscritos dos primeiros séculos da igreja pode tornar possível se chegar ao conteúdo original da mensagem. Nessa perspectiva, o aparato crítico pode contribuir de forma significativa para uma interpretação fidedigna. É nesse sentido que a exegese trabalha, construindo pontes e saltando obstáculos, com a intenção de alcançar o objetivo que é o texto original.

A tarefa da crítica textual se impõe pela falta dos autógrafos de uma obra e a existência de uma pluralidade de cópias que não concordam entre si. No caso do Novo Testamento (NT), os documentos originais não foram preservados. Além disso, ao longo do processo de transmissão manuscrita do texto foram introduzidos muitos erros ou variantes. Isto torna a crítica textual, ou seja, o estudo e a comparação entre os manuscritos para deles tirar o suposto original, uma tarefa inevitável (Sholz, 2006, p. 43).

Com isso, percebe-se a relevância da crítica textual em reconstruir o documento e aproximar o pesquisador o mais próximo possível do texto original. "Existe paridade entre algumas cópias manuscritas do Novo Testamento grego. As cópias que materializam os tipos textuais bizantino e alexandrino, por exemplo, revelam um alto grau de equivalência quando comparadas" (Carvalho, 2017, p. 66). Nessa afirmação, tanto Sholz (2006), quanto Carvalho (2017) concordam que a crítica textual possibilita o estudante alcançar com precisão, o mais próximo possível o documento original e, nessa linha de raciocínio, Carvalho (2017) atesta que os manuscritos mais antigos quando comparados, tornam cada vez mais fidedignas e confiáveis as pesquisas.

22 υποτασσεσθωσαν está adicionado nos seguintes unciais: ⲭ A I P (Ψ) 0278. 6. 33. 81. 104. 365. 1175. 1241s. 1505. 1739. 1881. 2464 lat syhmg co. Este verbo está no plural do imperativo presente passivo (vós mulheres), indicando uma ordem ou instrução para que as mulheres se sujeitem ou se submetam. Já nos manuscritos (D F G) K L 630 m sy está o verbo υποτασσεσθε, sendo traduzido geralmente, como "sujeitai-vos" ou "submetei-vos". No texto NA28 segue o papiro 46 (ⲑ46) e o uncial (B) e o CI Hier^{mss}.

23 As palavras **ἐστιν** κεφαλὴ estão em uma ordem diferente em parte da tradição. São elas: B 0278. 104. 365. 1175 lat; Tert. A expressão αὐτὸς σωτὴρ **τοῦ σώματος** é substituída pela expressão και αὐτος εστιν nos manuscritos maiúsculos κ^2 D¹ K L P Ψ 0278. Nos manuscritos minúsculos 104. 365. 630. 1241s. 1505. 2464. O texto da maioria dos manuscritos gregos e as versões antigas (ar b m vgmss) vgms sy. No texto NA28 segue baseado nos testemunhos do $\mathfrak{P}46$, nos manuscritos maiúsculos κ^* A B D^{*} F G Ivid 048. Nos manuscritos minúsculos 33. 81. 1175. 1739. 1881, no texto latino (lat) e no pai da igreja, Clemente de Alexandria.

24 A conjunção subordinada adverbial comparativa ὡς está omitida no código uncial maiúsculo Vaticanus B Século IV d. C. – Categoria I; bem como no código uncial Athos Ψ , do Século IX/X d. C.; nas versões antigas do Século VIII/IX d. C. b e nos escritos de Ambst, pai da igreja, categoria III, no período entre 366 – 384 d. C., região GI, Latim. Este trabalho a exemplo do aparato crítico Nestle Aland segue ancorando nos manuscritos mais antigos, ou seja, aquelas testemunhas dos séculos III e IV.

25 Tanto o substantivo comum nominativo masculino ἄνδρες equivalente ao marido, quanto o substantivo comum acusativo feminino γυναῖκας equivalente às mulheres estão no plural. Nesse contexto, há a adição do pronome pessoal do caso reto 2ª pessoa do plural ὑμῶν equivalente a vós, nos seguintes unciais: F G it vgcl.ww sy. Cabe ressaltar que os manuscritos onde estão adicionados esse pronome são do Século IX. Por outro lado, embora esteja em desuso, acrescenta-se o pronome acusativo reflexivo masculino 3ª pessoa do singular εαυτων, equivalendo a si próprio, nos seguintes manuscritos: D K L Ψ 0278. 104. 365. 630. 1175. 1505. (P 629. 1739. 1881. 2464) m; Clpt. Quanto aos textos sinaíticos e demais manuscritos, como: κ A B 048. 33. 81. 1241s vgst; Clpt não se adicionam tais vocábulos, haja vista que os textos sinaíticos, Alexandrinos e Bizantinos, são do Século IV d. C. e por isso, estão próximo dos textos originais. Nesse ritmo, também segue a Bíblia Nestle Aland 28 th.

28 Os vocábulos contidos entre esses sinais ϛ ϝ όφείλουσιν [καὶ] οἱ ἄνδρες são transmitidos com variantes nos testemunhos equivalentes aos seguintes manuscritos: 1 3 4 κ K L Ψ 0278. 81. 104. 365. 630. 1241s. 1739. 1881. 2464 m syp; Did Meth 2–4 1 A D F G P 048vid. 0285vid. 629 lat; Cl. Em relação aos algarismos arábicos 134 antes do manuscrito sinaítico significa que uma correção foi realizada pelo primeiro, terceiro e quarto corretores. Outrossim, quanto à Bíblia Nestle Aland (NA 28), por sua vez, está de acordo com os testemunhos a seguir: $\mathfrak{P}46$ B 33. 1175. 1505 syh. Tal

medida, justifica-se pelo fato desses manuscritos aproximarem-se dos textos originais, ou seja, escritos no Século IV d. C. e serem enquadrados na categoria I do sistema dos Aland, como de qualidade muito especial que sempre devem ser considerados para estabelecer o texto original.

29 No aparato crítico, o substantivo próprio masculino Χριστὸς equivalente a Cristo está substituído pelo substantivo próprio masculino κυριος, equivalente a Senhor. A justificativa é que após esse símbolo Ϟ a palavra seguinte é substituída por um ou mais vocábulos diferentes em parte da tradição. Nesse sentido, seguem os exemplos de manuscritos que substituem os substantivos próprios: Ϟ κυριος D2 K L 630 m. Não obstante, a Bíblia Nestle Aland (NA 28), por sua vez, segue aproximando dos textos mais antigos, por serem originais, como segue: ϝ46 x A B D* F G P Ψ 048. 0278. 0285. 33. 81. 104. 365. 1175. 1241s. 1505. 1739. 1881. 2464 latt sy co.

30 No aparato crítico Nestle-Aland, o símbolo ^τ destacado antes do texto de Gênesis demonstra a inserção de uma referência bíblica (Gn 2, 23), fazendo menção ao dito de Adão, ao reconhecer a sua esposa como sendo osso dos seus ossos e carne da sua carne. Esse procedimento, entretanto, é parte integrante dos seguintes manuscritos bíblicos x² D F G K L P Ψ 0278. 0285vid. 104. 365. 630. 1175. 1241s. 1505. 1739mg m lat sy(p). Ressalta-se que a Bíblia Nestle Aland 28 segue os unciais mais antigos, por se aproximarem dos textos originais. Dessa forma, seguem os manuscritos seguidos: 1881. 2464 vgms co; Meth Hier (Gn 2,23) E disse Adão: Esta é agora osso dos meus ossos e carne da minha carne; esta será chamada varoa, porquanto do varão foi tomada (Gen. 2:23, ARC).

31 A omissão da palavra seguinte nesse caso está representada pela conjunção coordenada sindética aditiva “e”, antes de “καὶ” e justamente onde deveria constar a conjunção. Essa prática é encontrada, por exemplo, nos seguintes unciais com as variantes textuais: bis B D* F G. Por outro lado, a edição da Bíblia no seu aparato crítico da 28ª edição do Novum Testamentum Graece (Nestle-Aland) segue os manuscritos mais antigos, por se aproximarem dos textos originais, tais como os Vaticanos, os Sinaíticos, os Alexandrinos, os Bizantinos, dentre outros, como seguem: ϝ46 x A D2 K L P Ψ 048. 0278. 0285vid. 81. 104. 365. 630. 1175. 1241s. 1505. 1739. 1881. 2464 m;

Os vocábulos entre esses sinais Ϟ Ϙ são transmitidos com variantes nos testemunhos equivalentes aos manuscritos Or Ϟ και προσκολληθησεται (κολληθησεται D*

F G) τη γυναίκα αυτού (- κ*) ⱡ46 1*.κ A D* F G 0285. 33. 81. 1241s latt – 6. 1739txt; Cyp Hier | txt κ2 B D2 K L (P) Ψ 0278. 104. 365. 630. 1175. 1505. 1739mg. 1881. 2464 m. 31 ° bis B D* F G | ⱡ46 κ A D2 K L P Ψ 048. 0278. 0285vid. 81. 104. 365. 630. 1175. 1241s. 1505. 1739. 1881. 2464 m;

32 O aparato crítico Nestle Aland destaca a omissão de algo na palavra seguinte, logo no início do versículo em algumas tradições. Nesse caso, a expressão τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, “grande é esse mistério”, por exemplo é omitida nesses manuscritos: B K; Ptolr Tert Cyp Epiph p 601 6,1 □ B D* F G b; McionT vid Cyp Ambst. Outrossim, o aparato crítico da 28ª edição do Novum Testamentum Graece (Nestle-Aland) segue a tradição das testemunhas mais antigas relacionadas aos primeiros Séculos da Igreja, como os códigos Vaticanos, por exemplo, os Sinaíticos, Alexandrinos e Bizantinos, dentre outros, conforme listados a seguir: ⱡ46 κ A D1 lvid K L P Ψ 0278. 0285. 33. 81. 104. 365. 630. 1175. 1241s. 1505. 1739. 1881. 2464 m ar m vg sy co

Assim sendo, tomando como base o relacionamento entre Cristo e a Igreja, o autor da carta admoesta os cristãos em Éfeso, no sentido de aplicarem as suas orientações no relacionamento entre o homem e a sua mulher. Quanto à autoria, os destinatários e os contextos histórico, cultural e social, estão sendo apresentados ao longo desta tese. Sobre a estrutura textual da passagem, percebem-se que dos doze versículos, o autor utiliza três para orientar a mulher (22, 23 e 24); enquanto para admoestar o marido, utiliza nove (25, 26,27,28,29, 30, 31, 32 e 33). Ressaltam-se que os aspectos sobre o relacionamento entre marido-mulher serão detalhados ao longo deste capítulo.

Analisando de forma exegética a ordem imperativa emitida pelo autor da carta para as mulheres, verifica-se que ele utiliza o verbo grego ὑποτάσσω (*hypotássō*), cujo significado é submeter-se em uma conotação voluntária. Nesse sentido, a submissão é em nome do Cristo, ou seja, enquanto a mulher está significando a Igreja; o homem, por sua vez, está representando Cristo. Outrossim, a parênese textual destaca que o relacionamento marido-mulher naquela comunidade não representava a inferioridade feminina, mas a liderança masculina como ordenança divina.

Segundo Wisnewski (2011), o vocábulo grego ὑποτάσσω (*hypotássō*) é formado pela junção do prefixo/preposição ὑπό (*hypo*), cujo sentido é “sob” ou “debaixo

de”, com o verbo τάσσω (*tássō*), que significa “ordenar”, “dispor” ou “colocar em ordem”. Assim, ὑποτάσσω (*hypotássō*) assume o sentido de “submeter”, “sujeitar” ou “colocar sob determinada ordem”, sendo empregado no contexto paulino para expressar a ideia de submissão.

De acordo com Argumedo (2024), o matrimônio cristão descrito na passagem bíblica de Efésios 5, 22-33 está vinculado de forma direta ao pacto divino para com a humanidade. Segundo Argumedo (2024) esse pacto visa unir o casal no enlace matrimonial, tal qual o relacionamento conotativo entre Cristo e a igreja. Argumedo (2024) enfatiza que a ideia do matrimônio para o cristão é bíblica, contrastando aos padrões greco-romanos daquela época, cuja autoridade estava centrada no regime patriarcal. Nessa linha de raciocínio, ficam subentendidos que os vocábulos gregos *hypotassō* (submissão), *agapāō* (amor) e *soma* (corpo), são as palavras-chave no projeto divino para o relacionamento conjugal cristão.

Nesse contexto, pode-se dizer que o código dos deveres familiares abrange de uma forma pactual tanto o marido representando o Cristo, quanto a mulher, simbolizando a Igreja. Na ótica de Colares (2023, p. 80) “A vida do lar se sujeita ao exemplo de Cristo ao invés de se orientar por pressupostos que advenham das estruturas deste mundo”. Dessa forma, toda a perícopes compreendida entre os versículos 22 ao 33 de Efésios 5 representa uma metáfora de entrega mútua entre o casal correspondendo à purificação material e espiritual disponibilizada por Cristo.

Assim, em relação ao banho-purificação/água-palavra, pode-se dizer que:

Ef 5 atribui ao banho, a função de ‘purificar’: um banho de água acompanhado de uma palavra ou de uma fórmula ritual. É inevitável ouvir uma referência ao batismo, visto no seu carácter mais negativo de purificação, não de regeneração. Penso que é condicionado pelo contexto nupcial. Mas, tirando consequências, temos de dizer que o banho batismal é nupcial. Não se diz quem pronuncia a fórmula: seria o protagonista da cena; nem se cita o texto da fórmula (Schökel, 1999, p. 88, tradução nossa).

Este cenário de purificação nupcial retrata de forma parenética uma relação entre o banho da noiva (igreja) para se apresentar pura ao noivo (Cristo). Nesse contexto, o tanque batismal funciona como um depósito onde os pecados humanos são deixados e o cristão, por sua vez, assume a função de igreja e se coloca em condição de receber a Cristo, como o seu autêntico noivo.

Keener (2003) interpreta a perícopes de Efésios 5, 22–33 da seguinte forma:

22-24: A submissão da mulher ao marido representando a união (igreja-Cristo).

25: A inovação de Paulo ao inserir o amor ágape do marido à esposa.

26: O ato de lavar a noiva e prepará-la para as núpcias tem uma conotação de purificação da igreja pela palavra, adornando-a com as vestimentas nupciais.

27: Uma vez adornada e preparada, a noiva poderia sair da casa dos pais e seguir com o noivo para a sua nova casa.

28-32: A unidade conjugal, a autoridade na cabeça e a submissão do corpo.

33: O amor ágape do marido a sua mulher e o respeito da mulher ao marido.

Enquanto isso, Colares (2023) interpreta Efésios 5, 22–33 assim: Cristo é a fonte de motivação para o marido. Segundo Colares (2023), a igreja está para a mulher, como exemplo de submissão ao cabeça (Cristo/marido). Nesse contexto, Colares (2023) afirma que as personagens Cristo-igreja e marido-mulher reconhecem a cadeia hierárquica e a posição social contidas nos códigos dos deveres domésticos sob a liderança masculina. Outrossim, ela enfatiza que a submissão tanto da igreja quanto da mulher está diretamente relacionada ao gesto de amor dispensados por Cristo e pelo marido, respectivamente.

Nesse ponto de vista, o relacionamento conjugal idealizado pelo autor da epístola aos Efésios descrito no código dos deveres familiares converge para a eclesiologia, valorizando tanto os cônjuges quanto a igreja. Na verdade, esse relacionamento cristão era um exemplo para a sociedade vigente, visto que os costumes das famílias greco-romanas comungavam com as mesmas práticas, excetuando o amor e a obediência ao Senhor. Por isso que:

Em Efésios 5:22-33, o apóstolo Paulo apresenta o matrimônio como uma analogia da relação entre Cristo e a Igreja. A relação conjugal é posta em uma elevada posição para demonstrar ao mundo o amor de Cristo pela Igreja. Homem e mulher são desafiados a um modelo que excede muito a qualquer descrição de amor secular. A Teologia paulina de matrimônio é construída sobre as sólidas bases do amor de Cristo e a submissão da Igreja a aquele que é a cabeça, o próprio Senhor Jesus Cristo (Mendes; Merkh, 2015, n/p, tradução nossa).

A descrição paulina acerca do relacionamento conjugal implementado junto aos cristãos em Éfeso sobrepujou os costumes da época, visto que a parênese moldou o ambiente familiar, assemelhando-se à metáfora do relacionamento entre Cristo e a igreja. Nessa perspectiva, a submissão da mulher ao marido, antes compreendida em moldes imperativos, passou a ser apresentada em perspectiva voluntária e relacional.

Por outro lado, o amor do marido em favor da mulher passou a seguir a orientação divina transmitida pelo apóstolo, configurando-se como ordenança ética ao ser humano. Mendes e Merkh (2015) destacam que a submissão e o amor foram estratégias utilizadas com a intenção de demonstrar o amor de Cristo pela igreja e pela humanidade.

Na ótica de Sadiku (2012), Efésios 5, 21–24 orienta que nas famílias cristãs, a submissão deve ser mútua, ou seja, as mulheres, a seus maridos e eles, a Deus. Sadiku (2012) destaca que a ordem divina contida nos versículos 25–33, acerca do amor dos maridos deve ser semelhante ao amor ágape, demonstrado por Cristo à Igreja, ou seja, amor sacrificial. Para Sadiku (2012), a exegese deixa claro que Cristo pagou o dote para conquistar a sua noiva, entregando a sua própria vida por amor. Sadiku (2012) acrescenta que todos estão inseridos nessa ordenança divina, tais como: cônjuges, filhos, patrões, empregados, pastores e igreja, respectivamente. (Sadiku, 2012)

Nessa linha de raciocínio, pode-se dizer que dos 09 (nove) versículos admoestando os maridos (25 ao 33), no versículo 25, o autor da carta emite uma ordem imperativa direta, fazendo uso do verbo de origem grega ἀγαπάω (agapaō), que traduzido, significa amar. Esse amor tem uma conotação sacrificial, ou seja, da forma como Cristo amou a igreja e por ela se entregou, da mesma forma, o marido deve amar a sua esposa e por ela, entregar-se. Nos versículos 26 e 27, o autor da carta destaca que ao amar a igreja, automaticamente Cristo a santificou. Nesse modelo, a esposa deve ser amada pelo marido, visando a sua santificação espiritual.

Em relação à união conjugal, o autor da carta utiliza os versículos 28, 29 e 30 para enfatizar aos cônjuges que ambos são uma só carne, ou seja, o ser humano não pode separar o que foi unido por Deus. Nesse contexto, encontram-se nas entrelinhas do texto a intimidade do casal, autenticada pelos laços inseparáveis do casamento. No versículo 32, o vocábulo de origem grega μυστήριον (*mystērion*), significando “grande mistério”, faz alusão justamente ao matrimônio cristão entre o marido e a mulher, ao assemelhar-se à união entre Cristo e a igreja.

Quanto à aplicação de âmbito Teológico, os maridos, representando Cristo, são aconselhados à prática do amor sacrificial em relação as suas esposas. Nesse cenário, a submissão não é apenas da mulher, mas recíproca, visto que o amor deve ser compartilhado de forma mútua no relacionamento conjugal. Cabe ressaltar que a expressão na língua grega μία σάρξ (*mia sarx*) significa a unidade do corpo marido-

mulher tal como descrito no livro de Gênesis (2, 24). Ademais, no versículo 33, o autor enfatiza que enquanto o marido ama (ἀγαπάω) a esposa, de forma sacrificial, ela deve reverenciá-lo.

Conforme explicado acima, verificam-se que os padrões culturais da época influenciaram de forma direta à composição da carta. Nesse sentido, percebem-se, de forma clara que houve uma mudança significativa nos costumes adotados pela sociedade greco-romana ao longo do primeiro século da igreja.

Isso posto, uma vez apresentada nesta seção, a crítica textual de Ef. 5,22-33, em seguida, será apresentado o contexto histórico e cultural da epístola.

3.6 CONTEXTO HISTÓRICO E CULTURAL DA EPÍSTOLA

Já que na seção anterior a crítica textual de Efésios 5, 22–33 foi tratada, nesta seção, propõe-se comentar sobre o contexto histórico da epístola aos Efésios. Estudar o contexto histórico e cultural das epístolas escritas aos Efésios é de extrema importância, porque se torna possível trazer à luz, assuntos ora desconhecidos. Dessa forma, esta seção busca refinar aspectos relacionados às práticas familiares aplicadas pelo Império Romano durante o primeiro século da era cristã. Na ótica de MacArthur (2019), por exemplo, naquela época inicial da igreja, Éfeso era considerada a terceira entre as maiores cidades do Império Romano. Para MacArthur (2019) Éfeso possuía um centro comercial e se destacava tanto pela comunicação, quanto pela religião.

Segundo MacArthur (2019), Éfeso era contemplada com suntuosos templos, além de possuir um belo estádio, uma grande biblioteca, um centro para se praticar a magia, vários filósofos, uma universidade para formação de médicos e diversos literatos. Complementa MacArthur (2019) que Éfeso era uma cidade tão importante que foi escolhida como sede na Ásia; enquanto a deusa cultuada era Artemis ou Diana.

Segundo Porter (2008, p. 1, tradução nossa), “Paulo é um indivíduo complexo do mundo antigo, porque combina em sua única personagem características da vida em cada uma dessas áreas étnico-culturais (e até religiosas) do mundo antigo [...]” Esse aspecto pessoal proporcionou-lhe conectar e alcançar, de forma simultânea e eficaz, tanto o judeu quanto o gentio, propagando assim o evangelho de Cristo.

Na visão de Wright (2018) Saulo de Tarso converteu-se à fé cristã ao longo do primeiro século da igreja e entendia perfeitamente o motivo da perseguição judaica aos eventuais cristãos naquela época, ou seja, incompatibilidade religiosa, porque os cristãos estavam destoando da fé romana, haja vista as práticas religiosas estarem

vinculadas às orientações imperiais. Nesse sentido, de acordo com Wright (2018) a partir da conversão à fé cristã, Saulo passou a pregar o evangelho e seguir a Jesus, confundindo assim, tanto os seguidores do Cristo naquela época, quanto a seus próprios contemporâneos, que dantes perseguiram com grande ímpeto aos seguidores do Cristo ressuscitado.

Para Vasconcellos e Funari (2014), pesquisar os diversos códigos disponíveis no mundo acadêmico, tais como as fontes arqueológicas, as próprias ruínas de Qumran, além dos manuscritos do mar morto e os rolos judaicos, dentre outros, torna-se de extrema importância para os estudiosos do Novo Testamento. Conforme Vasconcellos e Funari (2014), ao pesquisar esses materiais históricos e culturais, tornam-se possíveis adquirir conhecimentos diversos acerca dos assuntos que nortearam o judaísmo naquela época.

Bandy (2024) afirma que Saulo nasceu na Cilícia, converteu-se à fé cristã, passou de perseguidor de cristãos, ao maior plantador de igrejas do primeiro século. A infância dele, conforme Bandy (2024) foi em Tarso, mas a adolescência foi em Jerusalém, aprendendo com Gamaliel. Paulo se tornou poliglota, sendo fluente na língua grega, hebraica, aramaica e latina, além de cidadão romano, tendo livre acesso para transitar no território administrado pelo Império Romano, no que aproveitou para evangelizar (Bandy, 2024). Com isso, o apóstolo entendeu o contexto histórico que permeava a escrita da carta aos Efésios.

Um judeu nascido na diáspora, isto é, fora da Palestina. Os judeus da diáspora tinham geralmente dois nomes - um judeu (Saulo ou Saul) e outro "inculturado" (Paulo). Nascer e viver até os 15 anos fora da Palestina ajudou-o na formação de seu caráter e personalidade, pois os judeus da diáspora eram normalmente mais tolerantes e abertos aos não judeus e seus valores culturais. Por exemplo: os judeus da Palestina tinham o hebraico como única língua sagrada, que Deus usou para se revelar, dando origem ao Antigo Testamento. Paulo, ao contrário conheceu e estudou o Antigo Testamento em uma tradução grega conhecida como Setenta (Bortolini, 2016, p. 7).

Paulo conviveu com diversas culturas e com autoridades judaicas e romanas, aprendendo vários idiomas, o que contribuiu sobremaneira no cumprimento das suas tarefas. Na ótica de Queiroz (2021) Paulo foi apóstolo aos gentios, além de muito bem instruído e preparado tanto intelectualmente, quanto espiritualmente para assumir o seu ministério com eficiência. Nesse sentido, por ser cidadão romano, aproveitava a oportunidade para pregar o evangelho, plantar igrejas, formar líderes eclesiais, além de escrever cartas para as igrejas e pastores em geral.

De acordo com MacArthur (2018), Paulo foi assaz dedicado ao seu ministério apostólico. Ele foi o mais improvável dentre todos os outros, visto que era um perseguidor implacável da igreja e mesmo assim, foi escolhido por Cristo para ser um de seus auxiliares na divulgação do evangelho.

Castro (2020) enfatiza que Paulo nasceu em Tarso da Cilícia, aproximadamente no ano 5 d.C. Castro (2020) ressalta que o apóstolo foi educado tanto na cultura judaica quanto na helênica. Castro (2020) salienta que devido à sua educação refinada desde a infância e à sua conduta exemplar, os ensinamentos paulinos permanecem ativos e após a sua conversão, a relevância para a contemporaneidade alcança líderes eclesiásticos de todo o mundo, em todas as gerações.

Enquanto isso, Lago (2023) faz a seguinte afirmação:

A conversão de Paulo mudou radicalmente o curso de sua vida. Com suas atividades missionárias e obras, Paulo acabou transformando as crenças religiosas e a filosofia de toda a região da bacia do Mediterrâneo. Sua liderança, influência e legado levaram a formação de comunidades por grupos gentios que adoravam o Deus de Israel, aderiram ao código moral judaico, mas que abandonaram o ritual e as obrigações alimentares da lei mosaica por causa dos ensinamentos de Paulo sobre a vida e obra de Jesus e seu "Novo Testamento" fundamentado na morte de Jesus e na sua ressurreição (Lago, 2023, p. 10-11)

Portanto, é relevante refletir e visualizar um pequeno esboço sobre a cronologia paulina, desde sua conversão a fé cristã até a sua morte. Abaixo, seguem os feitos resumidos do apóstolo nesse período:

35: A conversão de Paulo

37-38: ida a Jerusalém (Gálatas 1:18)

45-49: Primeira Viagem Apostólica

49: ida a Jerusalém, para o Concílio (Gl 2: 1; At 15)

49/50-52: Segunda Viagem Apostólica

53-57/58: terceira viagem apostólica

58-60: prisão em Cesareia

60: ida para Roma

64 ou 67: morte durante a perseguição de Nero (Casalegno, 2001, p. 12).

Assim, uma pequena biografia do apóstolo Paulo, por exemplo, pode ser um ponto de partida considerado essencial para se localizar no tempo e no espaço, trazendo à luz, aspectos importantes a serem desvendados. Nesse sentido, os métodos de interpretação bíblica disponíveis no mundo acadêmico podem contribuir sobremaneira para a elucidação dos fatos. Isso posto, entende-se que Paulo era instruído em relação à lei judaica, era culto e tinha livre acesso perante as autoridades romanas,

haja visto possuir a cidadania. Dessa forma, pode redigir as cartas aos Efésios e aos Colossenses, com os conhecimentos preliminares necessários a uma boa aplicação junto àquelas comunidades eclesiais.

Percebe-se que o contexto histórico e cultural da epístola de Efésios e em relação ao Império Romano aponta para uma estrutura fenomenal predominante na cidade onde a carta provavelmente foi produzida. Aliás, aquele cenário parecia o lugar ideal para que o apóstolo pudesse compor as suas cartas, caso não se tornasse prisioneiro, conforme ele próprio testemunhou em Efésios 4,1. Isso posto, verifica-se que o quadro apresentado demonstra um cenário onde a prática da magia parecia ser valorizada, haja vista a existência de um centro próprio. Nessa perspectiva, se o apóstolo Paulo estava preso, logo, imagina-se que poderia estar havendo certa perseguição do Império Romano ao seguimento religioso denominado cristão.

A política oficial dos romanos era escrupulosa em manter a autonomia judaica em assuntos religiosos e em permitir a judeus de todo o mundo pagar a taxa anual para a manutenção do templo. Os judeus estavam isentos da exigência normal de participar do culto imperial. Em vez disso, sacrifícios (dois cordeiros e um touro) eram oferecidos todo dia no templo em favor do imperador [...]. O reinado do imperador Gaio (37-41), [...] Calígula, foi marcado pela tentativa de abolir o culto judaico em Jerusalém e instalar em seu lugar uma estátua dele próprio para adoração na colina do templo (Stambaugh; Balch, 2014, n/p).

De acordo com Stambaugh e Balch (2014), antes de concretizar o projeto de erguer sua própria estátua para culto em Jerusalém, o imperador Calígula (Gaio) foi violentamente assassinado. Os autores ressaltam a importância de o estudioso do Novo Testamento conhecer o mundo político, social, econômico e, sobretudo, religioso do Império Romano durante o primeiro século da era cristã. Ademais, a hostilidade contra os cristãos evidencia-se no contexto em que o imperador buscava impor o culto imperial e apresentar-se como divindade perante os romanos.

Pois bem, a hipótese de que o governo de Deus, entre outras características, se configurava como antítese aos modelos imperiais (anti-vida) da época requer algumas observações. A primeira delas pede pela lembrança de que o imperialismo romano foi um movimento de longa duração. Trata-se de quase um milênio de exploração, autoritarismo bélico e de domínio sobre outros povos. Caracterizado por sua crueldade, braço forte, grandes conquistas e superioridade tecnológica, é reconhecido como um dos maiores Impérios de todos os tempos. Obtinha suas conquistas e estabelecia suas formas de governo através do poder e da violência (Silva, 2018, p. 12).

O período relacionado ao contexto histórico e cultural das epístolas aos Efésios e Colossenses era assaz conturbado. Isso, porque o apóstolo Paulo estava preso e o Império Romano tentava instituir o culto ao imperador.

Nesse sentido, quanto a forma e a influência romana na implementação dos códigos dos deveres domésticos junto à comunidade eclesiástica de Éfeso acreditam-se que os fatores relacionados à cultura social predominante no império contribuíram sobremaneira. Para Van Zyl (2017), por exemplo, o Código dos Deveres Domésticos implementados nas comunidades eclesiásticas foi uma estratégia paulina ao utilizar a estrutura familiar romana, mantendo a tradição e cultura local.

Na ótica de Van Zyl (2017), o diferencial estava justamente na adição do amor e serviço prestado de forma mútua e voluntária entre os membros, principalmente em relação ao paterfamilias, repassando toda a sua autoridade a Cristo e tratando com amor e respeito aos demais integrantes da família. Essa entrega de autoridade do paterfamilia ao Senhor, tipifica o modelo parenético adotado pelo apóstolo Paulo e repassado para a comunidade eclesiástica de Éfeso. Nesse modelo de comportamento, o marido se espelha em Cristo e a mulher se espelha na igreja, visto que o marido exerce o papel constante dos Códigos dos Deveres Familiares em amar a mulher; enquanto a mulher, por sua vez é amada, respeita e reverencia o marido.

O Paterfamilias entrega amorosamente sua autoridade

O Paterfamilias da casa é chamado a se submeter ao amor abnegado de Cristo. Ser um imitador de Cristo significa renunciar à autoridade do Paterfamilias para servir sua esposa, seus filhos e os escravos em sua casa, da mesma forma que Jesus – a quem toda a autoridade foi dada – serviu à humanidade e aos seus discípulos. O conjunto de papéis atribuídos ao Paterfamilias são as seções mais notáveis do Código Doméstico, pois são inesperados à luz das normas culturais. O marido tem o direito legal de dominar sua esposa – quem tem poucos ou nenhum direito legal por si mesma –, mas ele é chamado a servi-la, cultivando um ambiente para que ela amadureça em sua identidade em Cristo (Blessing, 2022, p. 59, tradução nossa).

Além disso, o contexto histórico abrange o código matrimonial constante de Ef. 5,22-33 que por sua vez, dialoga com as práticas conjugais do mundo greco-romano, confrontando aspectos ascetistas com vida em família, o que corrobora para crítica cultural anterior (Merz, 2001; Gillman, 2022). O autor de Efésios 5,22-33 procura traduzir aquelas práticas, modificando para uma roupagem espiritual, ao invés de desvalorizar o casamento, e confundir autoridade com dominação (Merz, 2001); (Gillman, 2022).

Isso posto, percebe-se que o contexto histórico e cultural da epístola aos Efésios dialoga com o momento vivenciado pela igreja no primeiro século da era cristã. A manutenção do sistema familiar praticado pelos romanos, por exemplo, foi mantida, até para a proteção da família e evitar perseguições maiores contra a igreja. Nesse

cenário, o paterfamilias recebeu um tratamento especial no contexto cristão, ao entregar a sua autoridade a Cristo e compartilhar o amor com a sua mulher e demais membros familiares. Por outro lado, a mulher na comunidade de Éfeso era submissa ao marido e cuidava do lar e filhos, com destreza, sendo a sua principal atividade, respeitando o marido, ao cumprir as admoestações paulinas e ordenanças do Senhor.

Quanto à proteção cristã, o autor da carta constrói a igreja nas casas, a partir da implementação romana do culto ao imperador e deuses locais (Gillman, 2022). Assim sendo, depois de comentar nesta seção sobre o contexto histórico e cultural da epístola, a seguir, será apresentada a crítica literária da perícopes.

3.7 CRÍTICA LITERÁRIA

A Crítica Literária é uma das ferramentas da exegese bíblica apta para analisar aspectos essenciais na produção textual. Nessa perspectiva, notam-se, por exemplo, que os códigos dos deveres domésticos registrados em Ef. 5,22–33 podem ter sido oriundos da cultura greco-romana. A sua poética parece ter sido adaptada por Paulo, inserindo uma roupagem teológica, eclesiológica e parenética. Foulkes (2013), afirma que as figuras de linguagem utilizadas nessa passagem bíblica corroboraram, em grande escala para a disseminação da prática da violência doméstica contra a mulher, principalmente em relação à expressão cabeça-corpo, representando o homem e a mulher, respectivamente, conforme tem sido verificado ao longo da História.

Na ótica de Quiroga (2022), alguns autores bíblicos ancoravam os seus escritos em outros livros canônicos publicados anteriormente à data da sua composição. Nesse aspecto, Quiroga (2022) considera que Efésios foi uma carta que aperfeiçoou a primeira carta escrita aos Coríntios, sendo reinterpretada e corrigida para utilização junto à comunidade de Éfeso. Outrossim, a crítica cristã destaca que Efésios deve ocupar a posição depois de 1 Coríntios no cânon sagrado.

Conforme explicado acima, a crítica literária defende a hipótese de que autores bíblicos consultavam os demais livros publicados anteriormente, com a finalidade de utilizar algumas informações como fontes para a sua eventual produção textual. Nessa premissa, Quiroga (2022) deixa claro que 1 Coríntios foi compilada e corrigida, pelo apóstolo, desfilando os seus escritos, posteriormente em Efésios 5, principalmente em questões cristológicas e eclesiológicas, como Cristo, cabeça, igreja, corpo etc.

Nessa perspectiva, Quiroga (2022) deixa claro que os textos bíblicos são rastreados pelos críticos da literatura canônica, com a intenção de decifrar aspectos que

porventura estejam obscuros e por sua vez, careçam de esclarecimentos metodológicos contemporâneos. Conforme Correa (2006, p. 13, tradução nossa), "[...] a Exegese Intrabíblica, [...], embora não seja imune a usos ou abordagens críticas [...] representa uma abordagem metodológica mais adequada aos estudos bíblicos se estiver preocupada com conexões textuais". Nessa perspectiva, Correa (2006) entende que por melhor que seja a abordagem metodológica textual, ainda assim, estará sujeita à crítica literária intrabíblica, uma vez que a língua é viva e por isso, exige a conexão das ideias, de forma apropriada.

Segundo Quiroga (2022), os autores consultavam obras úteis para a sua produção textual. Ele aponta que 1 Coríntios serviu de fonte para Efésios 5. Conforme mencionado por Correa (2006), a crítica literária auxiliou e fiscalizou os autores conectando os conteúdos dos estudos. Em relação aos códigos dos deveres domésticos, Hoehner (2002), por sua vez, descreve a sua crítica literária, ao analisar a forma dos verbos empregados nas exortações emitidas para cada membro familiar, de acordo com a sua posição hierárquica: "Aqui, Paulo discute três conjuntos de relações: mulher/marido, filhos/pais e escravos/mestres. Em cada caso, fala-se primeiro de quem deve submeter-se, nomeadamente, a mulher, os filhos e os escravos" (Hoehner, 2002, p. 720, tradução nossa).

Conforme explicado acima, Hoehner (2002) deixa claro alguns aspectos que demonstram a importância da crítica literária de Efésios 5, 22–33. Nesse ritmo, a fiscalização quanto à manutenção e ao cumprimento do conteúdo fiel e original das Escrituras é, por exemplo, a sua principal virtude. Na verdade, o objetivo da crítica literária é analisar e compreender o texto de forma estrutural, observando aspectos relacionados a sua construção, tais como: o estilo, o paralelismo e as figuras de linguagem empregadas, visando preservar a autenticidade dos textos canônicos para a contemporaneidade e para os tempos futuros.

Enquanto os primeiros quatro participios se referem principalmente a um ambiente de igreja, o último participio relativo à submissão refere-se tanto dentro como fora de um ambiente de igreja. Expressando a submissão dos crentes uns aos outros no temor de Cristo, não só serve como característica final de uma vida cheia do Espírito, mas também serve de introdução à seção seguinte (Hoehner, 2002, p. 720, tradução nossa).

Ao descrever aspectos relacionadas à crítica literária dos códigos dos deveres domésticos em Efésios 5, 22–33, Hoehner (2002) deixa claro que a forma dos verbos empregados nas exortações para cada membro, estava de acordo com a sua posição hierárquica na família. Hoehner (2002) destaca que o exercício da submissão estava

vinculado tanto ao ambiente eclesial, quanto no familiar, onde os seus membros deveriam submeter-se de forma ordenada uns aos outros. Essa prática, segundo Hoehner (2002) era aplicada com exortação, retórica e persuasão tanto no ambiente familiar quanto no contexto cristão.

Ademiluka (2021) também deixa claro que em Ef. 5,28–32 Paulo comparou o relacionamento entre o marido e a sua mulher ao de Cristo e a sua igreja. Nesse sentido, o texto de Gn 2:24 corrobora para comprovar essa tese, ao estabelecer a unidade dos corpos, marcando, inclusive, a unicidade literária daquele texto de Gênesis, quando se instituiu o casamento no princípio da criação (Ademiluka, 2021). Nessa linha de raciocínio, segue a descrição da carta:

Exegetas variados têm apontado pelo menos duas grandes seções a comporem a epístola aos Efésios. Na primeira seção, que abrange os capítulos 1-3, predomina o estilo discursivo ou expositivo. Os verbos se apresentam no indicativo. Nos capítulos restantes (4-6), o discurso assume tom exortativo ou parenético com verbos no imperativo ou formas próximas (participios e infinitivos). No interior destas divisões se encontram unidades menores coordenadas entre si através de temas e características literárias e estilísticas (Colares, 2023, p. 57–58).

Isso posto, fica evidente diante desse cenário que a crítica literária é imprescindível para a manutenção do padrão de qualidade dos textos bíblicos. Não obstante, serve também para auxiliar os leitores na compreensão dos mais variados tipos de estilos empregados pelos autores na produção das suas respectivas obras. Nesse sentido, a crítica literária pode atuar de forma específica, como em Efésios 5,22–33, por exemplo, ao fazer a abordagem sobre os códigos dos deveres domésticos, analisando a eventual possibilidade de terem sido herdados dos costumes greco-romanos, sendo adaptados para as respectivas cartas paulinas. Nesse ritmo, serão apresentadas a seguir, as características da crítica literária de Efésios 5,22–33.

3.7.1 Características da crítica literária de Efésios 5,22–33

Em relação às características da crítica literária sobre a perícopa em estudo, podem-se dizer que elas apresentam os pontos chave quanto à forma e à retórica, tais como: o gênero textual, a estrutura argumentativa e a função retórica. De acordo com Merz (2001), por exemplo, a estrutura literária de Efésios 5,22–33 é parte integrante dos códigos dos deveres domésticos e serve para autenticar afirmações retóricas, vinculando-as no sentido cristológico e intencional mais amplo. Segundo Merz (2001) o texto procura articular normas conjugais aos argumentos com fins teológicos,

com a finalidade de estabilizar as práticas comuns e por outro lado, refutar o comportamento alternativo da comunidade cristã.

Em se tratando do gênero textual, Efésios 5, 22–33 é interpretado como uma parênese em um bloco de regras de comportamento doméstico, dialogando de forma intertextual e teológica, com o restante da epístola (Merz, 2001). Quanto à estrutura argumentativa, o autor da carta cita Gn. 2, 24 para justificar a tipologia utilizada entre a união matrimonial humana, construindo, de forma progressiva e análoga ao casamento entre o homem e a mulher, comparado ao relacionamento conjugal entre Cristo e a igreja (Dawes, 1998). Concernente à função retórica, a linguagem utilizada na perícopia é de cunho metafórico.

Em relação às figuras de linguagem, o autor da perícopia utiliza metáforas simbolizando cabeça-corpo, para dar significado ao relacionamento conjugal, considerando um mistério, que por sinal representa o clímax exegético. O uso de figuras de linguagem nesse texto tem como finalidade moldar comportamentos com as suas respectivas identidades e práticas de conduta familiar, inclusive, quando relaciona a unidade do casal a Cristo e quando cita Gênesis na perícopia (Dawes, 1998; Marshall, 2015; Wood, 2022).

Nesta seção, estiveram em foco, as características da crítica literária de Efésios 5,22–33. Prosseguindo, na próxima seção apresentam-se os aspectos do vocabulário.

3.7.2 Aspectos do vocabulário

Em se tratando do vocabulário utilizado na perícopia de Ef. 5, 22–33, Quadros (2011) e Pereira (2016) fizeram um estudo e verificaram repetições de palavras importantes na análise de caráter lexical. Nesse contexto, Quadros (2011) e Pereira (2016) encontraram a estratégia da distribuição do vocabulário, cujo desenvolvimento estrutura a temática da perícopia. Nesse ritmo, tanto Putra *et al.* (2024), quanto Isiorhovoja e Okoh (2024) apresentam os termos que se destacam com maior incidência, tais como: *γυναῖκες/γυνή*, aparecendo em 6 vezes, além de *Χριστός*, também em destaque, por 6 vezes. Putra *et al.* (2024), bem como Isiorhovoja e Okoh (2024) defendem uma analogia essencial em dois polos, tipo: no relacionamento matrimonial de âmbito terrestre e a parênese paulina de ordem cristológica e eclesiológica. O vocábulo *ἐκκλησία*, aparecendo em 5 vezes, figura em posição oposta ao gênero feminino comparado a *Χριστός*, ao criar uma estrutura básica paralela da perícopia (Putra, *et al.*, 2024); (Isiorhovoja; Okoh, 2024).

Fernandes (2023) e Quadros (2011) encontraram 4 presenças do vocábulo (ἀγαπάω/ἀγάπη), relacionado ao amor, concentrando-se, de forma exclusiva nas admoestações aos maridos, especificamente nos versículos 25 e 28, além do 33, o que contrasta com o vocábulo ὑποτάσσω dirigido às mulheres, cujo significado é submissão, demonstrando a existência de uma assimetria de ordem semântica e significativa.

Quanto às tensões e às contradições de âmbito semântico, Ademiluka (2021) comenta que o vocábulo κεφαλή é uma das principais do texto. Ademiluka (2021) afirma que o significado cabeça, quando relacionado à autoridade, confunde com o sentido da palavra origem significando fonte, principalmente ao ser relacionado a Cristo com a igreja. Dessa forma, essa duplicidade de interpretação compromete a compreensão do texto e a dinâmica no relacionamento conjugal que é proposta na perícopes (Ademiluka, 2021).

Conforme o estudo apresentado por Fernandes (2023), a palavra σῶμα aparece em situações semânticas simultâneas, ou seja, no versículo 28, por exemplo, no nível físico, representa os corpos dos maridos, no versículo 23, no nível eclesiológico, representa a igreja sendo o corpo do Cristo e no nível conjugal, finalmente, no versículo 28, ainda, representa a mulher sendo corpo do marido, com o uso de uma metáfora sobreposta de difícil interpretação.

De acordo com Isiorhovoja e Okoh (2024), além de Tönsing (2020), entre ἀγάπη e ὑποτάσσω estão a tensão mais complexa, porque a reciprocidade advinda do amor e a própria mutualidade e a submissão trazem consigo uma sugestão hierárquica de forma unidirecional, que gera uma contradição de caráter ético que fundamenta o texto, não resolvendo nada, de forma explícita.

Nesse sentido, a unidade matrimonial é expressa como um conceito único por intermédio de várias fórmulas, tais como: μία, no versículo 31, representando uma única carne, σῶμα, no versículo 28, significando o corpo, μέλη τοῦ σώματος, no versículo 30, representando membros do corpo, que aliás, revela uma riqueza no conceito, que por si, transcende até a terminologia da unicidade. Nessa perspectiva, aparece a santificação, com variações léxicas, tais como: ἀγιάζω, no versículo 26, cujo significado é santificar, ἅγιος, no versículo 27, com o significado de santo, ἁμωμος, no versículo 27, sem defeito, cuja preocupação demonstrada é com a pureza de caráter eclesiológico e matrimonial.

O uso de alguns conectivos demonstra artificialidade estrutural, uma vez que as conjunções devem ser utilizadas para fazer a transição natural dos períodos. Nesse

contexto, no versículo 22, por exemplo, αἱ γυναῖκες, por não usar a conjunção, torna-se um princípio abrupto, demonstrando uma submissão ao contexto ou versículo que o antecedeu. Nesse sentido, a progressão para a expressão Οἱ ἄνδρες no versículo 25 força uma transição com a inexistência orgânica do desenvolvimento temático.

No versículo 31 uma citação escriturística é introduzida mecanicamente, obedecendo apenas a fórmula de escrita. Em seguida, no versículo 32 a expressão ἐγὼ δὲ λέγω traz uma explicação de âmbito hermenêutico e pessoal, para indicar materiais distintos sobrepostos. No versículo 33, πλὴν καὶ funciona como elemento de conclusão, ou seja, uma síntese indicando artificialidade forçada para uma aplicação prática relacionada à admoestação ministrada na perícope.

Em se tratando de estilo relacionado às diversas proposições utilizadas no texto, observam-se o uso de diversos elementos estilísticos. Ao analisar o uso desse quesito estilístico, percebe-se que é heterogêneo, uma vez que chega a questionar a unicidade da redação quanto a originalidade textual. As seções, por exemplo, apresentam diferenças estilísticas características, demonstrando que a origem da composição textual obedeceu a momentos distintos.

Os versículos 22, 23 e 24 ministrados às mulheres obedecem a um estilo parenetico de escrita, com a utilização de um discurso direto e conciso, característico daqueles modelos tradicionais de escrita utilizados nos códigos dos deveres domésticos. Dentre outros fatores observados na perícope está, por exemplo, o uso da sintaxe com um tom elíptico, ou seja, com o uso de um vocabulário especificamente técnico, como ὑποτάσσω, κύριος, κεφαλή, por exemplo, que refletem, por sua vez, a utilização de um formulário previamente estabelecido.

Nos versículos 25, 26 e 27, observa-se o uso do contraste na forma de escrita, visto que na admoestação aos maridos é desenvolvido um estilo de caráter teológico, bem elaborado, com o uso de uma sintaxe aprimorada e complexa, cujo vocabulário tem caráter espiritual, ou seja, a utilização de elementos do sacramento especializado, tais como: ἀγιάζω, λουτρόν, ῥῆμα, com alto teor metafórico. Esse tipo de escrita sugere uma reflexão de âmbito teológico e não, uma simples mensagem de teor parenetico interessado em transmitir a ética no relacionamento familiar cristão.

Ressalta-se que a diversidade de estilo relacionada à linguística e a teologia revela uma estratificação na composição literária, de forma significativa. Isso fica caracterizado, principalmente no início dos versículos 22, 23 e 24, respectivamente, haja vista, manterem o registro simples, de âmbito espiritual ou parenetico, cuja densidade

de cunho teológico é considerada baixa. Por outro lado, nos versículos 25, 26 e 27, considerada a seção central, o registro teológico é produzido com o nível de densidade conceitual considerada bem alta.

Quanto aos versículos 28, 29 e 30 percebe-se que o estilo utilizado é reflexivo e argumentativo, cujo caráter é de ordem sapiencial, pois foi empregado com o uso de uma linha de raciocínio silogística. Nesse ambiente, registrou-se o nível linguístico intermediário, cujos elementos práticos foram combinados com o uso de reflexão de âmbito teológico e moderada.

Os versículos 31, 32 e 33 concluem a perícope inserindo uma alternância de citações de caráter formal para a aplicação hermenêutica no âmbito pessoal, que por sua vez, revela uma justaposição nos estilos voltados para o autoritarismo e dando margem a interpretações diversas.

Quanto à unicidade da redação e dos elementos que compõem a estrutura lexical e estilística, verificam-se que a perícope de Efésios 5, 22–33 não mantém um formato simples, nem tampouco original ou uma unidade constituída, mas que faz uso de materiais distintos de momentos diferenciados, que torna difícil a compreensão da mensagem.

Quanto à redação da perícope, distinguem-se quatro unidades literárias: A primeira abrange os versículos 22–24 e corresponde ao código tradicional dos deveres domésticos. São características e utilizam o tom parenético com o seu vocabulário técnico e estruturado estabelecido de forma paralela e simples. Aparentemente, representa uma síntese de costumes cristãos antigos ou primitivos.

A segunda unidade, destacada nos versículos 25, 26 e 27, traz consigo o desenvolvimento de caráter cristológico, além de soteriológico, de forma original, com o uso de uma sintaxe complexa e o máximo da densidade de cunho teológico, com a utilização de uma linguagem sacramental especializada. Essa prática induziu posteriormente a transformação de um código de ética para uma reflexão teológica.

A terceira unidade está evidenciada nos versículos 28, 29 e 30. Neles, verifica-se uma linguagem sapiencial reflexiva para uma aplicação de âmbito antropológico, com o emprego argumentativo silogístico e análogo corpo-pessoa. Esse trecho demonstra um nível intermediário de desenvolvimento, que torna universal aqueles princípios ora estabelecidos. A quarta unidade é apresentada nos versículos 31, 32 e 33. Nela, conclui-se a perícope, com uma síntese, com o uso da hermenêutica combinada com a legitimação através da utilização do texto constante em Gênesis 2, 24, cuja

interpretação com teor tipológico sugere uma aplicação de cunho pastoral e equilibrada.

Quanto à cronologia das unidades, sugere-se uma composição em etapas, conforme descrita a seguir:

Primeira: O código dos deveres familiares foi incorporado de forma tradicional com base na parênese paulina.

Segunda: Uma elaboração de âmbito cristológico transformou o código dos deveres domésticos em uma teologia de cunho sacramental.

Terceira: Um desenvolvimento com visão antropológica fundamentou de forma filosófica os princípios éticos familiares cristãos.

Etapas final: Uma síntese na redação deu legitimação e integração escriturística para uma aplicação prática no contexto familiar.

Quanto às modificações redacionais introduzidas, foram fundamentadas em relação à originalidade e sentido, conforme descritas a seguir:

Nos versículos 25, 26 e 27, por exemplo, a cristologia transformou o relacionamento matrimonial humano, de uma perspectiva social para um mistério a nível cristológico. Nisso, os códigos dos deveres familiares foram transformados para uma teologia do sacramento. Essa mudança transcende por completo o caráter da ética cristã original.

Nos versículos 28, 29 e 30, expandiu-se de forma universal e antropológica o princípio primordial do amor-próprio, fundamentando o relacionamento conjugal no amor, fortalecendo com isso, a base do relacionamento no âmbito filosófico, sem depender da hierarquia, como estrutura inicial da família.

No versículo 32, tem-se uma interpretação de caráter tipológico, legitimado pela hermenêutica para ser aplicada de forma eclesiológica. Nessa perspectiva, as relações matrimoniais são elevadas de forma figurada à relação entre Cristo e a igreja. Quanto à alegoria, é justificada no texto.

No versículo 33 introduziu-se uma aplicação de cunho pastoral em forma de síntese, com a intenção de equilibrar as exigências no campo ético cristão para o casal, amenizando com isso, a assimetria em caráter original na perícopes.

Tönsing (2020) e Van Der Merwe (2022) ao verificarem uma transcendência de forma significativa e perceber a intenção do autor da carta, concluem o estudo globalizando o sentido real do texto, afirmando que os códigos dos deveres domésticos foram utilizados na sua originalidade e tradição. Ao finalizar a redação da perícopes, a

visão do sacramento conjugal é apresentada pelo autor da carta, como o relacionamento matrimonial humano, ou seja, de forma tipológica ou figurada, em comparação ao relacionamento místico entre o Cristo e a sua igreja (Tönsing (2020); Van Der Merwe (2022)).

A transformação proporcionada pela hermenêutica ao matrimônio cristão, eleva o relacionamento humano ao status representado pela expressão *μυστήριον μέγα*, cujo significado é grande mistério, o que confere uma dimensão de caráter soteriológico e eclesiológico ao relacionamento conjugal tradicional. Nesse sentido, o texto finalizado da perícope não apresenta somente um direcionamento ético para os membros familiares, mas articula a teologia conjugal que por sua vez, abrange tanto a cristologia, quanto a eclesiologia, bem como a antropologia.

Com isso, a tensão existente entre a hierarquia persistente e imperativa da submissão, torna-se de âmbito recíproco com a implementação da mutualidade no amor. Ao refletir sobre um possível problema conflituoso entre a tradição com vertente parenetica que fora herdada dos greco-romanos, permanece não sendo resolvida. Por outro lado, as elaborações de cunho teológico foram implementadas posteriormente. Essa tensão pode sugerir o processo de composição da carta, ao preservar os elementos tradicionais dos códigos dos deveres domésticos, atrelados a compreensões sofisticadas de âmbito teológico.

A conclusão é rica no formato hermenêutico, a ponto de considerar diversas aplicações nos códigos dos deveres domésticos, principalmente ao considerar os princípios éticos cristãos nas relações matrimoniais, com reflexão de caráter sacramental e com a interpretação eclesiológica na metáfora do relacionamento entre a igreja e Cristo. Essa riqueza na interpretação demonstra o nível de complexidade apresentado pela redação da carta, mesmo identificada e explicada, com influência de uso duradouro do texto, principalmente para a família cristã.

Com isso, conclui-se esta seção, depois de abordar os aspectos do vocabulário. Prosseguindo, serão apresentadas a delimitação e a constituição textual de Efésios 5, 22–33.

3.7.3 Delimitação e Constituição textual de Efésios 5, 22–33

Esta seção tem por intenção explicar o motivo pelo qual os recortes delimitando a perícope foram demarcados em Efésios 5,22–33 e analisar as fórmulas de constituição da perícope de Ef. 5, 22–33 na introdução e conclusão. Partindo deste princípio, serão apresentadas na seção a seguir, algumas explicações.

3.7.3.1 Delimitação da perícope de Efésios 5, 22–33

Nesta seção, propõe-se comentar acerca do corte inicial da perícope ter sido escolhido a partir do versículo 22, caracterizando o local exato da sua delimitação. Na verdade, o versículo 21 faz fronteira com as admoestações matrimoniais que iniciaram no versículo 22, uma vez que até ali, as exortações estavam direcionadas para a família no contexto amplo anterior, cuja igreja era o seu foco. Dessa forma, tanto o marido quanto a mulher, como membros do corpo de Cristo, também estavam inseridos nas orientações correspondentes. Segundo Conn (2020, p. 19, tradução nossa), “Paulo termina o capítulo com orientações de amor e submissão para o marido e a esposa, respectivamente (5:22–33)”. Nesse ponto de vista, o autor da carta escolhe esse trecho para aconselhar de forma específica o marido e a sua respectiva mulher.

No contexto anterior, ou seja, até o versículo 21, destaca-se de forma clara que a mensagem não está direcionada para o casal, mas para os membros familiares em geral, haja vista que o estilo e o destino da exortação tomaram outro rumo a partir do versículo 22. Nota-se que dos versículos 15 ao 21 Paulo exortava a igreja de forma generalizada, ou seja, todos os membros da família. A orientação paulina versava principalmente sobre a utilização da sabedoria no viver cotidiano, bem como agradecer a Deus, com salmos e hinos e serem submissos de forma recíproca. Os vocábulos gregos (*αἱ γυναῖκες*), acompanham e caracterizam posteriormente as exortações aos maridos (Ef. 5,25: *οἱ ἄνδρες*).

Nesse ponto de vista, ressalta-se que a delimitação da perícope é justificada ainda, pelo seguinte fato: Efésios 5,22–33 apresenta nuances teológicas e eclesiológicas com uso de metáforas que associam o relacionamento humano “marido e mulher” ao divino “Cristo e a igreja”. Nesse corte, percebe-se a existência de um assunto sensível em relação ao verbo sujeitar-se constante do versículo 21, mas polêmico em relação ao versículo 22, conforme descrito a seguir:

Em Efésios 5:21-22, por exemplo, a palavra grega para “submetam-se” aparece no versículo 21, mas não está presente em alguns dos manuscritos mais antigos do versículo 22. (Não há verbo ou particípio no versículo 22 nesses manuscritos). No entanto, há um consenso generalizado de que a submissão continua no versículo 22. Na verdade, o versículo 22, sobre a submissão das esposas aos seus maridos, depende do significado do particípio “submeter-se” no versículo anterior, que trata da submissão mútua. Embora alguns dos manuscritos gregos mais antigos tenham apenas a palavra “submeter-se” no versículo 21, quase todas as traduções em inglês de Efésios 5:21-22 têm a palavra “submeter-se” no versículo 21 e no versículo 22 (Bulahari, *et al.*, 2024, p. 3, tradução nossa).

Complementando a explicação acima, Bulahari et al. (2024) formularam a hipótese de que, na interpretação do versículo 22, o escritor talvez tenha procurado enfatizar a submissão da mulher e, por isso, reescrito o verbo para destacar a subordinação ao marido, prática posteriormente adotada por outros escribas. Bulahari et al. (2024, p. 3) sustentam que “O papiro mais antigo que temos que contém Efésios 5:21-22 é o Papiro 46 (século II-III), e ele não contém o verbo ou particípio *hypotassō* em Efésios 5:22, nem o Codex Vaticanus (século III)”. Na verdade, comentários críticos contemporâneos do Novo Testamento em língua grega, como a NA e o Novo Testamento Grego da Sociedade de Literatura Bíblica, não contêm o vocábulo ‘submeter-se’ no versículo 22 (Bulahari et al., 2024).

Na verdade, os comentários críticos do NT na língua grega na contemporaneidade, como a NA e NT grego da Sociedade de literatura bíblica não contêm o vocábulo ‘submeter-se’ no versículo 22 (Bulahari *et al.*, 2024).

Quanto à parte final da perícope, explica-se o motivo do recorte ter sido no versículo 33, a explicação está ancorada justamente nas admoestações ministradas sobre o relacionamento conjugal, ou seja, entre o marido e a sua mulher. Por outro lado, tanto o contexto anterior, quanto o posterior trata de exortações para outros integrantes da família. No versículo 22, por exemplo, ao iniciar a exortação relacionada aos códigos dos deveres familiares, o autor da carta enfatiza a sujeição da mulher a seu próprio marido, dando continuidade ao versículo 21.

Damásio (2005) afirma que a perícope analisada utiliza uma estrutura literária direcionada para admoestar os cônjuges à obediência e submissão recíproca no Senhor. Nesse sentido, o autor da carta destaca as orientações paulinas ao casal:

Ao aconselhar os maridos e as mulheres da igreja de Éfeso (Ef 5:22-33), o apóstolo menciona o relato da criação para solucionar o problema e ratificar o compromisso matrimonial. Ele traça um paralelo entre o marido e Cristo, a mulher e a igreja. O homem deveria amar a mulher assim como Cristo ama a igreja (vs. 25), por sua vez, a mulher deveria se submeter ao marido 'como ao Senhor' (vs. 22). Quando cita Gn 2:24, Paulo aponta o modelo da criação

como parâmetro, enfatizando também o princípio do amor que deve prevalecer no casamento a exemplo do relacionamento que Cristo mantém com Sua igreja (Damásio, 2005, p. 29).

Esta ênfase da submissão e amor que Paulo utiliza na perícope delimitada representa o estado da arte daquela época, ao admoestar e inseri-los no relacionamento familiar cristão. Esta novidade é destacada com a ministração do amor sacrificial do marido por sua mulher; ao passo que a submissão feminina representa o compromisso da Igreja com o seu noivo. Cristo, na concepção paulina é o modelo de homem puro e santo. Por outro lado, a Igreja é apresentada como o modelo de mulher, santa e imaculada, ambos, Cristo e igreja, servindo como exemplos de um casal parenético e metafórico, com a intenção de justificar a implementação dos códigos dos deveres domésticos na vida prática e no seio eclesiástico de Éfeso.

Desta forma, esta tese delimitou a passagem de Efésios 5,22–33 visando analisar detalhadamente as intenções paulinas, ao orientar aquela comunidade quanto aos códigos dos deveres relacionados à vida familiar. Neste contexto, atrela-se o diálogo crítico do texto bíblico aos desafios éticos na contemporaneidade, respeitando, por sua vez, os limites originais e as demandas da atualidade cristã. Nesse ritmo, depois de apresentar nesta seção a delimitação da perícope em Efésios 5, 22–33, na próxima seção será apresentada a sua constituição textual.

3.7.3.2 Constituição textual de Efésios 5, 22–33

Uma vez explicada na seção anterior os aspectos essenciais acerca da delimitação da perícope de Efésios 5, 22–33, nesta seção, serão comentados os assuntos concernentes à constituição textual da carta escrita aos Efésios, especificamente no trecho relacionado aos códigos dos deveres familiares. É nesse sentido que autores expressivos no cenário científico nacional e internacional contribuem de forma significativa para embasar esse assunto sensível relacionado às orientações paulinas à comunidade eclesiástica de Éfeso.

De acordo com McCollum (2024), por exemplo, ao analisar as fórmulas de constituição da perícope de Ef. 5, 22–33, na introdução e conclusão, observa-se que a estrutura é delimitada em um contexto amplo. Segundo McCollum (2024) o versículo 22 começa de forma abrupta sem o uso de conjunção coordenada, ou seja, com αὐτῶν, o que sugere uma continuação da temática relacionada ao versículo anterior

(21), estabelecendo uma submissão recíproca ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις. A inexistência clara da fórmula usual na introdução da perícope demonstra que ali não inicia outro tema, mas a continuação do desenvolvimento da admoestação precedida no versículo anterior (McCollum, 2024).

Segundo Isiorhovoja e Okoh (2024), ao transitar para o versículo 25, Οἱ ἄνδρες evidencia a troca de membro da família, ou seja, o marido sendo admoestado no contexto conjugal, obedecendo a mesma linha temática e estrutura com o paralelismo característico dos códigos dos deveres domésticos. Para Isiorhovoja e Okoh (2024), a lógica do desenvolvimento textual progride no sentido geral de uma mutualidade na submissão do relacionamento marido e mulher, uma vez que fica explícito no versículo 21. Nessa ótica, a mutualidade e a submissão na ética familiar cristã seguem uma leitura teológico-contextual, devendo ser aplicadas no relacionamento conjugal tendo como linha mestra, a retórica típica paulina (Isiorhovoja; Okoh, (2024).

Putra *et al.* (2024) afirmam que a estrutura da perícope de Ef. 5,22–33 apresenta coesão literária no contexto amplo do código dos deveres domésticos. Nesse sentido, Putra *et al.* (2024) explicam que no versículo 33 (πλὴν καὶ ὑμεῖς οἱ καθ’ ἓνα), por exemplo, a fórmula utilizada conclui, recapitula e reforça as admoestações anteriores, o que caracteriza o fechamento do tema antes de passar novas instruções para os filhos no capítulo seguinte. Nesse ponto de vista, entendem-se que Putra *et al.* (2024) comungam com a mutualidade na submissão entre o marido e a sua respectiva mulher.

Na ótica de Tönsing (2020), Stuckenbruck (2014), Isiorhovoja e Okoh (2024), em se tratando do gênero literário relacionado à primeira aproximação, o texto de Ef. 5,22–33 é classificado como epístola paulina e Haustafeln, ou seja, códigos dos deveres domésticos, característicos da literatura primitiva cristã. Segundo Tönsing (2020), Stuckenbruck (2014), Isiorhovoja e Okoh (2024), os códigos dos deveres domésticos cristãos transmitem os deveres de mutualidade e submissão na ética familiar cristã em uma leitura teológico-contextual, cumprindo o modelo estrutural da família greco-romana, adaptado para a práxis cristã. Conforme Tönsing (2020), Stuckenbruck (2014), Isiorhovoja e Okoh (2024), Ef. 5,22–33 utiliza uma variação vinculada ao sistema padrão Haustafeln.

Na visão de Stuckenbruck (2014) e Tönsing (2020) os códigos dos deveres domésticos constantes dos versículos 25–27 e 29–32 de Ef. 5 apresentam uma versão voltada exclusivamente a admoestações de cunho teológico, relacionando Cristo e a

igreja ao matrimônio humano. Na interpretação de Stuckenbruck (2014) e Tönsing (2020) essa dimensão de caráter teológico aponta para uma eventual ruptura no gênero normal, com a incorporação de termos sacramentais e eclesiológicos. Nessa cosmovisão, segundo Stuckenbruck (2014) e Tönsing (2020) fogem à ética dos códigos dos deveres domésticos de uso padrão entre os greco-romanos.

Para Tönsing (2020) a hermenêutica é destacada em Ef. 5, 32, quando o autor da carta utilizou o vocábulo *μυστήριον*, com um tom parenético em uma dimensão exegética e tipológica, relacionando termos humanos aos divinos. Na opinião de Tönsing (2020), essa prática indica uma superposição literária, que ultrapassa a dimensão de cunho parenético e principalmente ética.

Analisando a questão da gramática e sintaxe quanto as dificuldades e as tensões da língua, McCollum (2024) relata que no versículo 22 encontra-se a maior dificuldade no texto, tendo em vista que os manuscritos têm variação substancial com a presença de verbos no imperativo, como por exemplo *ὑποτασσέσθωσαν*. Nessa perspectiva, tanto McCollum (2024), quanto a NA 28, seguem os manuscritos que ocultam o verbo e com isso, criam frases com a função sintática incompleta, dependendo do verbo no particípio, como *ὑποτασσόμενοι*, por exemplo, que aparece no versículo 21. Essa nuance se destaca como variação do texto, que revela um certo grau de tensão na composição manuscrita, refletindo, possivelmente, um desconforto entre os copistas, a nível da existência da sintaxe elíptica (Mc Collum, 2024).

Conforme Putra, *et al.* (2024) a expressão *ὡς τῷ κυρίῳ* constante do versículo 22 contém uma ambiguidade de cunho semântico, podendo a submissão significar: obedecendo ao Senhor, ou seja, sujeita a Cristo. Na ótica de Putra *et al.* (2024) essa é uma forma cristã de expressar a submissão a Deus. No versículo 24, a ambiguidade se destaca novamente, como *ἐν παντί*, por exemplo, cujo significado é “em todas as coisas” ou então, “em todos os aspectos” (Putra, *et al.* (2024).

Esta seção apresentou a constituição textual de Efésios 5, 22–33. Em seguida, será descrita a crítica da forma.

3.8 CRÍTICA DA FORMA

Se na seção anterior foi apresentada a constituição textual de Efésios 5,22–33, nesta seção, será abordada sobre a crítica da forma, como um braço da exegese que procura identificar o texto, partindo da sua estrutura e do seu propósito. Nesse sentido, pode-se dizer que o conteúdo da carta escrita aos Efésios forma um compêndio junto

com a carta escrita aos Colossenses, compartilhando as suas semelhanças junto àquelas respectivas comunidades eclesiais. Nesse pressuposto, Paulo, supostamente utilizou a carta aos Colossenses como modelo e se ancorou nela, para produzir a carta aos Efésios (Arbiol, 2024). Efésios possui elementos teológicos com riquezas de abordagem e aspectos eclesiológicos relevantes (Arbiol, 2024).

Nesse pressuposto, observa-se a relevância da atuação efetiva da crítica da forma para que os textos bíblicos sejam considerados fidedignos e o mais próximo possível dos textos originais. "A segunda vantagem da metodologia da crítica da forma foi o fato de se ter debruçado sobre a questão do gênero literário representado por uma perícopa" (Mulenburg, 1992, p. 51, tradução nossa). Mulenburg (1992) deixa claro que a Crítica da Forma é uma aliada nesse processo e que, optar por criticar o gênero de uma passagem bíblica é o ideal; ao invés de uma seção inteira, por causa das variantes, eventualmente encontradas no texto.

A crítica da forma tem a finalidade de investigar, por meio da tradição oral, as unidades de sentido e seus ambientes de origem (Brown; Fitzmyer; Murphy, 1972). Segundo esses autores, ela também se ocupa da etapa pré-literária do texto, reconstruindo sua história e os respectivos contextos. Nesse sentido, percebe-se que a crítica da forma é um dos métodos da exegese, cujo papel fundamental é a manutenção do padrão de qualidade dos textos bíblicos. Nessa ótica, o trabalho em equipe desenvolvido tem sido eficiente, seja na investigação, na análise ou mesmo na pesquisa, visto que essa ferramenta exegética tem sido considerada uma forte aliada para a teologia ao longo da História.

A reconstrução das fontes utilizadas para a criação de um texto é útil não só porque permite remontar à origem do texto, mas também enquanto responde aos problemas levantados pela leitura: algumas vezes, o leitor tem a impressão de redundância por causa das repetições, de certa dificuldade na exposição do pensamento, de insuficiente clareza lógica e, não por último, de insuficiente coerência. Como sempre ocorre na exegese, a leitura atenta é muito útil, porque permite recolher numerosas observações das quais se podem tirar conclusões relevantes (Egger, 1994, p. 160).

Diante desse cenário, há de se convir que a crítica da forma é um braço metodológico da exegese que trabalha na linha de frente do campo teológico. A sua missão é auxiliar o leitor e produtor textual na análise e interpretação dos textos bíblicos. Dessa forma, os próprios códigos dos deveres domésticos, por exemplo, podem ser trabalhados pela crítica da forma, revestindo-se com uma nova roupagem de caráter parenético, em detrimento aos eventuais costumes androcêntricos praticados pela sociedade greco-romana ao longo do primeiro Século da igreja.

Ao analisar de forma crítica, compreende-se uma coesão na forma literária e teológica textual. Dessa forma, destacam-se a seguir, de forma resumida, a parte estrutural, acompanhada do seu vocabulário e a parte central do texto de Efésios 5,22–33, cujo ponto teológico é o clímax da perícope.

Efésios 5,22–33 apresenta uma estrutura verbal com dois imperativos em destaque, ou seja, a admoestação às mulheres (entre os versículos 22 e 24), cuja ordem é submeterem-se aos próprios maridos, ‘como ao Senhor’, além da admoestação aos maridos, conforme descritos nos versículos 25 a 27, ao serem exortados a amarem as suas mulheres, da mesma forma como Cristo amou e ama a igreja. Nesse ritmo, percebe-se uma progressão metafórica e análoga, ao comparar o relacionamento entre o divino Cristo, com a instituição igreja, ao relacionamento marido-mulher. Nessa ótica, nos versículos 26–27 encontra-se o clímax de cunho teológico, visto que Cristo é apontado como quem é capaz de proporcionar a santificação e a purificação, além de apresentar a igreja, como a noiva gloriosa, para si próprio. Nesse contexto, destacam-se tanto a teologia quanto a soteriologia, elevando o nível de relacionamento conjugal, atrelado à ética cristã.

Prosseguindo com as admoestações, dos versículos 28 ao 30, é introduzido um fundamento de cunho antropológico, ou seja, o amor matrimonial no campo humano é interpretado como o amor a si próprio, uma vez que nesse relacionamento há unicidade e cumplicidade na expressão ‘um só corpo’. Nessa cosmovisão, Gênesis 2,24 é citado, com a intenção de reforçar o versículo 31 de Efésios, quando trata do ‘mistério’, embasando o versículo 32, ao ancorar o relacionamento conjugal humano ao metafórico entre Cristo e a sua noiva chamada igreja. Finalizando a perícope, o autor da carta faz um resumo, sintetizando a relevância da admoestação de caráter ético, para que o marido ame a sua mulher; enquanto esta, deve respeitá-lo.

Quanto ao vocabulário da perícope, observa-se a utilização de termos relacionados à convivência conjugal com o uso de termos estilísticos voltados para o ser humano e reforçados com vocábulos de cunho relacional e soteriológico. Essa perspectiva reforça o tema de caráter sacrificial e redentor abordado na carta. Os termos ‘cabeça’ e ‘corpo’, além da expressão: ‘uma só carne’ são figuras de linguagem denominadas metáforas, cujo emprego, transcendem a teologia da submissão mútua e do amor recíproco. Nesse contexto, percebe-se que a mensagem de Efésios 5,22–33 vai

além do simples código dos deveres familiares, mas traz consigo, um tema cristológico, para ser aplicado no relacionamento conjugal, com o amor sacrificial e a implementação prática da ética cristã.

Esse quadro acima descrito denota uma interpretação cuidadosa e estruturada da perícope, visando articular a ética e a teologia, de forma inseparável. As figuras de linguagem utilizadas na construção dos códigos dos deveres familiares, tais como: os paralelismos, as metáforas e as comparações servem para autenticar a intenção teológica do autor da carta em apresentar o relacionamento conjugal humano, como reflexo da união entre o redentor Cristo e a sua amada igreja. Ressalta-se, entretanto, que a questão da submissão que nas entrelinhas do versículo 22 de Efésios 5, aparece de forma implícita; por outro lado, no versículo 21, apresenta-se explicita, recomendando tanto a submissão mútua, como o amor recíproco e sacrificial, nas entrelinhas.

A função de ὑποτάσσω em Efésios 5:21

Efésios 5:21-6:9 segue a estrutura característica das exortações paulinas: imperativo, justificativa e novo imperativo. Embora a exortação inicial em Ef. 5:21 se aplica universalmente, chamando todos os crentes a 'se submeterem uns aos outros' (ἀλλήλοις), o que inclui maridos e esposas, filhos e pais, e escravos e senhores. A justificativa para essa submissão mútua varia para cada grupo respectivo (Granados, 2024, p. 4, tradução nossa).

Na verdade, pode-se dizer que a mutualidade e a submissão na ética familiar cristã é uma leitura teológico-contextual de Efésios. Esse cenário é bastante explorado durante toda a exortação relacionada aos códigos dos deveres domésticos. Nesse contexto, compreendem-se que a submissão e o amor são atributos que devem ser valorizados e compartilhados de forma mútua tanto pelos cônjuges quanto pelos demais integrantes da família cristã e igreja. Não obstante, no seio da família, deve prevalecer, acima de tudo, a obediência às orientações bíblicas e o respeito mútuo, entre todos os seus componentes.

Ao analisar de forma sintática e exegética a perícope de Efésios 5, 22–33, percebe-se que a redação traduzida pode suscitar eventual dúvida, principalmente no ponto relacionado entre a transição do versículo 21 para o 22. Isso, porque a elipse do verbo no versículo 22 passa a depender da força verbal constante do versículo 21. Essa vulnerabilidade ocasionada pela duplicidade de interpretação pode tornar a mulher como a única submissa no relacionamento conjugal, quando na verdade, o emprego verbal do versículo 21 sugere que a sujeição seja mútua e no Senhor.

Efésios 5:22-24 está escrito em uma estrutura A-B-B-A! e fala sobre o papel das esposas no casamento. Os elementos A consistem em duas declarações

paralelas às esposas, cada uma das quais sem verbo: A — “esposas, a seus maridos” (v. 22a), e A! — “esposas, a seus maridos em tudo” (v. 24b). Os elementos B transmitem a fundamentação teológica para a instrução (vv. 23-24a) e apresentam ao leitor duas analogias: B — “Porque o marido é o cabeça da esposa, como Cristo é o cabeça da igreja, seu corpo, do qual ele é o salvador” (v. 23), e B! — “Agora, como a igreja se submete a Cristo” (v. 24a). Embora Ef 5:22 não empregue uma forma de ὑποτάσσω, gramaticalmente a força do particípio no v. 21, juntamente com seu significado de rendição voluntária de si mesmo dentro de um relacionamento recíproco, se transfere para o v. 22. Efésios 5:22 afirma: “αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὡς τῷ κυρίῳ” (ou seja, “esposas aos seus próprios maridos como ao Senhor”) (Mutter, 2018, p. 14, tradução nossa).

Nota-se que a presença do verbo ‘ὑποτασσόμενοι’ constante do versículo 21, conjugado no tempo presente, na voz média/passiva, no nominativo, gênero masculino e número plural, cujo significado é submeter-se ou estar sujeito, rege toda a perícope. Tal fato justifica-se pela ordem que a sujeição seja mútua, ou seja, ‘uns aos outros’ (ἀλλήλοις). Outro fator que contribui diretamente para a compreensão que o verbo do versículo 21 rege o 22, é pela inexistência de verbo nele (αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν), que traduzido significa: as mulheres a seus próprios maridos. Assim, comunga a sintaxe e a exegese moderna.

Analisando a sintaxe da perícope, observam-se as seguintes nuances nos versículos que seguem:

22 - αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν

Há uma dependência verbal ancorada no versículo anterior ‘dativo τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν’ (21), uma vez que no versículo 22, o verbo no modo imperativo presente (ὑποτασσέσθωσαν) está implícito.

Emprega-se a conjunção subordinada adverbial comparativa ‘ὡς’, com a intenção de posicionar o marido como representante de Cristo, o Senhor ‘τῷ κυρίῳ’.

Nesse sentido, a admoestação ministrada para as mulheres está ligada diretamente ao relacionamento conjugal. Ao assemelhar o marido com o Senhor, evidencia-se o emprego da teologia da submissão feminina, ficando explícita a prática da fidelidade e o respeito natural entre a igreja e Cristo.

23 – ὅτι ἀνὴρ ἐστὶν κεφαλὴ τῆς γυναικὸς ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος

Apresenta-se o embasamento teológico na ministração da admoestação às mulheres. O vocábulo ‘κεφαλὴ’ é empregado de forma metafórica, elevando a posição de liderança em amor sacrificial do marido, ao ser comparado ao Senhor, na relação de Cristo com a igreja. Ressalta-se que o sentido cristológico empregado relaciona a responsabilidade do marido para com a sua mulher, relacionando a ação redentora de

Cristo, como aquele que salva o corpo da igreja, destacando a liderança, como um modelo sacrificial e servidora.

As três orações que compõem este versículo apresentam-se de forma coesa e progressiva, complementando-se em significado semântico. Nesse sentido, a primeira oração: ‘ὅτι ἄνὴρ ἐστὶν κεφαλὴ τῆς γυναικός’ demonstra a estrutura do relacionamento matrimonial, quando apresenta o marido como a cabeça da mulher. A segunda oração ‘ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας’ compara o marido a Cristo e a mulher à igreja. Finalmente, na terceira oração ‘αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος’, o autor da carta demonstra que assim como Cristo é a ‘cabeça’; ‘Χριστὸς κεφαλὴ’ é o salvador do corpo, o marido, por sua vez, deve amar a sua mulher, aplicando uma liderança em amor, não dominadora, mas que aplica uma submissão mútua, como ao Senhor.

24 - ἄλλ’ ὡς ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ οὕτως καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσιν ἐν παντί

Um paralelismo é aplicado estabelecendo uma relação com a seção que antecedeu, reforçando a importância da relação matrimonial entre a igreja e Cristo servirem como modelo, destacando a relevância da comunhão entre o casal.

O emprego do verbo original no presente do indicativo médio/passivo ‘ὑποτάσσεται’ (hypotássetai) reforça o tema desta tese, ou seja, em uma leitura teológico-contextual, a mutualidade e a submissão na ética familiar cristã no contexto conjugal deve ser relacional e exclusivamente voluntária. Dessa forma, subentendem-se que assim como a ‘ἐκκλησία’ (igreja) se relaciona em amor ‘τῷ Χριστῷ’ (com Cristo), as mulheres são exortadas a serem fiéis, submissas e viverem em comunhão constante com os seus respectivos maridos.

25 - Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς

Neste ponto, substitui-se o foco utilizado na seção anterior: submissão ‘ὑποταγή’ que foi ministrado para as mulheres, passando a exortar aos maridos a praticarem o amor sacrificial voluntário ‘ἀγάπη’.

O verbo ‘ἀγαπᾶτε’ é empregado no modo imperativo, com a intenção de ordenar aos maridos, a prática do amor sacrificial e contínuo em relação a sua mulher.

Junto ao nominativo ‘Χριστός’, emprega-se o verbo no aoristo ‘ἠγάπησεν’, enfatizando o amor de Cristo que foi consumado na cruz, ao se doar, de forma sacrificial, voluntária e definitiva em favor da igreja.

O marido é orientado a se entregar, conforme Cristo, em prol da sua própria mulher. Nesse contexto teológico, encontra-se o clímax da perícope, ou seja, o verbo ‘ἀγαπάω’, significando o amor de Cristo consumado na cruz em favor da igreja.

26 - ἵνα αὐτὴν ἀγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι

A entrega sacrificial de Cristo na cruz ‘παρέδωκεν ἑαυτόν’ demonstra que a sua intenção era santificar a igreja e separá-la para Deus.

O verbo ‘καθαρίσας’ empregado no particípio significando tendo a purificado, mostra a forma como aconteceu, ‘τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι’, pela lavagem de água com a palavra. Nesse simbolismo do batismo no cristianismo, enquanto a água purifica, a palavra ‘ῥῆμα’ proclama o evangelho, produzindo uma renovação espiritual.

O papel redentor de Cristo representa a ação soteriológica e sacramental divina, purificando e santificando o corpo, ou seja, consagrando a igreja.

27 - ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἑνδοξὸν τὴν ἐκκλησίαν μὴ ἔχουσαν σπίλον ἢ ρυτίδα ἢ τι τῶν τοιούτων ἀλλ’ ἵνα ᾗ ἁγία καὶ ἄμωμος

O autor da carta faz uso do verbo ‘παραστήσῃ’ no modo subjuntivo, no aoristo ativo, para expressar a intenção final de Cristo em redimir o seu povo e apresentar ‘παραστήναι’ a si próprio ‘ἑαυτῷ’, como a ‘ἐκκλησία ἑνδοξος’ ‘igreja gloriosa’.

Os vocábulos igreja, batismo e núpcias são utilizados com valor estilístico metafórico, para descrever a pureza no âmbito moral e espiritual. Na verdade, a intenção é demonstrar que Cristo, além de lavar, purificar e santificar a igreja, também salva o corpo.

28 - οὕτως ὀφείλουσιν οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα ὃ ἀγαπῶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἑαυτὸν ἀγαπᾷ

A partir daqui a cristologia é retomada sendo traduzida para vocábulos voltados para o uso da ética e da antropologia.

O uso do verbo dever ‘ὀφείλουσιν’, na terceira pessoa do plural, como auxiliar do verbo amar ‘ἀγαπᾶν’, empregado no infinitivo da locução verbal, denota uma ação contínua na prática do amor sacrificial do marido em prol da sua mulher.

O uso do conectivo ‘οὕτως’ “assim”, faz a ligação do modelo de comportamento divino (Cristo), que deve ser adotado pelos maridos em favor das suas respectivas mulheres, amando e santificando a mulher, conforme Cristo procede em relação à igreja.

O uso da conjunção adverbial comparativa ‘ὡς’ na expressão: ‘ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα’ ‘como a seus próprios corpos’, evidencia a unidade conjugal, a exemplo de

Gênesis 2,24, corroborando à união tanto física quanto espiritual entre o marido e a sua mulher.

O autor da carta sintetiza o versículo enfatizando a teologia utilizada por Paulo, quando diz que: ‘ὁ ἀγαπῶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἑαυτὸν ἀγαπᾷ’, ou seja, ‘marido e mulher devem refletir o amor de Cristo, que se entrega, de forma recíproca e na plenitude’.

29 - Οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν ἀλλ’ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν

O autor da carta mantém a analogia entre o divino e o humano, ao reforçar a importância do amor de Cristo refletir no comportamento e gesto do marido em relação a sua mulher.

O uso dos verbos ‘ἐκτρέφει καὶ θάλπει’ ‘nutrir e aquecer’ destacam a necessidade da continuidade no amor disponibilizado pelo marido em prol da sua mulher, contrastando com o verbo empregado no aoristo ‘ἐμίσησεν’ ‘odiar’, quando diz que: ‘οὐδεὶς’ ‘ninguém é capaz de odiar o seu próprio corpo’. Nessa sentença, o autor da carta faz uso da antropologia básica como princípio para ser implementado no relacionamento conjugal. Nesse ritmo, a cristologia é retomada ao enfatizar o amor soteriológico de Cristo pela igreja, a ponto de salvar e proteger o seu corpo místico.

30 - ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ

O uso da conjunção coordenativa ‘porque’ ‘ὅτι’ inicia a explicação da causa pelo qual ama a igreja: ‘μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ’ ‘somos membros do seu corpo’.

O uso do verbo ser flexionado na primeira pessoa do plural do presente do indicativo ‘ἐσμὲν’ ‘somos’, mostra uma realidade relacional que acontece continuamente.

A metáfora utilizada pelo autor da carta comparando o relacionamento Cristo-igreja ao marido-mulher transcendem aos vocábulos corporais e místicos, para a comunhão conjugal a ser implementada junto à família e a comunidade eclesial em Éfeso. Dessa forma, destaca-se mais um exemplo eclesiológico e cristológico de amor entre Cristo e a sua igreja, ambos, representando metaforicamente um só corpo.

31 – ἀντὶ τούτου καταλείπει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν

A utilização do texto de Gênesis 2, 24 embasa a união matrimonial adicionando um tom teológico.

O uso do conectivo ‘ἀντὶ τούτου’ ‘por isso’ faz uma ligação com o termo anterior, afirmando que a igreja é o corpo de Cristo.

A intenção do autor da carta é realçar a importância do amor redentor de Cristo refletir no amor do marido para com a sua mulher.

O verbo ‘καταλείπει’ significa ‘deixará’. Isso, indica uma ruptura com a família passada, para se unir a sua mulher, visando a unidade dos corpos ‘προσκολληθήσεται’. Ressalta-se que o uso deste verbo na voz média, indica que a adesão é recíproca e duradora do relacionamento conjugal. Nessa ótica, o autor da carta faz uso da tipologia bíblica, uma vez que a união do marido com a sua mulher simboliza o relacionamento entre Cristo ‘νυμφίος’ com a igreja ‘νύμφη’, simbolizando a unidade, como modelo de amor e aliança com Cristo.

32 - τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστὶν ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν

Ao utilizar o vocábulo ‘μυστήριον’ ‘mistério’, o autor da carta alcança o clímax no cunho teológico, uma vez que representa uma realidade até então oculta, que acabava de ser revelada em Cristo.

Ao retomar o uso da tipologia em ‘ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν’, o autor da carta destaca a importância da união matrimonial entre ‘Χριστός e a ἐκκλησία’ ‘Cristo e a igreja’ em um simbolismo metafórico transcendendo o relacionamento humano, para o sacramental e misterioso, de caráter redentor, de entrega, com um vínculo eterno entre o marido e a sua mulher, ou seja, entre Cristo e a igreja.

33 - πλὴν καὶ ὑμεῖς οἱ καθ’ ἓνα, ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα οὕτως ἀγαπάτω ὡς ἑαυτὸν ἢ δὲ γυνὴ ἵνα φοβῆται τὸν ἄνδρα

Em relação à estrutura macro do texto de Efésios 5, 22–33, conclui-se que no versículo 22, introduz-se a submissão das mulheres a seus respectivos maridos como ao Senhor. Nesse contexto, o desenvolvimento textual subdivide-se em duas partes, sendo a parte A, o texto compreendido entre os versículos 23 e 24, quando fundamenta teologicamente Cristo, sendo a cabeça da igreja. Prosseguindo com o desenvolvimento parte B, entre os versículos 25 a 27, aborda-se acerca da exortação aos maridos, tais como o amor sacrificial, conforme aquele dispensado por Cristo em favor da igreja.

Analisando de forma semântica o detalhamento da perícope, vê-se que prevalece nos versículos 22, 23 e 24, a admoestação às mulheres. Nesse sentido, destaca-se a aplicação da submissão ministrada ao casal. Ainda, no versículo 22, qualifica-se

a expressão ‘como ao Senhor’. Enquanto isso, no versículo 23 apresenta-se a analogia conjugal entre Cristo e a igreja. Já no versículo 23, é estabelecida uma comparação na sua completude, cujo valor torna-se o primeiro vocábulo analogicamente conjugal.

Quanto ao ponto central da perícope, considerado o seu clímax, apontam-se, por exemplo, os versículos 26 e 27, cuja ação soteriológica encontra-se ancorada em Cristo. O desenvolvimento na parte C está fundamentada de forma antropológica, nos versículos 28, 29 e 30, relacionando a unidade corpo-pessoa. Os versículos 31 e 32 estão representando a fundamentação de cunho escriturístico e hermenêutico, tal como mistério. Na conclusão, recapitulam-se os assuntos abordados na perícope expressa no versículo 33, com uma aplicação de ordem prática e equilibrada. Portanto, a estrutura da perícope se apresenta da seguinte maneira:

Introdução - Submissão das mulheres e os seus respectivos maridos “Como ao Senhor” – 5,22

Desenvolvimento

Parte A – Fundamentação teológica (Cristo) cabeça da igreja – 5,23–24

Parte B - Exortação aos maridos à prática do amor sacrificial – 5, 25–27

Parte Central da Perícope – Ação soteriológica – 5, 26–27

Parte C - Forma antropológica relacionada à unidade Corpo/pessoa – 5, 28–30.

Parte D – Fundamentação escriturística e hermenêutica 5, 31–32.

Conclusão – Aplicação prática e mútua - 5, 33.

A perícope exortativa ao casal introduz a última admoestação: ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα οὕτως ἀγαπάτω ὡς ἑαυτόν” para que cada marido ame a sua mulher conforme a si próprio.

O uso do verbo no modo imperativo presente ‘ἀγαπάω’ denota continuidade na ação e comprometimento no relacionamento conjugal. Por outro lado, o autor da carta ministra uma admoestação para as mulheres, dizendo: ‘φόβος’, ou seja, respeitem e reverenciem os seus maridos.

Com isso, encerra-se a abordagem apresentada nesta seção, sobre assuntos relevantes norteadas pela crítica da forma. Outrossim, em seguida, será comentada sobre a crítica do gênero literário.

3.9 CRÍTICA DO GÊNERO LITERÁRIO

Tendo em vista que na seção anterior a crítica da forma foi abordada, nesta seção, propõe-se descrever sobre a crítica do gênero literário. Nessa cosmovisão, aspectos como estilo de escrita, figuras de linguagem, texto e contexto, por exemplo, dentre outros, serão descritos.

Não obstante, para o leitor interpretar o gênero literário da perícope de Efésios 5, 22–33 é necessário entender o contexto pelo qual a obra foi produzida, visto que é imprescindível conhecer o estilo de escrita da época. Nesse sentido, aspectos linguísticos, como a linguagem e a retórica, por exemplo, trazem consigo, marcas características que podem ter contribuído para a comunicação de assuntos teológicos daquela época. Verificam-se que recursos próprios e estilos tradicionais foram utilizados, com a intenção de ministrar valores de cunho teológico, cristológico e eclesiológico, dentre outros, para a igreja em Éfeso. Dessa forma, entender a dinâmica é fundamental para contextualizar os fatos.

Um princípio fundamental para a correta interpretação de qualquer texto é atentar para a maneira como foi lido e compreendido em sua própria época e, tanto quanto possível, perceber a maneira como o autor desejava que fosse lido. Desde Gadamer, a teoria literária tem insistido na necessidade de cautela quando o assunto é a busca pela intenção autoral. A despeito disso, é reconhecido que os textos possuem um objetivo: convencer (Colares, 2023, p. 54).

Colares (2023) sinalizou na citação acima, que o gênero literário da carta não é neutro. Para Colares (2023), ele possuía uma intenção comunicativa, a qual o autor procurava impressionar e persuadir o seu público-alvo com argumentações de cunho teológico que mesclava razão com emoção. Nesse ponto de vista, Colares (2023) comenta que não pode ser desprezada a hermenêutica da época, já que é uma ferramenta essencial ao gênero literário. Na verdade, estudando o gênero literário, percebe-se que a carta funcionava com o objetivo de formar uma consciência doutrinária, com ética e princípios cristãos para a comunidade eclesial em Éfeso.

Tomando-se a contribuição de Colares (2023) como embasamento, pode-se considerar que a utilização do gênero literário na carta aos Efésios e os recursos de ordem retórica utilizados na formação da sua estrutura, tornou-se possível delinear uma análise textual quanto a sua dinâmica intertextual. Nesse sentido, a crítica literária destaca o estilo e a sua integração junto a demais estruturas de caráter parenético, com imagens nupciais e discurso de cunho cristológico da carta. Diante desse cenário,

esta seção propõe detalhar as nuances concernentes à redação, aos estilos e contextos, com as figuras de linguagem, os paralelos e as estruturas que corroboram para uma compreensão de cunho exegético e teológico da perícope.

Nesse ritmo, serão analisados, de forma superficial nos versículos a seguir, os seguintes aspectos: forma e estrutura, gênero literário, estilo retórico, figuras de linguagem, contexto e função, além do efeito hermenêutico.

22 - αἰγυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὡς τῷ κυρίῳ.

As mulheres sejam submissas ao seu próprio marido, como ao Senhor.

Apresenta-se o discurso com um tom parenético de admoestação, utilizando o verbo ὑποτάσσεσθε (submeter-se) no modo imperativo presente, indicando uma ação contínua e que se procede de forma voluntária, mas não pontual, nem tampouco forçada. Herdada da filosofia de cunho moral dos greco-romanos e da comunidade judaica, os códigos dos deveres domésticos ou 'haustafein' é o tipo de gênero literário adotado por Paulo, revestindo de aspectos cristológicos e nova roupagem no contexto familiar cristão. Nesse caso, o apóstolo contextualiza aquelas práticas para a comunidade eclesial de Éfeso, passando a imitar a Cristo, em detrimento da hierarquia social praticada pelos povos considerados pagãos do primeiro século da igreja.

Emprega-se a figura de linguagem denominada anáfora, ao comparar o ato de submissão da mulher, vinculada à obediência ao Senhor. Nesse contexto, fica evidenciado que o princípio da relação conjugal no meio cristão deve prestar a submissão restrita a Cristo. Nessa ótica, a obediência da mulher não é apenas de cunho social, mas ética cristã. Observa-se a ausência do verbo no versículo 22, ficando subentendido que o verbo do versículo anterior (21) foi retomado e enfatizado na submissão da mulher ao marido.

Ao moldar o relacionamento marido-mulher ao de Cristo-igreja, usa-se o estilo de metáfora relacional: 'ὡς τῷ κυρίῳ' (como ao Senhor). A ausência do verbo e o discurso análogo reforçam a intenção de exortar ao casal com o tom teológico, tendo Cristo como exemplo de comportamento conjugal.

Observa-se que a partir deste versículo, inicia-se uma nova temática exortativa direcionada à mulher, compreendida entre os versículos 22 ao 24. Nessa ótica, compreendem-se que essa subunidade temática está ancorada no contexto maior da perícope (5, 22–33). Na verdade, nos versículos 22–24 são introduzidas as admoestações iniciais quanto ao princípio relacional 'marido-mulher', que virá mais a frente, numa perspectiva análoga entre Cristo e a igreja.

Ao realizar uma leitura hermenêutica no contexto literário, o leitor percebe simetria na construção retórica do texto, verificando que não se trata de texto isolado de mandamento autoritário. Quanto ao versículo que antecede a perícopes de Ef. 5, 22–33, ou seja, o (21), Dawes (1998, p. 21, tradução nossa) afirma que “não apenas fornece uma transição adequada para o código doméstico, mas também pode ser considerado o primeiro de muitos ‘elos’ que ligam esta passagem ao restante de Efésios”. Quanto à submissão da mulher ao marido, fica evidenciado que deve funcionar tal qual o relacionamento entre a igreja-Cristo e não, meramente através de hierarquia, nem mesmo natural. Na verdade, o gênero literário empregado confere à exortação, um significado vinculado à ética-teológica, ao invés de jurídico.

23 - ὅτι ἀνὴρ ἐστὶν κεφαλὴ τῆς γυναικὸς ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος.

porque o marido é o cabeça da mulher, Como também Cristo é o cabeça da igreja, Sendo este mesmo o salvador do corpo.

A admoestação do versículo anterior induz o autor da carta a iniciar este versículo com o uso do conectivo ‘ὅτι’ (porque), explicando a progressão textual e proporcionando coesão e coerência à exortação. Nessa circunstância, apresenta-se uma estrutura formada por uma oração comparativa e tom explicativo, típico de estilo paulino-parenético, ao articular termos análogos entre o relacionamento do lar ao de Cristo e a igreja.

O autor da carta introduz os códigos dos deveres domésticos para o casal, de tal forma fundamentar e solidificar a doutrina familiar cristã. Nesse contexto, o gênero utilizado é o epistolar, ou seja, carta paulina, com o uso de um discurso exemplar. A cristologia é enfatizada por um paradigma, embasando o comportamento do casal e legitimando o relacionamento marido-mulher, enfatizando que aquele tipo de comportamento não é apenas social, mas parenético.

A expressão (ὅτι ἀνὴρ ἐστὶν κεφαλὴ) apresenta sentido conotativo de uma metáfora relacional. O vocábulo (κεφαλὴ) ‘cabeça’ é uma marca característica de uso estilístico paulino, ou seja, uma metonímia representando função originária com responsabilidade e não domínio. Nesse contexto, o paralelismo empregado ‘como também Cristo’ demonstra a criação de uma simetria de cunho teológico.

A base estrutural do texto encontra-se ancorada na analogia utilizada para enfatizar o relacionamento entre Cristo e a igreja, comparando ao relacionamento entre o marido e a sua mulher. Nesse sentido, o autor da carta utiliza a metáfora relacional

‘cabeça do corpo’, do texto de Ef. 1,11; 4,15, para expressar unidade de caráter orgânico e funcional e não supremo. Nesse trecho, a exortação adquire tom soteriológico de liderança, a partir do termo ‘Salvador do corpo’.

O gênero literário utilizado amplia o sentido abordado no versículo anterior, uma vez que no relacionamento conjugal, há uma derivação da teologia da salvação. Esse argumento é retórico e dedutivo, uma vez que a partir da doutrina tendo Cristo como cabeça da igreja, deduz-se que o marido seja o cabeça da sua mulher.

Aqui, a analogia divina entre Cristo e a igreja é implementada na cena. Não só temos dois atores, uma esposa e um marido, como também temos uma relação paralela que proporciona iluminação, dando luz e orientação ao primeiro casal. Cristo ilumina o marido, a igreja ilumina a esposa. O **simbolismo** não é novo. No Antigo Testamento, Yahweh era visto como o marido, e Israel, a nação escolhida de Deus, como sua esposa. Era uma união entre Deus e seu povo, uma aliança que não poderia ser quebrada (Lovše, 2009, p. 125, tradução nossa, grifo nosso).

Numa perspectiva hermenêutica, há uma transcendência no modelo de comportamento familiar no estilo literário e patriarcal adotado pelos antigos nos códigos domésticos. Neste versículo, o termo ‘cabeça’ (κεφαλῇ) assume uma conotação cristológica. Nesse caso, não existe a entonação de poder do marido, mas, simplesmente de demonstração de cuidado e serviço em prol da mulher, assim como Cristo, da igreja. Não obstante, esse tipo de comportamento adotado pelo marido transforma a estrutura e o ambiente do lar em uma simbologia, representada pela comunhão eclesial.

24 - ἄλλ’ ὡς ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ οὕτως καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσιν ἐν παντί

Como, porém, a igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres sejam em tudo submissas ao seu marido.

Quanto à forma e à estrutura, este versículo traz uma comparação que foi introduzida de maneira explícita, por uma conjunção conjuntiva comparativa (ὡς ...), para então, apresentar a oração com o mesmo teor comparativo ‘Assim como, também’ (οὕτως καί). Essa característica literária é típica da retórica parenética e análoga paulina. Sintaticamente, pode-se dizer que houve simetria nas duas colocações estilísticas, visto que o gesto no relacionamento conjugal está atrelado à submissão da igreja a Cristo.

Em se tratando do código dos deveres domésticos que iniciou no versículo 22 direcionando as admoestações para a mulher, neste versículo agora, são introduzidos

argumentos com fins teológicos e eclesiológicos, respectivamente. A parênese permanece ditando o tom do gênero literário admoestativo, porém, a partir daqui, introduz-se uma analogia teológica-eclesiológica, uma vez que a parte espiritual (igreja) é destacada para reforçar a importância da aplicação do relacionamento conjugal entre Cristo e a igreja, na vida humana.

[...] é mais plausível sugerir que a admoestação no versículo 21 é uma declaração geral sobre a submissão, que o autor passa a aplicar em detalhes a cada grupo nos versículos subsequentes. Em outras palavras, ele sugere a submissão mútua entre os cristãos, mas não necessariamente entre hierarquias (Ademiluka, 2021, p. 3, tradução nossa).

Enquanto isso, Paulo, fazendo uso do estilo com tom retórico, apresenta o paralelismo em duplas, associando o relacionamento igreja-Cristo ao mulher-marido, proporcionando equilíbrio e ritmo para marcar a cadência e facilitar a leitura visual da admoestação. Nesse caso, o apóstolo faz uso da figura de linguagem hipérbole ‘ἐν παντί’ (em tudo), para reforçar a retórica de totalidade, considerada ideal para não ser interpretada como ato jurídico literalmente.

Sobre a linguagem figurada utilizada neste versículo, o apóstolo destacou a analogia, ao apresentar a importância da submissão da igreja, como figura central a Cristo. Nesse ponto, em uma interpretação teológica e figurada, o relacionamento entre Cristo e a igreja foi de forma metafórica transportada para o cenário ético-conjugal para ser aplicado no relacionamento conjugal homem-mulher. Nesse sentido, nas entrelinhas do versículo, o autor da carta introduz a igreja como ícone para tornar o lar um exemplo eclesiológico de relacionamento, introduzida por uma metáfora com teor institucional.

Com isso, o contexto do versículo, a partir daqui, muda de função e direção, uma vez que, terminam as admoestações destinadas às mulheres (22 – 24) e então, é estabelecido o elo no comportamento matrimonial, marcando o mistério eclesiológico. Nesse ponto de vista, pode-se dizer que há uma conclusão da parte inicial (22–24), do contexto maior, compreendido entre os versículos 22 ao 33.

Analisando este versículo por uma ótica hermenêutica, compreende-se que no gênero literário não há imposição de ordem servil no texto relacionado à submissão; por outro lado, apresenta-se um simbolismo correspondente a dupla relação fundamentada no amor do marido, atrelado à entrega sacrificial em prol da sua mulher. Nessa ótica, a retórica sustenta uma analogia sacramental relacionada ao matrimônio, cujo lar é o reflexo do vínculo de Cristo com a igreja.

25 - οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς.

Maridos, amai vossa mulher, Como também Cristo amou a igreja e a si mesmo se entregou por ela.

Neste versículo, a exortação deixa de ser destinada à mulher e passa para o marido. A ênfase, no entanto, permanece no tom imperativo e exortativo, focada no exercício prático e poimênico do amor atrelado ao sacrifício voluntário. Para dar forma e estrutura ao versículo, ele começa com o uso do vocativo para enfatizar a exortação: ‘οἱ ἄνδρες’ (maridos). Em seguida, o apóstolo introduz o verbo amar no modo imperativo presente ativo: ‘ἀγαπᾶτε’ (amai), marcando a mudança do destinatário e focalizando o argumento em uma ação de caráter contínuo, voluntário e habitual.

Quanto ao gênero literário, o versículo obedece à linha parenética paulina de admoestação, porém, com uma interpretação de cunho cristológico. Nessa perspectiva, a orientação não está centrada mais em normas ou regras sociais, mas exclusivamente na obra de redenção proporcionada por Cristo. Essa interpretação, aliás, conduz o leitor a uma transformação do gênero moral adotado pelas comunidades pagãs, ao gênero, especificamente teológico, adotado por Paulo junto à comunidade eclesial de Éfeso.

Quanto ao estilo literário adotado pelo apóstolo neste versículo, pode-se dizer que na construção ele utilizou a locução conjuntiva comparativa (**καθὼς καὶ**), introduzindo a oração subordinada adverbial comparativa. A intenção era comparar com certo grau de intensidade para impressionar, apresentando como modelo, o amor supremo de Cristo, elevando a exortação para a esfera divina. Na verdade, o uso do recurso paralelismo sinonímico dos verbos ‘amai e entregou-se’ demonstra a criação de um quiasmo ético, ou seja, a verdadeira doação é resultado da prática do amor sacrificial.

A função conotativa é empregada neste versículo com o uso de uma metáfora explícita no tom soteriológico, ao afirmar que Cristo se entregou por amor. A forma flexionada do verbo ‘παρέδωκεν’ apresenta uma entrega voluntária e sacrificial em favor da igreja. Isso, denota uma tradição natural de ordem pascal como consumada na cruz. Nesse sentido, constrói-se uma hipérbole no campo moral, quando se ama, a ponto de se doar e se sacrificar por alguém.

Quanto ao contexto e à função temática, este versículo marca o início de uma nova seção exortativa destinada aos maridos, registrada entre os versículos 25 ao 30.

A admoestação conjugal é ministrada de forma articulada junto a uma analogia de ordem cristológica. Em relação ao foco, é deslocado de estilo patriarcal dominador adotado pelas comunidades pagãs, para o amor sacrificial, conforme disponibilizado por Cristo, o redentor. “O peso retórico é que, enquanto nos versos anteriores Paulo expressa a responsabilidade do homem através de palavras a suas esposas, agora o foco está completamente nos homens e Paulo se dirige diretamente a eles” (Carvalho, 2019, p. 59).

O efeito hermenêutico deste versículo no gênero literário é destacado, a partir da ordenação imperativa no uso do verbo amar, flexionado em: ‘amai’, funcionando como uma oposição de cunho teológico à exortação ministrada anteriormente com foco na submissão. Nesse sentido, o amor prevalece e o marido é conduzido a se espelhar em Cristo, porque o amor dele é divino, salvífico, gratuito e sacrificial. Ademais, nessa linha de raciocínio, a simbologia da salvação proporcionada por Cristo é comparada de forma metafórica ao amor disponibilizado pelo marido em favor da esposa e do lar propriamente dito.

**26 - ἵνα αὐτὴν ἀγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι.
para que a santificasse, tendo-a purificado por meio da lavagem de água pela palavra.**

Ao analisar este versículo, percebe-se que ele aprofunda no conteúdo de cunho teológico ministrado anteriormente e explica qual é a intenção do amor de Cristo ser sacrificial, deslocando assim, o eixo do texto que estava na esfera da ética conjugal, para uma visão soteriológica e cultual. Por isso, inicia-se a oração com a utilização da conjunção subordinativa adverbial final ‘ἵνα’ (para que), enfatizando a intenção progressiva, a partir da utilização do verbo anteriormente utilizado, culminando no ato de ‘entregar-se’. Com isso, a utilização do verbo ‘ἀγιάσῃ’ (santificar), forma a estrutura juntamente com o substantivo ‘ἵνα’, destacando-se com o tipo de retórica da literatura paulina.

Quanto ao gênero literário utilizado neste versículo, permanece com tom parênético e com ênfase teológica, porém, introduzindo uma interpretação específica de liturgia do sacramento. A partir daqui o discurso que é conjugal, passa a ser reinterpretado na ótica de purificação do batismo, demonstrando que o amor sacrificial de Cristo converge para um efeito que resulta em santificação.

O texto deste versículo combina em ‘gênero e número’ ao seu estilo retórico, porque o paralelismo de ordem sintática relaciona a santificação com a purificação,

que é um tipo de metáfora ritual. O uso do verbo ‘καθαρίσας’ no particípio, significando (tendo purificado), indica a forma como o processo de santificação é realizada. Na sequência, o estilo literário introduz um ritmo que faz a ligação entre a ação propriamente dita e o respectivo propósito.

Quanto à linguagem utilizada neste versículo, destacam-se duas figuras principais, em forma de metáforas, tais como: Purificação: ‘καθαρίσας’, por exemplo, e Lavagem com água: ‘τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος’. Essas metáforas funcionam para evocar o rito batismal e implementar o caráter soteriológico à exortação. O termo ‘pela palavra’: (ἐν ῥήματι) expõe o processo de união entre o elemento físico representado pela água e a parte espiritual, sendo representado pela palavra, denotando uma ação divina na sua plenitude.

Este versículo contém um contexto, cuja função literária é explicar a intenção da entrega de Cristo registrada no versículo 25. A teologia ensina que o amor de Cristo é transformador e não só afetivo, porque ele atua purificando e santificando a igreja. Enquanto isso, o gênero literário apresenta em seu discurso, uma demonstração nítida que a função do relacionamento conjugal simboliza a redenção de Cristo para com a igreja.

O efeito hermenêutico deste versículo aponta para o campo litúrgico relacionado à escatologia, visto que o gênero literário sinaliza o deslocamento por Paulo, das regras e normas dos códigos domésticos, para a obra salvífica de Cristo, a partir do casamento metafórico com a igreja. É nesse sentido que o simbolismo da ‘lavagem pela água’ representa o novo nascimento no espectro espiritual. Progredindo com a exortação, a retórica finaliza conferindo ao texto uma integração ética atrelada à teologia, digna de uma dimensão de ordem sacramental.

27 - ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἑνδοξον τὴν ἐκκλησίαν μὴ ἔχουσιν σπίλον ἢ ῥυτίδα ἢ τι τῶν τοιούτων ἀλλ’ ἵνα ᾗ ἁγία καὶ ἄμωμος

para a apresentar a si mesmo igreja gloriosa, sem mácula, nem ruga, nem coisa semelhante, porém santa e sem defeito.

Este versículo complementa a retórica iniciada no versículo 25 e enfatiza a intenção final e gloriosa da entrega de Cristo. Para tanto, também começa introduzindo a conjunção subordinada final interligada e subordinada ao versículo anterior (26). O verbo ‘παραστήσῃ’ (apresentar) está na função principal. A sequência lógica formada pelo encadeamento proposital de ἵνα- ἵνα produz como resultado, o estilo literário paulino de escrita argumentativa.

Este versículo continua com gênero literário utilizado ao longo da perícope, sendo a parênese paulina, aqui, assumindo o campo teológico de escrita, porém com ênfase escatológica. Nesse ritmo, o código dos deveres doméstico é transformado de gênero em uma visão que é transformada a uma consumação, quando o amor conjugal representa, de forma simbólica, o futuro da igreja, que será glorificada.

No estilo retórico, este versículo apresenta um ritmo ternário e antitético, porque primeiro, aparece o aspecto positivo da igreja gloriosa, em seguida, as negações, ou seja, expressões tipo: 'sem mácula, nem ruga'. Finalizando o versículo, utiliza-se uma contraposição, ao destacar a expressão: 'mas santa e irrepreensível'. Esse estilo estrutural do versículo demonstra o equilíbrio alcançado através da retórica e da ênfase progressiva do texto.

As figuras de linguagem utilizadas neste versículo convergem para uma metáfora tipo nupcial, de tal forma que no primeiro momento, a igreja é comparada à mulher que é apresentada ao marido. No segundo momento, aplica-se uma metáfora de teor estético, quando a expressão 'sem mácula, nem ruga' demonstra a pureza da igreja/mulher 'σπίλον ἢ ῥυτίδα'. Esses termos utilizados no sentido figurado representam na íntegra, a perfeição no campo moral e espiritual respectivamente. Finalizando o versículo, apresenta-se de forma conotativa, a antítese, cujo efeito moral e hiperbólico traz o cunho escatológico, a partir do contraste entre impureza e da santidade.

Concluindo o versículo, chega-se ao clímax da argumentação relacionada ao amor exemplar de Cristo no contexto funcional. Participam desse enredo, a tríplice aliança teológica registradas entre os versículos 25 a 27 e representada pelo: amor, santificação e glorificação. Dessa forma, observa-se que no gênero literário, o efeito hermenêutico transcende a ética e se torna um hino de teor escatológico, servindo de modelo para o relacionamento conjugal, de forma que o amor conduz à santidade e conseqüentemente à glória. Assim, conclui-se o versículo, entendendo que a função redentora de Cristo é uma metáfora com fins escatológico, que demonstra a perfeita comunhão entre o marido e a sua mulher.

28 - οὕτως ὀφείλουσιν [καὶ] οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς ἑαυτὰν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἑαυτὸν ἀγαπᾷ

Assim também os maridos devem amar a sua mulher como ao próprio corpo. Quem ama a esposa a si mesmo se ama.

A partir deste versículo Paulo retoma o estilo ético e a parte prática da admoestação direcionada ao marido e a sua mulher. Dessa forma, o apóstolo introduz o advérbio ‘οὕτως’ (assim), voltando a comparar o relacionamento marido-mulher ao Cristo-igreja. O emprego do verbo dever ‘ὀφείλουσιν’ flexionado na terceira pessoa do plural do presente do indicativo ativo introduz uma visão de obrigação de caráter continuativo e moral. Nota-se que no desenvolvimento textual do versículo apresentam-se dois termos, um afirmativo normativo representado pela expressão ‘devem amar’ e o outro, em tom reflexivo: ‘quem ama a sua mulher ama a si próprio’, que funciona como uma explicação aos maridos.

Embora o gênero literário permaneça no modelo Haustafel ou seja, código dos deveres domésticos, a admoestação de caráter ético, por sua vez assume um teor teológico interiorizado, com as orientações reflexivas tais como: ‘quem ama a sua mulher ama a si próprio’, uma vez que os dois são um perante Cristo. Nessa perspectiva, a ética no relacionamento conjugal é aqui, reinterpretada, a partir de uma antropologia da unidade, conforme registrado em Gênesis 2, 24.

Continuando a análise, no estilo retórico deste versículo, aparece um paralelismo antitético e de caráter reflexivo. No primeiro momento, a intenção é exortativa: ‘devem amar’. No segundo momento, o tom é explicativo, ou seja, ‘quem ama a sua mulher, ama a si próprio’. Essa forma de estruturar o texto, produz um efeito moral reforçado e característico conforme utilizada pela retórica no âmbito sapiencial.

Em relação as figuras de linguagem utilizadas neste versículo, observa-se que a anáfora é a principal, ao enfatizar a ‘repetição de amar’. Nessa ótica, a figura que traz um sentido reflexivo paradoxal ‘amar ao próximo, significa amar a si próprio, tipifica justamente a retórica utilizada pelo apóstolo, classificada como sapiencial. Ela, faz a condensação da verdade de cunho espiritual, transformando-a em breve formulação memorável. Este versículo então, sugere o uso de uma metáfora que esteja implícita na unidade do corpo e que, será explorada nos textos seguintes.

Neste versículo, retoma-se o contexto e a função análoga entre o relacionamento Cristo-igreja, abordado entre os versículos 25 a 27 desta perícopa, abordando aspectos relacionados ao dia a dia da experiência de vida do casal. O apóstolo enfatiza sobre a importância do amor para o casal, como forma concreta de vivenciá-lo no ambiente cristão e na essência, visto que o vínculo do matrimônio significa participar da união e do cuidado que verdadeiramente caracterizam e marcam o relacionamento entre Cristo e a igreja.

Quanto ao efeito hermenêutico no gênero literário dentro deste versículo, a admoestação tira em torno de que o amor aplicado no relacionamento conjugal não funciona apenas no dever ético do casal, mas deve expressar o próprio DNA relacional, ou seja, a identidade do casal. A expressão ‘quem ama a sua mulher, a si próprio ama’, funciona como um paradoxo conclusivo, visto que traduz a antropologia da comunhão entre o marido e a sua mulher, sendo partes indissolúveis da mesma identidade e o amor praticado de forma mútua reflete no amor maior de Cristo, que por sua vez, gera a unidade do casal e por conseguinte, do corpo.

οὐδεὶς γὰρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν ἀλλ’ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν

Porque ninguém jamais odiou a própria carne; antes, a alimenta e dela cuida, como também Cristo o faz com a igreja.

Aqui, permanece o uso da figura de linguagem classificada como metáfora do corpo, portanto, com uma conotação poimênica ou seja, de cuidado e de ternura. Nesse sentido, faz-se uma transição argumentativa passando para a função ética e teológica, demonstrando que o amor do marido por sua mulher é o reflexo da forma como Cristo trata e cuida da igreja.

Este versículo apresenta a sua forma e estrutura introduzida pelo conectivo ‘γὰρ’ (porque), utilizado justamente para justificar e reforçar, de forma lógica, o versículo anterior. A expressão de caráter negativo: ‘ninguém jamais odiou a própria carne’, antecede uma cláusula positiva paralela: ‘mas antes, a alimenta e dela cuida’. Essa prática cria uma oposição retórica clássica.

O gênero literário utilizado neste versículo continua sendo o parenético, entretanto, aqui, assume o viés antropológico e de simbologia textual. A argumentação é construída, de acordo com a observação do comportamento e natureza humana na expressão ‘cuidar do próprio corpo’, por exemplo, que é destacada, a partir de uma analogia de âmbito teológico. Assim, o cuidado no relacionamento do marido com a sua mulher é o reflexo do tratamento de Cristo pela igreja.

O estilo retórico adotado pelo autor da carta neste versículo faz uso da antítese e do paralelismo sinonímico. Dessa forma, há um contraste entre os verbos odiar ‘ἐμίσησεν’ e nutrir ou cuidar ‘ἐκτρέφει καὶ θάλπει’, que reforça o argumento. O ritmo, por sua vez é ternário, tais como: primeiro – uma negação de caráter universal, em

segundo lugar, a afirmação é positiva e, em terceiro, a aplicação é de âmbito cristológico. Com isso, conclui-se o versículo interpretando como sendo de uso didático e de ordem persuasiva, conforme utilizado na exortação de ordem moral e retórica.

Dentre as figuras de linguagem utilizadas neste versículo, destaca-se a corporal, uma vez que o corpo do ser humano é considerado a imagem da união conjugal e, por isso, pertence à relação metafórica mística do corpo de Cristo. Nesse sentido, os verbos nutrir '(ἐκτρέφει)' e cuidar ou aquecer '(θάλπει)' são utilizados como metáforas com valor afetivo e doméstico, significando o cuidado e o zelo, além da proteção dispensada à mulher, por intermédio do marido, assim como Cristo, pela igreja. Além disso, a anáfora, transmite sentido ao texto; enquanto os verbos, por sua vez, descrevem formas sustentáveis ao corpo físico e emocional.

Quanto ao contexto e à função, há neste versículo, uma confirmação acerca do princípio do versículo 28 que diz o seguinte: 'quem ama a sua mulher, a si próprio se ama'. Nesse sentido, argumenta-se que em uma verdade de âmbito universal em relação à experiência do ser humano, ninguém despreza o seu próprio corpo. Nessa ótica, o apóstolo mostra o amor do marido com a sua mulher, como aquele que deve possuir a mesma natureza. O amor deve ser demonstrado, através de gestos de cuidado e de nutrição da própria mulher.

Assim, aplicando a hermenêutica neste versículo, compreende-se que o contexto literário do texto, a metáfora do corpo é transformada em imagem de cunho teológico vinculado ao amor e ao cuidado do marido em relação a sua própria mulher. Nesse sentido, esse ato é considerado o reflexo da própria relação entre Cristo e a igreja. O sustento é fruto do amor, enquanto a proteção, por sua vez, é fruto da ternura recíproca. Com isso, percebe-se que a retórica aplicada pelo apóstolo pode nutrir e unir a dimensão natural à espiritual, uma vez que o instinto do cuidar do físico do cônjuge se torna uma simbologia do agir de Cristo, em favor da igreja, ao salvar o corpo.

30 - ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ

porque somos membros do seu corpo.

Este versículo traz uma explicação do versículo anterior, a partir do uso de uma linguagem metafórica e parenética, ou seja, admoestativa aos maridos. Nesse sentido, a figura de linguagem adotada (corpo) representa uma simbologia teológica e literária relacionada a Cristo e a igreja, em um ato de união institucional. O uso do termo σῶμα (corpo) para descrever a igreja na literatura paulina pode sugerir uma

continuidade conceitual entre a compreensão orgânica da comunidade cristã encontrada em 1Co 12,12–27 e a eclesiologia em Ef 5,21–33 (Granados, 2024, p. 3, tradução nossa).

Na verdade, a figura de linguagem empregada combina com o estilo literário retórico na linha paulina, sendo coerente ao gênero e texto, respectivamente. Quanto à coesão, nota-se a progressão argumentativa unida aos temas amor e relacionamento conjugal.

A intertextualidade é destacada no uso do termo (membros do seu corpo), relacionado a outras referências paulinas, tais como: 1 Co 12, 12–27 e Rm 12, 4–5. Nesse caso, o apóstolo usou a metáfora, para fins didáticos, para demonstrar que o estilo e a tradição se mantêm coesos em suas escritas.

Ao analisar o versículo de forma literal, verifica-se que ele faz a transição entre o argumento de cunho teológico e a sua aplicação no âmbito antropológico. Nesse contexto, o leitor compreende a explicação, porque o apóstolo embasa o argumento em Gn 2, 24, com a finalidade de discursar aos maridos, acerca da relevância da união conjugal. Dessa forma, o versículo seguinte já é preparado neste versículo, demonstrando que o relacionamento conjugal é um mistério da ação criacional atrelado à redenção.

31 - ἀντὶ τούτου καταλείπει ἄνθρωπος [τὸν] πατέρα καὶ [τὴν] μητέρα καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν

Eis por que deixará o homem a seu pai e a sua mãe e se unirá à sua mulher, e se tornarão os dois uma só carne.

Neste versículo, o autor da carta introduz, de forma estratégica, Gn 2, 24, com a intenção de reforçar a admoestação conjugal, seguindo a tradição utilizada no versículo anterior. Nesse ponto, ao reinterpretar o relacionamento Cristo-igreja sob uma ótica veterotestamentária, são evidenciados tanto o caráter parenético, quanto a intertextualidade e a hermenêutica do gênero literário. Nesse ritmo, há uma combinação no estilo narrativo e exortativo formando a estrutura literal do versículo, refletindo no caráter exegético e parenético (uma só carne) transcendendo a dimensão humana e assumindo parâmetros eclesiásticos. Nesse ponto de vista, o autor da carta destaca o relacionamento conjugal como instituição divina e por isso, deve espelhar em Cristo e se entregar com amor em sacrifício por sua mulher.

32 - τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστὶν ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν
Grande é este mistério, mas eu me refiro a Cristo e à igreja.

Este versículo representa o clímax da parênese e do argumento teológico paulino. Neste contexto, o autor da carta emprega o termo (grande é este mistério), em tom escatológico, tal qual na linguagem sapiencial e litúrgica, aprofundando no aspecto de cunho teológico. No campo literário, o vocábulo *μυστήριον* (mistério) faz a transição, à luz do relacionamento divino Cristo-igreja, para uma reinterpretação do relacionamento conjugal humano. Nesse sentido, o apóstolo desvenda o mistério do termo metafórico e enfatiza que a união perfeita do casal está escondida em Cristo, cuja comunhão com a igreja representa o amor no plano redentor.

33 - πλην καὶ ὑμεῖς οἱ καθ' ἓνα ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα οὕτως ἀγαπάτω ὡς ἑαυτόν ἡ δὲ γυνὴ ἵνα φοβῇται τὸν ἄνδρα

Não obstante, vós, cada um de per si também ame a própria esposa como a si mesmo, e a esposa respeite ao marido.

Concluindo a parênese exortativa ao casal, o apóstolo retoma o gênero antigo no estilo literário que transmite conteúdo de ordem moral e doméstica no modelo antigo do código familiar. Neste versículo, o autor da carta faz uso de exortações doutrinárias que devem ser aplicadas na prática pelo casal. Nesse caso, o conteúdo ministrado deixa de ser teológico, simbólico e metafórico, passando para orientações éticas e práticas. Com isso, aplicam-se admoestações pastorais, unindo todo o contexto ministrado anteriormente, como de cunho teológico, por exemplo, além de eclesiológico, parenético e metafórico, dentre outros.

Esta seção abordou sobre a crítica do gênero literário. Em seguida, será apresentada aspectos relacionados à crítica da redação.

3.10 CRÍTICA DA REDAÇÃO

Tendo em vista que na seção anterior foi apresentada a crítica do gênero literário, nesta seção será discriminada a crítica da redação. Ela é importante, porque fornece informações que colaboram para que documentos bíblicos sejam elaborados e reconhecidos como canônicos. De acordo com Pitta (2019), as cartas paulinas foram produzidas até o ano 60 d. C. e ordenadas no cânon, após o livro dos Atos dos Apóstolos. A crítica literária classifica a carta aos Efésios como de primeira tradição (Pitta, 2019).

A crítica da redação é um braço importante da exegese, porque investiga como os textos bíblicos foram selecionados, compilados e editados ao longo da História. Ela

dialoga com redatores, para compreender como os materiais são organizados e adaptados, para que se tornem escriturísticos, além de procurar investigar quais as tradições literárias ou teológicas e culturais que o autor da carta utilizou como embasamento para compor a perícopes. A finalidade é verificar a originalidade do texto criado e a qualidade da fonte, como por exemplo, se é fidedigna.

De acordo com Simian-Yofre (2000, p. 87), “Quanto mais ampla a intervenção redacional, tanto mais complexos e difíceis de avaliar tornar-se-ão os indícios, pois envolvem pontos de vistas teológicos e históricos que não coincidem com os pontos de vista do texto de base”. Nesse caso, a investigação busca a existência de materiais de cunho judaico, bem como de textos helenísticos ou litúrgicos e parenéticos, que podem ser até de tradição paulina.

Efésios aparenta na sua totalidade ter sido conteúdo reelaborado a partir de material de origem paulina ou escritos antigos anteriores a respectiva carta aos Efésios e mais especificamente, os códigos dos deveres domésticos. De acordo com Hoener (2023), a própria carta comporta as saudações do apóstolo para os residentes em Éfeso, logo no primeiro capítulo. A carta contém evidências internas e externas acerca da composição paulina, como: a inclusão da expressão: ‘em Éfeso’, por exemplo, além de constar a data da escrita, a natureza e o espaço geográfico de destino, bem como a genealogia contida nos manuscritos (Hoehner, 2023).

O ponto central da crítica da redação em Efésios 5, 22–33, é a eventual dependência de Colossenses 3, 18–4,1. Nesse caso, o paralelismo existente entre as perícopes relacionadas aos códigos dos deveres domésticos descritos em Efésios e Colossenses é nítido e evidente. Uma vez que no trecho de Colossenses reservado às admoestações familiares abordam em sequência exortações para as mulheres-maridos; filhos-pais; servos-senhores, em Efésios, por exemplo, o bloco temático é idêntico, porém, mais detalhado, principalmente para o relacionamento conjugal na parte ministrada aos maridos.

Antes de podermos considerar Colossenses em si, há várias outras questões de prolegômenos que precisam ser abordadas primeiro entre as quais a de considerar com mais detalhes a natureza da relação entre Colossenses e Efésios. Mesmo os comentaristas mais conservadores desses documentos têm que admitir que Col 4. 7-9 e Ef. 6.21-22 parecem indicar algum tipo de relação literária entre esses dois documentos (Witherington, 2007, p. 103, tradução nossa).

Dessa forma, enquanto Colossenses sintetiza; Efésios, por sua vez, amplia com aspectos teológicos. De acordo com Beale (2022), é nítido que as cartas aos

Efésios e aos Colossenses foram escritas pelo mesmo autor e na mesma época, por isso, são semelhantes em conteúdo e estilo. Não obstante, Efésios está recheada de elementos eclesiológicos e cristológicos, além das diversas figuras de linguagem.

Verificam-se que os textos das cartas paulinas escritas aos Efésios foram devidamente rastreadas pelos críticos que viveram nos primeiros séculos da igreja. Não obstante, foram aprovados e por sua vez, classificados como inspirados. Nessa cosmovisão, a carta precisou ser testada, examinada e avaliada para depois ser considerada canônica. Quanto à relação entre Efésios e Colossenses, Fabris (1993) alerta:

O fato de as duas cartas, designadas com os nomes dos respectivos destinatários aos Efésios e aos Colossenses, serem associadas depende de uma estreita conexão que se revela entre os dois escritos tanto no nível literário como no plano teológico. [...]. A conexão entre as duas cartas, [...] diz respeito a vários aspectos: [...] as passagens parenéticas [...] Cl 3,18-4,1/Ef 5, 22-6,9, a terminologia, vocábulos característicos com o mesmo significado, *mysterion*, soma, *oikonomia*, *pleroma*, *ekklesia*, e algumas noções teológicas como o Cristo “cabeça”, o contraste entre “homem velho” e “novo”, o tema das potências etc (Fabris, 1993, p. 114).

Nesse ponto de vista, em Ef. 5, 25, por exemplo, o autor da carta apresenta o tema como o amor de Cristo em forma de sacrifício pela igreja. No versículo seguinte (26), o autor da carta adiciona os termos ‘santificação e purificação’. Em seguida, do versículo 28 ao 30, a metáfora do corpo é desenvolvida, assim como o matrimônio é interpretado como um ‘mistério’ no versículo 32. Dessa forma, tanto a cristologia quanto a eclesiologia é intensificada ao longo da perícope, demonstrando que o autor da carta aos Efésios não copiou Colossenses, mas apenas a usou como fonte de consulta, reinterpretando, de forma profunda.

Na opinião de Andrade (2023, n/p), essa história é diferente, porque:

A carta aos Efésios parece ser uma retomada da carta aos Colossenses. As duas têm a mesma terminologia e estilo, e os mesmos temas estão presentes em ambas. O mais provável é que a carta aos Colossenses tenha servido de base para a carta aos Efésios.

Nesse sentido, a crítica da redação deve procurar intervir, com a finalidade de buscar sanar tais conflitos em relação à correta interpretação do conteúdo de cada carta. Entende-se, nesse caso, a importância de pesquisar as fontes que contribuíram para a confecção de cada uma delas, bem como as questões relacionadas à autoria, a data, o (s) destinatários, dentre outras informações necessárias para trazer à luz explicações acerca desses dois importantes documentos paulinos. Enquanto isso, os pesquisadores permanecem procurando evidências que contribuam para a elucidação dos fatos publicados nas respectivas cartas.

De acordo com Marques (2023), a crítica da redação é importante para o estudante de Teologia, porque aborda aspectos cristológicos da carta. Marques (2023) destaca que a eclesiologia é abordada na passagem bíblica, servindo como um autêntico documento para o membro do corpo de Cristo. Nessa linha de raciocínio, Marques (2023) acrescenta que a carta serve como uma bússola para o fiel.

Quanto aos greco-romanos terem influenciados na escrita da perícope de Ef. 5,22–33, pode-se dizer que esse material constante da literatura antiga convencional é rastreado e identificado pela crítica da redação. Os papéis dos gêneros familiares entre os maridos-mulheres, pai-filhos e senhor-escravos eram considerados normais na cultura social greco-romana. “Algo que impacta particularmente é a forma como Paulo rompe o esquema Greco-romano, assim que escrevia o código de ética conjugal e familiar [...], direitos e deveres entre esposos, pais e filhos, além dos senhores e escravos” (Botero, 2002, p. 42, tradução nossa). O impacto foi o amor sacrificial do marido pela esposa e família, além da mutualidade no relacionamento (Botero, 2002).

Outra questão que pode suscitar dúvida é a possível utilização da tradição de ordem litúrgica e batismal, como as expressões: ‘purificando com a lavagem da água’, por exemplo, em 5, 26, além do vocábulo: ‘palavra’ e ainda, da expressão: ‘apresentar a si mesmo igreja gloriosa’. Não obstante, tais expressões podem indicar vestígios de um tipo de linguagem de natureza litúrgica, principalmente em relação aos termos: ‘batismal e eclesiológica’, que por sua vez, encontram-se em tradições cristãs antigas. Nessa ótica, tanto Colossenses quanto Efésios podem ter incorporados hinos, fórmulas e catequeses cristológicos, litúrgicos e pré-batismais, respectivamente. Tais tradições podem funcionar como fontes de cunho teológico reempregadas pelo autor, em forma de argumentos conjugais.

Nesse contexto, ao longo da redação da carta de Efésios 5, 22–33, o autor mesclou estilos e cuidados variados. Aspectos teológicos, por exemplo, e as tradições conhecidas na época, de cunho parenético, foram incluídas e reinterpretadas, tendo Cristo como o centro da mensagem. A metáfora do casamento de Cristo com a igreja foi desenvolvida e serviu de embasamento e argumentação para a implementação do código dos deveres domésticos. O amor sacrificial de Cristo refletiu nos maridos, a partir de termos como: o corpo, a carne, a santificação e o mistério, cuja ética uniu o estilo literário com o parenético e o teológico, proporcionando uma interpretação vinculada ao paradigma cristológico e a vida matrimonial.

Conforme Marques (2023) os aspectos eclesiológicos e cristológicos da perícope constam nos códigos dos deveres domésticos. Nesse ritmo, Paulo inclui aspectos como Cristo o cabeça da igreja, o homem, como o cabeça da mulher, a igreja submissa a Cristo e a mulher, submissa ao marido, respectivamente. Ademais, Marques (2023) realça a importância da crítica da redação, pelo fato de Paulo importar os costumes do mundo greco-romano e adaptar no contexto cristão, valorizando a mulher e inserindo o amor, além do respeito mútuo na relação do casal.

O texto inicia enfatizando a existência de uma ordem mais abrangente e pré-estabelecida. Refere-se às mulheres, que devem ser submissas aos seus maridos o que é equivalente a outra ordem, dos maridos, que devem ser submissos à igreja, o que é equivalente à submissão da igreja a Cristo. Trata-se de uma passagem que descreve uma corrente de hierarquizações e submissões no plano mundano, resultado de relações mais diretas e íntegras do primeiro termo em relação ao segundo, diante de uma ordem espiritual primária e fundadora. Pode-se afirmar que o texto provoca um choque no leitor moderno por postular a existência de uma ordem hierárquica onde supostamente a mesma já havia sido abolida: no interior da família, na relação igualitária do casal (Mafra, 2012, n/p).

Mafra (2012) deixa claro que a submissão é fator chave da perícope, que é objeto de análise da crítica da redação. Nessa linha de raciocínio, Mafra (2012) enfatiza que tanto a mulher, quanto o marido são submissos. Ela, ao marido; enquanto ele, à igreja e a Cristo, devendo-lhes obediência irrestrita, inclusive na obrigatoriedade de amar a sua mulher, como a si mesmo. Segundo Mafra (2012), esse tipo de comportamento tem confundido o leitor contemporâneo, uma vez que a grande maioria dos maridos coloca um ponto final após a ordem imperativa para que as mulheres sejam submissas aos seus maridos, causando um alvoroço e uma discrepância generalizada.

Na ótica de Stott (2019), a liderança do marido em relação à mulher deve ser aplicada com a finalidade de amar e protegê-la, com responsabilidade e não com um tom de autoritarismo ou de controlador. Para Stott (2019), esse tipo de procedimento afasta do marido qualquer gesto de dominação e com isso, adota o serviço e a mutualidade voluntária, como práxis no relacionamento conjugal. É nesse sentido que Paulo descreveu a liderança do marido no modelo cristão em Éfeso (Stott, 2019).

Em relação às tradições de origem judaica e a utilização da citação de Gn 2, 24, ficam caracterizadas que tais fontes foram empregadas, com a finalidade de fundamentar o relacionamento conjugal. Essa ação é compreendida como uma transformação de conteúdo antropológico para uma produção textual de cunho cristológico e eclesiástico. Essa criatividade aplicada pelo autor da carta aos Efésios demonstra que

fontes de natureza escriturística foram reinterpretadas e aplicadas segundo a teologia cristã.

Conforme Fabris (1993), dois métodos tradicionais foram utilizados para validar a autenticidade dos textos bíblicos do Novo Testamento. O testemunho, por exemplo, precisou ser examinado e as informações, por sua vez, colhidas no próprio texto (Fabris, 1993). Cabe ressaltar que segundo Fabris (1993), o testemunho devia ser histórico e tradicional; enquanto as informações fornecidas pelo texto eram apreciadas pela crítica.

Quanto à fonte teológica da tradição paulina, há de convir que, embora Efésios seja, por muitos, considerada uma obra de autoria deutero-paulina, pode-se dizer que: o autor da carta faz uso de metáforas da literatura paulina, como: ‘corpo’, por exemplo, além de ‘carne’ e ‘membros’, respectivamente. Enfatiza-se que o autor da carta aos Efésios faz uso de vocábulos comuns à tradição paulina. Isso é reflexo da cristologia e da eclesiologia utilizada pelo apóstolo Paulo, cujos temas são centrais. Nesse sentido, conclui-se que a tradição do apóstolo era fonte de consulta, mesmo para que fosse reinterpretada e reelaborada ao estilo do próprio autor da carta aos Efésios.

Pelo que foi exposto no corpo desta seção, verifica-se que a crítica da redação teve papel fundamental na aprovação dos textos, principalmente nos aspectos relacionados à fidelidade do conteúdo constante da carta. Dessa forma, percebe-se que houve uma fiscalização apurada quanto à qualidade do material produzido e as suas respectivas fontes que forneceram informações seguras para a produção eficaz das suas obras. Não obstante, seguindo a progressão textual proposta, em seguida, será apresentada a crítica da tradição de Efésios 5, 22–33.

3.11 CRÍTICA DA TRADIÇÃO

Uma vez apresentada na seção anterior, aspectos relevantes sobre a crítica da redação, nesta seção, propõem-se apresentar uma abordagem importante sobre a crítica da tradição. Nesse contexto, serão utilizadas as opiniões de alguns autores que publicaram acerca do respectivo tema.

De acordo com Silva e Souza (2022), por exemplo, a crítica da tradição é um método exegético cuja atribuição é abordar os elementos que norteiam a produção dos textos bíblicos. É importante porque tem um papel investigativo nas entrelinhas dos textos e contextos, o que têm contribuído sobremaneira para a produção da Bíblia.

Silva e Souza (2022) afirmam que a Crítica da Tradição juntamente com outras ferramentas da metodologia exegética analisou os testemunhos dos manuscritos paulinos disponíveis nos primeiros séculos da igreja e aprovaram os documentos que vigoram até os dias atuais. Esse procedimento, na visão de Silva e Souza (2022) permite que o leitor contemporâneo aproxime ao máximo do texto original.

Silva e Souza (2022) enfatizam que aliadas à Crítica Tradicional, trabalham as Críticas textual, literária e redacional, dentre outras. Nesse contexto, a Crítica da Tradição pesquisa os textos, vinculando-os a outras perícopes e até a produções extra-bíblicas (Silva; Souza (2022).

Em se tratando de crítica da tradição de Efésios 5, 22–33, compreende-se que é um processo de natureza contínua de reinterpretação e reelaboração de temas éticos e teológicos, que se encontram inseridos no cristianismo do primeiro século. Não por acaso, a literatura dos códigos dos deveres domésticos faz uso dos materiais que estavam em voga nos meios helenísticos e judaicos do primeiro século da era cristã, sendo apropriados pelas comunidades eclesiais, visando organizar a sua conduta social e familiar. Não obstante, a tradição é preservada por Efésios, com adição de termos de cunho teológico inédito. Além disso, a tradição paulina apresenta continuidade de estilo, principalmente ao utilizar metáforas como do ‘corpo’, por exemplo e valendo-se de Gênesis 2,24, com aspectos cristológicos.

A crítica da tradição analisa a pré-história dos textos bíblicos enquanto derivam de fontes orais. As conclusões acerca destas fontes como também acerca do ambiente vital das unidades textuais, na origem transmitidas isoladamente, provêm de um estudo atento do contexto, da forma e tipo de texto/gênero literário dos textos neotestamentários (Egger, 1994, p. 157).

Fica evidente diante desse quadro que a metodologia crítica, através das suas ferramentas trabalham incansavelmente unidas em prol da preservação dos textos sagrados, proporcionando condições favoráveis para que permaneçam intactos ao longo da História. Dessa forma, as gerações presentes e futuras poderão desfrutar de leituras fidedignas, que se aproximam ao máximo dos textos sagrados originais.

Se a tradição eclesial mais antiga à qual é possível remontar assevera que esta carta seja destinada aos cristãos de Éfeso, o texto mesmo da carta é muito mais problemático. A indicação local “em Éfeso” (ἐν Ἐφέσῳ) no prescrito da carta falta em todos os manuscritos até o sec. IV: falta por exemplo no P46, nos códigos maiúsculos Vaticano e Sinaítico (sec. IV), e bem como falta em Tertuliano, Orígenes e em Basílio, o qual diz explicitamente: ‘Assim nos transmitiram os nossos antecessores e assim encontramos nos manuscritos antigos’ (PG 29,612-613) (Marques, 2023, p. 106).

. Marques (2023) deixa claro que a tradição eclesial apresenta eventuais equívocos na redação da perícope, haja vista os manuscritos editados no Século IV

d.C. não reconhecerem à comunidade eclesiástica em Éfeso, como a provável destinatária. Na verdade, Marques (2023) afirma que na contemporaneidade, o termo 'em Éfeso', encontra-se nos unciais mais recentes, como no Alexandrino, por exemplo, e no Bizantino, dentre outras.

Nesse contexto, elementos litúrgicos como herança catequética, fazem parte de tradições de ordem comunitária, tais como: "santificação e purificação, além da apresentação da igreja. Com isso, compreende-se que a perícope de Efésios 5, 22–33 está vinculada a uma parte da tradição cristã, de ordem avançada, cujos materiais que foram herdados de fundo social e cultural estão diretamente relacionados aos termos bíblicos e teológicos. Eles estão integrados, reinterpretados e reelaborados para transmitir uma visão de âmbito cristológico, eclesiástico e do relacionamento conjugal, preservando, inclusive, aquilo que recebeu, com a função de inovar de tal forma compreender. Logo, a perícope representa uma fase avançada da tradição, cuja remodelação na visão cristológica e eclesiástica do relacionamento conjugal preserva o que recebeu da fonte e após reinterpretar, aplicar, de modo parenético e aliado aos princípios éticos-cristãos.

Quanto ao amor sacrificial, à herança catequética e à lavagem pela água, Havener (2001, p. 251) faz o seguinte relato:

[...] uma breve explicação do significado eclesiástico do sacrifício de Cristo. Cristo agiu desse modo a fim de fazer sua Igreja santa, purificando-a com a água batismal e a proclamação da Palavra e, assim, apresentar 'a si mesmo' (1Ts 3, 13 traz 'diante de Deus, nosso Pai') uma igreja esplêndida, santa e irrepreensível. Com essa descrição da Igreja como 'santa', o autor de Efésios completa a citação das quatro características da Igreja, resumidas mais tarde no credo niceno: Igreja una, santa, católica e apostólica (Havener, 2001, p. 251).

Lincoln (1990) enfatiza que embora o apóstolo tenha instruído ao marido, para que imitasse a Cristo, amando a sua mulher, com o amor sacrificial; a tradição, por sua vez, ignorou o versículo 21 e focou no 22, sobre a submissão da mulher. Nesse ritmo, o comportamento do marido acabou por continuar no mesmo estilo da família patriarcal desenvolvida na sociedade romana, a qual, todo o poder emanava da autoridade do pai. Na verdade, a intenção do apóstolo era que o foco central do casal estivesse no versículo 21, ou seja, sujeitando uns aos outros e o marido, por sua vez, amaria a sua mulher, conforme Cristo ama a igreja.

De acordo com a New Catholic Encyclopedia (2003), existem diversos recursos na atualidade que possibilitam a desconstrução dessa tradição. Nesse sentido, a New

Catholic Encyclopedia (2003) afirma que teologias feministas têm atuado com a finalidade de curar essa dor e libertar a mulher dessa submissão retórica e de cunho machista. Nessa linha de raciocínio, é relevante que a crítica da tradição atue no sentido de desconstruir essa interpretação e construir, por sua vez, o verdadeiro sentido do 'código paulino'. Na verdade, o ideal é que haja a mutualidade e a submissão na ética familiar cristã, como uma leitura teológico-contextual de Efésios 5, 22-33.

Na visão de Pikaza (2015), tanto Jesus quanto Paulo ensinaram homens e mulheres a viverem a essência do cristianismo. Pikaza (2015) declara que o amor sacrificial e a mutualidade no relacionamento conjugal são marcas relevantes na convivência familiar. Não há espaço para imposição hierárquica porque foram chamados por Cristo, a praticar a submissão, o amor sacrificial e voluntário (Pikaza, 2015). Não obstante, a própria igreja sentiu a necessidade de se adaptar a esse tipo de comportamento familiar, para se alinhar ao estilo da sociedade atual e assim, aproximou-se do modelo patriarcal (Pikaza, 2015).

Na realidade, Pikaza (2015) explica que a crítica da tradição busca identificar se as estruturas do estilo familiar primitivo tiveram influência na composição dos códigos dos deveres familiares cristãos. Nesse contexto, Pikaza (2015) enfatiza que na atualidade, cabem aos leitores fazerem a distinção entre a mensagem que é teológica e a que se refere ao contexto social. Por isso, Pikaza (2015) ressalta que é bom ler, reler e interpretar corretamente a mensagem, para depois, aplicar a revelação de caráter divino, e analisar a validade do contexto sociocultural.

Segundo Lincoln (1990, p. 366, tradição nossa) "A separação tradicional do versículo 22 do versículo 21 tem sido enganosa". Na ótica de Lincoln (1990), a leitura tradicional tem criado uma assimetria equivocada acerca da interpretação sobre o comportamento conjugal entre o marido e a sua mulher. Esse comportamento foi estabelecido lá no versículo 21, quando o apóstolo exorta à igreja para que todos sujeitassem uns aos outros, no Senhor (Lincoln, 1990). Nesse contexto, nota-se que o ponto chave de toda a perícopes está justamente localizado no versículo 21, ancorando e fundamentando o relacionamento conjugal na mutualidade e na submissão recíproca, conforme preconiza a ética familiar cristã.

Compreende-se que o código dos deveres domésticos implementado junto à comunidade eclesial de Éfeso adquiriu a roupagem de caráter cristológico. Isso fica claro logo no primeiro versículo do capítulo 5, visto que a orientação doutrinária é para que o cristão seja imitador de Deus, além de ser obediente e submisso às suas

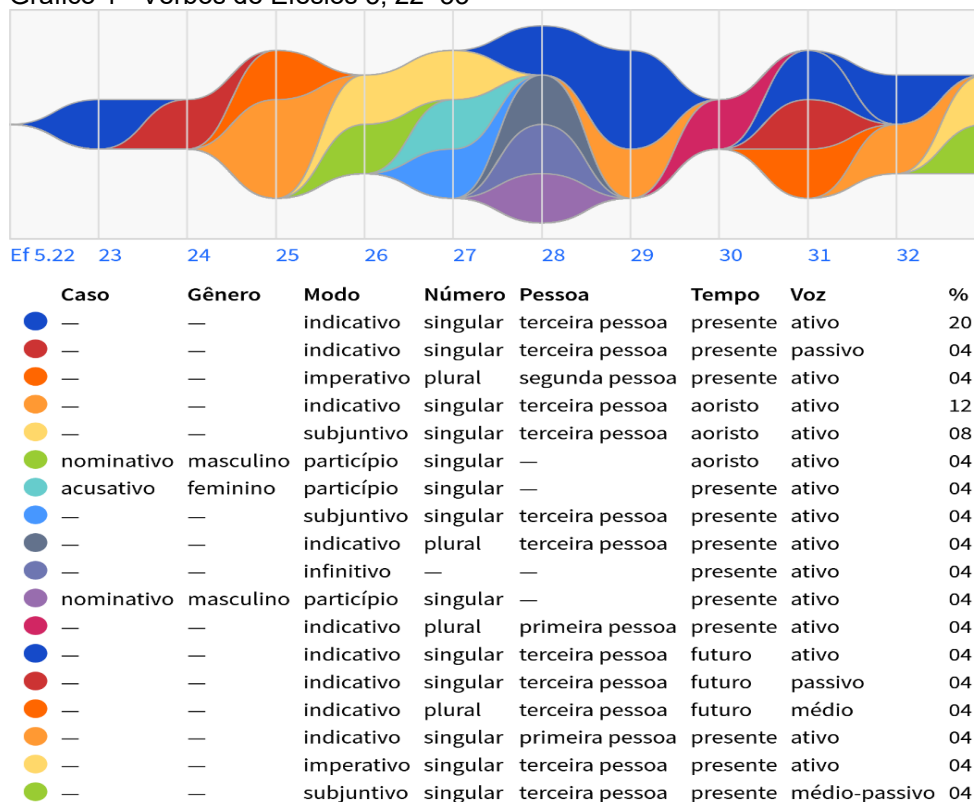
ordens, até mesmo pelo fato de ser nomeado como filho amado. Nesse sentido, a interpretação do relacionamento conjugal deve iniciar no versículo 21, com a mutualidade no comportamento. Nesse contexto, a admoestação constante desse versículo não deve ser ignorada, mas incorporada e aplicada no relacionamento do casal.

Assim sendo, apresentou-se nesta seção, a crítica da tradição. Nessa linha de raciocínio, será discriminada a seguir, a análise morfológica.

3.12 ANÁLISE MORFOLÓGICA VERBAL

Uma vez que na seção anterior foi abordada sobre a crítica da tradição, esta seção propõe apresentar uma análise morfológica da perícopes constante de Efésios 5, 22–33. Nesse sentido, o gráfico a seguir, apresenta um estudo detalhado dos tempos verbais na língua grega, constante deste texto bíblico. Tais informações tratam das admoestações paulinas acerca do relacionamento conjugal no âmbito cristão. A analogia utilizada refere à comunhão entre Cristo e a igreja.

Gráfico 1 - Verbos de Efésios 5, 22–33



Fonte: Software bíblico Logos

Analisando a estrutura verbal da perícopes conforme o gráfico acima, serão explicadas algumas variações verbais no corpo deste texto bíblico. Pode-se dizer que nos versículos 22 e 23, por exemplo, há uma prevalência de 20% dos verbos no modo

indicativo, singular e na terceira pessoa do presente ativo. Isso indica as ações contínuas, como estado permanente. Um exemplo dessa nuance é que os verbos demonstram realidades referentes ao relacionamento pessoal e certas verdades classificadas como atemporais acerca do casamento no âmbito cristão.

Como se vê acima no gráfico, no versículo 24, por sua vez, há 04% de verbos no indicativo, singular e na terceira pessoa do presente passivo. Já no versículo 25, existem 04% de verbos no imperativo plural e segunda pessoa do presente ativo. O verbo no imperativo é aquele que emite comandos ou ordens, de forma direta. Têm como função, ordenar e exortar, de forma específica. Como exemplo, cita-se o verbo: "ἀγαπᾶτε" - "amai" (5:25). As nuances atuam emitindo comandos que ordenam as responsabilidades que devem ser aplicadas no casamento cristão. Dessa forma, o leitor pode efetuar a leitura e interpretar os verbos conforme a legenda descrita no gráfico acima.

Nessa linha de raciocínio, será apresentada a seguir, a análise morfológica dos demais termos da perícope:

Efésios 5,22 - αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὡς τῷ κυρίῳ.

Ao analisar a categoria morfológica dos termos existentes neste versículo, encontram-se, por exemplo, classificados em: substantivos, 02 (duas) ocorrências, tais como: γυναῖκες e ἀνδράσιν, ou seja, em aproximadamente 28%. Quanto aos artigos, 02 (duas) ocorrências, tais como: αἱ e τοῖς, ou seja, em cerca de 14%. Já as preposições e as conjunções, apresentam-se em apenas 01 (uma) ocorrência, tal como: ὡς, incidindo em aproximadamente 14%. Nesse ritmo, enquanto o termo κυρίῳ apresenta-se como nome próprio de natureza cristológica em aproximadamente 16% das incidências; os verbos, por sua vez, na língua original, não existem neste versículo.

Nesse cenário, em uma análise quantitativa, percebe-se que neste versículo, o apóstolo não fez uso de verbo. Compreende-se que se encontra elíptico e ancorado no verbo utilizado no versículo anterior, o que corrobora para que a frase seja 100% nominal. Nesse sentido, destacam-se em 70% dos elementos, termos não verbais, ou seja, nominais, tais como **γυναῖκες** e **ἀνδράσιν**, como a emissora (mulher) e o receptor do ato subentendido no versículo (marido), respectivamente. Por outro lado, **ἰδίοις** e **ὡς** incidem aproximadamente em 28%, fazendo relação com os elementos frasais, proporcionando a coerência de ordem sintática.

Em uma perspectiva morfológica qualitativa, analisando a semântica e o discurso, compreende-se que a ausência do verbo neste versículo funciona como um fenômeno característico do grego koiné. Nesse sentido, o verbo ὑποτασσόμενοι, proveniente do versículo anterior rege todo o versículo 22, ordenando o discurso como uma temática contínua, sem repetir a inserção do verbo, mas enfatizando, nas entrelinhas, o dever da mulher. Nessa perspectiva, o termo αἱ γυναῖκες **desempenha as seguintes funções:** Nominativo (plural), sujeito (elíptico), tópico (discursivo), cuja aplicação proveniente do versículo 21 é a primeira. Com isso, marca o princípio da subseção de natureza conjugal que vai abranger do versículo 22 ao 24.

Em relação à expressão: τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν, pode-se dizer que é destinatária de uma ação que foi inferida. Nesse caso, é classificada como dativo plural. Outrossim, segundo à semântica, ἰδίοις restringe a relação, de maneira exclusiva, relacional e conjugal. Não obstante, elimina-se uma interpretação de cunho genérico ou universal, descartando como significado todas as mulheres, nem mesmo, todos os homens.

Quanto à expressão: ὡς τῷ κυρίῳ, destaca-se o uso da conjunção subordinada adverbial comparativa ὡς, com o valor de caráter normativo. Nessa baila, articula-se no campo teológico, a ação conjugal, cujo parâmetro é Cristo e não, o marido. Com isso, o eixo de âmbito cristológico, ou seja, aquele que regula o relacionamento é introduzido e considerado essencial para o apóstolo.

Enquanto isso, a ênfase discursiva deste versículo recai na ausência do verbo. Na verdade, em relação à submissão mútua, ou uns aos outros, conforme consta no versículo anterior, este versículo 22, por sua vez, é considerado peça-chave na sua aplicação. Aliás, essa é a mensagem subentendida na admoestação de caráter ético, proveniente do versículo 21. Nesse sentido, pode-se fazer um paralelo entre o marido e Cristo e do outro lado, a igreja e a mulher, da seguinte forma: assim como o marido está para a sua mulher, Cristo está para a sua igreja.

Assim sendo, pode-se dizer que ao analisar a morfologia quantitativa do versículo 22, percebeu-se que: pela ausência do verbo, ele se torna nominal. Dessa forma, em relação à submissão da mulher ao marido, o versículo é parte integrante do contexto anterior, constante do versículo 21. Por outro lado, quanto à avaliação qualitativa do versículo 22, percebe-se que a organização do discurso está ancorada na elipse do verbo, no contexto nominativo, na delimitação embasada no relacionamento ἰδίοις e no parâmetro de âmbito cristológico, a partir da expressão ὡς τῷ κυρίῳ (como ao Senhor).

Efésios 5,23 - ὅτι ἀνὴρ ἐστὶν κεφαλὴ τῆς γυναικὸς ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος

Em uma análise de ordem quantitativa, destacam-se no versículo 23, 20% de incidência nos verbos no modo indicativo, na 3ª pessoa do singular, no tempo presente e na voz ativa. Ressalta-se que é a maior incidência em relação aos verbos, ao longo de toda a perícope. Nesse sentido, percebe-se que essa incidência verbal abrange 1/5 de Efésios 5, 22–32. Nota-se que a predominância do verbo no modo indicativo, apresenta característica fundacional e estrutural para desenvolver a argumentação descritiva de ordem teológica neste versículo.

Nesse contexto, enquanto no versículo 23 ocorre 01 (um) verbo (ἐστὶν) equivalendo a aproximadamente 6% de incidência; por outro lado, em relação aos substantivos, ocorrem 08 (oito) vezes, tais como: ἀνὴρ, κεφαλὴ (02 vezes), γυναικὸς, Χριστὸς, ἐκκλησίας, σωτὴρ e σώματος, equivalendo a aproximadamente 44%. Nesse ritmo, os artigos aparecem 04 (quatro) vezes, tais como: τῆς, ὁ, τῆς, τοῦ, equivalendo a aproximadamente 22%. Já em relação aos pronomes, a incidência ocorre 01 (uma) vez (αὐτὸς) e em aproximadamente 6%. Nessa perspectiva, totalizando os termos lexicais do versículo 23, somam-se 17 (dezessete) incidências, equivalendo a 100%.

Esta análise demonstra a densidade nominal deste versículo. Neste ponto de vista, embora apresente apenas 01 (um) verbo (ἐστὶν), no presente do indicativo, o versículo representa um papel fundamental na estrutura da perícope, a partir deste verbo, pelo peso de ordem teológica.

Em relação à análise de cunho qualitativo dos termos, a conjunção subordinativa causal ὅτι introduz uma fundamentação de caráter lógico para o versículo 22. Nesse sentido, essa conjunção destaca uma explicação de ordem doutrinária. Não obstante, nota-se uma mudança de paradigma ético adotado no versículo 22, transpondo para uma aplicação ontológica no versículo 23.

Quanto ao termo ἀνὴρ, nominativo singular, funciona como sujeito. ἀνὴρ, normalmente é utilizado pelo apóstolo, designando o marido e não, apenas homem, de uma maneira generalizada. Não obstante, morfologicamente, pode-se dizer que o nominativo é marcante quando inicial, porque destaca o tópico principal da declaração.

O verbo ἐστὶν utilizado no modo indicativo, presente, voz ativa e terceira pessoa do singular apresenta uma identidade de caráter permanente e contínuo. Esse verbo não emite uma ação, mas uma natureza atrelada à função. Dessa forma, a semântica também é contínua.

Quanto ao termo κεφαλὴ, ele funciona na frase, como predicativo do sujeito. Dessa forma, κεφαλὴ aparece 02 (duas) vezes, sendo uma para ἀνὴρ e uma para Χριστὸς. Aqui, neste versículo, destaca-se o paralelismo com o vocábulo σωτὴρ, haja vista que o sentido da frase converge para uma relação de responsabilidade, embora não soberana, nem tampouco coercitiva.

Aqui, o paralelismo com “σωτὴρ” (salvador) indica que o sentido é: relacional e de responsabilidade, mas não soberana, nem coercitiva.

Quanto ao termo κεφαλὴ, ele funciona na frase como predicativo do sujeito. Dessa forma, κεφαλὴ aparece 02 (duas) vezes, sendo uma para ἀνὴρ e uma para Χριστὸς. Aqui, neste versículo, destaca-se o paralelismo com o vocábulo σωτὴρ, haja vista que o sentido da frase converge para uma relação de responsabilidade, embora não soberana, nem tampouco coercitiva.

A expressão τῆς γυναικός se apresenta no genitivo marcando a relação com o vínculo da união conjugal. Na língua grega ‘koiné’, o termo em genitivo depois do predicativo demonstra que o relacionamento é específico, mas não representa posse. Nesse caso, a função semântica exercida pelo genitivo é delimitada em κεφαλὴ, ou seja, cabeça (líder).

A expressão ὥς καὶ aparece como conjunção subordinativa comparativa estabelecendo intensidade. Na verdade, (ὥς) traz consigo, uma analogia de caráter normativo e não somente de caráter ilustrativo. Por outro lado, (καὶ), normalmente é usado para destacar o paralelismo ‘da mesma forma, do mesmo modo’ etc. Compreende-se que esse tipo de estilo é adotado pelo apóstolo, com a intenção de fundamentar a ética cristológica.

O uso do artigo definido ‘ὁ’ adicionado pelo nome ‘Χριστὸς’, classificado como sujeito, insere o contraste e enfatiza ou reforça a função de autoridade. Na escrita paulina, a língua grega ‘koiné’ emprega o nome ‘Χριστὸς’ posposto ao artigo, na maioria das vezes, para enfatizar o título e não somente para representar o nome próprio.

A expressão ‘κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας’ classificada morfologicamente como predicativo paralelo, apresenta uma função retórica voltada para a criação de um efeito, tipo espelhado. Nesse caso, ‘κεφαλὴ’ destaca-se como genitivo para reforçar a dimensão de caráter corporativo.

A expressão ‘αὐτὸς σωτὴρ’ é formada pelo pronome enfático, adicionado do título, de natureza cristológica. Nesse caso, enquanto ‘αὐτὸς’ enfatiza (ele mesmo, ou

precisamente ele); por outro lado, 'σωτήρ' insere uma categoria de âmbito soteriológico, no interior da figura de linguagem, representada pela metáfora de cunho conjugal. Não obstante, aqui, o atributo funcional metafórico é qualificado de forma explícita pela primeira vez. Esse estilo de escrita corrobora, de forma significativa para que a analogia entre o homem e Cristo não seja interpretada de forma equivocada ou abusivas, uma vez que Cristo é destacado como cabeça e salvador; não como dominador.

A expressão 'τοῦ σώματος' é classificada como genitivo singular. É empregada no estilo paulino, como uma metáfora exortativa para a igreja. Nesse contexto, o tema do 'corpo' é conectado de forma direta (Ef. 1,23; 4,12; 4,16). Não obstante, 'τοῦ σώματος' adquire o tom explicativo como 'salvador do corpo, ou seja, da igreja'.

Ao analisar o discurso qualitativo, observa-se que a presença do verbo 'ἐστίν' destaca o versículo para um emprego de caráter doutrinário. A morfologia, por sua vez, destaca a inexistência de ordenanças ou mandamentos, com predominância declarativa. Sobre o uso do verbo, por ele está no tempo presente e modo indicativo, automaticamente descreve-se um estado de comportamento contínuo e ininterrupto.

Quanto à predominância 66% nominal, indica-se o estado de densidade no âmbito teológico. Nesse caso, focam-se tanto na identidade, quanto na natureza. O conceito basilar adotado na sua construção tem como finalidade preparar o ambiente para que os versículos posteriores sejam inseridos trazendo coesão, coerência e funcionalidade ao texto.

Quanto ao uso das conjunções 'ὅτι, ὡς e καὶ', pode-se dizer que são estratégias para estruturar o argumento. 'ὅτι', por exemplo, introduz a razão. 'ὡς', por sua vez, proporciona a criação análoga de caráter normativo. 'Καὶ', facilita que seja intensificado o uso do paralelismo textual, visto que a retórica paulina é marca característica ao argumentar utilizando conjunções subordinativas causais e comparativas.

A sintaxe do versículo destaca o paralelismo entre o marido (cabeça) e a mulher (corpo), representando o lado humano da comparação metafórica. Do outro lado, Cristo é apresentado como o cabeça da igreja e o correspondente salvador do corpo representado, de forma parenética, pela metáfora no âmbito espiritual. Nessa ótica, o recurso adotado na simetria é retórico, com a finalidade de fundamentar o relacionamento conjugal em uma dimensão de caráter ético. Quanto ao papel exercido pelo marido, fica caracterizado que deve ser espelhado em Cristo e não, ser praticado de forma autônoma, uma vez que Cristo é o modelo para ser adotado pelo marido no relacionamento conjugal.

24 - ἄλλ' ὥς ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ οὕτως καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσιν ἐν παντί.

Este versículo apresenta 01 (um) verbo no tempo presente do modo indicativo na 3ª pessoa do singular e na voz passiva, totalizando 4% de incidência em relação à perícope. Compreende-se que a incidência verbal é considerada baixa. Nesse sentido, essa porcentagem verbal demonstra que o versículo não tem característica funcional, mas apresenta tom aplicativo. Quanto à função, pode-se dizer que é derivada do versículo 23, preparando o caminho para que seja inserida a exortação imperativa aos maridos no versículo 25.

A análise morfológica de ordem qualitativa do versículo apresenta 'ὑποτάσσεται', como verbo central. Classificado no modo indicativo, no tempo presente, na voz passiva e na 3ª pessoa do singular, ele apresenta como função morfológica os seguintes aspectos: o tempo presente sinaliza uma ação de uso duradouro, ou seja, contínua e habitual. O modo indicativo, por sua vez, sinaliza que a igreja recebe a ação correspondente a sujeição, ou seja, de se sujeitar. Nesse contexto, o uso do verbo na 3ª pessoa do singular, aqui, focaliza a igreja e não foca na mulher, por enquanto, caracterizando uma descrição e não uma ordem.

A estrutura de ordem comparativa 'ἄλλ' ὥς ...οὕτως καὶ', demonstra que é uma fórmula estilística do grego koiné em frases subordinativas comparativas de caráter normativo. Nesse sentido, expressões do tipo: assim como e assim também, dentre outras, são partes integrantes da analogia que transfere a lógica entre Cristo e a igreja, para serem aplicadas entre o marido e a sua mulher. Observa-se que na segunda parte do versículo, o verbo está elíptico (αἱ γυναῖκες), corroborando com o estilo da escrita paulina e confirmando a incidência de apenas 01 (um) verbo neste versículo. Assim, compreende-se que há ausências marcantes nestes versículos, tais como: imperativo, particípio, subjuntivo e voz média, marcando o versículo como expositivo, apenas.

Com isso, resume-se o versículo 24, da seguinte forma: tanto a igreja, quanto a mulher, são colocadas de forma metafórica, como seres pacientes e não agentes propriamente ditas da ação. O modelo padrão metafórico de comportamento adotado por Cristo e a igreja é transferido automaticamente para ser aplicado no comportamento ministrado junto à mulher e ao seu respectivo marido. A segunda parte do ver-

sículo é desenvolvida sem a presença do verbo. A característica do versículo é descritiva, devido à ausência de verbos no imperativo, subjuntivo e particípio, caracterizando o versículo como simplesmente descritivo.

25 - Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς

Analisando a morfologia quantitativa deste versículo, 03 (três) formas verbais são encontradas, como seguem: a primeira, o verbo ‘ἀγαπᾶτε’ se apresenta no modo imperativo, no tempo presente, na 2ª pessoa do plural, na voz ativa e com 8% de incidência em relação à perícope. Em segundo lugar, destaca-se o verbo ‘ἠγάπησεν’, que se apresenta no modo indicativo, no tempo aoristo, na 3ª pessoa do singular e na voz ativa, com 8% de incidência. Em terceiro lugar, destaca-se o verbo ‘παρέδωκεν’, apresentando-se no modo indicativo, no tempo aoristo, na 3ª pessoa do singular, da voz ativa e com 8% de incidência. Com isso, percebe-se que Efésios 25 é considerado, um dos versículos mais verbais e por sua vez, mais denso de toda a perícope.

Quanto à análise qualitativa, de forma resumida, o versículo apresenta o verbo ‘ἀγαπᾶτε’ no modo imperativo, no tempo presente, na voz ativa e com 8% de incidência em relação à perícope. Aliás, é neste versículo que se encontra o único verbo no modo imperativo que foi dirigido especificamente aos maridos, ao longo do texto de Efésios 5, 22–33. O tempo presente desse verbo sinaliza para uma ação de uso contínuo e habitual a ser aplicado de acordo com o texto. A voz ativa do verbo empregada indica a responsabilidade como atribuição direta do sujeito, pois a ordem é ministrada e centralizada aos maridos, em amar, de forma contínua e permanente, durante toda a vida, a sua mulher

Quanto ao verbo ‘ἠγάπησεν’ empregado no tempo aoristo e na voz ativa, apresenta 8% de incidência em relação a toda a perícope. Nesse contexto, aoristo representa uma ação de caráter pontual e completa. Essa combinação frasal deixa claro que o amor demonstrado por Cristo é histórico e exemplar.

26 - ἵνα αὐτὴν ἀγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι

O versículo apresenta 02 (duas) formas verbais: ‘ἀγιάσῃ’ e ‘καθαρίσας’. O primeiro verbo, ‘ἀγιάσῃ’ está no modo subjuntivo, no tempo aoristo, na 3ª pessoa do singular, na voz ativa e com 8% de incidência. O segundo verbo, ‘καθαρίσας’, está no modo particípio, no tempo aoristo, na voz ativa e com 4% de incidência. Essa ação verbal ao longo do versículo é distribuída da seguinte forma: verbo no modo subjuntivo

e no tempo aoristo 8%; verbo no modo particípio e no tempo aoristo, 4%. Ressaltam-se que ambos estão na voz ativa e com isso, evidencia-se a ausência de verbos nos modos indicativos ou imperativos.

Quanto à análise morfológica de ordem qualitativa relacionada à função, o versículo apresenta o verbo ‘ἁγιάσῃ’, no modo subjuntivo, no tempo aoristo e com incidência de 8%. Esse estilo de escrita demonstra um propósito final, que é regido pelo uso de ‘ἵνα’ (conjunção subordinativa adverbial final). Nesse ritmo, o verbo no tempo aoristo sinaliza para uma ação completa e vista de forma global. O uso do verbo na 3ª pessoa do singular na voz ativa sinaliza para Cristo como o agente e que não representa uma ordem, mas uma finalidade, visto que Cristo amou (verbo no tempo aoristo, versículo 25), com a intenção de santificar (verbo no tempo aoristo do versículo 26).

Já em relação ao verbo ‘καθαρίσας’, pode-se dizer que ele está no modo particípio e no tempo aoristo, com incidência em 4%, em relação à perícope. Nesse caso, o verbo no tempo aoristo está diretamente relacionado à ação completa do versículo anterior. Quanto ao uso do verbo no modo particípio, representa uma ação puramente como meio/instrumental. Ao empregar o verbo na voz ativa neste versículo, Cristo é apresentado, automaticamente, como o agente da ação, ficando caracterizada que a santificação ‘ἁγιάσῃ’ é a ação expressa que ocorre, de forma prévia.

Ao analisar a morfologia de forma qualitativa entre os dois verbos: ‘ἁγιάσῃ’ e ‘καθαρίσας’, observa-se que no primeiro verbo, o modo é o subjuntivo como ação principal e final. Quanto ao segundo verbo, a ação anterior possibilita a ação principal. Nesse sentido, a incidência do uso dos verbos é de 4%. Enquanto isso, o verbo amar que no versículo 25 é empregado no tempo aoristo; o verbo purificar, empregado no versículo 26 está no modo particípio e tempo aoristo e o verbo santificar, por sua vez, empregado no versículo 26 está no modo subjuntivo e no tempo aoristo.

Ao analisar a morfologia deste versículo, percebe-se ausências marcantes, tais como: os verbos no modo imperativo não exercem funções de comando. Os verbos no modo indicativo não descrevem função de estado. Só os verbos no tempo aoristo apresentam a teologia completa da obra de Cristo. Nesse contexto, os verbos no modo subjuntivo adicionados do verbo no modo particípio resultam na construção textual com característica final e instrumental.

Assim, compreende-se que o versículo 26 apresenta 12% de incidência dos verbos em relação a toda a perícope. Dos verbos aoristos ativos, este versículo apresenta 8% ‘ἀγιάση’ com propósito final e 4% ‘καθαρίσας’ aplicado como meio instrumental. Nesse sentido, o verbo no aoristo representa as ações totalmente concluídas por Cristo. Quanto à estrutura do versículo, o verbo no modo particípio que antecede aponta para o verbo final, que por sua vez enfatiza a purificação e a respectiva santificação.

27 - ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἑνδοξον τὴν ἐκκλησίαν μὴ ἔχουσιν σπίλον ἢ ρυτίδα ἢ τι τῶν τοιούτων ἀλλ’ ἵνα ᾗ ἁγία καὶ ἄμωμος

A análise quantitativa revela 02 (dois) verbos neste versículo 27, tais como: ‘παραστήσῃ’ e ‘ᾗ’, sendo que o verbo ‘παραστήσῃ’ está descrito no modo subjuntivo, no tempo aoristo, na voz ativa, na 3ª pessoa do singular e em 8% de incidência. Já o verbo ‘ᾗ’, está descrito no modo subjuntivo, no tempo presente, na voz ativa, na 3ª pessoa do singular e em 4% de incidência em relação a toda a perícope. Cabe ressaltar que neste versículo, constam 12% no total dos verbos de Efésios 5, 22–33, proporcionando coesão e força verbal do versículo que o antecedeu (5, 26). Outra questão a ser enfatizada é o fato de que o leitor deve atentar para não confundir a interpretação correta dos termos: ᾗ com o iota subscrito é verbo proveniente da raiz do verbo εἰμί (**ser/estar**); enquanto o vocábulo ἢ, sem o iota, é classificado como conjunção disjuntiva na língua grega ou conjunção coordenada sindética alternativa (ou) na língua portuguesa.

Quanto à análise qualitativa deste versículo, verifica-se que o verbo ‘παραστήσῃ’ se destaca como o principal do versículo. Já que o verbo está conjugado no modo subjuntivo, ele tem como função, expressar a finalidade, regido por (ἵνα), que é uma conjunção subordinativa adverbial final (para). O fato do verbo está conjugado no tempo aoristo, representa uma ação pontual, ou seja, completa e, esses aspectos relacionados ao modo e tempo inseridos pelo verbo ‘παραστήσῃ’ que é a igreja chamada gloriosa, será apresentada diante de si próprio, que aliás, é o propósito ou motivo final da entrega de Cristo por ela. Na verdade, a função do verbo possui alto valor de cunho teológico dentro da perícope.

Quanto a análise qualitativa relacionada ao verbo ‘ᾗ’, entende-se que ele funciona como um verbo secundário, a fim de descrever o estado de caráter contínuo. O

fato dele estar no tempo presente, representa a duração, ou seja, uma condição permanente. Ressalta-se que este verbo também está regido pela conjunção subordinativa adverbial final (para), sinalizando que a oração apresenta uma finalidade de adição, indicando o estado final desejado, que é a igreja ser apresentada como santa e irrepreensível. Nesse sentido, a incidência da porcentagem apresentada ao longo da perícope indica que o verbo tem a função complementar e por isso, está subordinado ao verbo principal, que é o objetivo da perícope: ‘παραστήσῃ’.

Ao relacionar as duas formas verbais apresentadas na perícope descritas neste versículo, ficam evidenciados, de forma clara, que os 8% de incidência do verbo ‘παραστήσῃ’ representam uma progressão evidente. Nesse ritmo, a ação final e maior converge para um evento único. Já os 4% do verbo ‘ἦ’ (ser ou estar) evidenciam o estado contínuo, como resultado da ação de porte maior. Esse ‘fenômeno’ corresponde literalmente à lógica da escrita paulina, cuja meta final é apresentar a igreja em um estado contínuo que expressa a seguinte condição final: ser santa.

Nessa ótica, notam-se ocorrências relevantes, tais como: os dois verbos que estão conjugados no modo subjuntivo marcam o propósito e a finalidade da ação, não descrevendo, nem tampouco comandando. A existência do verbo no tempo aoristo adicionado ao tempo presente sinaliza que o evento é completo no tempo presente e no estado contínuo. Nessa cosmovisão, percebe-se que Cristo é o agente intermitente das duas ações, ou seja, tanto a ação próxima, quanto a ação remota. Outra questão evidenciada neste versículo é que pelo fato da ação está conjugada na 3ª pessoa do singular, isso denota que Cristo centraliza toda a ação e fica claro que a igreja não pratica, mas recebe a ação.

Quanto às ausências importantes percebidas neste versículo, pode-se dizer que não há nenhum verbo no modo imperativo, ou seja, nenhuma ordem expressa. Inexiste verbo no modo indicativo, isso demonstra que não existe descrição de ordem factual. Dessa forma, se não há verbo no modo imperativo, no modo indicativo e na voz média ou passiva, isso explica ser Cristo, o único agente da ação. Logo, não existe termo no plural, uma vez que o alvo universal é a igreja e, por isso, as ausências descritas acima reportam para a completude soteriológica da mensagem deste versículo.

Resumindo a análise deste versículo, chega-se a seguinte conclusão: ele contém os 12% de toda a quantidade de verbos expressos na perícope. Nesse sentido,

os dois verbos deste versículo estão distribuídos da seguinte forma: ‘παραστήση’ representando 8% do total dos verbos da perícope, tem como finalidade central e principal ser o apresentador. ‘ἦ’ representando 4% dos verbos em relação à perícope, tem como finalidade apresentar o estado contínuo da ação, ou seja, do propósito planejado para a igreja: ‘ser santa’. Outra informação relevante do versículo é que, por ambos estarem no modo subjuntivo, isso demonstra que a finalidade é teológica e não ética.

Nessa perspectiva, pelo fato dos verbos estarem conjugados no tempo aoristo, isso demonstra que a ação é conclusiva. Quanto ao tempo presente, significa pertencer ao estado presente da ação. Assim, fica evidenciado que não há outro agente além de Cristo e por sua vez, a igreja é classificada como o único elemento capaz de receber a ação. Dessa forma, percebe-se que a estrutura do versículo 27 está diretamente ligada aos versículos antecessores (25-26), pela qual está firmada a lógica: Cristo é o autor da obra e a igreja, a receptora da ação salvadora de Cristo.

28 - οὕτως ὀφείλουσιν οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα ὃ ἀγαπῶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἑαυτὸν ἀγαπᾷ

Analisando morfológicamente este versículo, encontram-se 04 (quatro) formas verbais, conforme segue:

O verbo ‘ὀφείλουσιν’ apresenta uma incidência de 8% em relação à quantidade de verbos descritos ao longo da perícope. O verbo ‘ὀφείλουσιν’ está conjugado no modo indicativo, no tempo presente, na voz ativa e na 3ª pessoa do plural. O verbo ‘ὀφείλουσιν’ é apontado como o principal do versículo.

A análise morfológica quantitativa deste versículo sinaliza que ele contém 20% do total dos verbos distribuídos ao longo da perícope. Neste caso, todos os verbos utilizados neste versículo estão conjugados no tempo presente e na voz ativa. Isto indica que a ação é de uso contínuo ou duradouro. Dessa forma, enquanto o verbo ‘ὀφείλουσιν’ apresenta uma incidência de 8% e expressa o dever; os demais, com a incidência de 4% cada, como: ‘ἀγαπᾶν’, por exemplo, define o dever e o seu conteúdo; ‘ἀγαπῶν’, introduz aquilo que se pode chamar de princípio ético e, ‘ἀγαπᾷ’, faz a apresentação da consequência que é lógica.

29 - Οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν ἀλλ’ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτὴν καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν

A análise quantitativa deste versículo aponta para a existência de 03 (três verbos), distribuídos da seguinte forma:

‘ἐμίσησεν’, com a incidência de 8% em relação à quantidade de verbos expressos em toda a perícope, ele está conjugado no modo indicativo, no tempo aoristo, na voz ativa e na 3ª pessoa do singular. O segundo verbo do versículo ‘ἐκτρέφει’ com incidência em 4% da perícope, está conjugado no modo indicativo, no tempo presente e na 3ª pessoa do singular. Quanto ao terceiro verbo deste versículo, ‘θάλπει’, incide em 4% da perícope, conjugado no modo indicativo, no tempo presente, na voz ativa e na 3ª pessoa do singular. Dessa forma, a carga total dos verbos deste versículo, comparado à carga total da perícope, equivale a 16%, sendo, portanto, considerada de alta densidade, sendo inferior somente ao versículo 28, cuja carga é de 20%.

Em relação à análise qualitativa, o verbo ‘ἐμίσησεν’, com incidência em 4% da perícope, está conjugado no tempo aoristo e representando uma ação pontual e completa. Na verdade, o valor semântico principal apresentado com este verbo está na frase: ‘jamais houve pessoa que tenha odiado’. Nesse sentido, adquire uma função para estabelecer a premissa de cunho universal.

Quanto ao verbo ‘ἐκτρέφει’, a incidência está em 4%. O verbo está conjugado no tempo presente, o que caracteriza uma ação de caráter contínuo. O significado do verbo é nutrir, alimentar e sustentar. A função do verbo está atrelada ao relacionamento do cuidado com o corpo e ao correspondente cuidado conjugal.

Sobre o verbo ‘θάλπει’, que incide em 4% dos verbos da perícope, está conjugado no tempo presente, representando uma ação de uso contínuo. O significado do verbo ‘θάλπει’ é acolher, aquecer e cuidar ternamente. Ao se apresentar acoplado ao verbo ‘ἐκτρέφει’, o seu significado passa a ser nutrir e cuidar.

Ao relacionar os 03 (três) verbos utilizados neste versículo quanto à incidência comparado aos verbos utilizados em toda a perícope, verificam-se as seguintes ocorrências:

O verbo ‘ἐμίσησεν’, conjugado no tempo aoristo, com incidência em 8%, representa um enunciado de caráter geral, ou seja, um princípio que é universal. Quanto aos verbos ‘ἐκτρέφει’ e ‘θάλπει’, ambos com 4% cada, de incidência e conjugados no tempo presente, representa ações de uso contínuo que têm a função de qualificar o cuidado proporcionado pelo marido em favor da sua mulher. Segundo a expressão verbal (nunca odiou), que está conjugada no tempo aoristo e cujo significado é (mas nutre e cuida), ela está representando uma progressão textual adotada pelo tempo verbal presente. Esse contraste de estilo retórico é favorecido pela negação de valor absoluto x afirmação de caráter habitual.

Eféios 5,29 apresenta três verbos, totalizando **16%** da carga verbal da perícope. O verbo **ἐμίσησεν (8%)**, no aoristo ativo, estabelece um princípio universal negativo (“ninguém jamais odiou”). Em contraste, os presentes ativos **ἐκτρέφει** e **θάλπει** (4% cada) descrevem ações contínuas de cuidado: “nutre” e “acaricia”. O versículo é totalmente declarativo, sem imperativos ou subjuntivos, e funciona como base ética para o amor conjugal ao estabelecer que o cuidado do marido pela esposa reflete o cuidado natural da pessoa por seu próprio corpo e o cuidado de Cristo pela Igreja.

Agora, quanto às ausências relevantes nos versículos, percebe-se que não existe nenhum verbo conjugado no modo imperativo, ou seja, não há ordem emanada. Não há verbo conjugado no particípio, mas apenas verbos finitos, ou seja, que tenha a conjugação completa. Nesse ritmo, não há neste versículo, nenhuma ação emitida pela voz passiva, ou seja, toda ação está atrelada ao agente, de forma ativa. Nesse contexto, não há termos utilizados no plural, o que caracteriza que a verdade universal está expressa literalmente no singular.

Resumindo a análise qualitativa deste versículo, entende-se que ele faz uma declaração sem o uso de verbos no imperativo ou no subjuntivo, funcionando especificamente como procedimento ético relacionado ao amor dos maridos. Isso, reflete no cuidado pelo qual o marido deve praticar, em benefício do seu próprio corpo, visto que ao cuidar da sua mulher está cuidando de si próprio. É nesse sentido que o relacionamento entre Cristo e a igreja é adotado como exemplo para os maridos.

30 - ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ

Quanto à análise quantitativa deste versículo, percebe-se que ele contém apenas um verbo: **‘ἐσμὲν’**. Com uma incidência de 4%, ele está conjugado no modo indicativo, no tempo presente, na 1ª pessoa do plural e na voz ativa. Nesse contexto, este versículo é considerado leve, em relação à carga de verbos. Com isso, ele possui baixa densidade, se comparado aos demais versículos com as suas mais variadas quantidades de verbos utilizados.

Quanto à análise qualitativa, observam-se as seguintes ocorrências:

O verbo **‘ἐσμὲν’** é o único deste versículo, o que equivale a 4% da perícope. O verbo está conjugado na 1ª pessoa do plural, isso, incluindo Paulo, adicionado aos leitores. Nessa perspectiva, se o verbo está conjugado no tempo presente, representa, automaticamente um estado constante, ou seja, contínuo, representando ainda, uma realidade de caráter permanente. O verbo deste versículo não é de ação, sendo clas-

sificado como existencial ou copulativo, demonstrando uma identidade de pertencimento, cuja função está atrelada a uma ação de caráter doutrinário, como por exemplo: (somos membros).

Quanto à estrutura qualitativa deste versículo, desenvolve-se, da seguinte forma:

A conjunção subordinativa adverbial causal ‘ὅτι’, insere um caráter explicativo ao versículo. A conjunção reforça o argumento herdado do versículo que o antecedeu. Nesse contexto, a conjunção justifica a premissa que defende a ética relacionada ao amor pelo corpo.

Quanto à expressão nominal ‘μέλη ἐσμὲν’, cujo significado é (somos membros) apresenta-se como predicado nominal. A finalidade da expressão é de afirmar a identidade que é corporativa.

Quanto à expressão genitiva ‘τοῦ σώματος αὐτοῦ’ denota o pertencimento de caráter relacional. Na verdade, está se referido ao corpo do Cristo.

Em relação às ausências relevantes deste versículo, apontam-se as seguintes:

Não há nenhum verbo conjugado no modo particípio, nem tampouco, no modo infinitivo ou subjuntivo. Não existe neste versículo, verbo conjugado no modo imperativo. Outrossim, já que existe somente uma forma verbal, isso, já é o suficiente para a confirmação de que o versículo se apresenta como uma declaração totalmente teológica e não de caráter exortativo.

Resumindo a análise morfológica deste versículo, percebe-se que ele apresenta somente um verbo: ‘ἐσμὲν’, com 4% de incidência e conjugado no modo indicativo, do tempo presente ativo. Este verbo forma uma declaração de identificação ao afirmar: ‘somos membros do seu corpo’. Assim, a densidade verbal do versículo apresenta como estrutura, o termo nominal, que funciona com a finalidade de fundamentar teologicamente os versículos que antecederam. Nessa linha de raciocínio, o argumento paulino é reforçado e pautado tanto na ética, quanto no cuidado dos cônjuges, tomando-se como exemplo, a união deliberada entre Cristo e a sua igreja.

31 – ἀντὶ τούτου καταλείπει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν

A análise morfológica quantitativa deste versículo destaca 03 (três) verbos com 4% de incidência cada e com todos eles conjugados no futuro, marcando esse fato, como o diferencial entre todos os verbos da perícope. O primeiro, ‘καταλείπει’ está

conjugado no modo indicativo, no tempo futuro, na voz ativa e na 3ª pessoa do singular. O segundo verbo, ‘προσκολληθήσεται’ está conjugado no modo indicativo, no tempo futuro, na voz passiva e na 3ª pessoa do singular. Finalizando, o terceiro verbo, ‘ἔσονται’, está conjugado no modo indicativo, no tempo futuro, na voz média, derivada do verbo ‘εἶμι’ e na 3ª pessoa do plural.

Analisando a morfologia qualitativa dos 03 (três) verbos constantes destes versículos, foram encontradas as seguintes ocorrências:

No verbo ‘καταλείπει’, com incidência em 4%, conjugado no modo futuro ativo, cuja tradução e significado é (deixará), adota a fórmula do enlace conjugal extraído de Gênesis 2, 24. Essa ação indica ato futuro iniciado pelo sujeito ‘ἄνθρωπος’. Quanto ao verbo ‘προσκολληθήσεται’, a incidência é de 4%, está conjugado no tempo futuro passivo, e após traduzido, significa (será unido ou apegar-se-á). Outrossim, o verbo está conjugado na voz passiva, indicando que houve uma ação recebida e não produzida por acaso, além de enfatizar que a unidade relacional é concedida e não imposta.

Quanto ao verbo ‘ἔσονται’, incide em 4%. Está conjugado no tempo futuro médio. Traduzido, significa (serão) e destaca a união em estado final. Nesse contexto, nota-se uma progressão textual, de caráter argumentativo, visto que os verbos: deixar, seguido de unir-se, apresentam como resultado, a união dos corpos, ou seja, na expressão: (ser uma só carne).

Relacionando os 03 (três) verbos, obtêm-se a soma das porcentagens em 12%, visto que cada verbo incide em 4% em relação aos verbos totais da perícopes. Nisso, constata-se que este versículo é puramente estrutural e não argumentativo. O texto de Gênesis 2, 24 é citado pelo autor da carta aos Efésios, servindo como âncora normativa. Nesse sentido, os verbos são distribuídos, obedecendo a seguinte lógica e progressão textual: ‘καταλείπει’, indicando que o ato é inicial; ‘προσκολληθήσεται’, sinalizando que a união é recebida e, ‘ἔσονται’, apontando para a identidade final dos cônjuges.

Quanto às ausências relevantes neste versículo, pode-se dizer que: nenhum dos verbos está conjugado no modo imperativo. Da mesma forma, nenhum verbo está conjugado no modo subjuntivo e não há voz média, além do verbo ‘ἔσονται’. Ademais, não há verbo conjugado no modo particípio, nem tampouco no tempo aoristo. Dessa forma, conclui-se que este versículo tem como função específica ser declarativo, apresentando característica de citação e fundacional.

A análise morfológica deste versículo, conclui que 03 (três) verbos compõem a sua estrutura frasal: 'καταλείπει', 'προσκολληθήσεται' e 'ἔσονται', totalizando 12% de incidência verbal. Não obstante, comprova-se que a estrutura textual de Gênesis 2, 24 é reproduzida de forma exata. O processo articulatório e progressivo formado pelos verbos deixar, unir-se e tornar-se uma só carne é a parte central do versículo. A mescla de vozes verbais 'ativa, passiva e média', traduz, de forma dinâmica, a união do casal, como uma ação que iniciou com o homem, foi recebida e concluída, como um estado contínuo e permanente.

Nesse sentido, o versículo funciona completamente como uma declaração. A mensagem está fundamentada na bíblia, servindo de base ao ensino de cunho admo-estativo ministrado pelo apóstolo, acerca do matrimônio.

32 - τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστὶν ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν

A análise quantitativa deste versículo sinaliza para a existência de 02 (dois) verbos, cada um incidindo 4% em relação aos verbos totais da perícope. O verbo 'ἐστὶν', por exemplo, apresenta-se conjugado no modo indicativo, no tempo presente, na voz ativa e na 3ª pessoa do singular. Quanto ao verbo 'λέγω', apresenta 4% de incidência, conjugado no modo indicativo, no tempo presente, na voz ativa e na 1ª pessoa do singular. Com isso, há um total de 8% de carga verbal total neste versículo, o que é considerado leve, porém teologicamente classificado como central, além de ambos estarem conjugados no modo indicativo, no tempo presente e na voz ativa.

Quanto à análise qualitativa, o verbo 'ἐστὶν' possui 4% de incidência e uma afirmação de cunho ontológico, que é a expressão: 'τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστὶν', traduzido por: (Este mistério é grande). Dessa forma, o verbo apresenta característica copulativa, expressando a identidade e a natureza deste grande mistério. Nesse sentido, o estado permanente é indicado e não o evento. A função do versículo é expressar a proposição de caráter doutrinário e fundamental, como: "este mistério é grande".

Quanto ao verbo 'λέγω', incide 4% e a sua interpretação é autorizada em 1ª pessoa do singular. Nesse sentido, Paulo interpreta o verbo com função exegética, ao revelar o sentido do mistério e proferir a cristologia matrimonial na seguinte mensagem descrita na carta: 'o mistério o qual me refiro é entre Cristo e a igreja'.

A expressão formada pelo pronome pessoal, seguida do conectivo adversativo e o verbo conjugado no modo indicativo, no tempo presente e na voz ativa, na 1ª pessoa do singular: 'ἐγὼ δὲ λέγω' tem como tradução: 'eu, digo, declaro, afirmo ou

explico. Nessa frase afirmativa, o autor da carta interpreta a figura de linguagem denominada metáfora, que fora deslocada para o modelo de relacionamento conjugal entre Cristo e a igreja.

Resumindo: ‘ἐγὼ δὲ λέγω’ é uma explicação para enfatizar de forma pessoal, através do pronome ‘ἐγὼ’ e contrastar o termo ‘δὲ’, antecedendo o verbo ‘λέγω’, no tempo presente. A fórmula utilizada apresenta a introdução da interpretação de cunho autoritário, produzido pelo autor da carta, cujo significado está pautado no pronome pessoal da 1ª pessoa do singular ‘eu’, seguido do conectivo adversativo, ‘porém’ e do verbo conjugado no modo indicativo do presente, na voz ativa e na 1ª pessoa do singular: ‘declaro’. Dessa forma, o autor da carta revela o significado original do segredo, ao proferir o vocábulo ‘mistério, como sendo o relacionamento parenético e metafórico entre Cristo e a igreja.

33 - πλὴν καὶ ὑμεῖς οἱ καθ’ ἓνα, ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα οὕτως ἀγαπάτω ὡς ἑαυτόν ἢ δὲ γυνὴ ἵνα φοβῆται τὸν ἄνδρα

A análise morfológica quantitativa deste versículo investiga a ocorrência com os 02 (dois) verbos que formam o seu texto, da seguinte maneira:

‘**ἀγαπάτω**’, verbo com 4% de incidência em relação à quantidade total de verbos da perícope. Ele está conjugado no modo imperativo, no tempo presente, na voz ativa e na 2ª pessoa do singular.

‘**φοβῆται**’, verbo com 4% de incidência, conjugado no modo subjuntivo, no tempo presente, na voz média/Deponente e na 3ª pessoa do singular. Nesse sentido, se o verbo está na voz média, mas é deponente, logo, significa respeito e reverência, na voz média, ativa.

Com isso, a análise quantitativa deste versículo apresenta os verbos com a identidade semelhante ao versículo anterior, visto que eles se apresentam com incidência total de 8% e na forma dos modos imperativo e subjuntivo, respectivamente.

Quanto à análise qualitativa, o verbo ‘ἀγαπάτω’ se apresenta conforme segue:

Além da classificação quanto ao modo, tempo, voz e pessoa descritas acima, o verbo emite uma ordem imperativa direta. Essa disposição apresenta a relevância retórica, a partir do contraste verbal conjugado no presente, porém em modos diferentes. Nesse contexto, a ação expressa a ser cumprida pelo receptor da mensagem é de caráter contínuo e permanente, isto é, que o amor seja constante. Esta ordem tem o marido como o foco e com o seu endereço individual expresso na mensagem de caráter exortativo ‘**ἕκαστος**’.

‘φοβῆται’, este verbo está conjugado no modo subjuntivo e no tempo presente, sendo médio, deponente. Ele está regido pelo conectivo adverbial final ‘ἵνα’, cuja tradução é (**para que** ‘ela respeite e reverencie’ ‘o marido’). Quanto à função expressa pelo verbo, ele traz como resultado esperado, o respeito e a reverência, respectivamente. Cabe ressaltar que a parte derradeira da perícopes apresenta este verbo como sendo o único no modo subjuntivo. Na verdade, o significado deste modo verbal é expressar algo que se espera, que tenha a intenção e que seja possível a sua realização.

Quanto à relação existente entre os 02 (dois) verbos apresentados neste versículo, compreende-se da seguinte forma:

Baseando-se nas porcentagens em relação à quantidade total de verbos da perícopes, ambos apresentam 4% de incidência, demonstrando o equilíbrio frasal. Nesse sentido, o contraste entre os verbos é destacado pelos modos aos quais são conjugados. Enquanto ‘ἀγαπᾶτω’ está conjugado no modo imperativo, sendo responsável por emitir a ordem expressa diretamente ao marido; o verbo ‘φοβῆται’, por sua vez, conjugado no modo subjuntivo final tem como objetivo, obter o efeito na relação conjugal, no sentido de que a mulher respeite e reverencie o seu marido, com as honras devidas. Nesse contexto, este versículo fecha e completa a perícopes com a mensagem exortativa ao casal, com assimetria e mutualidade, visto que o objetivo foi ministrado: ‘marido ame a sua mulher; mulher, respeite e reverencie o seu marido’.

Quanto à mensagem assimétrica e mútua ministrada ao casal, cabe ressaltar que a assimetria representa a forma diferenciada que cada um dos cônjuges recebeu a ordem, ou seja, enquanto o marido deve amar a sua mulher; ela, por sua vez, deve respeitá-lo e reverenciá-lo. Quanto à mutualidade no relacionamento, o casal deve retomar as orientações paulinas ministradas lá no versículo 21, quando, fazendo uso do verbo ‘ὑποτασσόμενοι’, Cristo, na pessoa do apóstolo, exortou à igreja a ‘sujeitar uns aos outros. Nesse sentido, o casal deve cumprir tanto as orientações ministradas à igreja, quanto as exortações mútuas direcionadas ao casal, com a aplicação do amor sacrificial, além do respeito e da reverência recíproca, como ordenanças do seu próprio criador.

Ainda, em relação à simetria mútua a ser exercitada entre o marido e a sua mulher, cabe ressaltar que ambos receberam a ordem expressa diretamente de Cristo, cabendo a cada um, obedecê-la. Nesse sentido, compreende-se que a assimetria corresponde às funções diferentes que cada um dos cônjuges recebeu, tais

como: ele, amar; ela, respeitar e reverenciar. Contudo, embora as tarefas sejam diferentes, a aplicação mútua colabora, de forma significativa para que os objetivos recíprocos sejam alcançados. Na verdade, a prática do amor, do respeito e da reverência não diminui nenhum dos dois, visto que a virtude está na obediência da função e não simplesmente no cumprimento de cunho social.

Quanto às explicações teológicas sobre a mutualidade no relacionamento conjugal, elas estão descritas na própria perícopes. Nesse sentido, a responsabilidade pelo cumprimento das exortações é de cada um dos cônjuges. Os maridos, por exemplo, apresentando-se unidos, em um só corpo junto a sua mulher, foram admoestados acerca desse assunto, com a exposição dos motivos, a partir do versículo 28 ao 31, quando receberam as seguintes advertências: ‘somos iguais e, membros do corpo de Cristo (30), chamados à santidade (27-33), responsáveis diante de Cristo na sujeição uns aos outros (21) e, parte integrante do ‘mistério’ (32). Isso, significa mutualidade em todas as ações, tanto na dignidade, quanto no pertencimento, confirmando a expressão: ‘uma só carne (31).

Resumindo a análise morfológica do versículo 33, percebe-se que ele apresenta 02 (dois) verbos conjugados no presente e com cada um deles com 4% de incidência. Sobre a força que cada verbo exerce na emissão da exortação, cita-se, por exemplo, em ‘ἀγαπάτω’, ao emitir a ordem expressa e direta para que o marido ame, de forma contínua e permanente a sua mulher. Por outro lado, o verbo ‘φοβῆται’ expõe o resultado esperado da mulher, no sentido que respeite e reverencie o marido. Nesse ritmo, a perícopes é encerrada, após a ênfase no relacionamento conjugal ser pautada na ética e sobretudo no modelo conjugal entre Cristo e a igreja.

Isso posto, trabalhou-se nesta seção, a análise morfológica de Efésios 5, 22-33. Nesse ritmo, será apresentada a seguir, o comentário exegético da perícopes.

3.13 LEITURA EXEGÉTICO-TEOLÓGICA DE EFÉSIOS 5,22–33 À LUZ DOS CÓDIGOS DOMÉSTICOS

Considerando que a seção anterior apresentou a análise morfológica da perícopes, passa-se, nesta etapa, a uma leitura exegético-teológica de Efésios 5,22–33 à luz dos códigos domésticos. Serão examinados aspectos relacionados ao marido e à mulher no contexto matrimonial cristão, vinculando essa relação ao comportamento no lar, na igreja e na sociedade em geral. A orientação central da perícopes toma como

referência os códigos dos deveres domésticos aplicados à família cristã no primeiro século da era cristã, reinterpretados mediante adaptações parenéticas.

Nesse sentido, a carta aos Efésios traz admoestações para todos os membros familiares. Isso, porque:

A família é tratada como a esfera de treinamento para a vida eclesiástica; a subordinação da esposa ajudará a compreender a subordinação da igreja a Cristo; o amor do marido pela esposa o ajuda a compreender o sacrifício de Cristo; a obediência do filho o treina para a obediência cristã, o treinamento do pai ao filho o faz refletir sobre a maneira como o Senhor treina Seu povo; a obediência do servo ajuda a torná-lo servo do Senhor; a tolerância do mestre lembra-o do julgamento imparcial do Senhor (Lock, 1929 , p. 61, tradução nossa).

Nesse ritmo, a família é preparada tanto para os afazeres domésticos, quanto para vida comunitária na igreja. É dessa forma que a carta narra o relacionamento conjugal entre o marido e a sua mulher, enumerando a forma como os cônjuges devem se comportar no contexto familiar, para agradar ao Senhor e serem felizes mutuamente. O relacionamento entre Cristo e a sua noiva, no sentido figurado, representa a Igreja em um processo análogo metafórico em relação ao comportamento familiar entre o homem e a mulher. Assim, o apóstolo admoesta o casal a ser submisso a Deus, de forma voluntária, com a finalidade de exercer com eficiência o processo cristão familiar junto à comunidade eclesiástica.

A perícope de Efésios 5, 22–33 é classificada com código dos deveres familiares. Isso, porque trazia em seu cerne, as regras de comportamento dos membros da família e no mesmo diapasão, organizava a comunidade eclesiástica, como a casa de Deus. É nesse sentido que Paulo centralizou as exortações diretamente para a família cristã daquelas Igrejas. Assim, percebem-se, de forma clara que foram ministradas orientações para o comportamento familiar na própria casa e na igreja. Em se tratando de modelo de códigos adotados para a família cristã, dá a entender que o modelo foi copiado do helenismo e colado junto à família e às comunidades eclesiásticas em Éfeso e Colossas, respectivamente.

Na ótica de Linlcon (1990) os judeus que falavam o hebraico e o aramaico foram diretamente influenciados pela literatura de origem sapiencial. Dessa forma, segundo Linlcon (1990), o estilo helenista dos textos contidos nos salmos e em Qumram foram traduzidos e incorporados no modelo cristão do primeiro século da Igreja. Nesse sentido, Linlcon (1990) afirma que, visando conquistar os fiéis, o autor da carta aos Efésios utiliza a linguagem deles, ou seja, a parênese semelhante a liturgia do culto, pelo estilo dos verbos imperativos e pelas admoestações diversificadas.

Em relação a observações relevantes de cunho analítico e teológico, pode-se dizer que a metáfora utilizada em Ef. 5, 22–33 busca articular a autoridade com a unidade, sem fazer distinções de caráter individual. A sua interpretação requer atenção aos vocábulos cabeça e corpo, operando na cristologia textual (Dawes, 1998)

Quando o autor da carta aos Efésios se refere ao grande mistério, na verdade ele está tentando fazer a conexão entre o matrimônio humano com a união conjugal com Cristo, de forma mística, proporcionando uma interpretação com realidades diferentes, coexistindo sem que as suas identidades sejam anuladas (Wood, 2022)

A orientação para a família cristã descrita na perícope comentada nesta seção está relacionada à sujeição recíproca entre todos os membros da comunidade eclesíastica, como ao Senhor. Não obstante, uma vez que os cônjuges estavam convivendo em um ambiente governado pelo império romano, esses gestos orientados pelo autor da carta servem para justificar as práticas patriarcais, associando ao caráter social e enquadrando a autoridade paterna a uma interpretação cristológica (Merz, 2001; Dawes, 1998)

Outrossim, adota-se o modelo patriarcal do contexto greco-romano e implementa-se no ambiente cristão com uma roupagem parenética. De acordo com Carson, Moo e Morris (1997), por exemplo, os códigos dos deveres familiares representam uma reinterpretação paulina dos costumes familiares locais e uma adaptação ética aos costumes cristãos primitivos, refletindo os valores do evangelho.

Keener (1992), por sua vez, afirma que os códigos dos deveres domésticos foram reformulados pelo apóstolo Paulo, de tal forma serem aplicados nas comunidades cristãs primitivas. Nesse contexto, Keener (1992) destaca que embora a estrutura de âmbito patriarcal tenha sido mantida, outrossim, foram implementados elementos de ordem espiritual, corroborando a uma submissão mútua e recíproca, principalmente no relacionamento entre o marido e a sua respectiva mulher. Essa prática demonstra de forma simultânea o diálogo paulino aos modelos familiares vigentes e a adaptação junto à ética cristã daquelas comunidades primitivas.

Nessa linha de raciocínio, Wright (2013) argumenta que Paulo não impõe a cultura greco-romana para as comunidades cristãs, entretanto, adota aquele modelo e reinterpreta à luz da ética cristã, para que em seguida possa implementar junto às famílias nas comunidades eclesíásticas primitivas. Nessa perspectiva, Wright (2013) interpreta aquela ação como uma teologia de relacionamento familiar ancorada no

amor de Cristo. Dessa forma, Wright (2013) complementa dizendo que o amor sacrificial deve estar atrelado à submissão recíproca entre o marido e a sua mulher. Cabe ressaltar que aplicar literalmente essas passagens no contexto atual sem considerar os aspectos culturais e sociais podem comprometer a eventual reinterpretação paulina para ser adotada pela sociedade cristã contemporânea.

O vocativo definido no plural sem a presença de conjunção indica o início de uma outra seção. Logo, as mulheres já se destacam no início da frase. O vocábulo alemão *haustafel* (singular) ou *haustafeln* (plural) significando placas da casa ou tábuas dos códigos domésticos deixa transparecer que em cada casa da comunidade eclesiástica de Éfeso possuía os códigos dos deveres familiares escritos em um quadro. Dessa forma, eram pendurados em alguma dependência da casa, para que cada membro lembrasse das suas atribuições no contexto familiar.

Na ótica de Artuso e Klein (2017), ao interpretarem a Bíblia segundo a perspectiva do Catecismo Menor, entenderam que a obediência e a submissão também podem ser aprendidas no catecismo. Nesse contexto, Artuso e Klein (2017) enfatizaram por exemplo, o dever da submissão do cristão às autoridades, bem como dos servos aos seus senhores, dos pais a Deus, dos filhos aos pais, dos operários e das empregadas domésticas a seus respectivos patrões. Ademais, eles enfatizaram ainda, que os vendedores de jornais e os funcionários em geral, também eram enquadrados nos códigos dos deveres domésticos, assim como os senhores, as senhoras, os jovens, as viúvas e os cristãos de uma maneira geral.

Quase todas essas exortações são tiradas dos códigos domésticos do Novo Testamento e orientam para o bom comportamento e a moral cristã das pessoas conforme seu estado de vida. É um tratado de moral extraído totalmente da Escritura e adaptado a vida cristã. Consta de vinte e sete citações da Escritura. Isso indica a prioridade da catequese: formar para uma vivência da ética cristã fundada no Novo Testamento (Artuso; Klein, 2017, p. 220).

Nessa cosmovisão, subentendem-se que os códigos dos deveres domésticos eram praticados tanto na época da igreja primitiva, quanto na época da reforma da própria igreja liderada por Martinho Lutero. É sinal de que ao longo da história vigora esse tipo de comportamento em forma de regra dos deveres familiares. “Os versículos 5, 21-6,9 regulamentam os comportamentos familiares entre mulheres e maridos, filhos e pais, escravos e senhores. São os chamados códigos domésticos ou tábuas de posições” (Guimarães, 2011, p. 19). Além disso, percebe-se que ao longo da perícopes de Efésios 5,22-33 toda a família está inserida no contexto de obediência e submissão, de acordo com a sua posição na escala hierárquica.

Outra questão clara na perícope a ser enfatizada é que em Efésios 5, 22 começa a transição para que o autor da carta admoeste o casal. Essa prática percorre todo o trecho compreendido entre os versículos 22 e 33 do capítulo 5. Dessa forma, a partir do versículo 33 começa a transição para que novas exortações sejam direcionadas a outros membros da casa.

Dessa forma, segue o detalhamento da seção, cuja intenção é buscar o entendimento acerca dos motivos que porventura tenham influenciado o autor ao endereçar aquelas exortações relacionadas ao convívio familiar dos cristãos integrantes daquelas comunidades, bem como as motivações de cunho teológico:

A exegese é um recurso de extrema importância para se alcançar o verdadeiro significado da mensagem bíblica. Ou seja, em outras palavras: "Uma introdução à reta compreensão do texto. Já que a leitura é o único caminho para compreender o texto, uma metodologia neotestamentária é antes de tudo uma introdução à correta leitura dos textos do Novo Testamento" (Egger, 1994, p. 9).

Entende-se que a leitura e a compreensão textual estão diretamente relacionadas à utilização dos recursos apropriados. O método exegético religioso não representa um fim, mas um degrau para se alcançar o significado mais aproximado da mensagem original (Guijarro, 2024).

Para Gorman (2017), exegese significa uma investigação criteriosa dos contextos históricos literários e Teológicos de uma passagem bíblica. Nesse aspecto, a utilização dessa valiosa ferramenta pode proporcionar que assuntos eventualmente difíceis de interpretar, ou que se encontram nas entrelinhas dos textos, sejam esclarecidos com a fidedignidade correspondente. Dessa forma, a metáfora parenética paulina referenciando o relacionamento conjugal entre Cristo e a Igreja, por exemplo, traz à luz, de forma literal, a importância do relacionamento matrimonial entre o marido e a sua mulher ao imitarem na realidade, ao comportamento entre Cristo e a Igreja.

Na ótica de Guimarães (2011) o modelo androcêntrico e patriarcal era adotado pelas famílias predominantes na época inicial da Igreja cristã no primeiro século. Nesse sentido, a autora faz o seguinte comentário:

O contexto, como já foi dito anteriormente, é o período do império [...] romano, uma sociedade patriarcal e androcêntrica, na qual começa a se desenvolver algumas comunidades que vão gradativamente se institucionalizando nos moldes do patriarcado e do kyriarcado, cujo senhor está no topo e os fiéis na base, bem como o homem na esfera superior e a mulher na esfera inferior de poder na casa. A instituição que legitima o discurso proferido na época é a própria sociedade [...] romana estruturada com base na filosofia corrente. Essa foi uma tendência social instaurada pouco a pouco dentro das comunidades (Guimarães, 2011, p. 38).

Essa análise contemporânea dos fatos acontecidos no primeiro século da Era cristã tem causado um certo transtorno na atualidade, principalmente na ótica de uma interpretação feminina acerca da cadeia hierárquica desenvolvida pelas famílias cristãs. Quando o autor da carta aos Efésios compara o relacionamento espiritual entre Cristo e a Igreja, com o relacionamento material entre o marido e a sua mulher, grande parcela da humanidade não entende, não aceita e julga ultrapassado para os dias atuais. Essa tese se consolida, simplesmente pelo fato de que o homem, geralmente se posiciona como um deus, requerendo da mulher, a posição de serva.

De acordo com Colares (2023, p. 57–58), “[...] a epístola aos Efésios não estaria condicionada pelo desejo de aceitação da cultura do entorno, antes estaria concentrada em apresentar em quais aspectos a comunidade cristã oferece um novo horizonte de conduta”. Para Colares (2023), os códigos domésticos aos Efésios trazem consigo duas vertentes opostas a saber: a primeira, a intenção de resgatar antigas práticas de comportamentos familiares e a segunda, autenticá-los como sagrados para a família. Não obstante, ficam caracterizadas que tais regras foram importadas de comunidades vizinhas.

Cabe ressaltar que a intenção do autor da carta aos Efésios é mostrar que a união matrimonial representada pelo sacramento cristão está diretamente vinculada às orientações divinas constantes das Sagradas Escrituras. A comparativa em grego, ‘como ao Senhor’, caracteriza uma novidade de vida, ser submissa, não como eles entendiam naquela época e contexto histórico social, mas “ao Senhor”. Isso, quer dizer exatamente conforme Jesus ensinou sobre o relacionamento entre homem e mulher, fazendo menção ao texto bíblico registrado em Gênesis: ‘os dois serão uma só carne’ (Mt 19).

Esse evento é parte integrante das passagens contidas nas cartas paulinas e corrobora de forma significativa ao entendimento exegético da mensagem. De acordo com Laua (2018, p. 229, tradução nossa), por exemplo, “O casamento é um dos assuntos importantes no ministério da igreja, porque está sempre relacionado com a congregação onde servimos [...]. De fato, desde que Deus criou a humanidade, Deus planejou o casamento”. Essa linha de raciocínio corrobora com a parênese paulina em relação a união conjugal e:

Além disso, Efésios 5:21-33 enfatiza a ideia de que o marido deve amar e servir a esposa com a mesma devoção que Cristo demonstrou ao amar a igreja. Se uma mulher reflete esta passagem, confiando a sua vida aos cuidados do marido, então o marido também deve refletir Cristo, indo ainda mais longe. Jesus não se limitou a dedicar a Sua vida à igreja: Ele morreu por ela.

A responsabilidade de cuidado do marido é um fardo muito maior do que os deveres cristãos de submissão da esposa (Caner Ergun; Caner Emir, 2002, p. 146, tradução nossa).

Ainda, conforme Caner Ergun e Caner Emir (2002), a exortação ministrada à Éfeso faz menção aos códigos dos deveres domésticos, que deveriam ser obedecidos pelos cristãos daquela igreja. Nesse cenário, o autor da carta faz uso de uma linguagem conotativa, comparando o homem a Cristo; enquanto a mulher é comparada à igreja. Assim, compreende-se que a questão da submissão da mulher em relação ao marido e a questão do amor do marido junto à mulher, devem funcionar de forma voluntária, recíproca e complementar, ou seja, no Senhor.

Ademiluka (2021), por sua vez, afirma que na Nigéria, o sistema patriarcal tem causado conflitos e desarmonia matrimonial, uma vez que os maridos se acham proprietários de suas mulheres. Na opinião de Ademiluka (2021), essa prática tem sido adotada pelos maridos africanos, por meio do dote, que os maridos pagam para adquirirem as suas mulheres, tendo a autoridade por direito e até praticar a violência doméstica. Não obstante, Efésios 5, 22-33 ameniza o patriarcalismo no matrimônio e redefine os significados de submissão e liderança, inserindo o amor no relacionamento do marido para com a mulher e o respeito da mulher ao marido e ambos, sujeitando-se a Cristo (Ademiluka, 2021).

Isso posto, percebem-se algumas controvérsias de cunho exegético, teológico, eclesiástico e social no texto de Efésios 5, 22–33. Nesse sentido, questões como a submissão da mulher ao marido e a igualdade dos gêneros, por exemplo, têm causado inúmeros debates ao longo da história. O questionamento gira em torno dos princípios éticos cristãos e sociais, que defendem a igualdade no relacionamento entre o homem e a mulher. Na verdade, essa questão da submissão feminina ao masculino tem sido abordada também na atualidade, ao confrontar Efésios 5, 21 com outros textos bíblicos, de autoria do próprio apóstolo Paulo, que instruem sobre a mutualidade no respeito e a reciprocidade no amor.

Outro questionamento que tem sido abordado é o uso da metáfora '*kephalē*' (cabeça), para justificar a autoridade do marido sobre a mulher. Paira uma dúvida acerca do emprego da figura de linguagem sobre a autoridade do marido, se é simplesmente uma comparação à autoridade espiritual de Cristo pela igreja; ou, uma autoridade literal no relacionamento junto a sua mulher. Essa indefinição tem causado transtornos generalizados no relacionamento conjugal, visto que a interpretação tem convergido para uma linha autoritária masculina e por sua vez, posicionando a mulher

definitivamente como subserviente e submissa ao marido. Além disso, na contemporaneidade, tem sido observada a relevância da centralidade no nível desse questionamento, uma vez que a práxis do relacionamento familiar clama pela perfeita interpretação dos textos e contextos bíblicos.

Não obstante, outros aspectos foram observados ao longo da perícope de Efésios 5, 22–33, como o contexto histórico, por exemplo, e a autoria paulina da carta, que aliás, são itens que também têm sido motivos de controvérsias entre os estudiosos. Os deuteropaulinos, por sua vez, sugerem uma composição tardia da carta, ou seja, que tenha sido confeccionada após a morte de Paulo. Isso pode influenciar ainda mais a compreensão da mensagem, haja vista a herança cultural e social colhida ao longo da história. Na verdade, essas informações acabam formando um hiato para a família cristã, ou seja, uma separação entre a interpretação e a aplicabilidade do texto junto à igreja na atualidade, principalmente pelo fato do público-alvo não saber a verdadeira intenção do autor na construção das admoestações familiares constantes da carta, nem tampouco identificar o autor.

Finalizando o comentário exegético, observam-se que o amor de Cristo e do marido pela igreja e mulher, respectivamente são analogias interpretadas como o modelo sacrificial de Cristo em relação ao comportamento conjugal. Outrossim, o estilo de composição da carta contribui de forma direta, a diversas interpretações, inclusive, aquelas, com teor de autoritarismo social e familiar, a qual tem sido a mais questionada, principalmente pela mulher. Cabe ressaltar que enquanto uns intérpretes veem essa questão da submissão da mulher ao marido como um gesto de entrega, respeito e amor; por outro lado, há aqueles que interpretam literalmente como abuso de autoridade e falta de amor ao próximo. Nesse ponto de vista, entende-se que a intenção do autor da carta na admoestação à mulher e ao marido aponta para a mutualidade tanto no amor, quanto na submissão e respeito, respectivamente.

Assim sendo, apresentou-se nessa seção, o comentário exegético de Efésios 5,22–33. Em seguida, será apresentada uma análise detalhada de Efésios 5, 22–33.

3.13.1 Análise detalhada de Efésios 5, 22–33

Uma vez apresentada na seção anterior uma leitura exegético-teológica de Efésios 5, 22–33, nesta seção, propõe-se uma análise detalhada de Efésios 5, 22–33. Dessa forma, segue o estudo acerca dos versículos da perícope:

Versículo 22a - As mulheres sejam submissas ao seu próprio marido, como ao Senhor.

O vocábulo submissão ministrado às mulheres pelo autor da carta aos Efésios deve ser compreendido à luz dos princípios éticos cristãos, com gestos de voluntariedade mútua, respeito e união entre o casal, refletindo a harmonia recíproca. Nesse cenário, por serem casados, constituem-se um só em Cristo e que, sendo igreja, estão contidos no contexto anterior constante do versículo 21. Ef. 5,31; Rm. 12, 5.

Na ótica de Hendriksen (1992), as orientações paulinas para a mulher constantes dos códigos dos deveres domésticos visavam seguir a cultura e as práticas sociais da época. De acordo com Hendriksen (1992) essa prática implementada junto à comunidade em Éfeso tinha uma conotação espiritual.

A literatura redacional do versículo 22 apresenta a ausência do verbo submeter-se, haja vista haver a intenção do autor da carta em vincular essa submissão ao verbo constante do versículo anterior, cuja admoestação é que todos sejam submissos de forma mútua uns aos outros. Dessa forma, nota-se que a ausência do verbo no versículo 22 foi intencional, visto que no contexto amplo, alcançaria tanto a igreja, quanto à família propriamente dita e especificamente ao casal. Essa técnica redacional proposital conduz a uma interpretação de cunho cristológico e eclesiástico e não, apenas no âmbito social.

Na visão de Brown; Cutis e Whitehead (2013), ao admoestar a família cristã em Éfeso, o apóstolo recomendou que a submissão fosse mútua em obediência a Cristo (Ef. 5,21). Ao analisar o verbo *hypotassómenoi* (v. 21), que geralmente é traduzido no imperativo significando submeter-se, Brown; Cutis e Whitehead (2013) comparam com Ef. 5, 18, que recomenda *plērousthe*, ou seja, 'encher-se do Espírito. Nesse ponto de vista, a submissão da mulher ao marido é fruto da interpretação do versículo 21, visto que ao ser cheio do Espírito, todos devem se submeter, de forma recíproca, uns aos outros no Senhor (Brown; Cutis; Whitehead, 2013).

Observa-se que no idioma grego (*αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὡς τῷ κυρίῳ*), o verbo submeter-se ou sujeitar-se não está contido no versículo 22, essa ausência do verbo, percebe-se tanto no singular quanto no plural. A submissão que tem causado conflitos generalizados na interpretação desse ponto inicial da perícope, converge para o relacionamento entre as mulheres e os seus maridos, com a impressão de ser uma continuação do versículo anterior, que ordena uma submissão mútua e voluntária entre todos os integrantes da comunidade eclesiástica de Éfeso.

Segundo Hendriksen (1992) naquela época, a mulher cuidava dos filhos, como tarefa principal e por isso, a preocupação paulina em não a sobrecarregar. Quanto à submissão ao marido, deve ser voluntária, sabendo, no entanto, que foi ordenança divina o homem liderar a casa e a família em amor e obediência ao Senhor (1Tm 2,13-14). Para Chueva (2025) ὑποτάσσω (hypotassō) traz consigo nuances de caráter morfológico crucial, por intermédio da voz que significa ação do sujeito de forma voluntária (voz média). Nesse sentido, ὑπό é preposição e significa 'sob' e quando somado à τάσσω, significa arranjar ou organizar, conduzindo ao resultado ordem ou estrutura, com isso, percebe-se que o significado não representa inferioridade, necessariamente (Chueva, 2025).

MacArthur (2019) comenta que as orientações paulinas constantes em Efésios 5,22-33 é divina. Nesse contexto, ele adverte que a submissão da mulher em relação ao seu marido deve ser voluntária. MacArthur (2019) acrescenta que Paulo enfatiza a importância da mulher ser espiritual e entender que Deus estabeleceu o homem como a autoridade sobre o lar, embasado no amor e na proteção à mulher e aos filhos. Ademais, a autoridade do marido é destacada por Paulo, como aquela exercida por Cristo sobre a igreja (MacArthur 2019).

Conforme McCollum (2024), no versículo 22 há uma questão no corpo do texto considerada significativa, porque envolve o imperativo (presente ou ausente) ὑποτασθήσθωσαν, cujo significado é submetam-se. Segundo McCollum (2024) verificam-se que uma leitura centrada e mais próxima em (τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὑποτασθήσθωσαν) contém ordenanças às mulheres, no sentido de serem submissas aos seus próprios maridos, alicerçada na análise estrutural do discurso, de forma pragmática, no imperativo da língua grega e com respectivas observações em Efésios, de caráter estilístico. Encontram-se variantes significativas no texto, que não alteram o seu sentido cristocêntrico. Ao analisar a probabilidade das variantes existentes no versículo 22 verificam-se que elas apoiam as leituras estruturais e literárias, de forma proporcionar o desenvolvimento com o teor temático e coerente da perícope.

De acordo com Celestial (2022) Deus especificou a posição da mulher em relação ao marido, logo após a queda no Jardim do Éden. Nessa linha de raciocínio, ancorado em Gn 3:16, celestial (2022) afirma que:

As esposas têm os papéis de apoiadoras, seguidoras, ajudadoras e de estarem sob a autoridade de seus próprios maridos. Consequentemente a insinuação das mesmas perícopes é que os maridos têm os papéis correspondentes de chefe, governante, provedor, protetor e facilitador em relação as suas esposas (Celestial, 2022, p. 2, tradução nossa).

Nesse sentido, o contexto das orientações paulinas contidas nas cartas convergem para uma gestão familiar no modelo antigo, levando-se em consideração a sua comparação com outras passagens do Novo Testamento. A partir dessa cosmovisão:

Dois elementos são particularmente notáveis quando se comparam as discussões sobre gestão doméstica na literatura antiga com as evidências do Novo Testamento [...]. Os Colossenses e os Efésios são geralmente entendidos como oferecendo os exemplos mais claros do gênero de código doméstico (Col 3,18-4,1; Ef 5,21-6,9), com outras obras do Novo Testamento [...]. Isto torna-se especialmente claro na comparação metafórica do casamento com a interação entre Cristo e a Igreja, que atravessa Efésios 5:22-33; as relações domésticas são aqui utilizadas para articular nada menos do que a relação entre o humano e o divino (Refat, 2024, p. 10).

Levando-se em consideração que o conteúdo da perícope em análise apresenta o referencial instrutivo e exortativo especificamente ao casal, destacam-se de forma clara, dois aspectos essenciais, como a submissão da mulher, por exemplo, e o amor do marido, de forma sacrificial. Outrossim, há de se levar em consideração que o tipo de comportamento da mulher e do marido deve obedecer, exclusivamente, o modelo figurado de relacionamento entre Cristo e a Igreja. Nessa linha de entendimento, acredita-se que o relacionamento conjugal seguindo o modelo cristão, com ênfase no amor mútuo, pode ser contextualizado e benéfico tanto para a família, quanto para a Igreja e para a Sociedade atual.

Os retóricos da época usavam metáforas, comparações e analogias com o intuito de ampliar ou modificar a compreensão que o auditório tinha sobre alguma coisa que já conhecia. Neste sentido, o que já era conhecido era o dever da esposa de submeter-se ao esposo. [...] A palavra grega “subordinar-se”, é muito geral e significa toda dependência requerida por uma ordem física, jurídica ou moral [...]. Nos versículos 22, 23 e 24 há um discurso moral para exortar as mulheres a se submeterem aos seus maridos, assim como se submetem ao Senhor. Para isso, o autor faz a relação marido-cabeça, mulher-corpo assim como Cristo-cabeça, igreja-corpo para fundamentar a subordinação da mulher ao homem. A palavra Igreja (ἐκκλησία) é feminina. A palavra Cristo é masculina (Guimarães, 2011, p. 22).

O aconselhamento familiar em Efésios 5, 22–33 foi influenciado pelos códigos dos deveres domésticos adotados pelo Império Romano. Nesse contexto, a hierarquia implementada no seio familiar em Éfeso e Colossas apresentou cunho parenético, apesar de ter absorvido práticas greco-romanas. Em Éfeso, por exemplo, as famílias ricas e bem-sucedidas funcionavam como empresas, por isso, a importância que se dava ao bom relacionamento familiar e ao fiel cumprimento da hierarquia doméstica (Guimarães, 2011). A administração familiar baseada nos códigos dos deveres familiares foi adotada até pelos governos das cidades da época (Guimarães, 2011).

A subordinação voluntária que Paulo prevê é familiar, em vez de militar ou orientada para tarefas. Não significaria esposas esperando passivamente por ordens de seus maridos, mas sim esposas cumprindo suas responsabilidades familiares e domésticas com toda a iniciativa pessoal paulina que estas implicam e de uma maneira que se submetem à liderança do marido (Williamson, 2009, p. 159, tradução nossa).

Essa prática de subordinação voluntária remete à mutualidade respeitosa entre os cônjuges, uma vez que na ótica paulina, a sujeição feminina e o amor masculino encontram-se diretamente relacionados. Outrossim, o estado da arte contido nos códigos dos deveres familiares adotados pelo apóstolo e implementados junto às comunidades eclesiais de Éfeso e Colossas é justamente o amor do marido e a sujeição voluntária da mulher, além do respeito recíproco.

Versículo 23a- porque o marido é o cabeça da mulher.

A posição exercida pelo marido em relação à sua mulher deve ser de liderança, mas não de domínio e sim, com responsabilidade e amor, além de buscar a sabedoria pautada nos princípios éticos cristãos. Na verdade, ser cabeça significa guiar o corpo, representado por sua mulher e família na sua plenitude. Na função de cabeça, o marido deve ser exemplo e espelhar no relacionamento de Cristo com a igreja. Nesse sentido, o marido deve agir como o líder eficiente da família, apresentando as suas credenciais como a humildade, por exemplo, a maturidade no âmbito espiritual, o serviço sacrificial em prol da família e a mutualidade em relação à submissão no Senhor.

Wolters (2011) enfatiza que o termo κεφαλή (kephalē) é um dos mais complexo, haja vista apresentar um debate de cunho acadêmico importante, significando tanto autoridade e líder, como fonte e origem. Uma análise linguística/semântica do termo κεφαλή na Septuaginta, encontra-se autoridade como significado; por outro lado, ao consultar na língua grega clássica, encontra-se como significado, cabeça no sentido literal, ou seja, parte do corpo ou extremidade superior (Wolters, 2011).

No ponto de vista de Lock (1929, p. 62, tradução nossa), “São Paulo deseja evitar que a analogia entre o homem e Cristo seja levada longe demais. Ele não é apenas a cabeça, mas, na verdade, o Salvador de todo corpo, dando-lhe saúde, e unidade, solidez e equilíbrio [...]”. Essa proteção que o autor da carta atribui ao marido, de acordo com a visão apostólica deve funcionar na esfera humana, sabendo, entretanto, que Cristo é o verdadeiro provedor tanto para a igreja quanto para a família.

5:23 Porque o marido é a cabeça da mulher, como Cristo é a cabeça da igreja [...]. O motivo pelo qual Paulo orienta as mulheres serem submissas aos seus maridos deve-se ao fato da relação marido-mulher na família cristã ser modelada conforme a relação entre Cristo e a igreja. Estas diferenças de papéis não são baseadas, portanto, em qualquer tipo de concessão relacionadas às

culturas greco-germânica ou mesmo judaica. O padrão de relacionamento no matrimônio está enraizado profundamente no novo pacto ou aliança (Arnold, 2016, n/p, tradução nossa).

Conforme indicado por Arnold (2016), o uso da metáfora Cristo-Igreja e Marido-mulher não está relacionado aos costumes adotados pelo Império Romano no regime patriarcal, nem tampouco à cultura romana, mas no relacionamento entre Cristo, a igreja e o casal. Seguindo essa linha de raciocínio, Caner Ergun e Caner Emir (2002) além de enfatizarem que Jesus amou a igreja, ainda registraram que ele se rendeu por ela, ou seja, sofreu e morreu por amor. Outrossim, o marido deve praticar esse amor exatamente conforme citado acima. A posição de cabeça do marido está diretamente vinculada ao órgão pensante do corpo, que possibilita tomar atitudes que proteja e cuida do bem-estar da sua própria mulher (Hendriksen, (1992)

Segundo Alvarez (2014, p. 19, tradução nossa) “Cristo é a cabeça da Igreja: Efésios 5, 23; Efésios 1:22. Cristo é o esposo da Igreja: Efésios 5,24-25”. Por isso, ele a protege. A unidade no corpo traduz a presença do amor no relacionamento entre os cônjuges, ou seja, entre Cristo e a igreja. Esse tipo de comportamento pode representar um relacionamento espiritual expresso nas cartas paulinas, porque:

Versículo 23b - Como também Cristo é o cabeça da igreja

A figura de linguagem utilizada como recurso estilístico pelo autor da carta, deixa clara a impressão de que Paulo está usando kephalē (cabeça), em um sentido que é incomum no grego comum e que provavelmente soaria pouco idiomático para seus contemporâneos de língua grega, especialmente aqueles que não estavam familiarizados com a Septuaginta. No entanto, o contexto é suficientemente claro na maioria dos casos para permitir que o leitor compreenda que, quando Paulo chama Cristo de kephalē da igreja, de ‘todo o governo e autoridade’ ou ‘sobre todas as coisas’, ele está enfatizando a soberania e a preeminência de Cristo em relação a essas questões. Isso fica particularmente claro quando kephalē é associado à linguagem de sujeição ou subordinação, como em Efésios 5:22– 24.

A metáfora comparando o casal marido-mulher a Cristo-igreja apresenta um estilo típico do apóstolo ao longo da carta. Esse estilo metafórico não existia nos códigos familiares pagãos. O termo (corpo) foi utilizado pelo redator para expandir a metáfora que é central nesta perícopes de Efésios, justamente visando estruturar o papel matrimonial. A cristologia redacional apresenta aspectos relacionados à vida doméstica, cuja autoridade apresenta o papel salvífico, sendo o salvador do corpo.

Versículo 24a - Como, porém, a igreja está sujeita a Cristo,

O conteúdo apresentado nesse trecho traz uma conotação estabelecendo o relacionamento entre Cristo e a igreja como modelo para o marido e a sua mulher. Nesse contexto, a submissão é introduzida como algo voluntarioso e amor pelos cônjuges, evidenciando a fé em Cristo e a comunhão perfeita entre o casal, autenticando a submissão mútua ao Senhor. Para Moraes (2012, p. 80), levando-se em consideração o que está registrado em Gênesis 3, “A posição feminina de igualdade com o homem foi perdida com a entrada do pecado no mundo”. Por outro lado, Moraes (2012) enfatiza que a submissão da mulher ao marido, conforme Efésios 5, 22–33 deve ser voluntária, da mesma forma que Cristo é submisso ao Pai e a igreja, submissa a Cristo.

Nessa linha de raciocínio, Moraes (2012) ancorado em Gênesis complementa dizendo que o cabeça, guia, governador e protetor da mulher é o marido. Ele a defende e ama, conforme Cristo ama e defende à Igreja.

Versículo 24b - assim também as mulheres sejam em tudo submissas ao seu marido.

A orientação do autor da carta é para que as mulheres entendam que o amor mútuo e o respeito recíproco são peças fundamentais na engrenagem da solidificação do matrimônio cristão estruturado. A submissão, por sua vez não deve representar sujeição imposta ou dependência repreensiva, mas uma cooperação mútua em resposta automática ao comportamento solícito dispensado pelo cônjuge em obediência ao Senhor. Na visão de Hendriksen (1992), Paulo faz uma síntese dos versículos 22 e 23, subordinando a mulher a seu marido, de forma voluntária, conforme a igreja procede em relação a Cristo. Hendriksen (1992) alerta que a submissão deve ser completa e proporcional ao amor do marido.

Evidencia-se nesse versículo, o paralelismo existente entre a comunidade eclesíastica e o casal admoestado, cuja fórmula é adotada para comparar e criar uma coesão junto ao versículo 23. Nesse caso, o advérbio (como) é utilizado pelo autor, com a finalidade de que a simetria literária seja mantida, para garantir que a admoestação seja interpretada à luz do relacionamento entre Cristo e a igreja e não apenas como um verbo imperativo de cunho doméstico isolado. Nesse ínterim, o processo redacional integra a ética e a teologia ao relacionamento conjugal.

Versículo 25a Maridos, amai vossa mulher

Para Logan (2018.), o amor do marido pela mulher deve estar conectado a Cristo, de tal forma se consumir no ato da entrega voluntária por ela. Nesse sentido,

enquanto a esposa se submete ao marido, ele, por sua vez a protege e ama, cumprindo as orientações do apóstolo registradas em Ef, 5: 22–33. Não obstante, isso “Implica a renúncia de si mesmo por parte do doador e a maximização do potencial do receptor” (Logan, 2018, p. 32, tradução nossa). Na visão desta autora, a violência doméstica e os demais abusos contra a mulher se tornam incompatíveis no contexto familiar, quando há o entendimento pleno do casal acerca das suas responsabilidades conjugais e integrantes do corpo de Cristo.

Ao comparar a semântica de ἀγαπάω (agapaō) e ἔρως (amor erótico) com φιλία (amizade), compreende-se que eles se distinguem completamente, visto que embora representam o amor de caráter volitivo, outrossim, estão relacionados à decisão e/ou compromisso e não só de sentimentos (Evans, 2023).

Os códigos dos deveres domésticos descritos nos textos bíblicos de Efésios e Colossenses aparentam possuir além de um significado figurado, um conteúdo parenetico. Na visão de Gundry (2011), ao emitir admoestações para as mulheres como deveriam se comportar no relacionamento com os seus maridos, Paulo utilizou a sua prerrogativa de apóstolo. Nesse sentido, ele retirou dos maridos, a possibilidade de escolha: amar ou não. Não obstante, a orientação imperativa paulina era para as mulheres sujeitarem a seus maridos; enquanto estes, deveriam amá-las.

Versículo 25b - Como também Cristo amou a igreja

O amor sacrificial demonstrado por Cristo deve servir como base para todo relacionamento conjugal cristão. Esse modelo de relacionamento denota compromisso, pureza, sacrifício, dedicação, serviço e amor a favor da igreja e mulher, respectivamente. Cruz (2023) aponta Ef. 5:25 como uma dimensão Cristológica e por isso, sugere uma interpretação de âmbito cristocêntrico. Nesse ponto de vista, Cruz (2023) destaca Cristo como o exemplo de entrega, a partir do amor sacrificial pela igreja (παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς), no que estabelece o amor como regra padrão de conduta para o comportamento de toda a comunidade eclesial.

Versículo 25c - e a si mesmo se entregou por ela

Este gesto demonstra a profundidade e compromisso do amor disponibilizado por Cristo em prol da igreja. Nesse sentido, observam-se de forma nítida, aspectos como a doação de si mesmo, por exemplo, a entrega, de forma voluntária, sem interesse próprio, mas sacrificando-se na plenitude do seu ser. A admoestação ao marido consiste na ordenança divina relacionada ao amor que deve ser disponibilizado em

prol da sua mulher, semelhante ao amor sacrificial demonstrado por Cristo em relação à igreja (Hendriksen, (1992).

Neste ponto da perícope, o autor da carta deixa de adotar o padrão do patriarcalismo tradicional e introduz a parênese sacrificial do amor de Cristo, cujo estilo é o padrão utilizado pelo apóstolo na carta aos Efésios. Neste contexto, fica nítida a intenção do redator em comparar a responsabilidade do casal ao amor de Cristo. Esse deslocamento redacional e intencional do apóstolo tem como objetivo suavizar e transformar a estrutura funcional que era típica do modelo greco-romano para o estilo parenético de comportamento cristão-familiar.

Versículo 26a - para que a santificasse

Essa expressão demonstra o propósito divino em demonstrar todo o seu amor para redimir a igreja para si. A intenção desse amor tem como foco a purificação e transformação, para conduzir de forma plena, a parte espiritual. Dessa forma, o amor no relacionamento conjugal deve proporcionar o crescimento espiritual e a santidade plena do casal. Assim, as cláusulas que finalizam de forma consecutivas nos versículos 26-27, com ἵνα + subjuntivo revelam, por sua vez, objetivos específicos que conduzem ao amor sacrificial, ou seja, a santificação, pela purificação, para apresentar a igreja como glorificada.

Versículo 26b - tendo-a purificado por meio da lavagem de água pela palavra.

Para a confecção da carta, o seu autor fez uso de uma linguagem de cunho conotativo, ou seja, utilizou em abundância, tanto a metáfora, quanto a comparação, dentre outras figuras. Quando Efésios usa a metáfora com conotação matrimonial, alguns estudiosos atribuem a purificação registrada em 'Ef. 5, 25-27', como aspectos de cunho cristológicos, diferenciando do relacionamento humano com as suas dinâmicas pessoais e para isso, podem proporcionar equívocos de interpretações no campo hermenêutico (Granados, 2024).

Nesse ponto de vista, o autor da carta utiliza a figura de linguagem comparando o batismo nas águas com a purificação do corpo. Nas entrelinhas do texto, verificam-se diversos gestos de amor, como nutrir o corpo da amada, por exemplo, e o próprio matrimônio natural do homem com sua mulher, comparando ao sacramento espiritual entre Cristo e a igreja. Assim:

Em relação ao verbo “lavar”, apresentado no versículo 26, o mesmo pode ser entendido como um banho que antecedia o casamento, no qual a noiva se preparava e se arrumava para estar exuberante diante de seu futuro esposo.

Da mesma forma, a Igreja deve estar limpa e preparada para Cristo, seu esposo (Costa, 2007, p. 28-29).

Conforme descrito acima, o amor e a submissão devem prevalecer de forma plena entre o marido e a sua respectiva mulher, visto que é um projeto divino para o ser humano.

Versículo 27a - para a apresentar a si mesmo igreja gloriosa

O autor da carta descreve a importância da ação de amor deliberada pelo marido para com a mulher, da mesma forma que Cristo ama a igreja e por ela se entregou, sacrificando a sua própria vida, purificando-a com a Palavra, para se apresentar sem mácula e sem rugas, ou seja, limpa. Na verdade, o objetivo é apresentá-la a si próprio, como Deus, digna de noiva do cordeiro. Nesse sentido, a igreja é preparada pelo próprio noivo para a sua glória.

Versículo 27b - sem mácula, nem ruga, nem coisa semelhante.

O autor da carta descreve a importância da ação de amor deliberada pelo marido para com a mulher, da mesma forma que Cristo ama a igreja e por ela se entregou, sacrificando a sua própria vida, purificando-a com a Palavra, para se apresentar sem mácula e sem rugas, ou seja, limpa. Nesse contexto, a pureza é atribuída à igreja, sendo preparada pelo noivo. Nessa linha de raciocínio, a ausência do pecado traduz-se pela incorruptibilidade ou imperfeição espiritual. Tal fato, só é possível pela ação divina ao purificar a noiva, da mesma forma que o marido deve santificar a sua mulher.

Versículo 27c - porém santa e sem defeito

Nessa admoestação, o marido é orientado acerca da importância de apresentar a sua mulher a Deus, santa e sem defeito. Nesse ato, assim como a igreja é purificada por Cristo, o selo do amor alcança a mulher, transformando-a e a santificando diante de Deus. Dessa forma, tanto a igreja, quanto a mulher alcançam a pureza e a santificação através de Cristo e do marido, respectivamente.

A liturgia teológica que é característica redacional da carta aos Efésios faz uso de termos espirituais, tais como: 'santificar', por exemplo, além de 'palavra' e 'purificar', com a intenção de autenticar o estilo paulino de admoestações parenéticas. Notam-se que esses vocábulos utilizados pelo autor da carta contribuem de forma significativa para comparar as ações praticadas por Cristo em relação à igreja e por sua vez, servirem de modelos para serem praticados pelos maridos cristãos junto ao seu relacionamento conjugal com suas respectivas mulheres.

A utilização do verbo ‘apresentar’ com uma finalidade específica ‘a si mesmo’ cumpre um estilo sequencial da redação que foi elaborada para construir a narrativa salvífica no interior do código dos deveres domésticos paulinos. Nesse sentido, o autor da carta reforça a intenção, a partir da utilização de ordem litúrgica que é típica de uso e linguagem adotada no culto da comunidade eclesial de Éfeso. Esse uso estilístico é autônomo e exclusivo desta carta e por isso, não se encontram paralelos em outras redações do autor.

Versículo 28a - Assim também os maridos devem amar a sua mulher como ao próprio corpo.

Nesta exortação paulina, o autor da carta adverte ao marido que o seu amor por sua mulher deve refletir o cuidado que ele tem por si próprio. Nessa cosmovisão, a mensagem é que a mulher é parte integrante do corpo do marido e se ele a ama, ama a si mesmo. Isso denota zelo consigo e com o próximo, caracterizado pela aplicação dos gestos que unem o casal, tais como: zelo, proteção, carinho e respeito recíproco em todos os momentos da vida. Essa proposta aplicada no dia a dia corrobora de forma direta para comprovar que o amor de Cristo é manifesto no cotidiano da vida do casal.

Versículo 28b - Quem ama a esposa a si mesmo se ama.

A proposta paulina é norteadada pela importância da união matrimonial prevalecer entre o marido e a sua mulher. Quando o marido reconhece que junto a sua mulher representa um único corpo no Senhor, automaticamente os seus atos refletirão no bem comum do casal.

Assim, o esposo, que ama a sua esposa como Cristo ama a Igreja, ama definitivamente a si mesmo e realiza o mistério contido em Gn 2,24. Ser “uma só carne” é o ápice da comunhão à qual podem chegar os esposos. Como Cristo forma um só corpo com a Igreja, o esposo forma um só corpo com a esposa. Em outras palavras: como Cristo pertence à Igreja, o esposo pertence à esposa; como a Igreja pertence a Cristo, a esposa pertence ao esposo. No dom do amor, essa pertença não se realiza como domínio, mas como comunhão de vida (Debatin, 2015, p. 76).

A atuação de Cristo em relação à Igreja demonstra uma posição protetora vinculada ao gesto de amor e entrega pela sua amada. Na mesma direção e sentido deve seguir o relacionamento entre o marido e a sua mulher. “A exortação referente às relações entre Cristo e a Igreja é tão veemente na passagem de Ef 5, 22-33 que poderia servir mais como um ensinamento a respeito da eclesiologia do que como uma exortação acerca das relações entre marido e mulher” (Costa, 2007, p. 29), tradução

nossa). Na verdade, esse contexto espiritual entrelaça o amor divino ao humano e vice-versa.

Neste versículo, o autor da carta enfatiza que a tarefa atribuída aos maridos assume condições teológicas e éticas no relacionamento conjugal. Este modelo inferencial ('assim como'), vem acompanhado do termo metafórico, 'corpo', comparando-o ao da sua mulher, que aliás, é o centro da carta. Neste ponto, o autor faz uma ligação redacional, utilizando termos cristológicos e éticos no relacionamento conjugal. Assim, a redação é desenvolvida de forma literária, análoga e progressiva, demonstrando que o relacionamento entre Cristo e a igreja embasa todo o argumento utilizado no interior do versículo.

Versículo 29a - Porque ninguém jamais odiou a própria carne

O paralelismo argumentativo de cunho antropológico utilizado pelo autor da carta tem a finalidade de ancorar a experiência humana em Cristo, ou seja, no seu relacionamento junto à igreja. Essa exortação contém uma conotação negativa, haja vista designar a realidade concreta corporal do marido e da sua mulher, representando o cuidado natural que cada um deve ter com o seu próprio corpo. Na verdade, a admoestação tem a finalidade de mostrar ao ser-humano, a importância de cultivar o amor recíproco no relacionamento conjugal, refletindo no cuidado e no zelo que o marido deve possuir por si próprio. Nesse contexto, amar a esposa significa amar a si mesmo, uma vez que ambos são um em Cristo.

Versículo 29b - antes, a alimenta e dela cuida, como também Cristo o faz com a igreja

Os verbos: alimentar e cuidar trazem consigo a conotação de afetividade e poimênica, ou seja, cuidado pastoral. Nesse sentido, quando o marido nutre e sustenta a sua mulher, automaticamente está demonstrando o cuidado para com a sua saúde, visando proteger a sua vida. Ao praticar essa ação, fica caracterizado que tal gesto não é simbólico, mas representa uma prática cotidiana traduzida pelo amor do marido, tal qual disponibilizado por Cristo em relação à igreja, ao nutri-la através da Palavra. Esse paralelismo divino-humano contém um significado vital para a comunhão conjugal, haja vista que a Palavra do redentor traz amor, sustento e vida para a igreja, um exemplo prático para ser aplicado pelo marido.

Versículo 29c - como também Cristo o faz com a igreja

Nessa expressão comparativa fica estabelecido qual deve ser o padrão a ser adotado pelo marido no tratamento cotidiano a ser disponibilizado no relacionamento

para com a sua mulher. O autor da carta faz uso do advérbio (καθὼς) para reforçar que Cristo deve ser o exemplo de comportamento a qual o marido deve adotar como regra, norma ou código. Nesse ponto de vista, a responsabilidade do marido para com a sua mulher ultrapassa o compromisso ético, assumindo com isso, atribuições que refletem o seu amor por ela, ao sustentar, proteger e santificar, de forma contínua e constante. A eclesiologia e a cristologia traduzem esse cuidado como o perfeito relacionamento conjugal.

Aqui, a redação alcança o clímax da perícope, ao apresentar o argumento com o uso da retórica corroborativa e máxima antropológica. Nesse contexto, percebem-se nas entrelinhas que o autor da carta está explicando, a partir do uso do conectivo 'porque', o motivo pelo qual os maridos devem amar a sua própria mulher, visto que ela é membro do seu próprio corpo. Observam-se que este recurso estilístico é característico da redação da carta, para destacar aspectos teológicos e do compromisso humano universal, a partir da legitimação das comparações com Cristo e a igreja, utilizadas nos versículos anteriores.

Versículo 30 - porque somos membros do seu corpo.

Essa fundamentação de caráter teológico reforça o texto do versículo anterior, ao afirmar o cuidado que Cristo tem pela sua igreja, afinal, ela é parte do seu corpo, ou seja, representa o casamento de Cristo (cabeça) e igreja (corpo). Com isso, os vocábulos (μέλη e σῶμα) são termos frequentemente utilizados por Paulo, para relacionar o corpo da igreja atrelado a Cristo. Nessa ótica, a figura de linguagem utilizada retrata a realidade no campo espiritual de forma concreta, através da fé, acionada pelo Espírito Santo. Metaforicamente, pode-se dizer que a igreja sendo um corpo vivo, possui uma cabeça, que é Cristo e ele tem cuidado dela com muito cuidado, visto que é a sua própria carne, assim, deve proceder o homem para com a sua mulher.

Neste ponto, o redator foca as admoestações para a comunidade eclesiástica e com isso, reforça o conteúdo metafórico de cunho corporativo, que fora ministrado no capítulo anterior da carta. Nesse sentido, o discurso redacional passa a funcionar como uma transição marcante, entre a redação conjugal e o estilo eclesiológico utilizado na epístola. O conteúdo frasal deste versículo reforça aspectos relacionados à identidade da igreja, no seu papel fundamental perante o relacionamento conjugal.

Versículo 31a - Eis por que deixará o homem a seu pai e a sua mãe

Gênesis 2, 24 é citado, com a intenção de demonstrar como iniciou a união conjugal humana, enfatizando a originalidade testemunhada pelas Escrituras Sagradas. A finalidade explicada pelo apóstolo é a mesma da citação, ou seja, para formar a sua própria família. Nesse sentido, Paulo procura mostrar que a ordem natural da criação humana é que o casamento é uma instituição de caráter divino e foi estabelecida no plano original. O emprego do verbo deixar denota separar não desonrando os seus pais, mas com a finalidade de formar uma nova aliança.

Versículo 31b - e se unirá à sua mulher

Ao utilizar o verbo (προσκολληθήσεται) (unirá), em uma perspectiva futura, essa expressão copiada de Gênesis 2,24 institui o matrimônio espiritual, tal qual acontecerá entre Cristo e a igreja, uma união conjugal que não terá fim, não se separa, mas que tem vida permanente. Essa adesão denota comunhão na relação, mutualidade na submissão e reciprocidade no amor matrimonial. Na verdade, o vínculo do amor conjugal deve ser cristológico, manifestando-se o mistério na comunhão do relacionamento cristão. A metáfora utilizada no matrimônio entre o divino e o humano ultrapassa o sentido ético e se torna uma aliança, ato de amor concreto e irrevogável de Cristo.

Versículo 31c - e se tornarão os dois uma só carne.

A partir do momento em que Cristo edifica a Igreja, a santifica e a purifica, o autor da carta faz uso do texto de Gênesis 2,24 para revelar o mistério que reside no fato de o homem e a mulher serem ou formarem uma só carne, trazendo com isto, uma nova dimensão para o relacionamento da Igreja com Cristo.

[...] O que o autor da carta estava mais interessado no uso de Gn 2,24 reside na expressão “e os dois se tornarão uma só carne” para a sua mudança em Ef 5,28, para “corpo”, porém, enquanto Gn 2,24 usa o termo “carne”. O autor da Carta aos Efésios vai substituí-lo para “corpo”, em Ef 5,30. Neste sentido, ele pretende dar suporte ao importante tema de Ef 5,28-33, aplicando a metáfora do casamento de forma a indicar o relacionamento de Cristo com a igreja (Gonzaga; Lacerda Filho, 2023, p. 37).

Conforme explicado acima, percebem-se que Gonzaga e Lacerda Filho (2023) procuraram enfatizar aspectos importantes acerca da união entre o casal no enlace matrimonial. Ao utilizar gênesis 2,24, como referência, o autor de Efésios, por sua vez, afirma nas entrelinhas que Cristo deixou o seu Pai e veio ao mundo, com a intenção de edificar, santificar e purificar a Igreja. Nessa cosmovisão, nota-se que a intenção dele foi manter um relacionamento íntimo com a Igreja, de tal forma tomá-la para si.

Nessa linha de raciocínio, o relacionamento entre o marido e a sua mulher simboliza, de forma metafórica, o casamento entre Cristo e a igreja.

Em relação ao tipo de casamento registrado na passagem bíblica de Efésios 5,22-33, pode-se dizer que é entre um homem e uma mulher. Tal premissa é justificada na proposição a seguir:

Há várias coisas aqui que implicam que o casamento é um homem e uma mulher comprometidos para toda a vida. Primeiro, Ele disse “um homem” com “a sua mulher” - um homem para uma mulher, não para várias mulheres. (Repare como isto é reforçado em Efésios 5:22-33, onde o homem e a sua mulher são paralelos a Jesus e à igreja - uma Cabeça para um corpo, a igreja). Em segundo lugar, Ele disse para “agarrar” com um laço mais forte até do que aquele que se tem com os pais. Terceiro, Ele disse que os dois se tornam um, não três ou quatro ou mais se tornam unidos. Há duas partes no casamento, e isso é tudo o que Deus pretendia (Pratte, 2015, p. 149, tradução nossa)).

Nessa perspectiva, o autor da carta aos Efésios declara que aquilo que Deus uniu, o homem não deve separar de forma alguma. Na verdade, encontra-se nesse contexto, a seguinte premissa: não se consegue separar, porque Deus vê o casal como um único ser e não duas pessoas.

O texto constante de Gênesis 2,24 é retomado e inserido neste versículo, para fundamentar de forma escriturística a construção redacional de caráter teológico. Cabe ressaltar que o uso dessa citação não apresenta apenas valor moral, mas redacional para integrar vínculos conjugais e criacionais no plano divino. Dessa forma, ficam evidenciados aspectos tipológicos entre Cristo e a igreja, no texto escrito em hebraico, funcionando inclusive, como argumento básico de articulação e legitimação do relacionamento conjugal Cristo-igreja, marido-mulher.

Versículo 32a - Grande é este mistério

A analogia entre Cristo e a igreja, em uma perspectiva conjugal, conforme registrada nos versículos 25–27 e 29–32, demonstra que a união humana possui um caráter simbólico e parenético, ultrapassando o plano meramente social para assumir um significado teológico (Colares, 2023). Nesse ponto de vista, o relacionamento conjugal é compreendido como realidade tipológica, à luz da relação entre Cristo e a igreja. Assim, o termo grego *μυστήριον* empregado no versículo 32 refere-se a uma realidade revelada, cuja profundidade se expressa na união cristológica que fundamenta e orienta o sentido teológico do matrimônio.

Versículo 32b - mas eu me refiro a Cristo e à igreja.

Na ótica de João Paulo II (2013) a iniciativa paulina traz no seu âmago uma grande responsabilidade moral entre os cônjuges, ao comparar o relacionamento entre o marido e a sua mulher ao de Cristo e a igreja. Na interpretação de João Paulo II (2013) o relacionamento conjugal nesse caso, assume um mistério, ou seja, um papel sacramental, transformando-se em uma obrigação moral do casal perante o seu criador. João Paulo II (2013) afirma que essa condição somente é possível quando ambos os nubentes reverberam o amor ágape escondido em Cristo e adicionam no seu relacionamento, tornando-se uma só carne. É nesse momento que o amor sacrificial se apresenta de forma voluntária (João Paulo II, 2013).

No aspecto redacional pode-se considerar este versículo como um ponto marcante da perícope também, uma vez que o autor da carta demonstra, de forma explícita, o ‘mistério’ do matrimônio, sendo interpretado à luz do projeto divino, que foi revelado em Cristo. O vocábulo ‘mistério’ é característico da carta escrita aos Efésios, como por exemplo, registrados em Ef. 1, 9; 3, 3–9. Neste ponto da perícope destaca-se o termo ‘mistério’, que no modelo redacional de Efésios ultrapassou o estilo parenetico tradicional utilizado na carta.

Versículo 33a - Não obstante, vós, cada um de per si

Neste trecho da carta, o apóstolo faz uma admoestação direta e pessoal a cada marido mostrando-lhe o grau de responsabilidade que paira sobre cada um deles no relacionamento conjugal. O autor da carta enfatiza que tanto o amor quanto o respeito devem prevalecer na vida conjugal, como deveres pessoais e não coletivos, que exigem renúncia de si mesmo em favor do cônjuge. O marido é convidado e exortado a agir empenhando-se de forma voluntária e com amor sacrificial em prol da sua mulher. O autor ressalta a importância do marido amar a sua mulher, como a si próprio.

Versículo 33b - também ame a própria esposa como a si mesmo.

Esta exortação assume caráter ético conclusivo da perícope. Embora se trate de um versículo final, a sua força normativa não se apresenta de forma isolada, mas está vinculada à argumentação desenvolvida nos versículos 30–32. Nesse ponto de vista, Paulo enfatiza a importância da relação entre Cristo e a igreja em termos de unidade corporal, estabelecendo o fundamento teológico da analogia conjugal. Não obstante, Cristo se apresenta como o redentor e a igreja, por sua vez, como a beneficiária de sua ação redentora, sustentando assim, a exigência de que o marido ame a sua mulher como a si próprio.

Versículo 33c - e a esposa respeite ao marido.

O paralelismo linguístico do versículo 33 é assimétrico e significativo: o verbo imperativo direcionado aos maridos (ἀγαπάτω) em oposição ao subjuntivo que foi ministrado às mulheres (φοβῆται), remetem às diferenças que são conceituais em suas responsabilidades conjugais.

O comportamento exemplar atribuído a Cristo pelo autor da carta aos Efésios, tem a finalidade de utilizá-lo como base na metáfora utilizada na perícope dos códigos dos deveres familiares. Dessa forma, destacam-se como personagens familiares na carta aos Efésios os cônjuges, o Cristo e a Igreja. Assim, descrevem-se os seguintes assuntos:

Exortações às mulheres e aos maridos 5,22-33: Nas exortações aos maridos e às mulheres, Cristo é referido como o exemplo para o comportamento do marido e da mulher. O marido é a cabeça da mulher, tal como Cristo é a cabeça da igreja (ὡς καὶ ὁ χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας) como seu Salvador (σωτὴρ) (5:23). Os maridos devem amar as suas esposas, tal como Cristo ama a igreja (καθὼς καὶ ὁ χριστὸς ἡγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν) e entregou-se por ela (καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς) para tornar a igreja irrepreensível, purificando-a (ἵνα αὐτὴν ἀγιάσῃ καθαρίσας) (5,25-27). Este papel de Cristo como o Salvador tem como objetivo tornar a igreja santa e irrepreensível (ἁγία καὶ ἄμωμος) (5:27) (Cornelius, 2021, p. 6, tradução nossa).

Na parênese paulina, observam-se que as exortações funcionam como verdadeiros conselhos tanto para o marido quanto para a mulher. A posição de cada um dos cônjuges no contexto familiar requer a entrega mútua do casal e a correspondente submissão ao Senhor. “Assim, o apóstolo apresenta uma nova interpretação e orientação para as relações do casal, fundamentado na fé em Jesus Cristo, o que faz desejar a fidelidade e a dedicação mútua entre os esposos” (Costa, 2007, p. 30). É nessa perspectiva que o modelo de relacionamento foi utilizado como forma de mostrar ao marido as suas atribuições alinhadas ao Cristo; enquanto a mulher deveria se submeter ao cabeça, ou seja, ao marido, que por sua vez, é o líder do lar.

Outro detalhe que sobressai aos olhos é que dentre as personagens principais da perícope, Deus inspirou o autor da carta acerca da exortação aos casais da comunidade eclesial em Éfeso e após ser registrado no cânon, alcançou todos os povos da Terra. "Para finalizar, nos versículos 32 e 33, continua-se falando sobre como a relação deve ser. [...]. Ou seja, não está sendo dito que a mulher deve ser inferiorizada ou tratar seu marido como seu superior, mas que deve tratá-lo com respeito" (Mena, 2023, n/p).

Para que o leitor obtenha um bom entendimento acerca da mensagem, vai depender exclusivamente da análise exegética por ele perscrutada. Mena (2023) deixa claro que no relacionamento entre o marido e a sua mulher, a submissão e o respeito

devem prevalecer como algo voluntarioso e não imposto, nem tampouco com a intenção de inferiorizar a mulher ou considerar o marido uma autoridade. Na verdade, a finalidade de cumprir as orientações divinas visa agradar a Deus, que projetou esse tipo de comportamento para a felicidade do casal, motivo pelo qual prevaleceu o aconselhamento nas parênteses em Efésios 5, 22–33.

Neste versículo, a perícopes é encerrada, com o redator resumindo a ministração das exortações de cunho teológicos e éticos, ancorados no amor do marido e no respeito da mulher. Na verdade, este estilo estrutural de conclusão é típico da redação elaborada na carta aos Efésios, visto que frequentemente ele resume os assuntos ministrados, transformando-lhes em unidades menores, porém, mantendo a aplicação para o fim e caráter práticos. Nesse ritmo, este versículo dita o equilíbrio entre a teoria e a prática, marcando a dinâmica do casal e concluindo as admoestações doutrinárias, seguindo as exortações que foram introduzidas a partir do versículo 21.

Assim, na redação da carta, adotou-se o cuidado na construção literária do exercício ético familiar, sob uma ótica cristológica, característica da carta. Aos códigos, foram implementados a metáfora-modelo, cujo relacionamento nupcial entre Cristo e a igreja, redefiniu o eixo conjugal marido-mulher. A progressão textual da perícopes explica as nuances e aspectos cristológicos da ministração exortativa, principalmente em relação ao papel do marido, atrelado aos termos litúrgicos, como purificação, santificação e elementos eclesiológicos, conforme os termos metafóricos ‘corpo e mistério’.

As figuras de linguagem empregadas na perícopes proporcionaram o emprego de termos paralelos e a utilização de variadas comparações, inclusive com citações de cunho escriturísticos com sintetização conclusiva. Com isso, demonstrou-se o objetivo final teológico e cristológico das admoestações, corroborando para dimensionar de forma parenética os antigos códigos greco-romanos, adaptados ao uso para a comunidade eclesiástica em Éfeso.

Assim, conclui-se a análise detalhada de Efésios 5, 22–33. Nesse ritmo, a seguir será apresentada uma análise histórica, literária e exegética de Colossenses 3, 18–4, 1.

4 ANÁLISE HISTÓRICA, LITERÁRIA E EXEGÉTICA DE COLOSSENSES 3, 18–4,1

Visto que na seção anterior foi apresentada uma análise detalhada de Efésios 5,22–33, nesta seção será apresentada uma análise histórica, literária e exegética de Colossenses 3, 18–4,1. Nesse ritmo, apresentam-se as opiniões de alguns autores que são favoráveis à autoria paulina da carta aos Colossenses, em seguida, serão apresentados alguns autores contrários. Prosseguindo, apresentam-se a tradução de Colossenses 3, 18–4,1 e as respectivas notas de tradução. Na sequência, a crítica textual, o contexto histórico e cultural, a crítica literária, a crítica da forma, a crítica do gênero literário, a crítica da redação e a crítica da tradição.

Continuando com a exposição, na sequência, apresenta-se uma análise morfológica verbal. Depois, a delimitação da perícope e o comentário exegético são apresentados. Assim sendo, iniciando a seção, apresentam-se a seguir, os comentários de alguns autores favoráveis à autoria paulina da carta escrita aos Colossenses.

4.1 AUTORES FAVORÁVEIS À AUTORIA PAULINA

Nesta seção, serão apresentadas as opiniões de alguns autores favoráveis à autoria paulina da carta aos Colossenses. Nessa perspectiva, Hoehner (2023), por exemplo, destaca que, em Cl 2,7, bem como em 1 Co 3,11, Paulo apresenta a igreja fundamentada em Cristo. Hoehner (2023) sustenta que Paulo e Pedro dirigiram exortações relacionadas ao comportamento cristão no lar, na igreja e na sociedade em geral.

Nesse contexto, percebe-se que MacArthur (2019) é taxativo ao atribuir ao apóstolo Paulo a autoria da Carta aos Colossenses. MacArthur (2019) também destaca Tíquico e Onésimo como os responsáveis para entregar a correspondência ao seu local de destino, além de enfatizar que Filemon não foi, porque estava preso em Roma. MacArthur (2019) detalha ainda o ano que a carta aos Colossenses foi escrita e o seu conteúdo, relacionando-o aos eventuais perigos dos ensinamentos heréticos ministrados pela seita gnóstica que estava atuando naquela região.

Quanto à autenticidade da carta aos Colossenses atribuída ao apóstolo Paulo e às ruínas de Colossas após o terremoto, Comblin (1986) diz que: quando Paulo escreveu a carta aos Colossenses, Colossas era uma cidade bem pequena. Estava situada a 200 km de Éfeso, aproximadamente, na estrada que ligava esta cidade para o Oriente. Na ótica de Comblin (1986), Colossas era bem menos importante do que

as cidades vizinhas de Laodicéia e de Hierápolis, citadas na Epístola (Cl 4, 13) e onde havia também comunidades cristãs. Parece que todas essas comunidades tinham sido evangelizadas e fundadas pelo mesmo Epafras (Comblin, 1986).

Ainda, Conforme Comblin (1986), a carta foi escrita pelo apóstolo Paulo aos Colossenses antes do ano 61 d.C., visto que aquela cidade foi praticamente destruída por um terremoto que abalou inclusive as cidades vizinhas de Laodicéia e Hierápolis. Comblin (1986) explica, no entanto, que aquelas cidades foram reconstruídas após o terremoto, porém, a comunidade de Colossas não se ouviu falar mais após o terremoto. É sinal que não conseguiu superar as ruínas causadas pela tragédia da natureza e foi exterminada do mapa.

Para O'Brien (1982) a autoria da carta escrita aos Colossenses é corretamente atribuída ao apóstolo Paulo. Ele, admite, que caso não tenha sido o próprio apóstolo quem escreveu, no mínimo ditou ou então foi enviada em seu nome. Por outro lado, O'Brien (1982) reconhece não ser unanimidade entre os estudiosos a premissa de que Paulo tenha sido o autor da carta aos Colossenses. Ademais, O'Brien (1982) acrescenta que tanto no início quanto no final da carta aparecem as saudações características do apóstolo Paulo.

Partindo do princípio de que as cartas paulinas foram escritas ao longo do primeiro século da igreja, naquela época, praticamente não havia contradição em relação à autoria, visto que os manuscritos circulavam entre as igrejas da Ásia Menor. "[...] Essas referências do século II indicam que Colossenses foi amplamente aceito como uma carta paulina do início do século II. Colossenses aparece em alguns dos manuscritos mais antigos e confiáveis do Novo Testamento" (Sumney, 2008, p. 12, tradução nossa). Nesse ritmo, Sumney (2008) afirma que a carta aos Colossenses já circulava no século II, principalmente no P46, além dos Códices Vaticanus e Sinaíticus, dentre outros.

Na ótica de Witherington (2007, p. 2, tradução nossa), ao comentar sobre as cartas da prisão, como Colossenses, Efésios e Filêmon, por exemplo, argumentou que "[...] Elas são as únicas cartas atribuídas que foram escritas para destinos na Ásia". Ressalta-se que uma grande quantidade de pesquisadores na atualidade não atribui a Paulo, a autoria da carta escrita aos Efésios (Witherington, 2007). Com essa afirmação, percebe-se que tem crescido atualmente, o número de autores contrários à composição das cartas da prisão serem atribuídas ao apóstolo Paulo.

Assim sendo, nesta seção foram apresentados alguns autores favoráveis à autoria paulina em relação à carta aos Colossenses. Em seguida, serão apresentados comentários sobre alguns autores que não consideram o apóstolo Paulo como o verdadeiro autor da carta escrita aos Colossenses.

4.2 AUTORES CONTRÁRIOS À AUTORIA PAULINA

Uma vez que na seção anterior foram abordados aspectos relacionados às opiniões de alguns autores que são favoráveis à autoria paulina em relação à escrita da carta aos Colossenses, nesta seção, serão apresentadas as opiniões de alguns autores com opiniões contrárias. Na ótica de Standhartinger (2004), por exemplo, a escola paulina instruiu discípulos de Paulo e eles, após o seu falecimento, levaram adiante os seus projetos de produção de cartas. Standhartinger (2004) enfatiza que os discípulos de Paulo procuravam manter as suas características literárias e costumes tradicionais, principalmente com a intenção de consolar os seus seguidores.

A linha conservadora procurava manter a tradição paulina, embora enfrentasse contextos diversificados como dependência do pensamento paulino, o conservadorismo e a manutenção cuidadosa do seu estilo literário, dentre outros aspectos (Standhartinger, 2004).

Juntamente com Filemon e Filipenses, Colossenses e Efésios são cartas da prisão, uma vez que elas próprias afirmam terem sido compostas por Paulo, enquanto ele estava em cativeiro. Mas muitos estudiosos acreditam que tanto Colossenses quanto Efésios são deuteropaulinos: isto é, embora pretendam ter vindo diretamente de Paulo, podem ter sido compostas por um seguidor ou colaborador próximo de Paulo, enquanto ele estava na prisão ou após a sua morte (MacDonald, 2008, p. 4, tradição nossa).

Para MacDonald (2008), o argumento que fundamenta a composição deuteropaulina de Colossenses é a estreita relação que contém com Efésios. Nesse ponto de vista, MacDonald (2008) aponta para a possibilidade de Colossenses ser uma versão resumida de Efésios.

Savoy (2019) utilizou um método com a finalidade de averiguar a verdadeira autoria de Efésios e Colossenses, chegando à conclusão de que as duas cartas foram compostas pelo mesmo autor; embora aparentando não ser Paulo. Os autores que são contra à autoria paulina alegam como causa, ser algo extremamente sensível, visto que alguns estudiosos e pesquisadores recentes não concordam com essa premissa. "Apesar de Colossenses ser testemunhado pelas mesmas fontes históricas que os textos indiscutíveis, a autoria paulina de Colossenses tem encontrado alguns

críticos" (Gomes, 2021, p. 70). Nesse ponto de vista, Gomes (2021) reconhece que a carta aos Colossenses acompanha o mesmo padrão das outras cartas escritas pelo apóstolo e já reconhecidas, mesmo assim, aponta alguns críticos contrários à autoria paulina.

Nesse sentido, cabe retomar o que foi exposto anteriormente: a hipótese de Paulo ser o autor das epístolas encontra respaldo no próprio texto das cartas, nas quais ele se identifica perante os destinatários e segue padrões literários compatíveis com as fontes históricas de sua elaboração. Entretanto, Gomes (2021) adverte que a discussão acerca da autoria das cartas aos Efésios e aos Colossenses permanece em aberto. Desse modo, o pesquisador deve agir com cautela nesse estudo, visto que, no próprio texto das cartas, o suposto autor apresenta-se saudando os destinatários como sendo o próprio Paulo.

Nessa linha de conduta, Dunn (1996) faz uma alerta:

[...] tenho que confirmar a forte probabilidade de que a carta tenha sido escrita por outra pessoa que não a de Paulo. Este não é um julgamento mecânico, baseado meramente em contagens de vocabulário, construção de frases e similares, mas, como acontece com todas as avaliações de estilo literário, também depende da apreciação subjetiva da maneira e do modo de expressão. O fato é que, ponto após ponto da carta, o comentarista se depara com traços característicos de fluxo de pensamento e técnica retórica que são consistente e marcadamente diferentes daqueles dos indiscutíveis paulinos (Dunn, 1996, p. 35, tradução nossa).

Nesse ponto de vista, Dunn (1996) acrescenta que a linha literária adotada em Colossenses se afasta das características atribuídas ao apóstolo Paulo, inclusive nos Códigos dos Deveres Domésticos, assemelhando-se às admoestações presentes na perícopes utilizada na carta aos Efésios. Quanto à parte Cristológica e eclesiológica, Dunn (1996) sinaliza que foi utilizada mais para o final da carta. Ao longo da sua análise em relação à autoria da carta escrita aos Colossenses, Dunn (1996) no entanto, reconhece o estilo paulino utilizado e não descarta a possibilidade de ter sido escrita por um de seus discípulos.

Conforme O'Brien (1982) a carta escrita aos Colossenses possui semelhança no estilo de linguagem e muitas outras características na forma de composição com várias cartas paulinas. Nesse contexto, O'Brien (1982) cita por exemplo, aspectos semelhantes relacionados à saudação na introdução e as respectivas despedidas na conclusão da carta. De acordo com O'Brien (1982), na seção 1, 3-8 existem vocábulos e termos que ligam as orações de cunho instrutivo ou exortativo, por exemplo, como

as conjunções coordenadas sindéticas alternativas. O'Brien (1982) comenta que autores contrários à composição paulina de Colossenses alegam como motivo, ela apresentar características diferentes das outras cartas paulinas, visto que Colossenses apresenta tanto o cunho cristológico, quanto o eclesiológico e o escatológico.

Nessa linha de raciocínio, observa-se um contraste na interpretação, ou seja, enquanto a tradição tratava a igreja como instituição; o suposto autor da carta aos Colossenses a tratava com uma conotação espiritual. Esse quadro, denota que o compositor da carta aos Efésios pode ter sido alguém bem chegado a Paulo, uma vez que manteve a tradição e linha espiritual de redigir as cartas. No código dos deveres familiares, a maioria das palavras utilizadas na passagem aos Colossenses 3, 18–4,1 aparece na mesma ordem sequencial do texto em Efésios 5, 21–6,9 (Lincoln, 1990).

González (2023) examina o debate em torno da atribuição das cartas aos Efésios e aos Colossenses ao apóstolo Paulo. Durante longo período, prevaleceu a compreensão tradicional de que tais escritos provinham diretamente de Paulo em associação com Timóteo. Posteriormente, a crítica acadêmica passou a questionar essa posição, especialmente no caso de Colossenses, em razão de diferenças vocabulares, estruturais e estilísticas quando comparadas a outras epístolas paulinas. Ainda assim, o autor observa a existência de afinidades literárias e teológicas com Romanos e outros escritos paulinos, razão pela qual a discussão permanece aberta.

Enquanto não se define a autoria, os autores vão se confrontando. Cocksworth (2004, p. 56) , por exemplo, é de parecer que: "[...] não há um consenso acadêmico quanto à autoria de Efésios - ou [...] Colossenses - não percebo qualquer pressão razoável para excluir Efésios do conjunto de evidências [...] sobre a vida da Igreja nos primórdios". Dessa forma, verificam-se que os autores contrários à autoria paulina não têm encontrado embasamento suficiente para definir se o apóstolo Paulo foi ou não o autor das cartas em estudo neste capítulo. Por isso, entendem-se que os objetivos dos intérpretes da Bíblia são trazer à luz, aspectos que possam contribuir, de forma significativa, para se encontrar o verdadeiro autor, bem como a data da composição e o respectivo significado literal da mensagem no momento da escrita.

Isso posto, este trabalho seguirá comungando com as correntes favoráveis à autoria paulina em relação a composição das cartas escritas aos Efésios e aos Colossenses, respectivamente. Nesse sentido, a justificativa encontra-se ancorada no pró-

prio corpo das cartas, visto que estão registradas informações que comprovam a verdadeira autoria paulina. Assim sendo, será abordada na seção seguinte, a tradução de Colossenses 3, 18–4,1.

4.3 TRADUÇÃO DE COLOSSENSES 3,18–4,1

Na seção anterior foram apresentados autores cujas opiniões são contrárias à autoria paulina em relação à carta escrita aos Colossenses. Prosseguindo com a exposição dos assuntos, nesta seção será apresentada a tradução de Colossenses 3, 18–4,1. A finalidade é exegética, dessa forma, acompanha a tradução, um princípio formal de equivalência moderada. Assim, quando possível, preserva-se tanto a ordem sintática, quanto os conectivos, bem como os termos-chave da língua grega, além dos mínimos ajustes para acompanhar a fluência da língua portuguesa.

Quadro 2 - Tradução de Colossenses 3, 18–4,1

Texto grego	Versículos	Tradução (ARA)
Αἱ γυναῖκες, ὑποτάσσεσθε τοῖς ἀνδράσιν ὡς ἀνήκεν ἐν κυρίῳ.	18. a	Esposas, sede submissas ao próprio marido, como convém no Senhor.
Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας καὶ μὴ πικραίνεσθε πρὸς αὐτάς.	19. a 19. b	Maridos, amai vossa esposa e não a trateis com amargura.
Τὰ τέκνα, ὑπακούετε τοῖς γονεῦσιν κατὰ πάντα, τοῦτο γὰρ εὐάρεστόν ἐστιν ἐν κυρίῳ.	20. a 20. b	Filhos, em tudo obedecei a vossos pais; pois fazê-lo é grato diante do Senhor.
Οἱ πατέρες, μὴ ἐρεθίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν, ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν.	21. a 21. b	Pais, não irriteis os vossos filhos, para que não fiquem desanimados.
Οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε κατὰ πάντα τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις, μὴ ἐν ὀφθαλμοδουλίᾳ ὡς ἀνθρωπάρεσκοι,	22. a 22. b	Servos, obedecei em tudo ao vosso senhor segundo a carne, não servindo apenas sob vigilância, visando tão somente agradar homens,
ἀλλ' ἐν ἀπλότῃ καρδίᾳ φοβούμενοι τὸν κύριον.	22. c	mas em singeleza de coração, temendo ao Senhor.
ὃ ἐὰν ποιῇτε, ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις,	23. a	Tudo quanto fizerdes, fazei-o de todo o coração, como para o Senhor e não para homens,

εἰδότες ὅτι ἀπὸ κυρίου ἀπολήμψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας·	24. a	cientes de que recebereis do Senhor a recompensa da herança.
τῷ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε·	24. b	A Cristo, o Senhor, é que estais servindo;
ὁ γὰρ ἀδικῶν κομίζεται ὃ ἡδίκησεν,	25. a	pois aquele que faz injustiça receberá em troca a injustiça feita;
καὶ οὐκ ἔστιν προσωποληψία.	25. b	e nisto não há acepção de pessoas.
Οἱ κύριοι, τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε,	4.1. a	Senhores, tratai os servos com justiça e com equidade,
εἰδότες ὅτι καὶ ὑμεῖς ἔχετε κύριον ἐν οὐρανῷ.	4.1. b	certos de que também vós tendes Senhor no céu.

4.4 NOTAS DE TRADUÇÃO DE COLOSSENSES 3, 18–4,1

Na seção anterior foi apresentada a tradução de Colossenses 3, 18–4,1. Nesta seção serão apresentadas as notas de tradução.

O Versículo 18 apresenta o emprego do verbo (ὑποτάσσεσθε) no modo imperativo, no tempo presente e na voz média indica uma atitude de caráter contínuo e voluntário. Dessa forma, não há espaço para uma submissão autoritária ou imposta pelo marido.

Conforme Gonzaga e Hansen (2025, p. 20), no versículo 18:

Aparecem destacados também os verbos que abrem a exortação/comportamento sempre no imperativo. É interessante notar que para os filhos e escravos se utiliza o verbo obedecer e para as esposas o verbo sujeitar-se/submeter-se, na voz reflexiva, o que parece demonstrar um ato pessoal e voluntário de adesão à vontade do marido, como Cristo ao Pai, em 1Cor 15,28.

É importante observar que no código dos deveres domésticos de Colossenses, os verbos no modo imperativo introduzem as admoestações, todavia, com abordagens distintas e significativas. Nessa ótica, aos filhos e aos escravos, por exemplo, emprega-se o verbo “obedecer” (ὑπακούετε); enquanto para as mulheres, é utilizado o verbo “sujeitar-se” (ὑποτάσσεσθε), na voz média/reflexiva, sugerindo um ato assumido por quem pratica a ação, ou seja, o sujeito. Essa distinção sinaliza uma adesão de caráter relacional e voluntário e não, simplesmente uma obediência de caráter coercitivo, mesmo que teologicamente delimitado pela expressão: “no Senhor” (Cl 3,18).

Hoffer (1942, p. 529, tradução nossa) publicou o seguinte comentário acerca deste versículo: “[...] A família cristã. 18. No Senhor: discípulo de Cristo. A maneira e o grau de submissão são determinados pelo ensino cristão. Veja 1 Coríntios 11, 3–16;

Efésios 5, 22-23”. Observa-se que Hoffer (1942) valorizou o exercício da mutualidade e a submissão no relacionamento conjugal, segundo a ética familiar cristã, em uma interpretação teológico-contextual de Colossenses 3, 18–4,1. Essa premissa se justifica pelo fato de Hoffer (1942) ancorar o seu ponto de vista na mutualidade da submissão do casal ao Senhor, conforme descritos nos textos bíblicos citados em 1 Coríntios e Efésios, respectivamente.

A analogia relacionando a submissão entre Cristo ao Pai (1 Cor 15,28), conforme indicado por alguns intérpretes na atualidade, deve ser compreendida à luz da cristologia e de modo funcional. Dessa forma, não há como legitimar a hierarquia autoritária no relacionamento conjugal.

O versículo 19 apresenta o verbo ἀγαπᾶτε (amai) empregado no modo imperativo e no tempo presente, exigindo do marido a prática do amor voluntário, espontâneo e contínuo, semelhante ao amor disponibilizado por Cristo (agápē). Nesse sentido, a autoridade do marido assume uma responsabilidade de caráter ético e recíproco junto a sua mulher. Para O’Brien (1982), a expressão μὴ πικραίνεσθε elimina a possibilidade de autoritarismo entre o marido e a sua mulher, uma vez que este versículo está diretamente relacionado ao versículo 18.

De acordo com Kasilowski (2024) a admoestação ministrada aos maridos da comunidade de Colossas não visava adotar o estilo patriarcal rígido, mas instruir a prática da autoridade no contexto familiar, tendo como modelo o amor ágape. Nessa perspectiva, a autoridade não se legitima pela dominação, mas pela responsabilidade ética que preserva a vida e a dignidade da relação conjugal. Kasilowski (2024) afirma que atitudes como aspereza, amargura e violência destoam dos valores cristãos aplicados ao matrimônio. “O tema da ‘amargura’ tem o seu lugar nos textos bíblicos. A ‘amargura’ indica algo que interfere com a vida. Quando se torna uma qualidade física de alguma matéria, torna-a imprópria para consumo” (Kasilowski, 2024, p. 188–189, tradução nossa).

A partir dessa metáfora, Kasilowski (2024) evidencia que a dinâmica conjugal cristã deve ser compreendida dentro de uma ética relacional que pressupõe responsabilidades recíprocas. Dessa forma, Kasilowski (2024) enfatiza que o relacionamento conjugal deve funcionar como critério interpretativo que impede leituras unilaterais da autoridade e da submissão no casamento cristão.

No versículo 20, o verbo ὑπακούετε encontra-se no modo imperativo, no tempo presente, na voz ativa e na segunda pessoa do plural, indicando uma obediência contínua requerida dos filhos em relação aos pais. As expressões κατὰ πάντα e ἐν κυρίῳ, têm como significados: ‘em tudo’ e ‘no Senhor, respectivamente. Na língua grega, usava-se esse verbo ὑπακούετε na voz ativa, com o significado de “subordinar”, contudo, o autor da carta aos Colossenses ensinou aos filhos a obedecerem aos seus pais, em tudo (Bech, 2021). Nessa perspectiva, Bech (2021) sinaliza que a obediência dos filhos aos pais está centrada em Cristo e vinculada ao caráter ético e teológico, em detrimento ao simples ato disciplinar. De acordo com O’Brien (1982, p. 224, tradução nossa), “A obediência dos filhos cristãos aos seus pais é parte integrante da sua submissão a Cristo, como as palavras seguintes deixam claro”. Assim, obedecer aos pais configura, na perícope, expressão de obediência ao próprio Cristo.

O versículo 21, contém o verbo grego ἐρεθίζετε, empregado no modo imperativo, no tempo presente, e com a partícula negativa μὴ antecedendo-lhe, proíbe aos pais provocarem a seus filhos, de forma contínua. Por outro lado, o emprego do verbo ἀθυμῶσιν, com a partícula negativa μὴ antecedendo-lhe, apresenta como resultado, a perda do ânimo, o abatimento no seu interior ou a desmotivação pessoal. Nesse ponto de vista, O’Brien (1982) assegura que este versículo apresenta a exortação paulina aos pais da comunidade em Colossas, com a finalidade de estabelecer o limite no tratamento deles, junto aos seus filhos.

O versículo 22 apresenta o verbo na língua grega ὑπακούετε, quando empregado no modo imperativo e no tempo presente, traduz-se por uma obediência do servo ao seu senhor, de forma contínua, conforme a carne. A expressão grega (τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις) subordina essa autoridade ao plano espiritual, ou seja, a Cristo. O emprego da partícula grega negativa μὴ ἐν ὀφθαλμοδουλίᾳ e o uso da locução grega ἐν ἀπλότῃ καρδίᾳ apontam para uma obediência sincera e íntegra do servo ao seu senhor. Assim, Dunn (1996) afirma que essa obediência é ministrada no âmbito cristológico, temendo ao Senhor e não em ato sociológico.

O versículo 23 tem como destaque a expressão ὃ ἐὰν ποιῇτε tendo como significado “tudo quanto fizerdes” sinaliza para uma exortação de âmbito completo (tudo). A locução grega ἐκ ψυχῆς representa o prazer em fazer algo de todo o coração ou de toda a alma. Por outro lado, a expressão: ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις representa ‘como para o Senhor e não para homens’, transferindo a obra do ser humano em favor

de Cristo. Nesse contexto, o versículo 23 fundamenta a obediência na cristologia e não em cultura social (O'Brien, 1982).

A expressão grega εἰδότες ὅτι fundamenta a exortação no campo teológico, evidenciando que só o Senhor é capaz de recompensar o servo. Nesse sentido, a expressão ἀπὸ κυρίου ratifica que o Senhor é quem recompensará. Nessa linha de raciocínio, o autor da carta aos Colossenses enfatiza em τῷ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε que é Cristo, o Senhor, a quem estais servindo, portanto, o alerta é que aquele que faz o bem será recompensado, mas aquele que faz o mal, será advertido. Os servos devem tomar “[...] conhecimento da sua recompensa celestial (v. 24a); os malfeitores serão recompensados pelo seu mal (v. 25a), o Senhor não faz acepção de pessoas (v. 25b) [...]” (Harris, 1991, p. 191, tradução nossa).

O capítulo 4, 1 contém a admoestação que procura conscientizar e alertar os senhores de escravos, para que os tratassem de acordo com o que prescreve a ética cristã, ou seja, com justiça e igualdade, visto que para Cristo, os senhores de escravos também são servos. De acordo com Vasser (2017), a relação entre os termos τὸ δίκαιον e τὴν ἰσότητα funcionam como vocábulos complementares e não redundantes, visto que enquanto o primeiro aponta para a justiça moral de caráter jurídico, o segundo, por sua vez, sinaliza uma igualdade fundamental entre os seres, mesmo com a validade vigente do contexto escravocrata que era a prática social adotada ao longo do primeiro século da igreja.

Nesse sentido, a exortação subordina de forma direta os senhores de escravos ao senhorio de Cristo, uma vez que na ótica divina, não há diferença entre senhores e escravos, porque todos estão de forma equitativa subordinados a Cristo. Na verdade, a intenção do autor da carta era mostrar a nova identidade do cristão, cuja justiça não está subordinada à estrutura social, mas sob a tutela de Cristo.

Assim sendo, uma vez apresentadas nesta seção as notas de tradução de Colossenses 3, 18–4,1, em seguida, será abordada a crítica textual.

4.5 CRÍTICA TEXTUAL DE COLOSSENSES 3, 18–4,1

De acordo com o cronograma projetado para esta pesquisa, na seção anterior, foram apresentadas as notas de tradução. Dessa forma, propõe-se apresentar nesta seção, a crítica textual da perícopa, como segue:

18 A palavra seguinte a este sinal Γ é ἀνδρασιν. Substantivo comum dativo masculino plural. Significado: maridos. É substituída por ἀνδρασιν υμων, nos seguintes unciais: D* F G 075 its vgmss syp.h**. Em outros manuscritos é substituído pela expressão: ἰδιοις ἀνδρασιν nos seguintes unciais: L 6. 365. 614. 630. 1175. 1881. 2464 pm.

19 O vocábulo υμων é adicionado nos seguintes manuscritos: C2 D* F G it vgcl sy; Ambst Spec. Por outro lado, o pronome reflexivo εαυτων é adicionado nos seguintes unciais: (075 2x). 1175. Ressalta-se entretanto que o aparato crítico da Bíblia Nestle-Aland 28 th, assim como esta pesquisa seguem os unciais mais antigos, visto que se aproximam dos originais representados por: $\mathfrak{P}^{46}$ x* A B C* D2 K L P Ψ 33. 81. 104. 365. 630. 1241s. 1505. 1739. 1881. 2464 m m* vgst.ww sams boms; Cl.

20 A preposição no texto grego NA28 ἐν, nos unciais 0198. 81. 326. 629. 630. 945. 1241s (ar) vgmss; Cl Ambst é transmitida como τῷ (artigo).

21 A palavra é transmitida com variante em parte da tradição. Nesse versículo, destaca-se, por exemplo, o verbo no modo imperativo ativo presente 2ª pessoa do plural παροργίζετε na posição transmitida. O seu significado é irritar. Tal fato acontece nos seguintes manuscritos: x A C D*, ou seja, Sinaíticos, Alexandrinos, Ephraemi Rescriptus e Bezae Cantabkiensis, todos do Século V, dentre outros, tais como: F G L 075. 0198. 0278. 33. 81. 104. 365. 1175. 1241s. 1505; Ambst. Cabe ressaltar que a Bíblia Aland segue os papiros mais antigos, tais como: Vaticanos, do Século IV, Claromontanus, do Século IV, Cyprius do Século IX e Athous Laurensis, do Século VIII ou IX, dentre outros, como segue: $\mathfrak{P}^{46}$ vid B D1 K Ψ 630. 1739. 1881. 2464 m; Cl.

22 As palavras κατὰ πάντα cuja função gramatical é preposição acusativa e adjetivo indefinido acusativo neutro plural, respectivamente, são omitidas em parte da tradição. A tradução desses vocábulos é: “em tudo”. Essa omissão é registrada, por exemplo, no manuscrito $\mathfrak{P}^{46}$ e demais unciais, como: 075. 0278. 81. 1241s vgms sa e no pequeno manuscrito do Século XII: p 620. Ainda, no versículo 22, o aparato crítico da Nestle Aland, destaca o símbolo Γ antes do vocábulo nominativo, dativo, feminino, singular, comum: ὀφθαλμοδουλίᾳ, significando na aparência ou na visão. Nesse caso, a regra diz que: A palavra seguinte ao símbolo é substituída por uma ou mais palavras diferentes em parte da tradição. Com isso, os manuscritos onde ocorrem tal substituição são, dentre outros, os Sinaíticos, os Ephraemi Rescriptus, ambos

do Século IV; os Cyprius do Século IX e o Reims, do Século IX, como seguem: κ C K L Ψ 0278. 33vid. 630. 1175. 1505. 1739. 1881. 2464 m syh; Cl.

Em seguida e da mesma forma, os Aland apresentam o vocábulo nominativo, acusativo, masculino, singular, comum, κύριον, significando Senhor, em uma posição sucedendo o símbolo Γ . Nesse caso, κύριον será substituído por uma ou mais palavras diferentes em parte da tradição. Ressalta-se que os Aland seguem ainda, os manuscritos descritos a seguir, por aproximarem dos originais, tais como: $\mathfrak{P}^{46}$ A B D F G 075. 81. 104. 365. 1241s co. Sendo que após este sinal Γ , a palavra seguinte é substituída por uma ou mais palavras diferentes em parte da tradição. Logo, o vocábulo classificado gramaticalmente como artigo definido, acusativo, masculino, singular “o”, θεον é substituído nos seguintes manuscritos: $\mathfrak{P}^{46}$ 2 κ D2 K 104. 630 m d vgcl. Enfatiza-se que a Nestle Aland também segue os manuscritos a seguir, visto que se aproximam dos originais: $\mathfrak{P}^{46}$ κ^* A B C D* F G L Ψ 048. 075. 0278. 33. 81. 365. 1175. 1241s. 1505. 1739. 1881. 2464 it vgst.ww sy co; Cl.

23 A expressão ὁ ἐν é substituída por και παν o nos manuscritos 104. 326; Cl. A expressão παν o é substituída nos manuscritos 0278. 075 2 κ . A expressão και παν o τι é destacada nos manuscritos tais como: D1 K L 630 m. A expressão παν o τι nos manuscritos Ψ 1505 (syh). O texto Nestle Aland 28 segue os seguintes manuscritos: $\mathfrak{P}^{46}$ κ^* A B C D*.c F G 33. 81. 365. 1175. 1241s. 1739. 1881. 2464. Existe uma adição transmitida δουλευοντες nos manuscritos A 075; Cl, inclusive adicionando Efésios 6, 7 em Colossenses 3, 23. O vocábulo Kai (conjunção “e”) é omitido no papiro e unciais: $\mathfrak{P}^{46}$ B 1739.; Ambst.

24 Variantes significativas são apresentadas por alguns testemunhos, proporcionando acréscimos em alguns manuscritos, tais como λημψεσθε no papiro 46 e nos manuscritos Sinaíticos e Alexandrinos, dentre outros, como seguem: $\mathfrak{P}^{46}$ 2 κ A C2 K L Ψ 075. 0278. 81. 104. 365. 630. 1241s. 1505. 1739. 1881. 2464 m. Entretanto, essas variantes demonstram modificações textuais marcantes ao longo da História. O aparato crítico da Bíblia Nestle Aland, por sua vez, manteve-se fiel à linha original, ao seguir os manuscritos mais antigos e mantendo o vocábulo "ἀπολήμψεσθε" por exemplo, cuja classificação gramatical é verbo no futuro indicativo médio, 2ª pessoa do plural (recebereis). Dessa forma, eis os manuscritos relacionados ao versículo 24, seguidos pela Nestle Aland NA28: κ^* B C*vid D F G 33. 629. 1175; Cl.

A expressão τῷ κυρίῳ Χριστῷ é substituída por του κυριου ημων Ιησου Χριστου, ὃ nos manuscritos F G (ar d m* bopt; Ambst).

A palavra κυρίῳ é adicionada por γαρ nos seguintes manuscritos: D1 K L Ψ 075. 104. 630. 1175. 1505 m sy; Cl.

O texto bíblico Nestle Aland, por sua vez, segue os manuscritos mais antigos e mantendo o vocábulo ἡμεῶν A B C D* F G 0278. 33. 81. 365. 1241s. 1739. 1881. 2464.

25 Os copistas adicionaram a expressão παρὰ τῷ θεῷ para fornecer uma explicação acerca do juízo divino executado por Deus, sem fazer acepção de pessoa (s). Existe a inserção de Efésios 6, 9 nos seguintes manuscritos: F G I 629 it vgcl; Ambst Pel Cass.

4.1 Nota-se que o nominativo, dativo, masculino, comum, singular οὐρανῷ é apontado pelo aparato crítico da bíblia NA28 como uma variante que ocorre na última palavra deste versículo. A expressão οὐρανῷ que está no texto bíblico NA28 no singular, nos manuscritos: κ² D F G K L Ψ 075. 365. 630. 1175. 1505. 2464 m it vg mss syh bopt; Ambst Spec está no plural, isto é, οὐρανοῖς.

Ademais, a Bíblia Nestle Aland 28, por sua vez, comunga com os manuscritos mais antigos e próximos dos originais, como os Sinaíticos, Alexandrinos, Vaticanus, dentre outros, que não aderiram essas variantes: κ* A B C I 0278. 33. 81. 104. 326. 1241s. 1739. 1881 lat sa bopt; Cl.

Isso posto, uma vez apresentada nesta seção a crítica textual de Colossenses 3, 18-4,1, em seguida, será descrito o contexto histórico e cultural da epístola.

4.6 CONTEXTO HISTÓRICO E CULTURAL DA EPÍSTOLA

O contexto histórico, e cultural da epístola escrita aos Colossenses é bastante relevante para o pesquisador que busca detalhes relacionados ao ambiente familiar constante dos códigos dos deveres domésticos. Cl 3,18–4,1 deve ser estudado à luz do seu contexto histórico, cultural e social, abrangendo o histórico da própria cidade de Colossas, além da estrutura da família cristã inserida no contexto econômico do primeiro século junto aos greco-romanos. Segundo Hendriksen (1992) as práticas familiares constantes dos códigos dos deveres familiares de Colossas são arcaicas para serem aplicadas na atualidade, todavia, a soberania do Senhor permanece válida para a igreja em todos os tempos. Por outro lado, o relacionamento familiar entre marido e

mulher, além de pais e filhos, bem como entre os senhores e os seus escravos eram aplicados junto às famílias cristãs, sobretudo imitando os costumes filosóficos

Segundo Lincoln (1999), o autor da epístola reinterpretou os costumes domésticos do mundo antigo e depois de mesclar com as práticas helenísticas, juntamente com os modelos romanos de conduta familiar, acrescentou um tom parenético e implementou junto à comunidade eclesiástica de Colossas. Nesse ponto de vista, Lincoln (1999) sinaliza que o autor da Carta não criou um modelo social, mas apenas reinterpretou estruturas já existentes, tendo 'eleito' Cristo, como o ponto estratégico para conferir a confiabilidade de uma nova forma de comportamento familiar. A ética e a teologia foram alicerces essenciais de sobrevivência desse procedimento ao longo do primeiro século.

Conforme explicado acima, a prática de copiar o modelo greco-romano e costumes do mundo antigo quanto ao relacionamento familiar, parece ter encontrado adepto no contexto cristão, uma vez que embora tenha sido revestido com uma nova roupagem espiritual, ainda assim, foi implementado junto àquela comunidade eclesiástica. Nessa cosmovisão, Hendriksen (1992) e Lincoln (1999) são unânimes em apontar para aquela prática adotada pelo autor da carta. Na verdade, Lincoln (1999) até identificou a pessoa de Cristo tendo participação efetiva, ao ser implementado um teor espiritual com o uso da metáfora do casamento do divino para servir de modelo junto ao ser humano.

"A cidade de Colossas situava-se na Frígia, província central da Ásia Menor, no vale do rio Lico, próxima à Laodicéia [...] e de Hierápolis. A principal estrada comercial que ligava Éfeso ao interior da Ásia passava por Colossas" (Aguena, 2019, p. 14). Nesse ponto de vista, torna-se difícil viver em um ambiente cujo comportamento familiar obedece a um regime patriarcal e a família cristã, por sua vez, ficar afastada dos costumes praticados pelo povo local. Isso, por exemplo, Paulo, o autor deixa claro, na sua própria carta.

Conforme mencionado pelo autor Aguena (2019), Colossas aparentava ser um vilarejo bem pequeno e tudo quanto os cristãos faziam, toda a sociedade greco-romana tomava conhecimento, assim como a própria comunidade judaica. "Epafras tinha informado Paulo do estado espiritual da igreja em Colossas, Cl 1.7, 8. O propósito da epístola foi prevenir os Colossenses contra o espírito de uma mistura de judaísmo

e filosofia pagã que se infiltrava na igreja" (Boyer, 1999, p. 148). Nessa perspectiva, o apóstolo sentiu a responsabilidade pastoral e, por isso, resolveu admoestar a comunidade com instruções dirigidas a todos os membros da família cristã.

É nesse ambiente que se destacam as virtudes do autor da carta aos Colossenses. Na verdade, o objetivo de Paulo era proteger a família cristã, ministrando orientações exortativas para todos os seus membros. De acordo com Gonzaga e Hansen (2025), a implementação dos códigos dos deveres domésticos constantes da perícope de Col 3, 18–4,1 é um exemplo vivo da ética paulina em adotar a cultura do relacionamento familiar greco-romano para a família cristã em Colossas, ao longo do primeiro século da igreja. Conforme explicado acima, verifica-se a importância do líder ser atuante e sobretudo, espiritual e responsável para com a comunidade eclesial sob a sua liderança.

Ao falar da Evolução do Pensamento Teológico de Paulo expor-se-á o que fora observado nos estudos dos autores Rinaldo Fabris e Lucien Cerfaux, sobre a menção de um progresso doutrinal ou uma evolução no pensamento teológico de Paulo, ocorrido entre a Carta aos Colossenses e as outras epístolas paulinas. Tal fato acompanhara o contexto pluricultural das comunidades paulinas de cultura judaico-helenizada, sob o domínio do Império Romano, cujo estudo ganha importância para os cristãos deste terceiro milênio. Isto porque atualmente vive-se um contexto cultural complexo como o que se apresentava ao apóstolo naquele tempo, guardadas as proporções temporais de cada um (Aguena, 2019, p. 28).

Analisando a proposição descrita acima, Aguena (2019) deixa claro que a teologia paulina deve ser interpretada com cautela, para evitar que haja ruptura entre a doutrina e o contexto teológico histórico. Nesse ritmo, a sugestão é que haja uma reinterpretação contextual da mensagem, no âmbito contemporâneo, a partir de princípios críticos e éticos no contexto histórico, crítico e social do cristianismo moderno.

Paulo era um apóstolo eclético, visto que se posicionava à frente do seu tempo. Ele se comunicava com dois mundos opostos, tais como o judeu e o helênico.

Destarte, Paulo dialoga com o helenismo, pelo fato de ser filho do seu tempo, a fim de apresentar a Cristo. Com isso, dá uma nova visão, uma nova roupagem sobre tais expressões usadas pelos helênicos e por ele mesmo como sendo um dos pares. Nos textos do corpus paulinum é possível verificar inúmeras influências tanto do judaísmo quanto do helenismo (Silveira; Oliveira, 2024, p. 71).

Conforme citado acima, Paulo tinha facilidade de expressão junto ao público helênico e aos integrantes da comunidade judaica. Isso contribuiu sobremaneira para a adaptação dos códigos domésticos e para sua aplicação na comunidade eclesial

de Colossas. Na ótica de Glad (2014), em toda a bacia do Mar Mediterrâneo, o povo era propenso a adaptar-se com relativa facilidade. Nessa perspectiva, o autor deixa claro que o apóstolo conviveu de modo estratégico no mundo greco-romano, demonstrando grande capacidade de adaptação aos costumes, culturas e demais contextos sociais e filosóficos de seu tempo.

Os principais elementos da cultura em Colossos na época de Paulo eram a religião judaica e a filosofia grega. A cultura hebraica e a cultura grega se uniram na Ásia menor e formaram uma mistura. Certos judeus e gregos em Colossos foram trazidos para a igreja. Quando entraram na vida da igreja, trouxeram consigo suas diferentes origens culturais. Dizer que temos origens diferentes significa, na verdade, que temos culturas diferentes. Os crentes judeus em Colossos tinham uma formação cultural judaica, e os crentes gregos tinham uma formação cultural grega (Lee, 2023, p. 284, tradução nossa).

Conforme citado acima, percebem-se que os autores são unânimes em afirmar que Paulo era mestre em adaptação. Partindo desse princípio, ele deve ter adotado os costumes de convivência familiar praticados às margens do Mediterrâneo, para implementar junto à comunidade eclesiástica em Colossas. "Na família, o poder legal e social do pai sobre a esposa, os filhos, os escravos e a propriedade era extenso em todas as sociedades mediterrâneas antigas que conhecemos" (Osiek; Balch, 1997, p. 56, tradução nossa). Com isso, pode-se considerar que a cultura familiar ao longo do Mediterrâneo prevaleceu e proliferou no seio da igreja cristã, ao longo do primeiro século.

Na verdade, a intenção do apóstolo era adotar uma postura conciliadora, de modo a não entrar em conflito com a comunidade judaica nem com as autoridades romanas, uma vez que o sistema patriarcal vigorava normalmente naquele território. "Na lei grega era possível que um pai renunciasse à sua autoridade paterna em favor de um filho. Nas famílias romanas, isso era impensável, exceto nos raros casos em que os filhos podiam provar legalmente que o seu pai era incompetente" (Osiek; Balch, 1997, p. 56, tradução nossa). Esse contexto cultural, histórico e social comprova, por exemplo, a linguagem persuasiva utilizada pelo autor da carta nos códigos dos deveres domésticos.

Esse contexto cultural, histórico e social, comprova, por exemplo, a linguagem persuasiva utilizada pelo autor da carta nos códigos dos deveres domésticos.

O apóstolo Paulo deixou uma marca indelével na história do Cristianismo – e do mundo também. Judeu e cidadão romano, de formação elevada, sentia-se à vontade nos mais diversos ambientes. Em Jerusalém citou as Escrituras hebraicas para seus compatriotas, em Atenas citou filósofos gregos para a

sua plateia. Foi o autor que mais contribuiu para a formação do Novo Testamento, e suas cartas exerceram (e continuam exercendo) enorme influência nas mais diversas nações, culturas e épocas, figurando entre os escritos mais lidos e estudados da literatura universal (Santos, 2016, p. 58)..

“A epístola aos Colossenses, argumentamos, foi um tratado explosivo e subversivo no contexto do Império Romano, e pode e deve funcionar de maneira análoga nas realidades imperiais de nosso tempo” (Walsh; Keesmaat, 2004, p. 7, tradução nossa). Isso posto, compreende-se que o contexto histórico e cultural da epístola escrita aos Colossenses é importante porque dialoga com o pesquisador, demonstrando detalhes relevantes do conteúdo que compõe a carta. Nesse ponto de vista, a sociedade acadêmica é beneficiada, visto que os bancos de dados são abastecidos cada vez mais com trabalhos científicos que contribuem sobremaneira para o crescimento intelectual do público-alvo.

4.7 CRÍTICA LITERÁRIA

Colossenses 3,18–4,1 é, por diversas vezes, analisada sob a ótica da crítica literária como pertencente ao gênero dos códigos dos deveres domésticos (*Haustafeln*), termo alemão utilizado para designar instruções relativas à organização da vida familiar, comum na literatura greco-romana. Paulo adapta essa estrutura com a intenção de inserir a ética cristã, realçando a importância da reciprocidade do amor no relacionamento familiar. Nessa perspectiva, ao orientar os maridos acerca da importância de amarem suas mulheres, por exemplo, Paulo recomendou que não fossem ásperos para com elas (Cl 3,19). Desse modo, introduziu uma dinâmica de reciprocidade que contrasta com as normas patriarcais daquela época.

Além disso, quanto à estrutura literária, Colossenses 3,18–4,1 apresenta de forma nítida uma progressão lógica, abrangendo as diferentes relações no âmbito familiar, tais como mulheres e maridos, bem como filhos e pais, além de servos e senhores. Nessa linha de raciocínio, para cada par, as orientações são cuidadosamente ministradas, destacando, por exemplo, a ética como exercício de responsabilidade mútua. Essa organização textual sugere que Paulo procurou estabelecer tais orientações como princípios cristãos voltados às diversas relações familiares da comunidade eclesial de Colossas.

Ao analisar de forma crítica e literária Col 3,20, Bech (2021) apresenta o seguinte resultado:

O princípio geral para os filhos era obedecer aos pais, sem questionar. Para os filhos de Colossas têm uma novidade na exortação, porque a ordem de Col 3, 20 se cristianiza meticulosamente: os filhos devem obedecer aos pais, porque “isto é agradável ao Senhor”, τοῦτο γὰρ εὐάρεστόν ἐστιν ἐν κυρίῳ. O autor da carta emprega εὐάρεστος, termo usado tanto no AT como no NT para descrever um ritual de sacrifício, visto que em Paulo este termo adquire uma conotação metafórica e ética de uma só vez (Bech, 2021, p. 102, tradução nossa)

Nesse ritmo de exortações variadas ministradas pelo apóstolo para a família cristã, a crítica literária destaca o uso de verbos no modo imperativo, além da linguagem de forma direta como elementos principais dessa seção. O uso desses recursos confere uma entonação prática e exortativa no texto, de tal forma, alinhar-se ao objetivo paulino de emitir orientações concretas e objetivas para o cotidiano das famílias cristãs. Paulo enfatizou a importância da obediência como ação, refletindo a sua preocupação em traduzir em comportamentos diários a teologia cristã, com a finalidade de testemunhar a fé considerada genuína para aquela sociedade greco-romana.

Com isso, apresentou-se nesta seção, a crítica literária de Colossenses 3, 18-4,1. Prosseguindo com a exposição dos assuntos relacionados à perícope, em seguida, serão apresentadas as características da crítica literária.

4.7.1 Características da crítica literária de Colossenses 3, 18–4,1

A crítica literária identifica a perícope de Colossenses 3,18–4,1, como uma unidade parenética estruturada de acordo com o gênero dos códigos dos deveres domésticos, cuja forma, a linguagem e a organização refletem tanto a tradição ética greco-romana quanto uma releitura teológica/cristológica, que redefine as relações de cunho familiar à luz da autoridade do Senhor. Na ótica de Dunn (1996), Cl 3, 18–4,1 é constituído por um conjunto de normas denominado household rules, que traduzido significa 'regras domésticas' e está inserido na tradição dos códigos dos deveres domésticos greco-romano. Nesse sentido, cabem aos exegetas desvincularem da interpretação apenas humana do ambiente greco-romano e contextualizar para uma cosmovisão espiritual. Dessa forma, é possível implementar a mutualidade e a submissão recíproca.

Lohse (1969) argumenta que Colossas estava atravessando uma situação difícil no contexto histórico religioso e familiar, visto que havia pessoas infiltradas na igreja, tentando desvirtuar os membros ao tentar competir com os ensinamentos do evangelho. Na ótica de Lohse (1969), a reconstrução não poderia acontecer a partir de fontes externas, mas deveria ser inferida por meio das alusões internas da própria

carta. Nesse sentido, ele adverte que a reconstrução deveria iniciar, sobretudo a partir da argumentação polêmica desenvolvida no capítulo 2 sobre as falsas doutrinas. A partir daí, segundo Lohse (1969), delineia-se a presença de ensinamentos visando combater as eventuais ameaças ao evangelho de Cristo.

Conforme explicado acima, é possível fazer uma leitura teológico-contextual de Colossenses 3, 18–4,1 e readaptar os códigos dos deveres domésticos para a atualidade. Segundo Hinson (1973, p. 495, tradução nossa) “O ensino anterior foi ‘cristianizado’ e talvez ‘paulinizado’, pela inserção de frases-chave como ‘no Senhor (en kyrio)’”. Nessa cosmovisão, compreendem-se que as regras domésticas já funcionavam no contexto greco-romano e foram reinterpretadas pelo apóstolo ou representantes, com a finalidade de serem adaptadas para uso junto à comunidade em Colossas. Na verdade, os códigos estão inseridos no contexto teológico-parenético e a sua interpretação aponta para a mutualidade e submissão no Senhor, a questão é que a interpretação hermenêutica precisa ser ministrada conforme a carta, no âmbito espiritual e não simplesmente na ótica humana.

Em resumo, as pesquisas anteriores sobre Colossenses 3:18–4:1 foram dominadas pela percepção de que esses versículos constituem um ‘código’ de ordem doméstica que é, de alguma forma, distinto ou separável da carta. Em muitas interpretações populares modernas, essa perspectiva resultou no uso desse ‘código’ como um conjunto de exortações universais destinadas a manter as mulheres e os escravos subordinados. A perspectiva crítica trazida pelos estudiosos modernos pouco fez para alterar essa percepção e, na verdade, pode ter ajudado e incentivado a visão desses versículos como de alguma forma livres das restrições do seu contexto (Collins, 1995, p. 15, tradução nossa).

Ao analisar o que escreveu Collins (1995), compreendem-se que os Códigos dos Deveres Domésticos representam uma unidade compacta independente dentro da carta, para tratar exclusivamente do relacionamento familiar. Nesse contexto, Collins (1995) enfatizou que ao longo da história, esses códigos têm servido como base para subordinar de uma vez por todas, as mulheres e os escravos, aos maridos e senhores, respectivamente. Collins (1995), por sua vez, concluiu a interpretação afirmando que nesse período, estudiosos em geral não demonstraram interesse em abordar esse assunto, o que pode ter contribuído para uma interpretação equivocada sobre o verdadeiro significado exegético da perícope que é a mutualidade e a submissão na ética familiar cristã.

Ao concluir a seção sobre características da crítica literária de Colossenses 3, 18–4,1 fica evidente que as obras embasadas navegam no mesmo sentido e direção, visto que seus autores entendem, por unanimidade que os códigos foram copiados da

cultura greco-romana e implementados junto à igreja em Colossas. Nessa linha de raciocínio, houve adição de termos persuasivos e teológicos com a finalidade de cristianizar as regras domésticas. Percebem-se, entretanto, de forma clara que a intervenção paulina ao escrever a carta aos Colossenses foi divina, visto que as 'seitas estranhas' estavam tentando enfraquecer a ordem espiritual na igreja. Isso evidencia um 'choque de ordem' tomado pelo apóstolo, fato que somente ele, como líder espiritual e apostólico saberia resolver com eficiência.

Com isso, apresentaram-se nesta seção, as características da crítica literária de Colossenses 3, 18–4,1. Prosseguindo, serão descritos a seguir, os aspectos do vocabulário.

4.7.2 Aspectos do vocabulário

Ao abordar sobre o aspecto do vocabulário de Colossenses 3, 18–4,1 algo que vem à tona é a questão da autoria da carta. Embora esse assunto já tenha sido mencionado nas seções 4.1 e 4.2 desta tese, pelo fato da questão ser bastante debatida na atualidade, cabem alguns adendos nesta seção. Ressalta-se que apesar da existência de inúmeros autores que comungam favoravelmente ou contrários em relação à autoria paulina, não se pode, entretanto, afirmar, ou negar esse fato. Apesar disso, esta tese prossegue na linha de raciocínio que o autor da carta aos Colossenses foi o apóstolo Paulo.

Segundo Beale (2022), o vocabulário e o estilo não confirmam o autor, porque cada destinatário tinha características peculiares e eram adaptadas de acordo com as circunstâncias ou ocasiões específicas. Para Beale (2022), antigamente, os escritores tinham secretários que escreviam, à medida que os autores ditavam os textos e essa prática não impedia de classificá-los como autores. Beale (2022) enfatiza que era normal os autores modificarem seus estilos ao longo do tempo. Não se pode atribuir, nem descartar a autoria, porque as fontes não fornecem indícios para uma definição segura e ainda, porque há identificação paulina no corpo da carta (Beale, 2022).

Conforme explicado acima, a carta escrita aos Colossenses representava assuntos que foram produzidos de acordo com a ocasião ou circunstância. Isso, deixa transparecer que não era um tratado teológico, embora o apóstolo inserisse conteúdo de cunho cristológico, eclesiológico, soteriológico e até escatológico. As metáforas,

por exemplo, além das comparações foram artifícios, cujas figuras de linguagem serviram como instrumentos para cristianizar e apresentar a parênese paulina, ao comparar Cristo e a igreja, ao marido e a sua respectiva mulher.

Ainda, em relação ao aspecto do vocabulário de Colossenses 3, 18–4,1, de acordo com Harris (1991), o apóstolo emprega alguns termos característicos para persuadir os membros familiares na assimilação das exortações. Nesse sentido, Harris (1991) menciona, por exemplo, que Paulo admoesta, empregando o verbo impessoal para cada membro líder de cada par. Ao utilizar o vocábulo ‘Senhor’, Harris (1991) enfatiza que a perícope se torna cristológica, visto que é motivada por Cristo. Dessa forma, Harris (1991) encerra dizendo que o apóstolo utiliza vocábulos enfáticos, para destacar a ordem a ser cumprida, em seguida, profere, por exemplo, vocábulos de motivação, como: ‘em Cristo’.

Na tradição grega, a parte frágil (mulher, filhos, escravos) não era considerada sujeito de responsabilidade moral. Exortava-se o homem a manter a submissão dessa parte. O NT sublinha com força e originalidade a reciprocidade de deveres entre todos e a capacidade moral da parte frágil. [...] Aparecem destacados também os verbos que abrem a exortação/comportamento sempre no imperativo. É interessante notar que para os filhos e escravos se utiliza o verbo obedecer e para as esposas o verbo sujeitar-se/submeter-se, na voz reflexiva, o que parece demonstrar um ato pessoal e voluntário de adesão à vontade do marido, como Cristo ao Pai, em 1Cor 15,28 (Gonzaga; Hansen, 2025, p. 19–20).

Ao afirmarem que as mulheres, os filhos e os escravos não eram considerados sujeitos à responsabilidade moral na tradição grega, Gonzaga e Hansen (2025) evidenciaram a cultura familiar como pano de fundo, porque o vocabulário empregado é característico dos códigos familiares. Paulo rompeu a estrutura grega ao emitir responsabilidades mútuas, empregando verbos imperativos. Se a submissão era restrita a esse grupo, Paulo reestruturou o modelo ancorando no ‘Senhor’. O vocabulário parênético paulino refletiu a adaptação da cultura grega familiar, cuja semântica sinalizou a redistribuição moral de responsabilidades na igreja em Colossas.

Esta seção de aspectos do vocabulário de Colossenses 3, 18–4,1 é de grande relevância para a pesquisa, uma vez que a interpretação do vocabulário constante dos textos bíblicos corrobora de forma significativa para que as eventuais nuances existentes possam ser esclarecidas. Uma prova dessa premissa é justamente o texto evidenciado por Gonzaga e Hansen (2025), quando afirmam que para um grupo, o apóstolo empregou o verbo obedecer e para outro, sujeitar. Isso é característico do grau de intimidade. Dessa forma, enquanto o vocábulo obedecer estava se referindo ao relacionamento entre os pares filhos-pais e escravos-senhores, respectivamente;

por outro lado, a ordem imperativa para sujeitar ao próprio marido foi emitida para as mulheres, como um ato voluntário, em uma perspectiva cristológica, semelhante à obediência de Cristo ao Pai ou da igreja a Cristo.

Esta seção foi reservada para a apresentação dos aspectos do vocabulário. Em seguida, será explicada a motivação que contribuiu para que a perícopes fosse delimitada nos limites compreendidos entre Colossenses 3,18–4,1.

4.7.3 Delimitação da perícopes de Colossenses 3,18–4,1

Colossenses 3, 18–4,1 insere exortações visando alinhar o relacionamento familiar entre os cônjuges, pais, mães, filhos, servos e os respectivos senhores, de forma objetiva. Nesse contexto, classificada e conhecida como código dos deveres domésticos, essa perícopes apresenta o corte entre os versículos 18 do capítulo 3 e o versículo 1 do capítulo 4, justamente por representar orientações éticas, de cunho pastoral. Nesse contexto, nos versículos 18-19, por exemplo, tanto o casal, quanto os pais e os filhos nos versículos 20–21 são alcançados, além dos próprios senhores e servos, entre o capítulo 3, 22 e o capítulo 4,1.

Nessa estrutura temática, as admoestações paulinas são apresentadas de forma literária e no padrão greco-romano aos pares dos membros familiares da comunidade eclesial em Colossas. “O Código Doméstico começa em 3.18 com a ordem para que as esposas se submetam aos seus maridos” (Delockery, 2018, p. 183, tradução nossa).

O corte da perícopes em 3,18 traz como justificativa a mudança de perfil adotada pelo autor da carta, ou seja, admoestações no proceder, ajustando comportamentos aos costumes sociais da época greco-romana, sem ferir a suscetibilidade cristã. Essas instruções de ordem ética-pastoral perduraram até o final da passagem (4,1), onde as admoestações coletivas e individuais alcançaram o seu ápice e todos os membros familiares foram orientados. De acordo com O'Brien (1982), a partir desse corte final (4,1), um novo bloco é iniciado pelo autor, emitindo novas orientações em prol da família.

O interesse central da parêntese de Cl 3,18–4,1 é o relacionamento familiar da comunidade cristã, com ênfase no comportamento dos seus membros, como dos escravos e escravas, com os seus respectivos senhores, por exemplo. O contexto social de Colossenses pode estar marcado por uma inquietude social de escravos e escravas. Não se justificaria a dedicação de uma parte mais extensa desse código doméstico para exortar escravos, se estes estivessem quietos, submissos e obedientes. A preocupação e a insistência na obediência podem indicar que os escravos, em nome da nova igualdade

em Cristo, não estavam aceitando tão passivamente a subordinação a seus senhores. A exortação insiste na obediência em Cristo e não na igualdade em Cristo (Stroher, 2000, p. 40)

Nessa perspectiva, comprovam-se que as normas também foram ministradas àquela classe de pessoas que estava sob o controle do paterfamília. Os servos deveriam ser submissos aos seus senhores; enquanto estes, por sua vez, deveriam tratar com hombridade os seus subordinados. Nesse ponto de vista, a perícopes em estudo insere tanto os servos quanto os senhores, como integrantes da família eclesiástica, ao ministrá-la exortações relacionadas aos códigos dos deveres domésticos. Isso, justifica, uma vez mais a delimitação da passagem nesse ponto (4,1).

Na ótica de Bech (2022, p. 93, tradução nossa), “O mandamento do Decálogo é atualizado na Carta aos Colossenses de tal forma que o seu autor utiliza o verbo composto ὑπακούω para solicitar a obediência, despertar a atenção nas crianças e preparar o público infantil”. Essa forma literária de expressar a admoestação aos filhos caracteriza a ordenança de honrar, respeitar e obedecer aos pais, prevalecendo a autenticação constante dos códigos dos deveres familiares. Essa prática de conduta familiar corrobora para esclarecer que as exortações paulinas emitidas alcançavam a mulher, os filhos, os senhores e seus respectivos servos.

Autores renomados no assunto comungam com a divisória da perícopes, tais como Martin (2010), que destaca acerca dos Códigos Domésticos em Colossenses 3,18–4,1, como uma forma extensa de orientações familiares e Dunn (1996), que comenta ser a perícopes, uma parte coesa nas relações cristãs de cunho familiar e profissional, cuja ética foi autenticada por Paulo, proporcionando nova vida em Cristo. Com isso, comprova-se que a passagem estudada abrange admoestações para toda a família, conforme o modelo de comportamento familiar greco-romano, porém, com implementações de conteúdo parenético, obedecendo a hierarquia correspondente.

Após apresentar nesta seção, a delimitação de Colossenses 3, 18–4,1, na próxima seção será abordada sobre a crítica da forma.

4.8 CRÍTICA DA FORMA

Uma vez que na seção anterior a crítica literária foi abordada com a delimitação de Colossenses 3, 18–4,1, nesta seção, propõe-se apresentar a crítica da forma. Então, segue a descrição:

A crítica da forma em Col 3,18–4,1 demonstra que os códigos adotados por Paulo obedecem a uma linha estrutural literária convencional conhecida e respeitada no ambiente greco-romano por nome *haustafeln* (derivado do alemão, ‘conselhos familiares’) e que fazia parte das orientações éticas aos mais variados tipos de membros da família (maridos, mulheres, pais, filhos, senhores e servos). Nesse sentido, Coelho (2021, p. 9) faz a seguinte afirmação: “Assim surge o realce à carta de Colossenses [...] ela tem ‘escondida’ uma teologia em ação ativa capaz de aguçar o reconhecimento, a valorização e o respeito quanto ao significado e ao sentido dos tesouros da sabedoria [...]”.

Nesse contexto, a forma literária da carta aos Colossenses, destaca-se como fator importante o uso de verbos no imperativo e exortativo, com um tom prático e pastoral. Assim, pode ser aplicado junto à igreja, transmitindo conteúdo espiritual. A exposição do texto uniu ética cristã com uma nova identidade com o foco em Cristo, modelo para a família cristã. “As primeiras interpretações de Cl 3:18–4:1 podem ter ocorrido tanto no próprio NT quanto na igreja primitiva, como evidenciado por exortações semelhantes em Ef 5:21–6:9” (Collins, 1995, p. 3, tradução nossa). Nesse sentido, Collins (1995) considera os códigos uma nova ordem para as comunidades, sem ferir a cultura e o contexto social greco-romano.

O tamanho das cartas paulinas escritas aos Colossenses e aos Efésios não estão diretamente relacionadas ao conteúdo apresentado, uma vez que:

Apesar das dimensões reduzidas de Colossenses e Efésios, respectivamente de quatro e seis capítulos, não comparáveis à grande carta aos Romanos, 16 capítulos, permanece inalterada a sua atualidade e importância para os que querem descobrir uma dimensão original e nova da cristologia e eclesiologia do primeiro século cristão. Estes dois centros, Cristo e a Igreja, definem a fisionomia teológica e espiritual dos nossos escritos com acentuações diversas: em Colossenses, a perspectiva cristológica condiciona a visão da Igreja; em Efésios, é o interesse eclesiológico que faz reler a cristologia. Numa e noutra carta um hino ou prosa rítmica de abertura dá o tom a toda a exposição (Fabris, 1993, p. 120).

Conforme descrito acima, Fabris (1993) expõe, de forma clara e objetiva o valor teológico contido nas cartas paulinas escritas aos Colossenses e Efésios, respectivamente. Nesse ponto de vista, Fabris (1993) destaca, por exemplo, que o tamanho das cartas não significa menos importância em seu conteúdo teológico e eclesiológico em comparação a outras composições paulinas. Dessa forma, desfilam nessas duas cartas elementos de extrema importância para a igreja, como a cristologia e o cunho espiritual, com detalhes parenéticos, que contribuem de forma significativa para uma interpretação eclesiológica das cartas.

Em Cl 3,20, por exemplo, a carta traz exortações importantes relacionadas aos filhos, como seguem:

Não obstante, há de precisar que as orientações que recebem os filhos implicam em primeiro lugar, à obediência e, em segundo lugar, à honra que se desprende da mesma raiz de obedecer implícito no verbo ὑπακούω. Muitas ações físicas vão denotar honra e a obediência será uma delas; a obediência dos filhos a seus pais é a forma mais primária, básica e comum de honrar os seus progenitores e, quando os filhos são pequenos, a honra geralmente toma a forma de obediência. Portanto, para os filhos de Colossas “obedecer” significa “honrar”, porque a obediência era para a sociedade antiga o significado mais visível de que um filho honrava a seu pai (Bech, 2022, p. 94, tradução nossa).

Pode se atribuir à crítica da forma o equilíbrio nas exortações. Esse fator evidencia a responsabilidade mútua entre os membros familiares. A instrução à submissão para as mulheres, por exemplo é contrabalanceada com a admoestação aos maridos, para amarem as suas mulheres e não agirem com aspereza para com elas (Cl 3,18–19). Com esse comportamento, rompe-se o padrão rígido utilizado pelas regras dos deveres domésticos adotados pelos greco-romanos, proporcionando uma prática humanizada na dinâmica familiar. Nesse sentido, a forma literária utilizada pelo apóstolo Paulo denota tanto a continuidade cultural, como a implementação da ética cristã no convívio familiar.

Nesta seção foi descrita a crítica da forma de Colossenses 3, 18–4,1. A seguir, apresenta-se a crítica do gênero literário.

4.9 CRÍTICA DO GÊNERO LITERÁRIO

Em se tratando de crítica do gênero literário de Colossenses 3, 18–4,1, pode-se dizer que são comentários realizados acerca do conteúdo da carta, abordando assuntos relacionados ao comportamento familiar no lar e na igreja, respectivamente. “O termo alemão *haustafel*, [...] ‘códigos domésticos’ refere-se [...] a um número bastante amplo de textos do Novo Testamento que apresentam admoestações dirigidas a grupos sociais dentro da igreja” (Hering, 2007, p. 1, tradução nossa). Nesse ponto de vista, Hering (2007) classifica os códigos domésticos, como gênero literário exortativo ministrado pelo apóstolo à comunidade localizada em Colossas.

Segundo McConnell (2019), a família cristã de Colossas recebeu os códigos dos deveres domésticos constantes da perícope de Col 3, 18–4,1, compreendendo que eles foram provenientes de várias fontes, inclusive extra-bíblicas. Na ótica de McConnell (2019), o próprio hino dedicado a Cristo registrado em 1,15–20 e o conflito

registrado em 2, 8–19, além de evidências arqueológicas, contribuíram sobremaneira para marcar o contexto na história da produção da carta.

Conforme explicado acima, quem recebeu as exortações constantes dos códigos dos deveres domésticos foi a família cristã, com a finalidade de aplicar tanto em casa, quanto na igreja. Não obstante, várias fontes bíblicas e extrabíblicas contribuíram sobremaneira para que a adaptação admoestativa de ordem paulina fosse elaborada pelo autor da carta. Além disso, McConnell (2019) destacou ainda, que os cristãos da comunidade em Colossas tomaram conhecimento da origem dos códigos e sobretudo, compreenderam e assimilaram a importância da sua aplicação para agradecer em tudo ao Senhor.

De acordo com Solda (2024), a carta escrita aos Colossenses apresenta algumas características peculiares quanto ao seu gênero literário. Solda (2024) deixa claro que o estilo adotado no endereço da epístola aponta para o epistolário paulino. Outrossim, o tratamento dispensado pelo autor da carta, unindo remetente e destinatário, como a Timóteo, por exemplo e aos cristãos em Colossas, denominando 'irmão (s)', é peculiar da escrita paulina (Solda, 2024). Continuando com a sua descrição, Solda (2024) ainda destaca que a estrutura da carta corrobora de forma significativa para enfatizar a autoridade do apóstolo 'no Senhor' e por isso, Paulo saúda do início ao fim, com a graça e a paz de Cristo.

Analisando a contribuição das obras que alicerçaram a construção desta seção até aqui, observam-se unanimidade no seu conteúdo e ponto de vista. Nesse contexto, Hering (2007, p. 1, tradução nossa), por exemplo, afirma que as exortações foram "dirigidas a grupos sociais dentro da igreja". Seguindo a sua linha de raciocínio, os códigos domésticos foram então, direcionados exclusivamente ao povo cristão. Enquanto isso, as demais obras citadas navegaram no mesmo sentido e direção, apontando para a relevante contribuição das fontes bíblica e extrabíblicas na sua construção, bem como a aceitação da comunidade eclesial e a consequente autenticação da autoridade paulina, em Cristo.

Conforme explicado acima, nota-se a importância do embasamento na produção textual paulina, uma vez que o objetivo do autor da carta aos Colossenses era doutrinar os cristãos em Colossas, sem fugir dos costumes sociais e culturais daquele povo circunvizinho. Essas virtudes paulinas foram evidenciadas ao conseguir conciliar a parte humana com a parte espiritual, associando o uso de metáforas, comparações

e demais figuras de linguagem, com a intenção de implementar os códigos dos deveres familiares junto à comunidade em Colossas. Na ótica de Silva e Souza (2022), por exemplo, ao realizar um estudo exegético nas cartas paulinas, o pesquisador deve utilizar como método, o histórico-crítico-diacrônico, por intermédio das críticas disponíveis, como a textual, a literária e a redacional. Com isso, segundo Silva e Souza (2022) é possível se aproximar do texto original tanto pelo testemunho, quanto pelos manuscritos, identificando e conhecendo, por sua vez, cada etapa do processo paulino.

Colossenses 3:18-4:1 tem sido historicamente interpretado como justificativa para a subordinação das mulheres e a manutenção de escravos. Essa tendência interpretativa se estende desde a igreja primitiva até o período moderno, onde esse chamado 'código doméstico' continua a ser usado para justificar a subordinação das mulheres. Quase sem exceção, tais interpretações têm visto este 'código' bastante separado do seu contexto na Carta aos Colossenses. Col 3:18–4:1 tem sido, assim, visto como representando um conjunto de exortações universais, programáticas e paradigmáticas, válidas em qualquer contexto histórico (Collins, 1995, p. 1, tradução nossa).

Na exposição do assunto constante da citação acima, Collins (1995) deixa claro que a interpretação equivocada quanto à subordinação feminina tem causado transtornos generalizados para a família cristã. Esta tese prega justamente a mutualidade e a submissão na ética familiar cristã relacionada aos códigos dos deveres domésticos. Desta forma, o aconselhamento familiar ministrado na linha parenética pode desenvolver estruturas hermenêuticas, no sentido de interagir perspectivas teológicas e sociocientíficas para articular modelos coerentes de submissão e mutualidades, conforme utilizados nos primeiros lares cristãos e contextualizados para serem aplicados na atualidade.

Ao concluir esta seção sobre a crítica do gênero literário de Colossenses 3, 18–4,1 permitiu-se dialogar com a hipótese da tese, visto que a exortação ministrada junto à comunidade eclesial em Colossas apresentou como conteúdo, o parenético e o metafórico. Nessa linha de raciocínio, quando a interpretação é realizada apenas no sentido humano, o resultado tem por tendência ser negativo e por sua vez, causam transtornos generalizados, entretanto, ao articular modelos coerentes de submissão e mutualidades, pautados na linha espiritual, os resultados são diferenciados. Por esse motivo que esta tese apresenta como justificativa suprir as lacunas nos bancos de dados relacionados a esse relevante tema e por sua vez, investigar a questão da submissão da mulher ao marido, se é voluntária, obrigatória ou recíproca.

4.10 CRÍTICA DA REDAÇÃO

A passagem bíblica de Colossenses 3,18–4,1 retrata aspectos relevantes relacionados ao convívio familiar na comunidade de Colossas e demais Igrejas circunvizinhas da Ásia Menor, trazendo à luz, regras de comportamento no lar, na igreja e na Sociedade. Nesse sentido, os códigos dos deveres familiares alinham as tarefas a serem desempenhadas por cada membro da família patriarcal, por exemplo, abrangendo não somente os pais e filhos, mas também os agregados, como os servos e os demais integrantes da grande família. Ressaltam-se que ao longo deste trabalho estão sendo abordados os contextos culturais, históricos e sociais, dentre outras informações afins.

Colossenses 3,18–4,1 é uma seção da carta paulina denominada códigos dos deveres domésticos. Ela é parte integrante da exortação de cunho pastoral administrado pelo apóstolo Paulo, de forma estratégica, para aconselhar e orientar as comunidades eclesial sobre o relacionamento familiar e social em consonância com o evangelho herdado de Cristo. Ao incluir essas admoestações no texto da epístola, o apóstolo demonstra a intenção de repaginar o modelo familiar greco-romano vigente na sociedade no primeiro século da Igreja, introduzindo princípios espirituais de reciprocidade no relacionamento familiar, tais como o amor sacrificial e a responsabilidade mútua.

O aconselhamento familiar ministrado junto à comunidade em Colossas pode ter desenvolvido estruturas hermenêuticas com perspectivas teológicas e sociais, com a finalidade de articular modelos coerentes de submissão e mutualidade utilizadas nos primeiros lares cristãos. Cornelius (2022) enfatiza que a semelhança no conteúdo da redação das cartas aos Efésios e aos Colossenses foi uma iniciativa divina para unir a família cristã daquelas comunidades, em uma perspectiva parenética. Nesse sentido, Cornelius (2022) ressalta que foi preciso persuadir a família cristã, para que os códigos dos deveres familiares fossem aplicados, haja vista o contexto histórico e social romano ter sido influente ao longo do primeiro século da igreja.

Nesse ponto de vista, a interpretação parenética e humana da mensagem constante de Efésios 5, 22–33 e Colossenses 3, 18–4,1 encontra-se relacionada de forma intrínseca. Nesse sentido, enquanto a visão parenética conduzia o relacionamento conjugal à união entre Cristo e a igreja; na interpretação humana, por sua vez, alinhava-se o relacionamento familiar cristão ao contexto histórico vigente na época. A

intensão era evitar maiores conflitos com as autoridades romanas e com os costumes patriarcais vigentes. Nessa cosmovisão, cabem aos exegetas desvincularem a interpretação humana e contextualizar para uma cosmovisão espiritual, a fim de proporcionar a mutualidade no relacionamento familiar, a partir de uma leitura teológico-contextual das perícopes.

Os códigos dos deveres domésticos adotados por Paulo não representaram uma desobediência à cultura local; entretanto, não foram inseridos conforme o contexto vivido pelo Império Romano. Não obstante, guardadas as devidas proporções de cunho parenético, foram mantidas as normas e a hierarquia dos membros da família. Outrossim, embora a estrutura familiar tivesse sido mantida, por outro lado, Paulo inseriu outro paradigma ancorado na supremacia de Cristo, como o cabeça da Igreja, fundamentando o relacionamento marido x mulher, filhos, servos e senhores, respectivamente (Carson; Moo; Morris, 1997).

Na carta escrita aos Colossenses Paulo enfatiza que o relacionamento familiar na comunidade eclesíastica deve refletir a glória de Cristo (Cl. 3,1–4), visto que até mesmo os papéis de cada membro ganham uma nova roupagem parenética ancorada no amor e na submissão mútua. Essa premissa é destacada por Wright (2013), ao reconhecer que os códigos dos deveres domésticos representam não apenas normas de comportamento social, mas regras de relacionamento a qual a família reflete aspectos traduzidos pelo evangelho redentor e reconciliador de Cristo.

Analisando a passagem de Colossenses 3,18–4,1, obtêm-se a seguinte interpretação:

O tom geral de exortação é característica [...] com a maioria dos verbos no subjuntivo. Também é elemento típico na sequência à estrutura quiástica na disposição dos destinatários: mulheres/maridos, filhos/pais, escravos/senhores. Há correspondência entre o imperativo dirigido às mulheres, na primeira passagem, “ὑποτάσσεσθε/submetei-vos” (v.18a) e o imperativo dirigido aos filhos e aos escravos, “ὑπακούετε/obedecei”, na segunda e na terceira passagens (vv.20a e 22a, respectivamente), ambos os verbos com a preformante “ὑπό/sob”. No primeiro caso, com base na teologia da criação, a mulher encontra no homem o seu princípio fontal e o sentido é de colocar as mulheres numa atitude de contínua relação com os maridos: é uma atitude religiosa e não tanto social ou patriarcal (Solda, 2024, p. 294).

Isso posto, a crítica da redação, seguindo a visão paulina, entende que Colossenses 3,18–4,1 traduz a dedicação de Paulo no sentido de inserir a fé em Cristo como fundamento para a família eclesíastica, utilizando os próprios elementos conhecidos no seu tempo, porém, ancorados na ética cristocêntrica e transformadora.

Em relação a estrutura redacional e textual, o autor da carta utiliza os versículos 18 a 21, com aconselhamentos direcionados exclusivamente ao homem e a mulher na posição de cônjuges e pais. Em seguida, exorta também os seus filhos. Nesse ritmo, atenção especial recebem os servos e senhores. Percebe-se que o autor da carta faz uso de cinco versículos para admoestá-los, à luz da parênese paulina, ou seja, dos versículos 22 até o capítulo 4 e versículo 1.

Uma análise de cunho exegético dos versículos 18 a 21 demonstra que o autor da carta exerce a sua função de conselheiro, ao orientar a mulher a submeter-se ao seu marido, como forma de obediência ao Senhor. Nesse contexto, a exemplo da parênese aplicada em Efésios, o autor de Colossenses enfatiza a necessidade da submissão feminina ser voluntária. Outrossim, o autor da carta faz uso do verbo na língua original grega ὑποτάσσω (hypotássō), cujo significado é submissão voluntária. Ressalta-se que a submissão da mulher está diretamente relacionada ao correspondente gesto de amor do marido, que também está diretamente subordinado às orientações divinas.

Quanto à análise linguística do vocábulo grego hypotássō (submissão) na perícope Colossenses 3, 18, Santos (2013) faz a seguinte reflexão:

Retornando ao texto, a submissão mencionada não deve ser interpretada pela esposa como algo depreciativo. O mesmo texto atribui responsabilidade aos dois; por isso, deve ser entendido como parte de um encaixe da atribuição dada ao esposo. Se a esposa deve ser submissa ao esposo, este, por sua vez, deve amá-la e protegê-la. [...] Colocando na balança, teremos, de um lado, a mulher que deve ser submissa ao esposo; do outro, o homem que deve amar e tratar com cordialidade a sua esposa (Santos, 2013, p. 32).

Conforme descrito acima, hypotássō significa sujeição e apresenta uma ambiguidade de valores, visto que enquanto a mulher deve submissão ao marido, ele, por sua vez, está subordinado às ordenanças divinas, visto que precisa amar a sua mulher, para cumprir ordem superior. Esse foi o cenário que vigorou no ambiente familiar cristão do primeiro século da Igreja, fruto da iniciativa paulina, ao implementar junto à comunidade eclesial em Colossas, o código dos deveres domésticos, seguindo uma linha parenética no âmbito familiar. Na verdade, esse quadro adotado por Paulo dá a entender que foi orientação divina.

Em relação ao amor do marido destacado no versículo 19, o verbo utilizado na língua grega significando sacrifício, abnegação e entrega em favor da mulher é ἀγαπάω (agapaō). Nesse tipo de amor, não há espaço para intrigas nem tampouco para desavenças ou amarguras, porque é semelhante ao amor de Cristo pela Igreja.

Quanto aos filhos, o autor da carta aconselha no versículo 20, obedecerem aos seus pais, uma vez que a autoridade é instituída por Deus e cabem aos filhos cumprirem as ordens do Senhor. Aos pais, no versículo 21, o conselho é para não irritarem os seus filhos para que eles não fiquem desanimados, mas encorajá-los no Senhor.

Uma vez que a cultura social do primeiro século adotava o regime escravocrata, o compositor do texto compreendido entre os capítulos 3,22–4,1 fez uso do verbo *δοῦλοι* (*douloi*), para alertar os servos, e os senhores. O foco era a obediência do servo ao seu dono, ou seja, ao seu senhor e por outro lado, a obediência do senhor a Deus. Ao longo dessa perícope, o autor da carta aconselha os senhores de escravos, para que lhes tratassem com dignidade, sabendo que diante de Deus, aqueles senhores são servos e por isso, devem a obediência plena.

O conteúdo da carta aponta para um público cristão pertencente à comunidade eclesial em Colossas. O cenário contempla um modelo cultural familiar de ordem patriarcal. Nesse contexto, todos os membros da casa, incluindo a mulher, os filhos, os servos e demais integrantes estão submissos ao pai, figura masculina mais antiga da família. Nessa perspectiva, surge a iniciativa paulina ao implementar os códigos dos deveres familiares, exortando os cristãos a cumprirem aquele modelo de comportamento, com uma roupagem parenética, tendo o relacionamento entre Cristo e a Igreja como exemplo.

Mas o objetivo fundamental de Cl 3,18–4,1 é mostrar como a fé em Cristo e a nova condição dos batizados devem permear as relações entre as pessoas a todos os níveis e, de modo particular, na família, na qual se situam os cônjuges, os filhos e os servos. Cristo é sempre o modelo: de amor, de serviço e de dedicação generosa. [...] (Caballero, 2011, p. 70-71, tradução nossa).

Na verdade, a intenção paulina ao implementar os códigos dos deveres domésticos junto à comunidade eclesial em Colossas, conforme descrito acima, era unir a família cristã, em torno de um relacionamento pautado no amor. Dessa forma, o respeito mútuo e a submissão estavam diretamente vinculados à ordem divina, espelhando justamente no próprio comportamento do Cristo. Nesse ponto de vista, segundo Caballero (2011), cumprindo essas orientações, toda a família se colocava em condições de ser recompensada, uma vez que a obediência era recomendada pelo Senhor.

Segundo Martinez (2003, p. 46, tradução nossa), “A maior novidade no código da carta aos Colossenses está na afirmação da igualdade entre o senhor e os seus respectivos escravos, já que todos são iguais e submissos ao mesmo Senhor”. Na

perspectiva de Martinez (2003), a carta aos Colossenses parece uma cópia da filosofia helenística da época, que procurava difundir e modelar a moral popular entre os povos. Conforme Martinez (2003) Paulo ensinava que em Cristo, a herança do escravo estava garantida (Col. 3, 24). Nesse ponto de vista, ele explica que Paulo advertia aos escravos que o seu verdadeiro Senhor é Cristo e que ele não faz acepção de pessoas, ou seja, nele, todos são iguais.

No contexto teológico, a aplicação da mensagem consiste na prática cristã do exercício ético. Esse procedimento corrobora de forma significativa para demonstrar que aquela família está intimamente ligada com as orientações divinas, visto que o aconselhamento bíblico é cristocêntrico. Nessa cosmovisão, aspectos intrínsecos de relacionamentos entre os membros familiares devem ser espelhados no relacionamento entre Cristo e a igreja. Por isso, tanto a submissão, quanto o amor deve ser praticado de forma voluntária e sacrificial, respectivamente.

Apresentou-se nesta seção, a crítica da redação de Colossenses 3,18–4,1. Em seguida, será apresentada a crítica da tradição.

4.11 CRÍTICA DA TRADIÇÃO

Um ponto observado na carta escrita aos Colossenses é que não contém citações diretas do Antigo Testamento. Isso tem proporcionado diversos debates entre os estudiosos e pesquisadores do Novo Testamento. Para Gonzaga e Belém (2021), a carta aos Colossenses não possui nenhuma citação do Antigo Testamento. Eles ainda reforçam dizendo que a intenção do apóstolo era inserir na carta aspectos de cunho cristológico e eclesiológico ao invés de citações veterotestamentárias.

Nessa linha de raciocínio, Paulo até faz uso de conceitos do Antigo Testamento, especificamente do texto em Gênesis 1–3, por exemplo, mas com a intenção de fundamentar as suas orientações. O apóstolo exorta os crentes ao dizer: "revistam-se do novo homem" (Cl. 3,10). Esse ato remete ao cristão, uma renovação acerca da imagem do próprio Deus no ser humano, da mesma forma como descrito na obra da criação. Esse tipo de abordagem demonstra que o apóstolo está mantendo as tradições judaicas, reinterpretadas com uma nova roupagem e realidade em Cristo.

Na ótica de Collins (1995, p. 10, tradução nossa) os códigos dos deveres domésticos é um incentivo para a manutenção da escravidão e a submissão das mulheres aos seus maridos, nesse sentido, seguindo a crítica da tradição ele faz a seguinte afirmativa: "A Bíblia foi adaptada precisamente para contrariar este tipo de situação,

reafirmando os valores sociais tradicionais”. Collins (1995) comenta em sua obra que ao longo da História, a mulher tem sido discriminada tanto pelos maridos quanto pela sociedade, fruto provável das orientações contidas nos códigos dos deveres domésticos nas cartas aos Colossenses e Efésios, respectivamente.

Na verdade, Paulo procurou destacar e valorizar o testemunho do crente em Jesus, sem, no entanto, ferir a cultura vigente. Nesse sentido, a adaptação foi gradativa. Na ótica de Krodel (2022, p. 125, tradução nossa) “Examinar os códigos domésticos extrabíblicos e [...] Escrituras ajuda a estabelecer como Paulo pretendia que os códigos fossem contraculturais e refletissem a unidade proporcionada pelo reino de Deus”. Compreende-se que Paulo pode ter implementado os códigos dos deveres domésticos com a finalidade de mostrar que os cristãos não representavam uma ameaça para a sociedade, nem tampouco para as autoridades greco-romanas.

Acredita-se que a intenção de Paulo era propagar a fé cristã, difundir o evangelho de Cristo e proteger os crentes e as suas respectivas famílias das ameaças e acusações diversas diante daquele ambiente hostil predominante ao longo do primeiro século da Igreja.

Parte da crítica da tradição não atribui especificamente a Paulo a autoria da carta aos Colossenses. Pesquisadores e estudiosos que não defendem a autoria paulina afirmam que uma escola ou algum discípulo do apóstolo, conhecedor da sua estrutura literária pode ser o verdadeiro autor da carta aos Colossenses. “Que Paulo era afetuoso e sociável não pode ser duvidado pelas evidências das epístolas” (Thiselton, 2009, p. 9, tradução nossa). Essa linha de interpretação sustenta a hipótese de que caso não tenha sido o apóstolo Paulo o autor, um de seus discípulos o tenha homenageado escrevendo em seu nome.

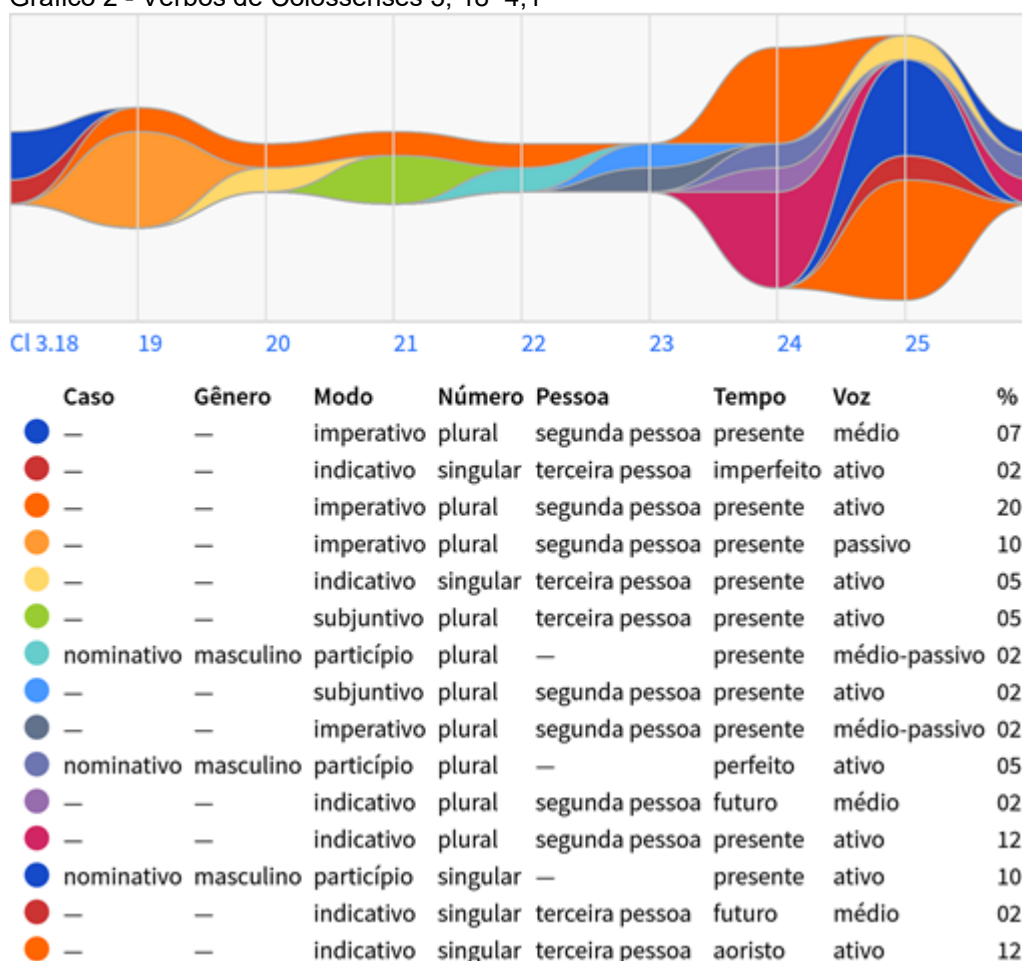
Enfim, parte da crítica destaca que Paulo utiliza a base familiar e transforma as relações por inteiro, centralizando-as em Cristo. As exortações para as mulheres, maridos, filhos, pais, servos e senhores são embasadas na identidade fundamentada como igreja, ou seja, membros do corpo de Cristo. Essa nova roupagem nas relações familiares além de desafiar as regras culturais e sociais daquela época, ainda inaugura um novo modelo de convivência familiar ancorado na humildade, no serviço recíproco e no amor de Cristo, ou seja, sacrificial, refletindo com isso, a natureza genuína do evangelho.

Isso posto, apresentou-se nesta seção, a crítica da tradição. Na próxima seção será apresentada a análise morfológica verbal.

4.12 ANÁLISE MORFOLÓGICA VERBAL

Na seção anterior, a crítica da tradição foi abordada com as suas nuances. Agora, nesta seção, propõe-se apresentar uma análise morfológica verbal de forma quantitativa relacionada ao tempo, modo, pessoa, número e vozes na perícope de Colossenses 3,18–4,1. Para isso, o gráfico a seguir, demonstra um estudo detalhado. Tais informações tratam das admoestações paulinas acerca do relacionamento conjugal e familiar, com todos os seus membros, no âmbito cristão, cuja analogia está vinculada à comunhão entre Cristo e a igreja.

Gráfico 2 - Verbos de Colossenses 3, 18–4,1



Fonte: Software bíblico Logos

A leitura do gráfico permite identificar o perfil morfossintático, cuja parênese está relacionada aos códigos dos deveres domésticos constantes do texto. Nesse sentido, verifica-se que há uma predominância do modo imperativo, correspondendo a 39% das ocorrências verbais, especificamente no tempo presente e segunda pessoa

do plural. Isso, evidencia o cunho normativo das exortações ministradas à comunidade eclesial em Colossas.

Observando as ocorrências verbais e considerando a presença significativa do aoristo expressando ações concebidas de forma global no contexto da retribuição divina e do juízo escatológico (Cl 3, 24–25), verificam-se que 33% estão no modo indicativo, distribuídos em aproximadamente 17% no tempo presente, 12% no aoristo e cerca de 4% no tempo futuro, representando o alicerce teológico e escatológico das exortações. O modo indicativo no tempo presente traduz verdades contínuas que estão relacionadas ao senhorio de Cristo. O aoristo, por sua vez, introduz a noção de retribuição definitiva, em especial, no contexto relacional entre os servidores (Cl 3,24–25). O uso do verbo no tempo futuro reforça a dimensão do juízo divino, conferindo à ética, uma densidade escatológica.

Quanto aos verbos na forma nominal do particípio, são responsáveis por cerca de 17% das ocorrências, aparecendo, sobretudo no tempo presente e no pretérito perfeito, desempenhando função qualificadora. Ressaltam-se que essas formas caracterizam disposições de caráter ético e permanente, que seguem as ações prescritas, integrando os comportamentos e a motivação interior. Sobre o modo subjuntivo no tempo presente, ocorrem em aproximadamente 7%, empregado pontualmente, introduzindo relações de finalidade e consequência, principalmente na advertência ministrada aos pais (Cl 3, 21), demonstrando certa preocupação em relação aos efeitos antropológicos da autoridade exercida.

Ao analisar os versículos da perícopa de Cl 3,18–4,1, confirma-se a coerência interna do perfil verbal. Além disso, percebe-se que a presença do verbo no modo imperativo presente, sustenta uma prática ética no relacionamento de forma contínua no âmbito conjugal e familiar. Observa-se uma maior diversidade, em se tratando de tempos e vozes verbais no trecho compreendido entre Cl 3,22–25, cuja relação senhor-escravo reflete a complexidade social, demonstrando a necessidade de uma fundamentação teológica mais desenvolvida. Em Cl 4,1, a subordinação da autoridade dos senhores de escravos ao senhorio permanente de Cristo, expresso no modo indicativo presente é caracterizado pelo retorno do verbo no modo imperativo presente, associado a categorias no âmbito jurídico, como justiça e equidade, por exemplo.

Em conformidade com abordagens relacionadas à exegese paulina e com estudos verbais no grego do Novo Testamento percebe-se que a predominância do

modo imperativo em contextos parenéticos é reconhecida na literatura paulina, como exortação ética (Dunn, 1996). Nessa ótica, o imperativo presente sinaliza comportamentos de modo contínuo, característico da vida cristã no cotidiano, em especial, nos contextos de relacionamentos familiares e comunitários. Nessa cosmovisão, o tempo presente do imperativo na língua grega enfatiza que a ação é permanente e repetidas vezes, o que reforça o caráter normativo do discurso admoestativo.

4.13 COMENTÁRIO EXEGÉTICO DE COLOSSENSES 3, 18–4,1

Uma vez que no item anterior foi apresentada a análise morfológica de Colossenses 3, 18–4,1, nesta seção, pretende-se apresentar um comentário exegético dessa perícope. A questão está centralizada nos códigos dos deveres domésticos. Nesse período, a influência e a perseguição judaica contra os cristãos eram intensas. A carta foi redigida obedecendo uma estrutura persuasiva, fruto do convívio cultural do seu autor naquele ambiente social hostil do primeiro século, entretanto, buscou-se adaptar e transformar em exortações parenéticas, ou seja, de cunho espiritual.

O'Brien (1982) afirma que o código dos deveres doméstico é oriundo do helenismo. Nessa linha de raciocínio, o autor enfatiza que expressões do tipo: 'convém', encontrada em Colossenses 3, 18, bem como as expressões 'agradável' e 'a Deus', no versículo 20, são provenientes do estoicismo literário. Não obstante, a locução 'no Senhor' é considerada um acréscimo no linguajar cristão. Assim, O'Brien (1982) comunga com a seguinte premissa: para Deus não há diferença entre o marido, a mulher, os filhos, os escravos ou os senhores, porque todos estão enquadrados nos códigos dos deveres domésticos, como submissos ao Senhor.

Nesse contexto, palavras-chave como Cristo, por exemplo, igreja, mulher, marido, submissão, família, além de amor, obediência e aconselhamento ou exortação paulina, mesmo que nas entrelinhas, transitam com frequência ao longo daquela passagem. O enfoque do texto está diretamente vinculado à submissão da mulher, ao amor do marido, além da obediência dos filhos, dos escravos e a sabedoria dos senhores no tratar e respeitar os seus respectivos amos. Para isso, o autor da carta utiliza como referência o relacionamento entre Cristo e a igreja, de forma metafórica. "Esse trecho, construído mediante pequenas frases no imperativo, dirigidas aos membros da família – segundo a concepção antiga -, constitui um modelo literário chamado, desde o séc. XVI, de "código ou regra doméstica" (Fabris, 1992, p. 81)

Tendo em vista os contextos culturais, sociais, políticos e econômicos em vigor no primeiro século da igreja, o autor da carta foi ético ao respeitar os seus limites. Implementou os códigos domésticos na família cristã, sem ferir os costumes da época. Dessa forma, o conteúdo parenético adotado na carta incorporou aspectos cristológicos e eclesiológicos, visto que tratou do relacionamento entre Cristo e a igreja, com a utilização de recursos literários denominados metáforas e comparações.

Caballero (2011) defende a tese que o autor da carta aos Colossenses 3, 18–4,1 implementou os códigos dos deveres familiares junto às famílias cristãs no primeiro século com a intenção de unir os seus membros. Nesse contexto, Caballero (2011) enfatiza que o amor a Cristo deve prevalecer tanto no convívio familiar quanto no relacionamento do batizado com os demais integrantes das comunidades eclesiais. Ademais, Caballero (2011) destaca que a prática da submissão recíproca entre os cônjuges fortalece a fé dos demais membros da família e serve como exemplo de comportamento para as demais famílias e Sociedade em geral.

Nesse sentido, McKnight (2018) afirma que a vida do cristão no início da era da Igreja estava inserida em um contexto social regido por regulamentos que organizavam posições hierárquicas e atribuições específicas a cada membro da família. Nesse contexto cultural, as relações conjugais eram tratadas em Colossenses 3, 18–19, enquanto as orientações dirigidas aos filhos e aos pais aparecem nos versículos 20–21. Na mesma linha de raciocínio, McKnight (2018) argumenta que as relações de natureza social e econômica, particularmente aquelas envolvendo servos e senhores, são abordadas em Colossenses 3,22–4,1, compondo o quadro mais amplo do código dos deveres domésticos cristão.

Na verdade, as regras de comportamento social e familiar fazem parte do compêndio paulino endereçado à comunidade em Colossas. Nessa linha de raciocínio, pode-se dizer que:

Embora o Novo Testamento sublinhe insistentemente a igualdade fundamental de todos os crentes perante Deus, este versículo não se refere a um nivelamento externo das posições sociais (3,22). Implica, no entanto, que a igualdade fundamental perante Deus [...] deve conduzir a um modo de proceder que não permita ao mais forte impor o seu direito pela força, mas proteja o direito do mais fraco. [...] O texto exprime estas ideias numa única palavra, muito genérica, e é precisamente por isso que cabe a cada época decidir o que significa 'justiça e equidade' em termos concretos. A exortação é um aviso sério de que os proprietários de escravos têm um Senhor a quem devem responder pelos seus atos (Schweizer, 1987, p. 192, tradução nossa).

Isso posto, verifica-se que a intenção do autor da carta aos Colossenses era defender os cristãos daquela comunidade, contra os ensinamentos heréticos que poderiam

desvirtuar os seus membros. Com isso, ao descrever a cadeia hierárquica familiar, a exortação de cunho espiritual visava unir a família e por sua vez agradar aquele que a instituiu, de tal forma fazer jus às correspondentes recompensas. Conforme Schweizer (1987), as regras familiares deveriam ser obedecidas integralmente por cada membro da família, visto que eram orientações divinas repassadas por intermédio do autor da carta. Nesse contexto, as exortações parenéticas alcançavam inclusive aos senhores e servos, respectivamente.

Hinson (1973, p. 495, tradução nossa) adverte que “Há sinais reveladores na passagem de que Paulo estava usando material que havia sido emprestado por professores cristãos de fontes anteriores para a instrução de novos convertidos”. Nesse ritmo, Hinson (1973) continua dizendo que essa parte dos códigos familiares não apresenta conexão com o contexto anterior, nem tampouco com o posterior da carta, além de não conter o estilo paulino e parecer mais com anotações de um aluno de catecismo com matérias de estudo religioso. Na ótica de Hinson (1973), o único conteúdo que combina com a carta é a exposição de Onésimo e Filemon, visto que eles estavam em destaque naquela época.

Na visão de Pitta (2019), Paulo não tinha vocação para ser missionário, evangelista ou conselheiro, nem tampouco escritor profissional. Paulo já tinha quarenta anos quando encontrou com o Cristo em Damasco (Pitta, 2019). Nesse ponto de vista, Pitta (2019) afirma que as cartas paulinas não podem ser classificadas como tratados teológicos, mas cartas de ocasião, visto que foram produzidas em condições adversas enfrentadas pelo apóstolo. Dessa forma, Pitta (2019) complementa dizendo que as viagens missionárias, por exemplo, e as prisões por evangelizar em nome de Cristo foram as ocasiões, que geralmente Paulo produzia as cartas.

Partindo do princípio de que Paulo escreveu as cartas aos Efésios e aos Colossenses visando exortar à família cristã, pergunta-se: até que ponto, algo que foi específico para aquele povo pode ser universalizado para os dias atuais? Essa questão foi respondida ao longo da tese. Basta contextualizar e revestir as admoestações com uma roupagem parenética, ou seja, com o teor espiritual, adotando o exemplo metafórico do relacionamento entre Cristo e a igreja, como modelo. Dessa forma, caso seja adotada a interpretação semelhante àquela ministrada pelo apóstolo às igrejas, a exortação assume uma perspectiva atemporal.

Barr (2022) é de opinião que o patriarcado foi estabelecido por Deus, imediatamente após o pecado original, colocando Adão na posição de líder e senhor no relacionamento conjugal. Nessa ótica, entendem-se que a prática dos códigos dos deveres domésticos era comum naquela época. Países e até mesmo as cidades que eram vizinhas a Éfeso e à Colossas adotavam esse tipo de comportamento. Não obstante, a seguir, apresenta-se um paralelo, apontando o provável motivo pelo qual pode ter sido aplicada as regras de obrigações familiares naquela região e uma estimativa contextualizada para adotar na contemporaneidade:

[...] o autor de Colossenses quer que a comunidade dê uma impressão favorável a seus vizinhos pagãos, para que nenhum obstáculo desnecessário atrapalhe a proclamação do Evangelho. Assim, exorta a comunidade a seguir as convenções daquela sociedade quanto aos relacionamentos familiares. Em uma sociedade patriarcal era dever das esposas ser submissas aos maridos, por isso o autor exorta a comunidade a fazer o mesmo, como convém no Senhor. Entretanto, em nossa sociedade, onde o sistema patriarcal está em vias de desaparecimento e onde outras práticas sociais baseadas no ensinamento de Cristo assumiram maior importância, a igualdade no Senhor precisa ser incluída com mais seriedade no relacionamento entre marido e mulher; hoje, é melhor falar de obediência mútua e também de amor mútuo e mútua abstenção de amargura (Havener, 2001, p. 266).

Nesse cenário, fica clara a interpretação teológica da mensagem original para a comunidade em Colossas, ou seja, o autor da carta visava colocar ordem na casa e com isso, resolveu distribuir as tarefas no lar cristão e na igreja, de acordo com a posição social hierárquica de cada membro dentro do contexto familiar. Rocha (2016) é enfático ao afirmar que a mulher foi ordenada a obedecer ao marido, porque ele é o cabeça e ambos pertencem ao mesmo corpo. Nessa ótica, percebe-se que há relevância para os destinatários originais e para os dias atuais, levando-se em consideração o contexto espiritual da mensagem. Nessa cosmovisão, enquanto o marido se espelhava em Cristo; a mulher utilizava a igreja como referência.

Nessa perspectiva, entende-se que esse tipo de procedimento, caso seja mantida a vertente parenética paulina pode ser contextualizado para ser aplicado na família cristã na atualidade. Nesse sentido, há de se fazer um estudo detalhado, levando-se em consideração os benefícios que poderão contribuir para a igreja contemporânea. Enfatiza-se que as barreiras relacionadas ao tempo, a cultura, o local, o continente, os costumes, além dos mais variados tipos de família que têm surgido na atualidade, dentre outros aspectos precisam ser estudados, para que não haja choque de gerações, mesmo adotando o sentido espiritual no contexto familiar atual.

Isso posto, apresentou-se nesta seção, o comentário exegético de Colossenses 3, 18–4,1. Prosseguindo com a pesquisa, para a elucidação dos fatos que influenciaram a implementação dos códigos dos deveres familiares junto às comunidades eclesiais no primeiro século da igreja, a seguir, será apresentada uma proposta formativa para o aconselhamento familiar.

5. FORMAÇÃO DE CONSELHEIROS E CONSIDERAÇÕES PRÁTICAS PARA O ACONSELHAMENTO FAMILIAR

Tendo em vista que a seção anterior examinou o comentário exegético de Colossenses 3,18–4,1, desenvolve-se, nesta seção, uma reflexão formativa voltada ao aconselhamento familiar, com base na análise prática de Efésios 5,22–33 e Colossenses 3,18–4,1. Essa proposta requer a consideração dos condicionamentos sociais, políticos, econômicos, religiosos e familiares que moldaram as comunidades cristãs do primeiro século. As exortações paulinas dirigem-se a contextos concretos e dialogam com o modelo familiar então vigente. Nesse horizonte, Colossenses 3,18–4,1 apresenta orientações específicas relativas às relações domésticas no interior do lar cristão primitivo.

Embora Paulo tenha assumido categorias sociais oriundas do contexto greco-romano, sua intenção não foi legitimar estruturas culturais existentes, mas reinterpretá-las à luz da fé cristã. A ética cristã primitiva, conforme destaca Konradt (2020), estruturava-se no princípio do amor ágape como critério orientador do comportamento comunitário. A centralidade de Cristo como paradigma ético-relacional é explicitada de modo mais pleno em Efésios 5,2. Por isso, os códigos domésticos exigem, para sua aplicação atual, uma mediação hermenêutica crítica e contextualizada.

No âmbito dessa proposta formativa, torna-se fundamental compreender o campo semântico dos termos associados à submissão no Novo Testamento grego, especialmente *hypotássō*, *hypotaktēs*, *anupótaktos* e *hypotagē*. Esses vocábulos não se restringem à ideia de subordinação passiva, mas envolvem responsabilidade relacional e ordenação ética. Conforme Adams e Fortune (1998), o uso original de *hypotássō* estava ligado a contextos de cooperação e lealdade recíproca. Tal compreensão permite repensar o relacionamento conjugal contemporâneo a partir de categorias que privilegiam corresponsabilidade e cuidado mútuo.

Vamos então nos voltar para o grupo de palavras comumente entendidas como relacionadas à 'submissão' no Novo Testamento grego: *Hupotasso* (verbo – submeter-se, também comportar-se responsavelmente em relação ao outro, alinhar-se com alguém, relacionar-se com alguém de maneira significativa), *hupotaktes* (adjetivo – submisso, mas comumente, comportar-se de maneira ordenada ou adequada), *anupotaktos* (adjetivo oposto a *hupotaktes* – desordenado irresponsável, confuso, sem sentido) e *hupotage* (substantivo submissão, apego ou cópia) (Kroeger, 1998, p. 136, tradução nossa).

A análise lexical apresentada por Kroeger (1998) evidencia que os termos gregos tradicionalmente associados à submissão não se restringem a uma lógica de obediência passiva ou hierarquização rígida. Ao contrário, o campo semântico de *hypotássō* e de seus cognatos aponta para uma compreensão relacional, marcada por ordenação responsável, alinhamento mútuo e compromisso ético entre as partes envolvidas. Essa distinção é fundamental para a leitura teológica de Efésios e Colossenses, pois impede que a submissão seja interpretada como legitimação de assimetrias de poder. Desse modo, o esclarecimento linguístico oferece base sólida para uma hermenêutica crítica e para a construção de uma proposta formativa que integre mutualidade, responsabilidade e cuidado no aconselhamento familiar.

A formação de conselheiros familiares exige atenção aos riscos pastorais decorrentes de leituras acríticas ou literalistas desses textos. Estudos como os de Foulkes (2013) evidenciam como determinadas interpretações de Efésios 5 podem ser instrumentalizadas para legitimar relações assimétricas e práticas abusivas. Nesse sentido, a proposta formativa pressupõe uma hermenêutica responsável, capaz de distinguir entre o conteúdo normativo da parênese e suas expressões simbólicas e culturais. Tal distinção é fundamental para prevenir usos indevidos do texto bíblico no aconselhamento familiar.

A liderança do marido, conforme apresentada na tradição paulina, não pode ser compreendida como exercício de poder autoritário, mas como serviço orientado pelo amor e pela responsabilidade ética. Ainda que a metáfora da ‘cabeça’ esteja presente no texto, sua releitura cristológica impede que seja utilizada como fundamento para dominação. Essa perspectiva exige uma compreensão relacional marcada por diálogo, escuta e corresponsabilidade entre o marido e a sua respectiva mulher. Tal abordagem é central para a formação de conselheiros comprometidos com a dignidade humana e a prevenção de práticas violentas no âmbito familiar.

A proposta formativa para o aconselhamento familiar demanda líderes eclesiais devidamente preparados nos âmbitos teológico, hermenêutico e pastoral. O aprofundamento na língua original e na interpretação crítica do texto bíblico é imprescindível para essa tarefa. Conforme destaca Vanhoozer (2005), o texto bíblico constitui um ato comunicativo complexo que continua a produzir efeitos no presente. Assim, a formação do conselheiro requer competência interpretativa aliada à responsabilidade pastoral.

A formação de conselheiros familiares deve ser compreendida como um processo contínuo que envolve aconselhamento pastoral, cursos formativos, seminários e outras iniciativas educativas. Segundo Conceição (2023), uma metodologia formativa contribui para complementar a formação humana e cristã adquirida no contexto doméstico. Tal processo pode ser fortalecido por meio de parcerias com instituições de ensino superior. Essas iniciativas garantem maior rigor acadêmico e responsabilidade ética no exercício do aconselhamento familiar.

O processo de aconselhamento familiar pode ser considerado uma atividade extremamente sensível, uma vez que exige dos conselheiros alguns cuidados cruciais para que alcance sucesso na missão e por sua vez, não causem eventuais danos de natureza material, pessoal ou psicológico ao aconselhado, ao conselheiro, nem tampouco a terceiros, ou mesmo ao resultado, no início, meio ou fim das sessões (Conceição, 2023, p. 25).

Tal advertência evidencia que o aconselhamento familiar requer formação específica e discernimento ético contínuo, especialmente diante dos riscos envolvidos no acompanhamento de situações familiares complexas. Tal sensibilidade exige do conselheiro não apenas boa vontade pastoral, mas também preparo teórico, equilíbrio emocional e responsabilidade na condução do processo. Nesse contexto, a atuação no aconselhamento familiar não pode ser improvisada, nem reduzida a experiências pessoais ou a intuições religiosas. Assim, a proposta formativa apresentada nesta seção enfatiza a necessidade de capacitação sistemática, capaz de oferecer critérios seguros para a prática pastoral junto às famílias.

Nesse sentido, a proposta formativa pressupõe uma liderança comprometida com a própria qualificação e com o desenvolvimento dos demais membros da comunidade eclesial. Tal compromisso implica reconhecer que o exercício do aconselhamento familiar exige preparo contínuo e responsabilidade pastoral. Como destaca Conceição (2023, p. 19), “o líder eficaz sempre busca o aperfeiçoamento profissional, além de sempre encorajar o liderado e não temer a concorrência”. Essa compreensão reforça a dimensão formativa da liderança, ao situá-la como referência ética e pedagógica no processo de capacitação de novos conselheiros familiares.

Nessa perspectiva, a proposta formativa para o aconselhamento familiar reconhece que a liderança pastoral exerce papel decisivo na formação de novos conselheiros. Para Conceição (2023), por exemplo, a participação ativa do líder nesse processo é indispensável, uma vez que a sua prática ministerial se converte em referência concreta para aqueles que estão em processo de capacitação. A formação de

conselheiros, portanto, não se limita à transmissão de conteúdos, mas envolve o testemunho ético, a postura pastoral e a coerência entre discurso e prática. Assim, o líder assume uma função pedagógica fundamental, ao integrar formação técnica, discernimento pastoral e responsabilidade comunitária.

No desdobramento da proposta formativa para o aconselhamento familiar, destaca-se a necessidade de competências pastorais voltadas à comunicação ética, à escuta qualificada e à mediação de conflitos. A poimênica, nesse sentido, relaciona o conteúdo da fé às situações concretas da vida comunitária, exigindo sensibilidade no uso da linguagem e cuidado na condução de mudanças. Martins e Andrade (2025) indicam que a atuação pastoral responsável pressupõe participação, prudência e discernimento nos processos que afetam vínculos familiares. Essa abordagem contribui para a formação de conselheiros capazes de integrar reflexão teológica e prática pastoral no acompanhamento das famílias.

Por fim, a proposta formativa aqui apresentada reafirma a necessidade de conselheiros capazes de integrar fé, reflexão crítica e prática pastoral. A atuação formativa deve promover relações familiares marcadas pela mutualidade, pelo respeito e pela responsabilidade. Nesse sentido, a igreja fortalece sua missão educativa e pastoral. Assim, contribui-se para a construção de vínculos familiares mais saudáveis e coerentes com os princípios da ética cristã.

5.1 INTERPRETAÇÕES NA ÓTICA DA SUPEITA CRÍTICA NA CONTEMPORANEIDADE DA CARTA AOS EFÉSIOS

O movimento feminista na atualidade tem reavaliado de forma crítica a perícope de Efésios 5, 22–33 no contexto ético e político, especialmente no que diz respeito à posição masculina na hierarquia familiar e às implicações dessa leitura para a legitimação da violência doméstica contra as mulheres. Nessa linha de raciocínio, diversas abordagens têm sido propostas com o objetivo de enfatizar a mutualidade nas relações familiares e o exercício de uma ética relacional fundamentada no sacrifício recíproco, em contraposição a interpretações teológicas que naturalizam a dominação masculina (Vrey, 2022).

A leitura crítica sob a ótica da suspeita aplicada à Carta aos Efésios emerge no século XX, no âmbito das hermenêuticas pós-críticas, como reação às interpretações tradicionais que naturalizaram hierarquias sociais e familiares. Tal abordagem passou a evidenciar os pressupostos ideológicos presentes na recepção histórica do texto,

especialmente aqueles que legitimaram relações assimétricas de poder nas relações de gênero. “Um texto bíblico pode ser cúmplice da cultura de violência contra a mulher quando fortalece a ideologia patriarcal que permite e fomenta a misoginia e a dominação masculina, conferindo-lhes fundamento sagrado e legitimação religiosa” (Foulkes, 2013, p. 185, tradução nossa).

De acordo com a Pontifícia Comissão Bíblica (1993), a hermenêutica feminista recorre à hermenêutica da suspeita para evidenciar condicionamentos históricos e ideológicos presentes na tradição interpretativa, exigindo, contudo, discernimento crítico para que a leitura bíblica não seja reduzida a categorias exclusivamente sociopolíticas. Essa orientação legitima o uso da suspeita crítica como instrumento hermenêutico, ao mesmo tempo em que preserva a necessidade de responsabilidade teológica na interpretação dos textos bíblicos.

As interpretações contemporâneas da carta aos Efésios, sob a ótica da suspeita crítica, questionam leituras tradicionais que absolutizaram estruturas hierárquicas nas relações familiares. Essas abordagens buscam identificar os condicionamentos históricos, culturais e ideológicos presentes tanto no texto quanto em sua recepção. Ao problematizar a associação entre submissão feminina e ordem divina, a abordagem crítica contribui para desvelar usos teológicos do texto que, ao longo da história, legitimaram desigualdades de gênero e práticas de dominação no âmbito familiar e eclesial. Nessa perspectiva, Foulkes (2013) argumenta que determinadas leituras de Efésios 5, ao sacralizarem símbolos como cabeça/corpo e Cristo/igreja, podem tornar-se cúmplices de estruturas patriarcais, na medida em que oferecem fundamentação religiosa para a dominação masculina e a naturalização da violência contra a mulher.

Essa constatação evidencia que o problema hermenêutico não reside apenas no texto bíblico em si, mas sobretudo nos modos históricos e pastorais de sua recepção e aplicação, quando desprovidas de mediação crítica e contextual. Foulkes (2013) deixa claro que tais leituras tendem a absolutizar metáforas condicionadas culturalmente, convertendo-as em normas teológicas que reforçam assimetrias de poder e legitimam práticas de dominação no âmbito conjugal.

Nessa perspectiva, evidencia-se a sensibilidade histórica e teológica do tema. Dantas (2010), por exemplo, descreve o relacionamento entre a igreja e a família nos séculos XII e XIII, da seguinte forma:

[...] a Igreja só conseguiu exercer poder legítimo sobre a vida conjugal, quando promoveu a sacramentalização do matrimônio nos séculos XII e XIII. Era preciso tornar o casamento um sacramento, uma instituição divina, para que a hierarquia eclesiástica pudesse controlá-lo e tivesse plenos poderes sobre ele. Desse modo, o matrimônio foi transformado em monopólio da Igreja católica. Nessa mesma época, o celibato clerical foi regulamentado a fim de que os teólogos tivessem autoridade para normatizar e disciplinar a relação conjugal. O casamento, até então laico e profano, ao ser sacramentado, ficou submetido à tutela do corpo sacerdotal, que adquiriu legitimidade em função da prática da castidade. A continência eclesiástica ampliava a supremacia do clero, afirmando sua competência para moralizar a intimidade dos cônjuges. Apenas sacerdotes castos eram autorizados a penetrar na vida íntima do casal e regular o comportamento conjugal (Dantas, 2010, p. 704).

Conforme explicado acima, Dantas (2010) evidencia que a normatização cristã da sexualidade e do matrimônio operou como um dispositivo histórico de poder, no qual o controle do corpo e do desejo se articulou à legitimação de hierarquias eclesiais e sociais. Essa constatação reforça a necessidade de leituras críticas que distingam entre construções teológicas contextualizadas e princípios éticos evangélicos de caráter relacional e libertador. Freitas (2023), ao analisar narrativas de mulheres e homens em posições de liderança, por exemplo, evidencia que a persistência de estereótipos de gênero e a naturalização do preconceito operam como mecanismos sistêmicos de reprodução das desigualdades, produzindo barreiras simbólicas e materiais à ascensão feminina, mesmo em contextos marcados por avanços formais na igualdade de oportunidades.

Por outro lado, John (2025) discute a discriminação de gênero como um fenômeno social estruturado por práticas históricas e culturais que produzem desigualdades sistemáticas. Não obstante, ao analisar esse processo, a autora evidencia que:

A discriminação de gênero é um fenômeno social em que uma pessoa é tratada de forma injusta com base no seu gênero. Esta desigualdade é causada por preconceitos de gênero ou sexismo. O tratamento pode decorrer de distinções relativas à biologia, à psicologia e às normas socioculturais. Enquanto algumas dessas distinções possuem base empírica, outras são construções sociais. Os papéis de gênero podem conduzir a práticas de tratamento desigual. A violência contra as mulheres constitui uma forma de discriminação de gênero e pode limitar o seu acesso à educação, às oportunidades de emprego e a outras facilidades, perpetuando, assim, o ciclo da desigualdade de gênero (John, 2025, p. 1, tradução nossa).

Nesse cenário, observa-se que a discriminação de gênero não se sustenta apenas em diferenças biológicas, mas em construções sociais que naturalizam desigualdades (John, 2025). Essa leitura permite compreender a violência contra as mulheres como resultado de sistemas simbólicos, culturais e institucionais profundamente enraizados.

Nesse ponto de vista, a hermenêutica da suspeita enfatiza que a autoridade normativa atribuída a determinadas leituras de Efésios resulta menos do texto bíblico em si do que de processos históricos de legitimação do poder religioso e patriarcal. Ao articular crítica teológica, análise histórica e reflexão ética, essa abordagem desnaturaliza a sacralização de hierarquias conjugais e eclesiais. Tal leitura expõe como discursos religiosos podem operar como dispositivos simbólicos de manutenção de desigualdade de gênero e de normalização da violência. Nessa cosmovisão, a suspeita crítica não apenas relê o texto, mas redefine os critérios de responsabilidade hermenêutica na contemporaneidade cristã.

5.2 HERMENÊUTICA FEMINISTA E A CRÍTICA AO ANDROCENTRISMO

As interpretações feministas da Bíblia emergem historicamente no final do século XIX e se consolidam ao longo do século XX, especialmente a partir do diálogo com os movimentos de emancipação feminina e com as hermenêuticas críticas. Essas leituras passaram a questionar a neutralidade das interpretações tradicionais, evidenciando como as estruturas patriarcais influenciaram a produção, transmissão e recepção dos textos bíblicos. “A interpretação feminista da Bíblia, quando dominada por uma hermenêutica radical da suspeita, deixa pouco espaço para leitoras [...] resistir à opressão das mulheres e, [...] afirmar que a Bíblia transmite a Palavra de Deus [...]” (Craven, 2024, p. 2, tradução nossa). Essa observação deixa claro que a hermenêutica feminista enfrenta o desafio de equilibrar a crítica às estruturas opressivas com a preservação da dimensão teológica e revelacional das Escrituras, apontando para abordagens que unam denúncia profética e abertura ao potencial simbólico e espiritual do texto bíblico.

Essas abordagens hermenêuticas, historicamente situadas no diálogo com os movimentos de emancipação feminina e com as hermenêuticas críticas, passaram a questionar a neutralidade das interpretações tradicionais, evidenciando como estru-

ras patriarcais influenciaram a produção, transmissão e recepção dos textos bíblicos. Historicamente situadas no contexto das lutas pelos direitos das mulheres, essas leituras passaram a empregar a hermenêutica da suspeita como instrumento analítico para desvelar condicionamentos ideológicos, culturais e religiosos presentes tanto na produção quanto na recepção dos textos bíblicos. Nessa perspectiva, a crítica feminista evidencia que nenhum conhecimento é neutro, uma vez que teorias, métodos e interpretações são historicamente situados e atravessados por relações de poder. Ao desvelar o caráter androcêntrico de discursos considerados universais, essa abordagem contribui para a reconstrução crítica de leituras que inviabilizaram a experiência das mulheres e legitimaram desigualdades simbólicas e sociais (Duque-Arrazola, 2002).

Nessa perspectiva, o autor deixa claro que a crítica feminista não se orienta pela rejeição da tradição bíblica, mas pela necessidade de discernir os condicionamentos históricos e ideológicos que moldaram sua recepção. Na verdade, a hermenêutica crítica encontra respaldo também em instâncias institucionais da própria tradição cristã. Na ótica da Pontifícia Comissão Bíblica (1993), o respeito pela Escritura inspirada exige o empenho em compreender adequadamente o seu sentido histórico e dinâmico, evitando tanto o fundamentalismo quanto os reducionismos metodológicos. Essa orientação reforça a legitimidade de leituras críticas que procuram atualizar a mensagem bíblica à luz das transformações históricas e das exigências éticas contemporâneas.

Quando se trata da Bíblia, em comparação com outros tipos de literatura, os riscos são maiores. Os textos colaboram para construir culturas, normalizar o poder, narrar identidade e assim por diante. Mas, na maioria das vezes, eles fazem isso de forma sutil. E os leitores são — pelo menos teoricamente — livres para resistir a eles. Mas o status normativo dado aos ensinamentos da Bíblia e o seu papel como autoridade para a vida e a prática na igreja conferem-lhe um tipo diferente de poder. Para a maioria das pessoas, pode ser interessante, mas de pouca importância real, saber quais são as opiniões de Thomas Hardy sobre o papel das mulheres. Para muitos, é de grande importância saber quais são as opiniões de Deus. O estatuto da Bíblia como Escritura, a afirmação tradicional de que ela é, de alguma forma, a Palavra de Deus e autoritária para a vida e a fé, significa que ela reivindica um estatuto diferente (Craven, 2024, p. 42, tradução nossa).

Em conexão com essa perspectiva crítica, Senekal-Van der Berg (2008) navega na mesma direção crítica, ao sinalizar que a hermenêutica feminista da suspeita, especialmente em diálogo com Fiorenza (1992), busca identificar e desestabilizar, por exemplo, estruturas androcêntricas presentes no texto bíblico e em sua tradição interpretativa, com o objetivo de promover a libertação e o empoderamento de mulheres e

outros grupos marginalizados. Tal abordagem entende a leitura bíblica como um processo ético e situado, no qual a interpretação e a responsabilidade social não podem ser dissociadas.

A teologia feminista evidencia que a interpretação bíblica não é neutra, mas histórica e eticamente, favorecendo processos de justiça, participação e dignidade das mulheres, embora enfrente tensões quanto aos limites de sua recepção e institucionalização eclesial. Essa ambiguidade entre potencial crítico e desafios de mediação é sintetizada a seguir por DalCol (2025):

A principal contribuição da teologia feminista para o debate contemporâneo é a insistência em ler a Bíblia e fazer teologia a partir da vida concreta das mulheres. Isso implica considerar as interseções de gênero com raça, classe, sexualidade e território, reconhecendo que as opressões se entrelaçam e demandam respostas teológicas igualmente interseccionais. A leitura da Escritura, portanto, não é mero exercício acadêmico, mas ato político e espiritual, capaz de gerar transformação pessoal e comunitária. Conclui-se, portanto, que a hermenêutica feminista não é apenas uma metodologia interpretativa, mas um posicionamento ético e político que questiona as bases do discurso teológico e eclesial. Ao colocar a vida das mulheres no centro da reflexão, ela amplia o próprio sentido de “sagrado” e redefine a função social da teologia (DalCol, 2025, p. 140).

Conforme DalCol (2025), a teologia feminista contribui decisivamente ao deslocar a interpretação bíblica para a vida concreta das mulheres, reforçando igualdade, mutualidade e participação no discurso teológico. Trata-se de uma abordagem que não apenas interpreta o texto, mas busca restaurar dignidade e ampliar a responsabilidade ética da teologia na realidade social e eclesial. Nessa visão crítica, torna-se necessário identificar os condicionamentos que sustentaram leituras não atualizadas da Escritura, especialmente aquelas que reforçaram o status de hierarquias de gênero. É precisamente nesse ponto que a crítica ao androcentrismo se apresenta como chave hermenêutica fundamental, conforme explicitado a seguir:

O androcentrismo, derivado do grego, é literalmente ‘centrismo masculino’, considera os homens como humanos normativos, as mulheres como derivadas e subordinadas. Silencia mulheres e outros seres marginalizados em uma sociedade patriarcal da qual o cristianismo faz parte. Esta antropologia equivocada é produto de pensamento e estruturas hierárquicas e dualistas que resultam em distribuição desigual de poder, percepções distorcidas e injustiça sistemática (Hunt, 1996, p. 7, tradução nossa).

Na ótica de Hunt (1996), o androcentrismo não beneficia indistintamente todos os homens, mas privilegia determinados grupos masculinos historicamente situados, como homens brancos, adultos e pertencentes às classes dominantes. A autora alerta que nem mesmo a teologia cristã está imune a esse viés, uma vez que suas formulações e interpretações foram, em grande parte, construídas a partir de experiências

masculinas normativas. Como resultado, mulheres e outros grupos marginalizados acabam sendo silenciados ou subordinados, não apenas por razões de gênero, mas também por critérios de classe, idade e posição social. Tal diagnóstico revela que o problema do androcentrismo é estrutural e simbólico, afetando diretamente a forma como textos bíblicos e tradições teológicas foram historicamente compreendidos.

Conforme citado acima, a teologia feminista é apresentada como um movimento hermenêutico que reposiciona a leitura bíblica a partir da experiência concreta das mulheres, conferindo à interpretação das Escrituras um caráter ético, político e transformador. Nesse sentido, sua principal contribuição consiste em evidenciar que igualdade, mutualidade e participação não são acréscimos externos ao texto bíblico, mas exigências interpretativas que emergem quando se reconhecem os condicionamentos históricos e androcêtricos da tradição exegética. Ao mesmo tempo, essa abordagem enfrenta limites e tensões, sobretudo no risco de leituras excessivamente ideologizadas ou na dificuldade de mediação com instâncias institucionais da igreja, que nem sempre acolhem plenamente suas propostas críticas. Ainda assim, ao buscar restaurar a dignidade das mulheres e ampliar os horizontes do sagrado, a hermenêutica feminista revela-se um instrumento teológico relevante para atualizar a mensagem bíblica à luz das demandas contemporâneas de justiça e corresponsabilidade.

Conforme evidenciado ao longo desta seção, a hermenêutica feminista surge como resposta crítica à permanência de estruturas androcêtricas que moldaram a interpretação bíblica e teológica ao longo da história cristã. Sua contribuição consiste em restaurar a dignidade das mulheres e promover igualdade, mutualidade e participação, sobretudo diante de leituras não atualizadas de Efésios 5,22–33 que, ao serem reproduzidas de forma acrítica, acabam por legitimar hierarquias assimétricas herdadas da tradição patrística. Isso não implica a negação da parênese paulina, mas a necessidade de interpretá-la à luz de seu horizonte ético-relacional, no qual a liderança masculina somente se sustenta quando exercida de forma relacional e pautada no amor, em obediência ao Senhor. Assim, a exortação apostólica permanece teologicamente válida desde que compreendida como prática mútua e voluntária, entrelaçada à corresponsabilidade conjugal vinculada a uma submissão ética que caracteriza a vida familiar cristã.

5.3 LEITURAS HERMENÊUTICAS E A LEGITIMAÇÃO DA VIOLÊNCIA DOMÉSTICA

Estudos recentes têm indicado que a leitura tradicional de Efésios 5, 22–33 exerceu papel significativo na construção histórica de modelos familiares marcados por assimetrias de poder. Ao longo do tempo, por exemplo, a metáfora cabeça-corpo foi frequentemente interpretada de modo hierarquizante, associando autoridade masculina à submissão feminina como princípio normativo da vida doméstica. Em contextos eclesiais e pastorais essa interpretação contribuiu para a naturalização de práticas de dominação dificultando a identificação de dinâmicas abusivas no interior das relações conjugais. Dessa forma, o movimento feminista passou a reexaminar criticamente essa perícopes, buscando evidenciar como determinadas leituras bíblicas podem operar como mecanismos simbólicos de legitimação da violência doméstica (Granados, 2024).

A problemática da violência doméstica associada à interpretação de Efésios 5,22–33 não reside apenas no texto em si, mas nos usos hermenêuticos que absolutizaram imagens metafóricas sem consideração por seus contextos históricos e retóricos. Quando a relação cabeça-corpo é lida de maneira normativa e hierárquica, ela tende a reforçar padrões de autoridade unilateral, obscurecendo a dimensão ética da mutualidade presente no conjunto da perícopes. Esse tipo de leitura favorece a sacralização de relações assimétricas e dificulta o reconhecimento de práticas abusivas no âmbito conjugal. Interpretações hierárquicas equivocadas de Efésios 5,22 contribuíram ao longo do tempo, para a consolidação de padrões de dominação e submissão nas relações conjugais (Schlueter, 1997).

Sob a perspectiva sociológica, a violência doméstica não pode ser compreendida apenas como um evento interpessoal isolado, mas como um fenômeno atravessado por discursos, relações de poder e construções hegemônicas de gênero. Ao analisar as tensões entre intimidade, poder e responsabilidade, Hearn (2013) evidencia que estruturas simbólicas e discursivas contribuem para a normalização da violência masculina nas relações com mulheres próximas. Nesse contexto, o autor deixa claro que a forma como a violência é nomeada, enquadrada e explicada exerce papel decisivo tanto em sua legitimação quanto em sua inviabilização.

A violência doméstica e a legitimação religiosa exigem reconhecimento além do texto bíblico, considerando também os usos culturais e interpretativos que normalizam hierarquias no âmbito familiar. Em contextos patriarcais, as crenças socialmente difundidas podem justificar e perpetuar a violência, criando barreiras simbólicas ao reconhecimento do abuso e à busca de ajuda (Childress *et al.*, 2024). Por isso, urge investigar, como leituras normativas de Efésios 5,22–33 demandam respostas hermenêuticas e pastorais responsáveis (Granados, 2024).

Com pouca ou nenhuma pesquisa publicada sobre violência por parceiros íntimos divulgada na Europa Oriental, este estudo dedica atenção especial à VPI e à justificação social desse comportamento entre mulheres da Geórgia. Após a independência da União Soviética, em 1991, o país enfrentou intensas transformações sociais e econômicas, marcadas por conflitos armados, divisões territoriais e processos de limpeza étnica, fatores que contribuíram para a fragilização das estruturas sociais e familiares (Waltermaurer *et al.*, 2013, p. 1, tradução nossa).

Nessa linha de raciocínio, observa-se que a violência doméstica está generalizada. Outrossim, a partir da citação acima, constatam-se que as interpretações bíblicas não operam apenas no plano simbólico, mas exercem influência direta sobre práticas sociais e relações concretas de poder no interior das famílias. Quando textos como Efésios 5,22–33 são lidos de forma normativa e descontextualizada, por exemplo, podem reforçar concepções culturais que naturalizam a submissão feminina e silenciam experiências de sofrimento. Nesse sentido, estudos contemporâneos têm demonstrado que a legitimação religiosa da autoridade masculina contribui para a tolerância social da violência doméstica e dificulta sua problematização no âmbito pastoral e comunitário (Waltermaurer *et al.*, 2013; Hearn, 2013). Assim, torna-se imprescindível examinar criticamente como determinadas leituras bíblicas funcionam como dispositivos simbólicos que afetam a percepção, a resposta e a prevenção da violência nas relações conjugais.

Waltermaurer *et al.* (2013) afirmam que a relevância contemporânea da discussão sobre Efésios 5,22–b33 torna-se ainda mais evidente quando se considera que a violência doméstica é sustentada não apenas por práticas individuais, mas também por processos sociais de legitimação simbólica. Nesse contexto, a justificação assume papel decisivo na forma como o problema é percebido, nomeado e enfrentado socialmente, conforme os autores enfatizam, a seguir:

É reconhecido que a justificação da violência doméstica influencia diretamente tanto as nossas ideias sobre quem é o culpado quanto a nossa definição dos comportamentos que identificam esse problema como uma questão de saúde pública e jurídica. Além disso, a justificação da violência por parceiros pode revelar informações importantes sobre a perpetração, vitimização e

resposta a esse tipo de violência em uma região específica (Waltermaurer *et al.*, 2013, p. 8, tradução nossa).

Conforme citado acima, a legitimação da violência doméstica não se sustenta apenas em práticas individuais isoladas, mas é profundamente moldada por processos simbólicos, culturais e religiosos que influenciam a forma como a violência é percebida e tolerada socialmente. Nesse sentido, leituras bíblicas descontextualizadas de Efésios 5, 22–33 podem operar como dispositivos normativos que reforçam hierarquias de gênero e silenciam experiências de sofrimento no interior das relações conjugais. A análise crítica dessa perícopes revela, portanto, que a autoridade atribuída ao texto bíblico exige responsabilidade hermenêutica, sobretudo quando suas interpretações impactam diretamente a dignidade e a segurança das mulheres. Assim, torna-se evidente que a prevenção da violência doméstica passa também pela revisão teológica e pastoral de discursos religiosos que, ainda hoje, contribuem para sua normalização.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa possibilitou investigar o aconselhamento familiar ancorado em Efésios 5, 22–33 e Colossenses 3, 18–4,1 bem como desenvolver uma análise crítica dessas perícopes à luz de seus contextos histórico, social e teológico. Ao longo do estudo, tornou-se possível descrever a estrutura familiar romana no primeiro século da era cristã e compreender de que modo os códigos dos deveres domésticos influenciaram a organização das relações familiares no contexto do Império Romano. Nessa linha de raciocínio, a investigação evidenciou que a parênese paulina dialoga com tais códigos, não por simples assimilação cultural, mas por meio de uma releitura teológica que redefine suas motivações e finalidades no âmbito das comunidades cristãs de Éfeso e Colossas.

À luz da análise desenvolvida ao longo desta tese, confirma-se a hipótese de que a parênese presente em Efésios 5, 22–33 e Colossenses 3, 18–4,1 integra, de modo inseparável, teologia e prática, ao compreender o matrimônio como expressão do amor de Cristo pela igreja. Demonstrou-se que as categorias de mutualidade e submissão, vividas ‘no Senhor’ (*en kuríō*), constituem princípios éticos fundamentais para a vida familiar cristã. Essas categorias não se apresentam como realidades opostas, mas como expressões complementares da ética relacional cristã. Assim, evidenciou-se que tais princípios são passíveis de atualização para a vida familiar contemporânea e para a prática pastoral do aconselhamento familiar.

Não obstante, a análise desenvolvida ao longo da tese confirma a hipótese proposta, evidenciando que ela foi adequadamente testada ao longo da investigação. Nesse contexto, demonstrou-se a sua pertinência teológica, bem como a coerência hermenêutica e pastoral no estudo da ética familiar cristã.

No horizonte desta pesquisa, viver ‘no Senhor’ (*en kuríō*) não designa uma espiritualidade abstrata, mas uma condição relacional e ética que orienta a vida cotidiana dos cristãos sob o senhorio de Cristo. Em Efésios e Colossenses, essa expressão estrutura a parênese familiar ao vincular as relações conjugais e domésticas ao modelo da relação entre Cristo e a igreja. Dessa forma, a comunhão com Cristo se traduz em práticas concretas que envolvem responsabilidade mútua, cuidado e corresponsabilidade no âmbito familiar.

Nesse sentido, viver a mutualidade (*allélois*) e a submissão (*hypotássō*) na ética familiar cristã significa compreendê-las como categorias teológicas complementares,

e não como instrumentos de hierarquização ou dominação. A leitura teológico-contextual das perícopes analisadas evidenciou que tais princípios estão enraizados na cristologia paulina e na afirmação da unidade relacional expressa na imagem de ‘uma só carne’. Assim, a submissão cristã é reinterpretada à luz do amor (agápē) e do serviço, enquanto a mutualidade se apresenta como fundamento da comunhão familiar.

Convém ressaltar que a atualização das admoestações paulinas não implica a reprodução literal de práticas culturais específicas do primeiro século, mas a interpretação teológico-contextual dos princípios que fundamentam a parênese. As orientações presentes em Efésios 5,22–33 e Colossenses 3, 18–4,1 foram formuladas em diálogo com realidades socioculturais concretas, porém articulam valores teológicos que transcendem essas formas históricas. Desse modo, a hermenêutica adotada nesta tese distingue entre o conteúdo normativo da parênese e as expressões culturais por meio das quais ele foi originalmente comunicado. Tal distinção permite uma atualização responsável dos textos paulinos, evitando tanto o anacronismo quanto o literalismo acrítico.

Diante do percurso teológico e hermenêutico desenvolvido ao longo desta tese, impõe-se a necessidade de explicitar o posicionamento assumido quanto à interpretação das perícopes analisadas. Tal posicionamento decorre do reconhecimento de que leituras bíblicas produzem efeitos éticos, pastorais e sociais concretos, especialmente no âmbito das relações familiares, eclesiais e das dinâmicas de gênero.

À luz de todo o percurso teológico, exegético e hermenêutico desenvolvido, esta pesquisa assume o posicionamento de que Efésios 5, 22–33 e Colossenses 3, 18–4,1 não podem ser compreendidos como legitimação teológica da dominação masculina ou da violência doméstica. Sustenta-se que tais distorções decorrem de leituras descontextualizadas, hierarquizantes e acríticas, que absolutizam metáforas condicionadas historicamente e ignoram o horizonte ético-relacional da parênese paulina. Defende-se, portanto, que a autoridade do texto bíblico exige responsabilidade hermenêutica, sobretudo quando as suas interpretações impactam diretamente a dignidade, a integridade e a segurança das mulheres. Nesse sentido, a hermenêutica feminista, em diálogo crítico com a tradição cristã revela-se uma contribuição legítima e necessária para a atualização ética da parênese paulina, desde que integrada a uma leitura teológica que preserve a centralidade de Cristo, a mutualidade relacional e a submissão recíproca vivida ‘no Senhor’.

Nesse sentido, a leitura teológico-contextual proposta reconhece as diferenças históricas entre as práticas familiares do primeiro século e a realidade contemporânea. Essas distinções não implicam a ruptura com a tradição bíblica, mas evidenciam a necessidade de mediação hermenêutica. Assim, preserva-se a permanência dos princípios éticos que orientam a vida cristã nas relações familiares, eclesiais e sociais.

A contextualização desses princípios para a contemporaneidade demonstrou que a ética familiar cristã permanece relevante diante dos desafios atuais das relações conjugais e familiares. Em um cenário marcado por transformações sociais, crises de autoridade e fragilização dos vínculos, a parênese paulina oferece critérios para uma vivência relacional fundamentada no respeito mútuo, no diálogo e na corresponsabilidade dos atos. Essa atualização não implica a reprodução acrítica de modelos antigos, mas a apropriação reflexiva de seus princípios à luz das realidades sociais, culturais e pastorais contemporâneas.

À luz da investigação desenvolvida, constata-se que a contribuição de Paulo para as comunidades eclesiais contemporâneas permanece relevante e teologicamente consistente. Ao reinterpretar os códigos dos deveres familiares à luz do evangelho, o apóstolo não apenas dialogou com seu contexto sociocultural, mas ofereceu critérios éticos capazes de orientar, de modo crítico e responsável, a vivência da vida familiar cristã. A parênese paulina, fundamentada no senhorio de Cristo e na relação entre Cristo e a igreja, continua a oferecer parâmetros para a organização das relações familiares e eclesiais marcadas pela mutualidade, pela responsabilidade e pelo serviço. Dessa forma, a reflexão paulina ultrapassa o seu contexto histórico original e se apresenta como referencial teológico válido para a configuração da vida familiar e para a prática pastoral das comunidades cristãs na atualidade.

As análises desenvolvidas nas seções 5.1 e 5.2 evidenciaram que a hermenêutica da suspeita e as interpretações feministas da Escritura desempenham papel decisivo na crítica às leituras tradicionais que naturalizaram hierarquias de gênero no cristianismo. Ao desvelar os condicionamentos históricos, culturais e androcêntricos que moldaram a recepção de textos como Efésios 5,22-33, por exemplo, tais abordagens demonstraram que a autoridade normativa atribuída à Escritura foi, em muitos casos, mediada por estruturas de poder que silenciaram a experiência das mulheres e legitimaram desigualdades simbólicas. Nesse sentido, a contribuição da teologia fe-

minista não consiste na rejeição do texto bíblico, mas na exigência de uma responsabilidade hermenêutica capaz de articular fidelidade teológica, consciência histórica e compromisso ético com a dignidade humana.

A seção 5.3, por sua vez, demonstrou que interpretações descontextualizadas de Efésios 5, 22–33 não permanecem restritas ao campo exegético, mas produzem efeitos concretos no âmbito social, pastoral e familiar, podendo operar como dispositivos simbólicos de legitimação da violência doméstica. Logo, ao evidenciar que a justificação da violência é sustentada por processos culturais e religiosos de normalização da autoridade masculina, esta pesquisa reafirma que a leitura bíblica exige discernimento ético e sensibilidade pastoral. Assim, a parênese paulina permanece teologicamente válida apenas quando interpretada à luz da mutualidade, da corresponsabilidade conjugal e da submissão ética recíproca, de modo que a liderança masculina não seja compreendida como domínio, mas como serviço relacional em obediência ao Senhor. Essa releitura não apenas preserva a integridade da mensagem bíblica, mas contribui para a prevenção da violência e para a promoção de relações familiares marcadas pela justiça, cuidado e dignidade.

No âmbito da teologia prática, a pesquisa evidenciou que Efésios 5,22–33 e Colossenses 3, 18–4,1 oferecem fundamentos consistentes para uma proposta de aconselhamento familiar ancorada na ética cristã da mutualidade e da submissão. O aconselhamento familiar, à luz dessas perícopes, configura-se como acompanhamento pastoral que integra fé, vida cotidiana e relações familiares, contribuindo para a formação de vínculos saudáveis e para a mediação de conflitos no contexto eclesial. Dessa forma, a parênese paulina apresenta-se como referencial teológico e ético para a formação e a atuação de conselheiros familiares.

Nessa ótica, a proposta formativa delineada ao longo desta tese consiste na capacitação sistemática de conselheiros familiares a partir da integração entre exegese bíblica, hermenêutica teológico-contextual e prática pastoral. Tal proposta visa formar líderes e conselheiros capazes de aplicar a parênese paulina de Efésios e Colossenses de modo ético, crítico e responsável, distinguindo entre princípios teológicos normativos e suas expressões culturais históricas. Ao enfatizar a ética da mutualidade, do cuidado e do serviço, essa formação busca prevenir leituras literalistas e práticas abusivas, bem como à responsabilidade comunitária e à relevância da ética cristã na contemporaneidade.

O objetivo geral da pesquisa foi plenamente alcançado. Ele consistiu em analisar os conselhos relativos às relações familiares constantes das epístolas aos Efésios 5:22–33 e aos Colossenses 3:18–4:1, procurando identificar fundamentos hermenêuticos capazes de articular perspectivas teológicas e sociológicas sobre a mutualidade e a submissão, com vistas à sua contextualização no mundo contemporâneo.

Os objetivos específicos, por sua vez, contribuíram sobremaneira para esse percurso ao descrever o contexto do Império Romano no primeiro século, por exemplo e, ao apresentar análises críticas das perícopes de Efésios e Colossenses, respectivamente. Assim, a investigação articulou modelos coerentes de mutualidade e submissão vivenciados nos primeiros lares cristãos e refletiu sobre suas possibilidades de aplicação na contemporaneidade.

O problema de pesquisa norteou todo o trabalho, referente à interpretação dos códigos dos deveres familiares à luz de abordagens teológicas e sociológicas, orientando toda a análise de mutualidade e submissão nos primeiros lares cristãos e suas possibilidades de atualização para a contemporaneidade desenvolvida ao longo da tese.

Demonstrou-se ainda, que tais códigos, reinterpretados pela parênese paulina, expressam uma ética relacional fundamentada no amor de Cristo e na vivência comunitária da fé. Concluiu-se, portanto, que essas categorias podem ser criticamente atualizadas nos seus respectivos contextos, para responder às demandas da realidade familiar na atualidade.

No que se refere ao estado da arte desta pesquisa, constatou-se que os estudos que abordam conjuntamente as perícopes de Efésios 5,22–33 e Colossenses 3,18–4,1 são limitados, sobretudo nos idiomas português e inglês. Observou-se, também, que parte significativa da produção existente se encontra submetida a restrições editoriais ou disponibilização parcial, o que impacta o acesso integral às fontes disponíveis. Esse quadro contribui para a fragmentação entre exegese bíblica, reflexão teológica e aplicação pastoral, reforçando a relevância da presente pesquisa ao integrar essas dimensões.

Ao concluir o presente trabalho e reconhecer que a temática investigada não se esgota nesta pesquisa, abrem-se caminhos para estudos futuros que possam aprofundar os seus resultados. Nesse sentido, sugere-se, em primeiro lugar, uma investigação crítica acerca da autoria das cartas aos Efésios e aos Colossenses, com as

suas respectivas implicações hermenêuticas para a interpretação da parênese familiar. Em segundo lugar, propõe-se o aprofundamento da relação literária e teológica entre Efésios e Colossenses, especialmente no que se refere aos códigos domésticos. Por fim, novas pesquisas podem examinar a recepção histórica e pastoral das categorias de mutualidade e submissão, bem como o seu diálogo com debates contemporâneos sobre gênero, autoridade e ética familiar cristã.

Por fim, a justificativa deste trabalho esteve fundamentada na intenção de contribuir com a produção de conhecimento teológico no campo da ética familiar cristã. Ao analisar sistematicamente Efésios 5, 22–33 e Colossenses 3, 18, 4–1, a pesquisa evidenciou elementos teológico-contextuais à luz da parênese paulina. Nessa perspectiva, a tese oferece subsídios teóricos consistentes tanto para a reflexão acadêmica quanto para a prática pastoral do aconselhamento familiar, especialmente ao articular as categorias de mutualidade e submissão na ética cristã. Assim, o estudo se insere de modo crítico e propositivo no debate contemporâneo sobre aconselhamento familiar, ética cristã e teologia prática.

REFERÊNCIAS

- ADAMS, C. J.; FORTUNE, M. M. (edts.). **Violence against women and children: a christian theological sourcebook**. New York: Continuum, 1998.
- ADAMS, S. A. Paul the Roman Citizen: Roman Citizenship in the Ancient World and its importance for understanding Acts 22:22–29. In: PORTER, Stanley E. (org.). **Paul: Jew, Greek, and Roman**. Leiden: Brill, 2008. p. 309–326.
- ADEMILUKA, S. 'For the husband is the head of the wife': a contextual re-reading of Ephesians 5:22–33 among Nigerian Yoruba Christians. **In die Skriflig / In Luce Verbi**, Pretoria, v. 55, n. 1, e 2613, 2021. Disponível em: <https://journals.co.za/doi/full/10.4102/ids.v55i1.2613>. Acesso em: 15 out. 2025.
- AGUENA, R. M. **Espiritualidade paulina para o século XXI segundo a epístola aos Colossenses (1,15–20)**. 2019. 61 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/bitstream/handle/30231/1/Rosimeire%20Miyazato%20Aguena%20-%20TCC.pdf>. Acesso em: 27 jan. 2026.
- AGUIAR, N. Para uma revisão das Ciências Humanas no Brasil desde a perspectiva das mulheres. In: AGUIAR, Neuma (Org.). **Gênero e Ciências Humanas: desafio às Ciências desde a perspectiva das mulheres**. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1997.
- ALMEIDA, F. **História da igreja em Portugal**. Coimbra: Imprensa acadêmica de Coimbra, 1910.
- ALVAREZ, A. **Edificados sobre el fundamento de los apóstoles: Efesios 2:20–22: guía de inicio para cristianos recién convertidos**. Texas: La Palabra Publisher, 2014.
- ALVES, J.; PRESS, L. **Vida: uma fotografia atual e uma proposta futura**. 1. ed. Lisboa: LisbonPress, 2023.
- ALVES, R. C. Do mérito humano à graça divina: Efésios 2,1–10. **Teologia e Sociedade**, São Paulo, v. 1, n. 7, p. 84–102, 2010. Disponível em: https://www.fatipi.edu.br/_files/ugd/e8e1b1_54e1df38a92e49afb37b9530aff4c770.pdf. Acesso em: 2 dez. 2025.
- ANDRADE, A. L. P. D. **Lendo a carta aos Efésios: a unidade do corpo de Cristo**. São Paulo: Paulus, 2023.
- ARBIOL, C. G. **Escritos paulinos: introducción al estudio de la Biblia**. 1. ed. Estella: Editorial Verbo Divino, 2024. 656 p.
- ARGUMEDO, M. J. **Fundamentos del matrimonio bíblico: una perspectiva teológico-pactual**. Texas: Editorial δουλος, 2024.
- ARNOLD, C. E. **Ephesians**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2010. (Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament).

ARNOLD, C. E. **Efésios (Comentário exegético-prático del Nuevo Testamento)**. Tradução de Beatriz Fernández Fernández. 1. ed. Barcelona: Publicaciones Andamio, 2016.

ARTUSO, V.; KLEIN, C. J. Os catecismos de Lutero e o uso da Escritura. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 15, n. 45, jan. / mar. 2017. p. 206–238. Disponível em: <https://www.proquest.com/docview/1885744512?sourcetype=Scholarly%20Journals>. Acesso em: 2 dez. 2025.

ASANO, A. Liminal evaluation of the Colossian household code: a social identity approach to Col 3:22–4:1. **Shingaku Kenkyu (神学研究)**, Nishinomiya, n. 67, p. 13–32. 2020.

BACICH, A. Z. **Ajuda intelectual: autoajuda e referências**. 1. ed. São Paulo: Clube de Autores, 2016.

BANDY, A. S. **Guia ilustrado sobre o apóstolo Paulo: a vida, o ministério e as viagens missionárias**. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Vida Nova, 2024.

BARBAGLIO, G. **As cartas de Paulo: tradução e comentários**. Tradução de José Maria de Almeida. Supervisão exegética de Johan Konings. São Paulo: Edições Loyola, 1989. (Coleção Bíblica Loyola).

BARNES, A. **Notes, explanatory and practical, on the epistles of Paul to the Ephesians, Philippians, and Colossians**. New York: Harper & Brothers, 1854. Disponível em: https://archive.org/details/noteseplanatory0000unse_u9o1/page/n1/mode/2up. Acesso em: 7 set. 2025.

BARNETT, P. **Jesus and the rise of early Christianity: a history of New Testament times**. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002.

BARR, B. A. **A construção da feminilidade bíblica: como a submissão das mulheres se tornou a verdade do evangelho**. Tradução de Elis Regina Emerêncio. 1. ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2022. 288 p.

BARTCHY, S. S. Who should be called father? Paul of Tarsus between the Jesus tradition and patria Potestas. **Biblical theology bulletin**, Thousand Oaks, CA, v. 33, n. 4, p. 135–147. 2003. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/014610790303300403>. Acesso em: 09 out. 2025.

BASILE, L. **O julgamento de Jesus Cristo sob a ótica do direito penal**. 2004. Monografia (Bacharelado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2024.

BEALE, G. K. **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: exegese e interpretação**. Tradução de A. G. Mendes. São Paulo: Vida Nova, 2013.

BEALE, G. K. **Colossenses e Filemon: comentário exegético**. Tradução de Daniel Hubert Kroker; Valdemar Kroker. São Paulo: Vida Nova, 2022.

BECH, V. A. La relación paterno-filial en el código doméstico de Colosenses. **Ágora: Estudos clássicos em debate**, n. 23, 93–123, 2021.

BECH, V. A. Obediência ἐν κυρίῳ y honor parental en Colosenses 3,20. Una interpretación desde la antropología cultural. **Humanitas**, n. 79, p. 85–109, , 2022. Disponível em: <https://impactum-journals.uc.pt/humanitas/article/view/9906/8703>. Acesso em: 25 abr. 2025.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. *Revista e Atualizada*. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.

BLESSING, E. J. **Household order and the discipleship of the people of God**: an exegetical survey of Ephesians 5:21–6:9 and other New Testament household texts. 2022. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Oral Roberts University, Tulsa, Ok, 2022.

BORSA, J. C.; NUNES, M. L. T. Aspectos psicossociais da parentalidade: o papel de homens e mulheres na família nuclear. **Psicologia Argumento**, Curitiba, v. 29, n. 64, p. 31–39, jan./mar. 2011. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/psicologiaargumento/article/view/19835/19141>.

BORTOLINI, J. **Descobrimos Paulo**: a história do apóstolo dos gentios. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2016.

BOTERO, S. **Divorciados vueltos a casar**: un problema humano, una tradición eclesial, una perspectiva de futuro. Bogotá, Colômbia: San Pablo, 2002.

BOYER, O. S. **Pequena enciclopédia Bíblica**. São Paulo: Vida, 1999. 665 p.

BROWN, D. R.; CUSTIS, M.; WHITEHEAD, M. M. **Ephesians**. Bellingham, WA: Lexham Press, 2013.

BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. **Comentário Bíblico San Jerônimo**. Tradução de Z. Afonso de la Fuente y Dane; Jesús Valiente Malla e Juan José del Moral. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1972.

BRUCE, F. F. **História do Novo Testamento**. Tradução de Robinson Malkomes. São Paulo: Vida Nova, 2019.

BRUNO, C. **Paulo x Tiago [recurso eletrônico]**: como conciliar suas (aparentes) diferenças no debate sobre fé e obras. Tradução de Cláudia Santana Martins. 1. ed. São Paulo: Mundo Cristão, 2022.

BULAHARI, H. F. *et al.* The love of Christ in husband-wife relationships based on Ephesians 5: 22–33—Implications for Christian families. **Pharos Journal of Theology**, Johannesburg, v. 105, n. 1, 2024. Disponível em: https://www.pharos-jot.com/uploads/7/1/6/3/7163688/article_5_105_1__2024_indonesia.docx.pdf. Acesso em: 02 jan. 2026.

BUSTAMANTE, R. M. D. C. Práticas culturais no Império Romano: entre a unidade e a diversidade. In: SILVA, Gilvan V.; MENDES, Norma M. (Org.). **Repensando o Império Romano**: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Vitória, ES: Edufes, 2006. p. 109–136.

CABALLERO, J. L. Los deberes familiares en Col 3,18–4,1: la exégesis medieval occidental y la herencia de los Padres. **Scripta Theologica**, Pamplona, v. 43, n. 1, p. 59–85, 2011. Disponível em: <https://revistas.unav.edu/index.php/scripta-theologica/article/view/3295/3063>. Acesso em: 2 jan. 2026.

CANER, Ergun M.; CANER, Emir F. **Un estudio profundo de las costumbres y creencias musulmanas**: desenmascaremos el Islam. Tradução de Dante N. Rosso. Grand Rapids, MI: Editorial Portavoz, 2002.

CARSON, D. A.; MOO, D. J.; MORRIS, L. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CARVALHO, A. D. S. **A crítica e o texto do Novo Testamento**. Edição Revista e Corrigida. ed. São Paulo: Reflexão, 2017. 230 p.

CARVALHO, N. B. D. A subversão de papéis de gênero em Efésios: uma análise contextual e contextual de Efésios 5:18–33. **Mandrágora: revista de estudos de gênero e religião**, São Bernardo do Campo, v. 25, n. 2, p. 47–66, 2019. Disponível em: <https://pdfs.semanticscholar.org/58c9/09174c63f3486ded7b1b52c4f50fb00d7336.pdf>. Acesso em: 02 jan. 2026.

CASAGRANDE, M. **Escritos paulinos e cartas católicas [livro eletrônico]**. Curitiba: Editora Intersaberes (série princípios de Teologia Católica), 2019.

CASALEGNO, A. **Paulo: o evangelho do Amor fiel de Deus**. Introdução às cartas e à Teologia. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

CASTRO, V. J. **Uma espiritualidade para nosso tempo à luz do apóstolo Paulo**. São Paulo: Paullus, 2020.

CELESTIAL, R. R. **On Family and Community Leadership**: FAMILIA's reception of Ephesians 5: 22–33. Trabalho apresentado no DLSU Research Congress 2022. De La Salle University. Manila. 2022.

CEZAR-FERREIRA, V. A. D. M.; MACEDO, R. M. S. D. **Guarda compartilhada**: uma visão psicojurídica [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Artmed, 2016.

CHILDRESS, S.; SHRESTHA, N.; KENENSARIEVA, K.; URBAEVA, J.; VOTH SCHRAG, R. The role of culture in the justification and perpetuation of domestic violence: the perspectives of service providers in Kyrgyzstan. **Violence Against Women**, v. 30, n. 5, p. 1198–1225, 2024. DOI: <https://doi.org/10.1177/10778012231186814>. Acesso em: 28 jan. 2026.

CHUEVA, S. Y. Особенности формирования феминитивов от nomina agentis с суффиксами -τήρ, -τωρ, -της в древнегреческом языке. **Вестник Московского университета. Серия 9. Филология**, n.3, p. 101–116. 2025.

CIFUENTES, L. M. **La educación en 100 preguntas**. Madrid: Nowtilus Saber, 2022.

COCKSWORTH, C. **Santo, Santo, Santo: culto ao Deus trino**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

COELHO, A. D. S. C. **A teologia da consciência histórica da esperança: o "Cristo em vós" de Colossenses 1,27**. 2021. 242 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2021.

COHICK, L. H. **The Letter to the Ephesians**. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2020.

COLARES, K. D. S. **Efésios 5,21–33: análise ético-feminista da retórica de submissão da mulher nas obras da editora Fiel**. Tese (Doutorado em Teologia). Belo Horizonte: FAJE, 2023. 273 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte, 2023. Disponível em: https://faculdadejesuita.edu.br/wp-content/uploads/2022/05/Tese_Karen-de-Souza-Colares.pdf. Acesso em: 2 jan. 2026.

COLARES, K. D. S. O Cântico dos cânticos: uma ode à plena sexualidade (The Song of Songs: an ode to full sexuality). **Estudos Bíblicos - Dossiê: Arqueologia e Antigo Testamento**, São Paulo, v. 39, n. 147, p. 91–102, jan./jun. 2023. Disponível em: <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/962>. Acesso em: 2 jan. 2026.

COLLINS, G. R. Lay counseling within the local church. **Leadership: a practical journal for church leaders**, Carol Stream, IL, v. 1, n. 4, p. 78–86, 1980. Disponível em: <https://www.ibcm.net/wp-content/uploads/2025/05/Copy-of-Lay-Counselling-Within-The-Local-Church-Gary-Collins-1.pdf>. Acesso em: 30 set. 2025.

COLLINS, M. S. **Rhetoric, household and cosmos: a rhetorical and sociological analysis of the Letter to the Colossians with particular focus on Colossians 3:18–4:1**. 1995. Tese (Doutorado em Teologia) – ProQuest Dissertations & Theses Global, Tennessee, 1995. Disponível em: <https://www.proquest.com/open-view/ef3baa372fa0c9bf2e8ee0d6f5f9a35f/1>. Acesso em: 2 jan. 2026.

COMBLIN, J. **Epístola aos Colossenses e Epístola a Filêmon: comentário Bíblico**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1986.

CONCEIÇÃO, S. T. **Enciclopédia do conselheiro familiar de cunho pastoral: proposta formativa para conselheiros familiares**. Edição do aluno. Rio de Janeiro: Autografia, v. 1, 2023. 108 p.

CONCEIÇÃO, S. T. **Enciclopédia do conselheiro familiar de cunho pastoral: a importância da formação de conselheiros familiares**. Edição do aluno. Rio de Janeiro: Autografia, v. 2, 2023. 74 p.

CONN, J. E. **Developing a Marriage Mentoring Training Program at Inter-City Baptist Church in Allen Park, Michigan**. 2020. Tese (Doutorado em Educação e Ministério – D.Ed.Min.) – The Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, 2020.

COOK, J. I. The origin and purpose of Ephesians. **Reformed Review**, Holland, Michigan, v. 18, n. 3, 1 mar. 1965. Disponível em: https://repository.western-sem.edu/pkp/index.php/rr/pt_BR/article/view/362. Acesso em: 22 out. 2025.

CORNELIUS, E. M. Atributos de Deus em Efésios: significado e relevância. **HTS Theologiese Studies/Theological Studies** / Theological Studies**, v. 77, n. 4, 2021. Disponível em: <https://www.ajol.info/index.php/hts/article/view/212043>. Acesso em: 2 jan. 2026.

CORNELIUS, E. M. The attributes of God in Ephesians and Colossians: a comparison. **In die Skriflig / In Luce Verbi**, v. 56, n. 1, e2812, 2022. Disponível em: <https://journals.co.za/doi/abs/10.4102/ids.v56i1.2812>. Acesso em: 19 dez. 2025.

CORREA, S. T. Intertextualidad y exégesis intra-bíblica: ¿dos caras de la misma moneda? Breve análisis de las presuposiciones metodológicas. **Davarlogos: Revista Bíblico-teológica**, v. 5, n. 1, p. 1–13. 2006. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2314320>. Acesso em: 02 jan. 2026.

COSTA, R. A. D. A viúva de Naim e o androcentrismo na sociedade mediterrânea do século I d. C. **Fragmentos de Cultura: Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas**, Goiânia, v. 25, n. 4, 2015. p. 471–487. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/4388/2520>. Acesso em: 5 set. 2025.

COSTA, R. M. **O Sacramento do matrimônio**: manifesto da união esponsal Cristo-igreja. Porto Alegre: PUC RS, 2007.

CRAVEN, H. M. **Beyond suspicion? Rethinking feminist hermeneutics after postcritique**. 2024. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of St Andrews, St Andrews, 2024. DOI: <https://doi.org/10.17630/sta/1142>. Acesso em: 23 jan. 2026.

CRUZ, W. A. A. O evento Jesus Cristo: o Deus que se fez história e a redenção do corpo ao cosmos (The Jesus Christ event: the God who became history and the redemption of the body from the cosmos). **Caderno de Letras e Letras em Questão (CLLQ)**, Crato, CE, v. 8, n. 1, 2023.

CULMANN, O. **A formação do Novo Testamento**. Tradução de Bertoldo Weber. 7. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2001. 95 p.

DALCOL, P. L. M. *Teologia feminista e hermenêutica crítica: leitura da Bíblia a partir das margens*. **Caderno Teológico: Religião, Democracia e Direitos Humanos**, Curitiba, v. 10, n. 1, p. 129–141, jan./fev. 2025. DOI: 10.7213/2318-8065.10.01.p129-142.

DAMÁSIO, M. **1 Timóteo 4:4 e a dieta alimentar do cristão**. 2005. 73 p. Trabalho acadêmico – Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP), Engenheiro Coelho, SP.

DANTAS, B. S. A. Sexualidade, cristianismo e poder. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 700-728, 2010. Disponível em: <http://www.revispsi.uerj.br/v10n3/artigos/pdf/v10n3a05.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2026.

DAWES, G. W. **The body in question**: metaphor and meaning in the interpretation of Ephesians 5:21–33. Leiden, Boston: Sheffield Academic Press, v. 30, 1998. 45–90 p.

DEBATIN, O. O matrimônio e a vida familiar no contexto da Carta aos Efésios. **Revista Encontros Teológicos**, Florianópolis, v. 30, n. 2, p. 69–78, 2015.

DEIROS, P. A. **História global do cristianismo**. Tradução de Reginaldo Souza. São Paulo: Vida, 2020.

DEL PRIORE, M. **Sobreviventes guerreiros**: uma breve história das mulheres no Brasil, 1500–2000 [recurso eletrônico]. São Paulo: Planeta, 2020. 256 p.

DELOCKERY, M. R. **The essence of Paul's message to the Colossians**: what makes his message distinctively Christian. 2018. Tese (Doutorado). Radboud University Nijmegen. Nijmegen, Holanda.

DUNN, J. D. G. **The Epistles to the Colossians and to Philemon**. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1996.

DUQUE-ARRAZOLA, L. S. **Ciência e crítica feminista**. In: COSTA, A. A. A.; SARDENBERG, C. M. B. (Orgs.). **Feminismo, ciência e tecnologia**. Salvador: RE-DOR/NEIM-FFCH/UFBA, 2002. p. 68–76.

EGGER, W. **Metodologia do Novo Testamento**: introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos. Tradução de Johan Konings e Inês Borges. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

EKEKE, E. C. Persecution and martyrdom of Christians in the Roman Empire from AD 54 to 100: a lesson for the 21st century church. **European Scientific Journal**, Sofia, v. 8, n. 16, p. 175–190. 2012. Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Emeka-Ekeke/publication/249992120_PERSECUTION_AND_MARTYRDOM_OF_CHRISTIANS_IN_THE_ROMAN_EMPIRE_FROM_AD54_TO_100_A_LESSON_FOR_THE_21ST_CENTURY_CHURCH/links/02e7e51e7f4d9a6809000000/PERSECUTION-AND-MARTYRDOM-OF-CHRISTIANS. Acesso em: 02 jan. 2026.

NEW CATHOLIC ENCYCLOPEDIA. 2. ed. Detroit: Gale, v. 5, 2003.

EVANS, T. V. Verbs of sexual intercourse in the Greek Pentateuch: a lexical analysis. **The Journal of Hellenic Studies**, Cambridge, v. 143, p. 202–221, 2023.

FABRIS, R. **As cartas de Paulo III**. São Paulo: Loyola, 1992. (Coleção Bíblica Loyola).

FABRIS, R. As Cartas da Tradição Paulina (Efésios, Colossenses e Pastorais). In: FABRIS, Rinaldo (org.). **Problemas e perspectivas das ciências bíblicas**. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

FABRIS, R. Cartas da prisão: Efésios e Colossenses. In: FABRIS, Rinaldo (Org.). **Problemas e perspectivas das Ciências Bíblicas**. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

FERGUSON, E. **Backgrounds of early Christianity**. 3. ed. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing, 2003.

FERNANDES, L. H. L. As relações entre amor e alteridade na segunda seção do livro As obras do amor de Kierkegaard. **Colloquium: Revista Multidisciplinar de Teologia**, Crato, v. 8, n. 1, 2023. p. 96–110. Disponível em: <https://www.faculdadebaptistacariri.edu.br/colloquium/index.php/revista/article/view/157>. Acesso em: 17 out 2025.

FERNANDES, W. **Segredos do Império Romano**. Barueri, SP: Camelot Editora, 2023. 121 p.

FOULKES, I. Cumplicidad bíblica con la violencia contra las mujeres: el caso de Efesios 5,22-33. **Revista Caminhos - Revista de Ciências da Religião**, Goiânia, v. 11, n. 2, 2013. p. 185–200. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/2794>. Acesso em: 3 mar. 2025.

FREEMAN, C. **The Greco-Roman world of the New Testament era**: exploring the background of early Christianity. Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2009.

FREITAS, A. P. **Mulheres e carreiras no Brasil**: os desafios da liderança feminina. 2023. 72 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia do Desenvolvimento e Aprendizagem) – Faculdade de Ciências, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Bauru, 2023. Disponível em: <https://hdl.handle.net/11449/253168>. Acesso em: 22 jan. 2026.

GARCIA, C. C. **Breve história do feminismo**. São Paulo: Claridade, 2015. 120 p.

GEORGE, S.; CARRIKER, T. **As cartas de Paulo**: Efésios, Colossenses, Filipenses, Romanos, Tito, 1ª e 2ª Timóteo: um mergulho missional. 1. ed. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, v. 2 - Série um mergulho missional, 2022. 304 p.

GIBBON, E. **História do declínio e queda do Império Romano**. Tradução de Maria Emília Ferros de Moura. São Paulo: Companhia das Letras, v. 1, 2022.

GILLMAN, J. The Letter to the Ephesians by Lynn H. Cohick. **Catholic Biblical Quarterly**, Washington, DC, EUA, v. 84, n. 1, 2022. 155–157. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/pub/16/article/845460/summary>. Acesso em: 30 set. 2025.

GLAD, C. E. Paulo e a adaptabilidade. In: SAMPLEY, J. S. (Org.). **Paulo no mundo greco-romano: um compêndio**. São Paulo: Paulus, 2014.

GLANCY, J. A. Cristianismo primitivo, escravidão e o corpo da mulher. In: BROOTEN, Bernadette J. (Org.). **Além da escravidão**. New York: Palgrave Macmillan, 2010. p. 143–158.

GOMES, F. F. **Pequenas Igrejas e grandes negócios**. 1ª. ed. Joinville: Clube de Autores, 2021. 134 p.

GONZAGA, W.; BELEM, F. D. O uso retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses. **Theologica Xaveriana**, Bogotá, v. 71, 2021. Disponível em: [https://revistas.javeriana.edu.co/files-articulos/TX/71%20\(2021\)/191069309007/index.html](https://revistas.javeriana.edu.co/files-articulos/TX/71%20(2021)/191069309007/index.html). Acesso em: 16 abr. 2025.

GONZAGA, W.; HANSEN, J. P. As primeiras expressões da doutrina social da igreja no código doméstico de Col 3,18–4,1. **Pesquisas em humanismo solidário**, Salvador, v. 5, n. 5, 2025. p. 5–32. Disponível em: <https://app.periodikos.com.br/article/686af6a0a9539525403fcb49/pdf/revistaphs-5-5-5.pdf>. Acesso em: 12 dez. 2025.

GONZAGA, W.; LACERDA FILHO, J. P. O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios. **Coletânia**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 43, p. 1–48, 2023.

GONZÁLEZ, J. L. **Colossenses: Cristo em nós, a esperança da glória**. Rio de Janeiro: CPAD, 2023. 176 p.

GONZÁLEZ, J. L. **Cristo entre nosotros la esperanza de gloria: La epístola a los Colosenses**. Miramar: Editorial Patmos, 2023.

GORE, C. **St. Paul's Epistle to the Ephesians: a practical exposition**. London: John Murray. (A Series of Simple Expositions of Portions of the New Testament)., 1902. Disponível em: https://archive.org/details/bwb_KU-998-780. Acesso em: 07 set. 2025.

GORMAN, M. J. **Introdução à exegese**. Tradução de Wilson Ferraz de Almeida. 1. ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017. 320 p.

GRANADOS, M. J. El modelo de Iglesia como mystéryon: la comprensión de kephalé y sôma en Ef 5,21–33. **Theologica Xaveriana**, Bogotá, Colômbia, v. 74, 2024. Disponível em: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/39536>. Acesso em: 30 set. 2025.

GRANDAZZI, A. **The foundation of Rome: myth and history**. Ithaca NY: Cornell University Press, 1997.

GRAY-FOW, M. J. G. Why the Christians? Nero and the Great Fire. **Latomus – Revue d'Études Latines**, Bruxelas, Bélgica, v. 57, fasc. 3, 1998. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41538370>. Acesso em: 28 set. 2025.

GRIM, B. J. Rising restrictions on religion: a global overview. **Brigham Young University Law Review**, Provo, Utah, p. 835–900, 2012.

GRIZZLE, T. **Ephesians**: a Pentecostal Commentary. Dorset: Deo Publishing, 2013.

GUIJARRO, S. **Metodologia exegética do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus Editora, 2024.

GUIMARÃES, S. F. **Efésios 5,21–33 como modelo de discurso de gênero**. 2011. 68 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 68. 2011.

GUNDRY, R. H. **Commentary on Ephesians**. Grand Rapids: Baker Academic, 2011.

HARRILL, J. A. Ephesians as a circular letter: forms and function. In: WEISSENRIEDER, Annette; GRUNDEKEN, Mark (Org.). **Reconsidering the Letter to the Ephesians in Ancient Context**. Tübingen, Alemanha: Mohr Siebeck, 2025.

HARRIS, M. J. **Colossians & Philemon**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991.

HAVENER, I. Colossenses. In: BERGANT, D; KARRIS, J. R. (Orgs.). **Comentário Bíblico**. Tradução de Barbara Theoto Lambert. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

HEARN, J **The sociological significance of domestic violence**: tensions, paradoxes and implications. *Current Sociology*, v. 61, n. 2, p. 152–170, 2013. DOI: 10.1177/0011392112456503.

HENDRIKSEN, W. **Efésios e Filipenses**. Tradução de Valter Graciano Martins. 3. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1992.

HERING, J. P. **The Colossian and Ephesian haustafeln in theological context**: an analysis of their origins, relationship and message. Nova York: Peter Lang Publishing, 2007.

HINSON, E. G. The Christian household in Colossians 3:18–4:1. **Review & Expositor**, v. 70, n. 4, p. 495–506. 1973. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/003463737307000407>. Acesso em: 09 set. 2025.

HOEHNER, H. W. **Ephesians**: an exegetical commentary. Grand Rapids: Baker Academic, 2002.

HOEHNER, H. W. **Efésios**: comentário exegético. São Paulo: Vida Nova, 2023.

HOFFER, M. A. Colossians. In: **A Commentary on the New Testament**. New York: William H. Sadlier, 1942. p. 521–531. Disponível em: <https://books.google.com/books?id=jZROAQAAMAAJ>. Acesso em: 13 dez. 2025.

HORSLEY, R. A. **Jesus e o Império: o reino de Deus e a nova desordem mundial**. São Paulo: Paulus, 2014.

HORSLEY, R. A. The Gospel of Imperial Salvation: Introduction. In: HORSLEY, Richard A. (Org.). **Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society**.

HUFF, S. W. **Cómo fabricar a una feminista: y cómo rescatarla de la prisión de falsa libertad que se le prometió**. Nashville: HarperCollins Publishers, 2023.

HUNT, M. E. **Androcentrism**. In: RUSSELL, L. M.; CLARKSON, J. S. (Orgs.). *Dictionary of feminist theologies*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1996. p. 7–9. ISBN 0-664-22058-4.

ISIORHOVOJA, O. U.; OKOH, D. R. Haustafeln: a deconstruction reading of the household codes in Ephesians 5:22–25 for sustainable development in Nigerian context. **NIU Journal of Humanities**, Agbor, Nigéria, v. 9, n. 1, 2024. p. 1–15. Disponível em: <https://www.niujournals.ac.ug/ojs/index.php/niuhum/article/view/1834/2231>. Acesso em: 15 out. 2025.

JOÃO PAULO II. **Teologia do Corpo: o amor humano no plano divino**. Edição coordenada por Pe. Miguel Pereira. Prefácio de D. Manuel Clemente. Lisboa: Alêtheia, 2013.

JOHN, A. Gender discrimination in the Bible. **Literary. Voice: na international peer reviewed journal of English studies**, v. 3, n. 1, jan. 2025. DOI: <https://doi.org/10.59136/lv.2025.3.1.132> Disponível em: <https://literaryvoiceglobal.in/>. Acesso em: 23 jan. 2026.

KARAWCZYK, M. **Mulher deve votar?: o código eleitoral de 1932 e a conquista do sufrágio feminino através das páginas dos jornais Correio da Manhã e A Noite**. 1. ed. Jundiaí, SP: Paço Editorial, 2019.

KASIŁOWSKI, P. "Tablice domowe" w Kol 3,18–4,1 w kontekście słownictwa Starego Testamentu. **Studia Bobolanum**, v. 35, n. 4, p. 185–215, 2024. Disponível em: <https://studiabobolanum.pl/article/549010/pl>. Acesso em: 13 dez. 2025.

KAY, W. K.; MOXON, J. R. L. **A Pentecostal Commentary on the Pastoral Epistles**. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2022. 294 p.

KEENER, C. S. **Paul, Women, and Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul**. Peabody: Hendrickson Publishers, 1992.

KEENER, C. S. **Comentario del contexto cultural de la Biblia: Nuevo Testamento**. El Paso, TX: Editorial Mundo Hispano, 2003.

KIND STRELOW, W. F.; WACHHOLZ, W. Perseguição da Igreja no Império Romano durante os primeiros três séculos da Era Cristã. **Revista Encontros Teológicos**, v. 38, n. 3, 2023, p. 1089–1104, Florianópolis, Disponível em: <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/1821>. Acesso em: 3 set. 2025.

KONRADT, M. The love commandment in the authentic Pauline letters and Ephesians 5:2: an intertextual study in the development of agape ethics in the Pauline corpus. In: TUCKER, B. R.; HENDERSON, A. W. (Orgs.). **To Recover What Has Been Lost: Essays on Eschatology, Intertextuality, and Reception History in Honor of Dale C. Allison Jr.** Boston: Brill, 2020. p. 214–235. Disponível em: <https://brill.com/display/book/edcoll/9789004444010/BP000014.xml>. Acesso em: 24 set. 2025.

KOSTENBERGER, A. J.; KELLUM, L. S.; QUARLES, C. L. **Introdução ao Novo Testamento: A manjedoura, a cruz & a coroa.** São Paulo: Vida Nova, 2019. 1248 p.

KRODEL, J. D. **The family unit as a form of the new temple and reflection of the universal Christian family structure: an exposition of Ephesians 4:17–6:9 and Colossians 3:1–4:1.** Tese (Doutorado em Teologia) — Liberty University: Lynchburg, Virginia, 2022.

KROEGER, C. C. Let's look again at the biblical concept of submission. In: ADAMS, Carol J.; FORTUNE, Marie M. (Org.). **Violence against women and children: a christian theological sourcebook.** p. 135–140, New York: Continuum, 1998.

LAGO, L. D. **Paulo de Tarso. Estudo sobre o apóstolo Paulo.** Joinville: Clube de Autores, 2023.

LAMONT-TURNER, A. J. **Guia de Estudo 1 Pedro: estudo versículo por versículo do livro Bíblico de 1 Pedro capítulo 1 a 4.** 1. ed. [S.l.]: Andrew J. Lamont–Turner, 2023.

LANDULFO, M. **A educação no primeiro século e o ensino na igreja primitiva.** Suzano, SP: Clube de Autores, 2016.

LAUA, R. R. Pola Pembinaan Berdasarkan Efesus 5: 22–33 Bagi Pernikahan Dini Warga Jemaat Masa Kini. **Missio Ecclesiae**, v. 7, n. 2, p. 229–258, 2018.

LEE, W. **Life–Study of Colossians.** Anaheim, CA: Living Stream Ministry, 2023.

LERNER, G. **A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens.** Tradução de Luíza Sellera. São Paulo: Cultrix, 2019.

LINCOLN, A. T. **Ephesians.** Dallas: Word Books, 1990.

LINCOLN, A. T. The household code and wisdom mode of Colossians. **Journal for the study of the New Testament**, London, v. 21, n. 74, 1999. p. 93–112. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0142064X9902107405>. Acesso em: 24 dez. 2025.

LOCK, W. **The Epistle to the Ephesians: with introduction and notes.** London: Methuen & Co., 1929 (Westminster Commentaries).

LOGAN, J. **Marriage made in heaven? the contemporary reception of Ephesians 5:21–33 among women**. 2018. Tese (Doutorado em Teologia) — Durham University, Durham, 2018. Disponível em: https://etheses.dur.ac.uk/12884/1/Final_thesis.pdf. Acesso em: 09 set. 2025.

LOGOS BIBLE SOFTWARE. Bellingham, WA: Faithlife, 2015. **Software**.

LOHSE, E. Pauline Theology in the Letter to the Colossians. **New Testament Studies**, Cambridge, v. 15, n. 2, 1969. p. 211–220. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/new-testament-studies/article/abs/pauline-theology-in-the-letter-to-the-colossians1/2F7B98178996042B92AD7CD263C17E0A>. Acesso em: 29 dez. 2025.

LORENTE MUÑOZ, M. Causas y motivos de persecución contra los cristianos durante el Imperio Romano: de las acusaciones de Nerón a la visión apocalíptica de Cipriano. In: LORENTE MUÑOZ, Mario; ORTUÑO ARREGUI, Manuel (Org.). In **No-mine Christi: Estudios sobre cristianismo primitivo (siglos I–IV)**. Murcia: Editum. Ediciones de la Universidad de Murcia, 2025. p. 5–25.

LOURENÇO, F. **Bíblia: Novo Testamento. Vol. II: Apóstolos, Epístolas, Apocalipse**. Tradução de , Lourenço Frederico. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. 616 p.

LOVŠE, N. Roles of husbands and wives in the Christian marriage relationship (Ephesians 5). **Bible Institute Review**, Zagreb, 2009. p. 1–15. Disponível em: <https://hrcak.srce.hr/clanak/73889>. Acesso em: 02 jan. 2026.

LU, Shi-Min. Woman's role in New Testament household codes: transforming first-century Roman culture. **Priscilla Papers**, Grand Rapids, MI, v. 30, n. 1, 2016. p. 10–15.

MACARTHUR, J. **O evangelho segundo Paulo: a essência das Boas Novas**. 1. ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018. 240 p.

MACARTHUR, J. **Comentário bíblico MacArthur: desvendando a verdade de Deus, versículo a versículo**. Tradução de Eduardo Mano *et al.* Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019. 2048 p.

MACDONALD, M. Y. **Colossians and Ephesians**. Collegeville: Liturgical Press, 2008. 416 p.

MACHADO, M. F. **A nova principiologia constitucional do direito das famílias: do clã primitivo à (re)construção das relações familiares contemporâneas**. Dissertação (Mestrado em Direito) — Universidade do Vale do Itajaí. Itajaí, 2012.

MAFRA, C. O percurso de vida que faz o gênero: reflexões antropológicas a partir de etnografias desenvolvidas com pentecostais no Brasil e em Moçambique. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 2, 2012. p. 124–148. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/HSqSQFZ74XjCKxVsqrCpxpn/?lang=pt>. Acesso em: 2 jan. 2026.

MARINHO, D. M. D. B. **Atuação de mulheres em Ministérios pastorais: realidade presente em textos**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Goiânia, 2004. 108 p. Disponível em: <https://tede2.pucgoias.edu.br/handle/tede/919>. Acesso em: 2 jan. 2026.

MARQUES, M. D. S. Carta aos Efésios: um manifesto para a unidade. **Rebíblica**: Revista Brasileira de Interpretação Bíblica, Rio de Janeiro, v. 4, n. 7, jan/jun 2023. p. 102–127. Disponível em: <https://revistarebiblica.teo.puc-rio.br/index.php/rebiblica/article/view/79/82>. Acesso em: 29 set. 2025.

MARSHALL, J. E. Community is a body: sex, marriage, and metaphor in 1 Corinthians 6:12–7:7 and Ephesians 5:21–33. **Journal of Biblical Literature**, Atlanta, v. 134, n. 4, 2015. p. 833–849.

MARTIN, E. D. **Toward a biblical theology of marriage: a study of the Bible's vocabulary of marriage**. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2010.

MARTINS, J. G; ANDRADE, K. L. F. A poimênica atual na comunidade de fé: possibilidades e lacunas. **Revista Batista Pioneira**, v. 14, n. 1, p. 84–91, jun. 2025.

MARTÍNEZ, F. L. Pablo y la revelación de la libertad. In: PÉRES-SOBA, Juan J. (org.). **"Para ser libres Cristo nos ha liberado" (Ga 5,1)**. Madrid: Ediciones San Dámaso, 2003.

MASTELLA, C. *et al.* Uma análise histórica e bibliográfica da família: a relação com a escola e com a sociedade. In: SILVA, João R. D. S. (Org.). **Temas em educação: olhares interdisciplinares, reflexões e saberes**. Curitiba: Editora Bagai, 2024. v. 4 E-book, p. 144–154.

MATOS, J. A educação em Roma. In: FLORES, Moacyr (org.). **Mundo greco-romano: o sagrado e o profano**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006. p. 166.

MCCOLLUM, J. The Intrinsic probability of τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὑποτασσέσθωσαν in Eph. 5.22. **Journal for the study of the New Testament - SAGE**, London, v. 46, n. 4, 2024. 556–578. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0142064X231226158>. Acesso em: 20 set. 2025.

MCCONNELL, J. R. Colossians: background and contexts. **Interpretation**, Louisville, KY, v. 116, n. 4, 2019. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0034637319878476>. Acesso em: 25 dez. 2025.

MCKNIGHT, S. **The letter to the Colossians**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2018. (The New International Commentary on the New Testament).

MENA, D. **Mulher virtuosa: quem achará? Você!** Maringá: Editora Viseu Ltda., 2023. 132 p.

MENDES, A.; MERKH, D. J. **El noviazgo y el compromiso que Dios siempre quiso**. Tradução de Osvaldo A. Chamorro Vergara. Miami: Editorial Hagno Corp., 2015.

MERZ, A. Why did the pure bride of Christ (2 Cor. 11.2) become a wedded wife (Eph. 5.22-33)? theses about the intertextual transformation of an ecclesiological metaphor. **Journal for the study of the New Testament**, v. 23, n. 79, 2001. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0142064x0102307911>. Acesso em: 30 set. 2025.

MILEWSKI, G. D. **Improving upon traditional American premarital counseling methods; teaching a foundational theology for a marriage of servanthood**. 2020. Dissertação (M.A. in Theological Studies) — Southeastern University, Lakeland, FL, 2020.

MORAES, A. J. D. M. **Os portugueses perante o mundo**. Rio de Janeiro: Empresa Tipográfica, 1856.

MORAES, N. B. P. Casamento, Cristo e a igreja em Efésios 5. **Revista Kerygma**, v. 8, n. 1, 2012. p. 69–93. Disponível em: <https://unasp.emnuvens.com.br/kerygma/article/view/119/118>. Acesso em: 05 jan. 2026.

MOTYER, S. The relationship between Paul's gospel of 'All one in Christ Jesus' (Galatians 3:28) and the 'household codes'. **Vox evangelica**, Northwood, v.19, 1989. p. 33–48. Disponível em: https://biblicalstudies.org.uk/pdf/vox/vol19/household-codes_motyer.pdf. Acesso em: 2 jan. 2026.

MULENBURG, J. Form criticism and beyond. In: HOUSE, Paul R. (Org.). **Beyond form criticism: Essays in Old Testament literary criticism**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1992. v. 2.

MURPHY-O' CONNOR, J. **Paulo de Tarso: história de um apóstolo**. São Paulo: Edições Loyola, 2007. 26–27 p.

MUTTER, K. F. Ephesians 5, 21–33 as Christian alternative discourse. **Trinity Journal**, v. 39, n. 1, 2018. p. 3–20. Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Kelvin-Mutter/publication/327235286_EPHESIANS_521-33_AS_CHRISTIAN_ALTERNATIVE_DISCOURSE/links/5b83cb0992851c1e1234f4eb/EPHESIANS-521-33-AS-CHRISTIAN-ALTERNATIVE-DISCOURSE.pdf. Acesso em: 3 jan. 2026.

NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece**. 28. ed. rev. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

NOETHLICH, K. L. The legal framework of religious identity in the Roman Empire. In: REBILLARD, Eric; RUPKE, Jörg (org.). **Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity**. Berlin; Boston: De Gruyter, 2015. p. 13–27.

NOGUEIRA, A. **Família: a mais antiga instituição**. Joinville: Clube de Autores, 2022. 72 p.

NOGUEIRA, M. B. **A família: conceito e evolução histórica e sua importância**. 2007. Trabalho acadêmico — Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina: 2007. Disponível em: http://www.pesquisedireito.com/a_familia_conc_evol.htm, Acesso em: 5 set. 2025.

NOVA ENCICLOPÉDIA BARSA. **Nova Enciclopédia Barsa**. São Paulo: Barsa Consultoria Editorial Ltda., 2001. v. 1 (Macropédia).

O'BRIEN, P. T. **Colossians, Philemon**. 1. ed. Waco, TX: Word Books, 1982. v. 44. (Word Biblical Commentary).

OLIVEIRA, A. C. M. de. **A evolução da mulher no Brasil do período da colônia à República**. In: *SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO 11 & 13 TH WOMEN'S WORLDS CONGRESS. Anais Eletrônicos [...]*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina. 2017.

OLIVEIRA, J. S. de. O direito de família e os novos modelos de família no direito civil e constitucional brasileiro. **Revista Jurídica Cesumar – Mestrado**, v.5, n. 1, 2005. p. 9–114.

ONWUKA, P. C. The mystery of marriage in Ephesians 5:21–33 and implications for African Christians. **Shahidihub international journal of theology & religious studies**, Nakuru, v.2. n. 1, 2022. 51–71.

OSIEK, C. The bride of Christ (Ephesians 5:22–33): a problematic wedding. **Biblical theology bulletin**, London, v. 32, n. 1, 2002, p. 29–39.

OSIEK, C.; BALCH, D. L. **Families in the New testament world household and house churches**. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1997.

OSÓRIO, C. C. **Escritos paulinos y cartas católicas**. 1. ed. Ciudad de México: Publicaciones Paulinas, 2008.

PARENTI, M. **O assassinato de Júlio César: uma história popular da Roma antiga**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

PEREIRA, N. B. A Amoris Laetitia e sua fundamentação bíblica. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Florianópolis, v. 76, n. 303, 2016. p. 732–748. Disponível em: <https://reb.itf.edu.br/reb/article/view/189>. Acesso em: 17 out. 2025.

PERKINS, J. **Roman imperial identities in the early christian era**. London; New York: Routledge, 2008.

PIKAZA, X. **Gran diccionario de la Biblia**. Estella, Navarra, Espanha: Editorial Verbo Divino, 2015.

PINHO, L. D. A mulher no direito romano: noções históricas acerca de seu papel na constituição da entidade familiar. **Revista Jurídica Cesumar – Mestrado**, v. 2, n. 1, 2002. p. 269–291.

PITTA, A. **Cartas Paulinas: introdução aos estudos bíblicos**. Tradução de Leonardo A.R. T. dos Santos. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da Bíblia na Igreja**. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993.

PORTER, S. E. **Paul, Jew, Greek, and Roman**. Boston: Brill, 2008. (*Pauline Studies*).

POTE JR., W. **Unidos pela cruz: a mensagem de Efésios para a igreja de hoje**. São Paulo: Vida Nova, 2017. 352 p.

PRATTE, D. F. **Commentary on the gospel of mark: Bible study notes and comments**. [S.l.]: Independent Publisher, 2015.

PRICE, S. R. F. Rituals and Power. In: HORSLEY, Richard A. (org.). **Paul and empire: religion and power in Roman Imperial society**. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1997. p. 47–71.

PUTRA, A. F. *et al.* Implementation of the relationship between Christ and the congregation based on Ephesians 5,22–6,4 in the servants of God synod of the Christian ministry church. **Technium Social Sciences Journal**, v. 48, n. 1, 2024.

QUADROS, E. M. Eros, filia e ágape: o amor do mundo grego à concepção cristã. **Acta scientiarum. human and social sciences**, Maringá, v. 33, n. 2, 2011. p. 165–171.

QUEIROZ, C. **Ressureição: o mistério revelado ao apóstolo Paulo**. São Paulo: Editora Dialética, 2021.

QUIROGA, R. Una revisión de la teoría de la intertextualidad intrabíblica. **Revista Bíblica Teológica**, v. 4, n.1, 2022. p. 77–89. Disponível em: <https://publicaciones.uap.edu.ar/index.php/revistaMemrah/article/view/1047>. Acesso em: 04 mar. 2025.

REDAÇÃO. Em Colóquio com Cristo sobre os fundamentos da família. **Theologica**, v. 19, n. 1–2, 1982. p. 285–326.

REFAT, M. The background of New Testament household codes: towards a historical evaluation of the roots shaping present-day African families and gender roles. **African Multidisciplinary Journal of Research**, 2024. 42–59. Disponível em: <https://journals.spu.ac.ke/index.php/amjr/article/view/298>. Acesso em: 17 set. 2024.

REIMER, I. R.; MATOS, K. Agressão e silêncio: violação de direitos humanos de mulheres como desafio bíblico–hermenêutico. **Fragmentos de Cultura-Revista interdisciplinar de Ciências Humanas**, v. 19, n. 1, 2009. p. 51–66. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/1004/705>. Acesso em: 7 set. 2025.

REINKE, A. D. **Aqueles da Bíblia: história, fé e cultura do povo bíblico de Israel e sua atuação no plano divino**. 1. ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021.

ROCHA, A. **Destruindo fortalezas, libertando cativos**. 2 ed. rev. e ampl. São Paulo: Ágape, 2016.

ROSA, E. M. **Radiografia de um processo social: um estudo sobre o discurso jurídico a respeito da violência contra crianças**. São Paulo: Casa do psicólogo, 2004. (Coleção Psicologia Jurídica).

SADIKU, M. N. O. **Ephesians a pentecostal commentary**. Bloomington, IN: AuthorHouse, 2012.

SÁNCHEZ BELLO, A. **O traballo das mestras en Galícia: entre a produción e a re-produción**. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, 2006. 203 p.

SANTOS, E. C. de. **Acertando os ponteiros: seu casamento vai agradecer**. São João de Meriti: E. C. dos Santos, 2013. 126 p.

SANTOS, F. V. de. Paulo, um homem em Cristo. **Revista Ensaios Teológicos**, v. 2, n. 2, 2016. p. 56-71.

SANTOS, Pedro P. A. de. Escatologia e ética social cristã na tradição paulina em Ef. 6,5. **Rebíbica Revista Brasileira de Interpretação Bíblica**, Rio de Janeiro, 2023. p. 68–87.

SAUNDERS, R. Paul and the imperial cult. In: PORTER, Stanley E. (org.). **Paul and his opponents**. Leiden; Boston: Brill, 2005.v. 2, p. 227–238.

SAVOY, J. Authorship of Pauline epistles revisited. **Journal of the Association for Information Science and Technology**, v. 70, n. 10, 2019. p. 1089–1097. Disponível em: <https://asistdl.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/asi.24176>. Acesso em: 3 jan. 2026.

SCHLUETER, C. J. Revitalizing interpretations of Ephesians 5:22. **Pastoral Psychology**, New York, v. 45, 1997, p. 317–339, Disponível em: <https://doi.org/10.1007/BF02282659>. Acesso em: 23 jan. 2026.

SCHÖKEL, L. A. **Símbolos matrimoniales en la Biblia**. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1999.

SCHULER, A. **Dicionário enciclopédico de teologia**. Canoas: ULBRA, 2002. 512 p.

SCHWEIZER, E. **La carta a los Colosenses**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.

SCHÜSSLER FIORENZA, E. **But she said: feminist practices of biblical interpretation**. Boston: Beacon Press 1992.

SENEKAL-VAN DER BERG, E. **The hermeneutics of suspicion and human empowerment**: a textual and practical evaluation. 2008. Tese (Doutorado em Humanidades) – University of the Free State, Bloemfontein, 2008.

SHOLZ, V. **Princípios de interpretação bíblica**: introdução à hermenêutica com ênfase em gêneros literários. Canoas: Ed ULBRA, 2006. 236 p.

SILVA, B. D. **Redimidos no amor [recurso eletrônico]**: uma chave de leitura para compreender a carta aos Efésios. 1. ed. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2023.

SILVA, B. D.; SOUZA, Y. A. de. *Corpus Paulinum*: aspectos de uma retórica literária. **Revista Coletânea**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 41, 2022. p. 55–70. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br. Acesso em: 05 mar. 2025.

SILVA, F. H. de O. O Reino de Deus e o compromisso com a vida: fundamentos para uma teologia da missão. **Práxis Missional**, Londrina, ano 1, n. 2, 2018.

SILVA, M. H. de. **Princípios para uma prática comunicativa do evangelho nos dias atuais**. São Paulo: Dialética, 2022.

SILVEIRA, L. dos S.; OLIVEIRA, U. V. de. As influências do Judaísmo e Helenismo no Corpus Paulinum. **Revista Via Teológica**, Curitiba, v. 25, n. 50, 2024.

SIMIAN-YOFRE, H. Diacronia: os métodos histórico-críticos. In: SIMIAN-YOFRE, H. (org.). **Metodologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

SOLDA, D. **Carta aos Colossenses**: estrutura à luz da análise retórica bíblica semântica. Tese (Doutorado em Teologia) — Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2024. Rio de Janeiro: 314 p.

SOUSA, J. **Família**: sua origem e seu destino. Itajaí: Vinde, 2019. 203 p.

SPURGEON, C. H. **Conselhos para obreiros**: o príncipe dos pregadores orienta ministros da igreja. Tradução de Daniel Santos Marques e Lucília. São Paulo: Vida Nova, 2015.

STAMBAUGH, J. E.; BALCH, D. L. **O Novo Testamento em seu ambiente social**. São Paulo: Paulus, 2014.

STANDHARTINGER, A. The origin and intention of the household code in the Letter to the Colossians. **Journal for the study of the New Testament (JSNT)**, London, v. 23, n. 79, 2001. p. 117–130. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0142064x0102307910>. Acesso em: 26 set. 2025.

STANDHARTINGER, A. Colossians and the Pauline school. **New Testament studies**, Cambridge, v. 50, n. 4, 2004. p. 572–593. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/new-testament-studies/article/abs/colossians-and-the-pauline-school/5091A235CB50CC0A9615E5FC8B4DCAD3>. Acesso em: 26 set. 2025.

STOTT, J. **Como posicionar-se biblicamente diante dos desafios contemporâneos**: o cristão em uma sociedade não cristã. Tradução de Markus Hediger. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2019. 640 p.

STROHER, M. J. Entre a afirmação da igualdade e o dever da submissão: relações de igualdade e poder patriarcais em conflito nas primeiras comunidades cristãs. **Estudos Bíblicos**, v. 18, n. 67, 2000. p. 36–44.

STUCKENBRUCK, L. T. Traveling ethics: the case of the household codes in Ephesians 5:21–6:9 in cross-cultural perspective. In: LEE, M. V.; JOBES, K. H. (org.). **Scripture and traditions**: essays on early Judaism and Christianity in honor of Carl R. Holladay. Leiden: Brill, 2014. p. 287–304.

SUETÔNIO, C. T. **A Vida dos 12 Césares**. Belo Horizonte: Le Books, 2019. 256 p.

SUMNEY, J. L. **Colossians: a commentary**. Louisville, KY: Westminster John Knox press, 2008.

THISELTON, A. C. **The living Paul**: an introduction to the apostle's life and thought. 1. ed. Downers Grove: IVP Academic, 2009.

TOMMASO, W. S. de. Maria Madalena nos textos apócrifos e nas seitas gnósticas. **Último Andar**: Caderno de Pesquisa em Ciência da Religião, São Paulo, 2007. p. 48–59.

TÖNSING, J. G. Victims of compromise: women and the household codes – Colossians 3,18–4,1 and Ephesians 5,21–33. **The African journal of gender and religion**, Durban, v. 26, n. 1, 2020. p. 77–92. Disponível em: <https://journals.uj.ac.za/index.php/ajgr/article/view/1017/653>. Acesso em: 15 out. 2025.

VAN DER MERWE, D. G. The 'lived experiences' of the love of God according to a prayer in the letter of Ephesians. **Verbum et Ecclesia**, Potchefstroom, v. 43, n. 1, 2022. p. 1–10.

VAN WYK, B. Die verhouding tussen Kolossense en Efesiërs as'n sinoptiese probleem. **HTS Teologiese Studies**, v. 71, n. 3, p. 1-7, 2015.

VAN ZYL, C. **"Walking in love" as strategy to construct household identity in Ephesians 5:22–6:9**. Tese (D.Litt. et Phil. em Estudos Bíblicos) — University of Johannesburg. Johannesburg. 2017.

VANHOOZER, K. J. **Há um significado neste texto? Interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos**. Tradução de Álvaro Hattner. São Paulo: Editora Vida, 2005.

VAQUINHAS, I. Mulheres na universidade de Coimbra: o caso das primeiras estudantes caboverdianas – História. **Revista da FLUP**, Porto, v. 8, n. 1. IV Série, 2018. p. 219–244.

VASCONCELLOS, P. L.; FUNARI, Pedro P. A. **Paulo de Tarso: um apóstolo para as nações**. São Paulo: Paullus, 2014.

VASSER, M. J. Grant slaves equality: re-examining the translation of Colossians 4:1. **Tyndale Bulletin**, Cambridge, v. 68, n. 1, 2017, p. 59–84. Disponível em: <https://www.tyndalebulletin.org/article/29426-grant-slaves-equality-re-examining-the-translation-of-colossians-4-1>. Acesso em: 13 dez. 2025.

VIEIRA, M. A. de. S. **A mulher ao longo da Bíblia: no templo, na igreja, na sociedade**. 1. ed. Porto: Mário Brito Publicações, 2021.

VREY, A. Problematiek rakende 'opofferende en reinigende liefde' in die bruid-en-bruidegom-metafoor (Ef 5:22–33). In **die Skriflig**, Potchefstroom, v. 56, n. 1, 2022. Disponível em: <https://journals.co.za/doi/abs/10.4102/ids.v56i1.2878>. Acesso em: 30 set. 2025.

WALSH, B. J.; KEESMAAT, S. C. **Colossians remixed: subverting the empire**. 1. ed. Downers Grove: InterVarsity Press, 2004. (IVP Academic).

Waltermaurer, E.; Butsashvili, M.; Avaliani, N.; Samuels, S.; McNutt, L.-A. **An examination of domestic partner violence and its justification in the Republic of Georgia**. BMC Women's Health, v. 13, art. 44, 2013. DOI: 10.1186/1472-6874-13-44.

WEGNER, U. **Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia**. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

WILLIAMS, L. R.; FROMBERG, D. P. **Encyclopedia of early childhood education**. New York: Routledge, 2012.

WILLIAMSON, P. S. **Ephesians**. Grand Rapids: Baker academic, 2009.

WISNEWSKI, J. **American crossroad: the intersection of Christianity and democracy**. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2011.

WITHERINGTON, B. **The letters to Philemon, the Colossians, and the Ephesians: a socio-rhetorical commentary on the captivity epistles**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2007.

WOLTERS, A. Head as metaphor in Paul. **Bulletin for Christian scholarship**, Cape Town, v. 76, n. 1, 2011. p. 137–154.

WOOD, S. J. Interpenetration logic: pauline spirituality and union with Christ. **Religions**, Basel, v. 13, n. 8, 2022. p. 680. Disponível em: <https://www.mdpi.com/2077-1444/13/8/680>. Acesso em: 30 set. 2025.

WRIGHT, N. T. **Paul and the faithfulness of God**. Minneapolis: Fortress Press, 2013.

WRIGHT, N. T. **Paulo: uma biografia**. Tradução de Elissamai Bauleo. 1. ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018.

ZANELLO, V. **Saúde mental, gênero e dispositivos:** cultura e processos de subjetivação. 1. ed. Curitiba: Appris, 2018. 301 p.