

Eixos maiores da teologia paulina¹

“Ὅτε δὲ εὐδόκησεν [ὁ θεὸς]
ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρὸς μου
καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ
(Gal 1,15)

Introdução

Eixos fundamentais da teologia paulina poderá significar as dimensões principais e os conceitos basilares que compõem a teologia do próprio Paulo². O genitivo aqui assume um sentido subjectivo enquanto entende a reflexão do próprio apóstolo das gentes, do sujeito missionário da Ásia Menor na segunda parte dos Actos. Trata-se aqui da teologia dele. Mas poderá igualmente significar uma leitura mais formal epexeagética acerca da reflexão que Paulo constrói sobre a fé, quais as respectivas directrizes ou inspirações, qual o seu horizonte e perspectivas orientadoras³. Outro filão é composto pelas reflexões

¹ Este texto constitui a reelaboração da comunicação apresentada na *Semana de Estudos Teológicos “Paulo de Tarso quem és tu? O passado e o presente do Apóstolo das Nações”*, da Faculdade de Teologia da UCP. Visto que este ano se tratou de uma organização em conjunto dos três centros da Faculdade de Teologia, com um programa comum, esta comunicação foi apresentada em Lisboa no dia 27-01-2009, em Braga e no Porto no dia 29-01-2009.

² Da infinda literatura sobre o tema, e numa perspectiva mais contenedutística, anotamos tão-somente os trabalhos acríbicos de JOSEPH A. FITZMYER, *Paul and his theology: a brief sketch* (1967), Englewood Cliffs NJ ²1989; IDEM, *According to Paul: studies in the theology of the Apostle*, New York – Mahwah 1993; IDEM, “Pauline Theology (1968)”, *NJBC*, London 1997, 1382-1416 e o trabalho mais recente e compassivo de JAMES D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998, 5-26.

³ Este é o exercício ensaiado por T. ENGBERG-PEDERSEN, *Paul and the Stoics*, Edinburgh 2000, 84-85 sobretudo para as cartas aos Filipenses, aos Gálatas e aos Romanos. Paulo é visto aqui como que *de fora*, olhado a partir do mundo estóico envolvente, que Paulo conhece bem e do qual se

que os escritos de Paulo mereceram ao longo da recepção hermenêutica na história da exegese e da teologia, o mesmo é dizer, por onde seguiram as leituras de Paulo.

Assumem-se aqui os eixos fundamentais da teologia paulina como sendo as balizas por onde Paulo joga a fé (o quadro do contexto cultural da Grécia, do judaísmo e da revelação cristã, afinal os três mundos do Apóstolo) bem como as dimensões e inspirações nucleares que alicerçam toda a reflexão teológica de Saulo agora na condição crente num ir e vir constante à filosofia clássica. Trata-se, portanto, de uma perspectiva mais formal da teologia paulina sobre os eixos que orientam Paulo na sua reflexão sobre a lógica de Deus (*teologia*). Estamos perante *trilhos* que o Apóstolo segue para reconstruir outros caminhos, outra mundividência – a da fé cristã. Paulo não está preso a eles, assume-os criticamente.

1. O eixo genét(n)ico de Saulo

O ponto de partida para ler Paulo na sua vida é, de facto, o início de um longo processo apenas começado a caminho de Damasco, apenas iniciado aí, não obstante a respectiva novidade e surpresa. Este encontro, antes, este começar a ser encontrado a caminho de Damasco abre o horizonte da fé pascal à tradição de Saulo, a qual Paulo tenta compaginar e não afastar da tradição paulina. O encontro a caminho de Damasco constitui um começo, um recomeço, logo um eixo, uma génese, uma trave genética que reformula a tradição étnica de Saulo. Este génese tem raiz na misericórdia mesma de Deus, o mesmo Deus que já antes ao longo da vida de Saulo tinha feito o apóstolo das gentes crescer, libertar-se. Saulo já é feito nascer, é objecto de uma genética espiritual por parte do Deus de Israel ao longo da história bíblica. Neste sentido, Paulo já nasce com Saulo, e Saulo dá a Paulo uma genética divina já no Antigo Testamento. Isto faz de Paulo alguém nascido de Deus.

Mas este nascimento do alto acontece no concreto da história pessoal de Saulo, colocando Saulo mais ou menos com a mesma idade de Jesus. Esta aproximação resulta da informação que o apóstolo dá a Filémon na carta que lhe dirige e da nota etária que Lucas deixa na delapidação de Estêvão em Act 7,58. Este apóstolo nascido de Deus terá nascido no tempo de Jesus, visto que é um "presbytês" em Flm 9 (c.50 anos) e é ainda jovem ("neanias") diante de Estêvão. Mas qual o alcance deste nascimento de Deus? Paulo nasce de Deus no sentido que Deus faz Saulo seu, mas também que Deus é a origem

de Paulo, não no sentido pagão dos nascimentos dos heróis dos deuses. Em Listra, Paulo imediatamente é percebido num nascimento ectópico, fora do útero de Deus, num útero meramente pagão ou humano, quando consideram que ele e Barnabé são os próprios deuses vindos à terra pelo simples facto de realizarem prodígios. Barnabé foi identificado com Zeus e Paulo com Hermes (cf. Act 14,11-13). Para aquela gente nasceram-lhes uns milagreiros, uns curandeiros. Nem para todos, afinal, Paulo nasce de Deus. Como é que Paulo mostra isto mesmo? É o evangelho o único útero de Paulo? Saulo não é nascido de Deus também? Nasce de Deus para onde e para quem e para quê? Quais são os lugares onde Deus vai fazendo nascer Paulo? Será só o encontro a caminho de Damasco? Quais são os lugares, os tempos, as memórias ou as pessoas que vão fazendo Paulo morrer e nascer para a verdadeira vida, além do Crucificado? Será que Paulo assassina Saulo ou tem de aniquilar Saulo para Paulo viver? Será que Deus assassina Saulo para fazer nascer outra alma quase gémea? Como é gerado Saulo? Onde é gerado Paulo? Em que se distingue o nascimento cristão de Paulo do nascimento do Verbo de Deus? (a isto Paulo responderá: Ele é Filho, nós só filhos). Paulo é filho, tal como o servo de Is 49,1 ("o Senhor chamou-me desde o seio materno, pronunciou o meu nome desde o ventre de minha mãe") e o profeta de Jer 1,5 ("antes de te formar no seio materno conheci-te ... consagrei-te"). A novidade da vocação de Paulo está no uso de "cháris": "Deus chamou-me pela sua graça ... " (Gal 1,11-15). Isto mesmo Paulo agradece ao Senhor no diálogo de intimidade orante. Por isso, quando o Senhor pede a Ananias que se encontre com o recém-chegado à fé (ainda) Saulo, encontra-o a orar: "Olha, está em oração" (Act 9,11)⁴. Na sua vida Paulo uniu a contemplação à acção pastoral e à teologia entrando especulativamente no mistério de Deus cujo amor foi crucificado em Cristo. Deste encontro Paulo vai muitas vezes dar conta ao longo das suas cartas para não se cansar de agradecer este novo nascimento.

Saulo renasce permanentemente na oração judaica, cuja haggadah vai ser agora reformulada à luz da fé no Filho de Deus – o Crucificado. Paulo reza o Shemáh, a Tephilah da Shemoneh Ezreh diariamente e o Qaddish na sinagoga⁵. Paulo vai renascendo permanentemente já nas celebrações da Páscoa, da Festa das Semanas, no dia do Kippur (fundamental para Rom 3,23-25), no dia da Hannukah, no dia da Festa das Tendões, peregrina ao templo em Jerusalém, renasce na escola de Gamaliel I (20-50 AD) onde conhece as Escrituras, fonte de

⁴ Cf. EMÍLIO J. MARTÍNEZ GONZÁLEZ, "Mira, está en oración (Hch 9,11). San Pablo, orante cristiano", *Revista de Espiritualidad* 67 (2008) 183-204.

⁵ Para uma resenha da pluralidade do judaísmo do séc.I A.D., ver ROMANO PENNA, *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo Textos y comentarios (Bologna 1991)*, Bilbao 1994, 41-43.

distancia. Note-se que este exercício é muito menos conseguido no último capítulo aplicado à Carta aos Romanos (cf. IDEM, *ibidem*, 264), pois que muito mais do que um diálogo com a cultura trata-se sobretudo de um diálogo com a filosofia clássica que Paulo conhece bem.

nascimento e crescimento espiritual. Nesse sentido foi instruído numa teologia muito mais dialogante com o mundo do que era aquela da outra grande escola rabínica de Shamai. Paulo é um viajante, e um homem profundamente crente. Na carta aos Filipenses sabemos que pertencia à tribo nobre dos benjaminitas (cf. Flp 3) da qual é ascendente o rei Saúl e que segundo a tradição rabínica foi a primeira a entrar na terra prometida. Sabemos, igualmente que é judeu segundo a lei e circuncidado como qualquer fariseu. Teve vários e várias companheiras no trabalho de anúncio do evangelho e de difusão do cristianismo nascente. As Igrejas, as comunidades paulinas são *familias mistas*. Nesta mistura vai renascendo mesmo espiritualmente. Quando reza Saulo eleva as mãos (cf. Ex 17,8-16), utiliza vários gestos, até dança, ajoelha-se em reverência (cf. Gen 24,26.28; Ex 4,31; 1 Re 8,54; 2 Cron 6,13; Esd 9,5), prostra-se (cf. Gen 17,3; 18,2; Jos 5,14), ora de pé (cf. Gen 18,22; 19,27; Dt 10,10; 1 Sam 1,26; 1 Re 3,15; 8,22; Jer 8,20). Paulo reza a Deus Pai, como Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo. Cristo é o mediador através do qual o monoteísta Saulo passa a rezar trinitariamente no Espírito (Rom 8,15). Paulo vai sendo gerado na oração abbática de Jesus, afinal seu e Nosso Senhor no qual rezamos a Deus *Pai* na condição de filhos. Esta paternidade é uma missão contínua, é dinâmica, o que faz com que o nascimento seja ingressivo, contínuo, ao longo de uma vida toda, à semelhança da paternidade em si que vai envolvendo o apóstolo à maneira da luz. Ora, o encontro com Jesus a caminho de Damasco resulta numa experiência mística da luz⁶, como percebeu muito bem Caravaggio, melhor até que muitos exegetas. Não foi nem uma queda nem de um cavalo, mas o que aconteceu foi a uma envolvimento de luz sinónimo de desvelamento, de um "apocalipse" arrebatador. Isto mesmo relata Paulo em Flp 3,12 "fui alcançado por Cristo"⁷, por "revelação (apocalipse) de Jesus Cristo" (Gal 1,12). Trata-se de um desvelamento e de uma eleição, de uma graça mística, de uma singular percepção do mistério do próprio Deus, como aliás nota Lucas nas três vezes que narra o acontecimento em Act 9,3; 22,6; 26,13 em continuidade com o próprio testemunho do Apóstolo ("foi dado a ver" cf. 1 Cor 15,3-5.8-10; Gal 1,11-16; "fui agarrado" cf. Flp 3,12-13). Mas a primeira vez⁸ que Paulo é encontrado por Jesus Ressuscitado acontece em Jerusalém se tomarmos à letra as indicações de Act 22,17-21. Da primeira vez a caminho de Damasco Paulo é rodeado por uma luz e apenas ouve uma voz, a voz do Senhor Jesus. Mas depois já em Jerusalém, a primeira vez que tem uma visão do Ressuscitado, Paulo fala e Jesus ressuscitado responde.

Assim sendo, o encontro com a luz a caminho de Damasco apenas preparou este encontro, este sim, derradeiro e final.

Narrativamente, Lucas separa nos Actos a dita *conversão* da vocação. A história dos acontecimentos de Act 9 segue um modelo conhecido no mundo antigo, na Grécia e no judaísmo tardio. Na lenda de Heliodoro, ministro do rei selêucida Seleuco IV, este recebe do rei a missão de se apoderar de todos os tesouros de Jerusalém. Quando entra no templo é acometido por uma luz e envolto por uma profunda escuridão. Sem desistir, confessa-se pecador e promete anunciar a todos a grandeza daquele lugar sagrado. Do mesmo modo, Heródoto (8,35-38) mostra como é por uma intervenção do céu que Xerxes é impedido de saquear o tesouro do templo de Delfos. Assim, narrativamente Lucas organiza tradições e faz Paulo percorrer o trajecto Damasco-Jerusalém-Tarso. É a partir do encontro a caminho de Damasco (tido como a conversão) que Paulo vai ganhando consciência nesta e desta geografia teológica, vai nascendo para a sua missão que ele acaba por descobrir no encontro decisivo no templo em Jerusalém ("apóstolo de Cristo Jesus por vontade de Deus" Rom 1,1; "apóstolo das gentes" Rom 1,13; "apóstolo não por parte dos homens nem pela mediação de qualquer homem, mas por vontade Jesus Cristo e de Deus Pai" Gal 1,1). Então qual a função de Damasco? Dar a conhecer a Paulo, gerar-lhe a memória de que o Ressuscitado que perseguira vive. Jesus de Nazaré, de cuja crucifixão ouvira falar, vive.

Paulo nasce numa família judaica. Até refere um sobrinho, filho da sua irmã que o foi visitar à prisão em Act 23,12-26 em Jerusalém. Tem uma família. Saulo nasce na tradição judaica. O encontro a caminho de Damasco é o início de uma *conversão* muito longa, de uma *longa revisão de vida*, cuja extensão no tempo permitirá mesmo falar de uma reconversão e não de uma conversão. Com efeito, trata-se de um acontecimento totalmente novo, e tão marcante que até vem narrado três vezes por Lucas em Act 9; 22; 26. Esta repetição abona precisamente em favor das respectivas historicidade e credibilidade. Sobretudo esta última nota faz com que a Igreja não deixe de insistir significativamente na novidade do acontecimento. A tríplice menção da mudança de vida de Saulo vem salientar esta novidade. Claro está que a partir desse momento Saulo começou a interrogar-se sobre o que andava a fazer. Neste contexto, a tentativa de ir respondendo a esta surpresa por parte de Saulo vai dando origem a uma resposta teológica. É esta resposta, que ele vai construindo, que vai abrindo o agora Paulo aos novos horizontes que a fé lhe abre. Historicamente a conversão começou a caminho de Damasco, é verdade. Mas ela continuou, pois Paulo vai demorar aproximadamente dezassete anos até iniciar a sua actividade missionária. Precisou de tempo, de muito tempo para resolver problemas graves da teologia. O processo foi

⁶ Cf. FRANCISCO BRÄNDLE, "La experiencia mística de San Pablo: 'Encuentro con Jesús', orante cristiano", *Revista de Espiritualidad* 67 (2008) 206-235.

⁷ Cf. FRANCISCO BRÄNDLE, "El Jesús que transformó a Pablo", *Revista de Espiritualidad* 47 (1988) 49-64.

⁸ Cf. JOACHIM GNILKA, *Paulus von Tarsus Apostel und Zeuge* (1997), Freiburg 2004, 41.

iniciado a caminho de Damasco, mas continuou⁹. Era um caminho, mas um *caminho novo e difícil*. Está muito clara neste momento a meta (Flp 3,14 *κατὰ σκοπὸν διώκω εἰς τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*). Para corresponder a este desígnio, Paulo tem de travar uma luta interior.

O primeiro problema é um problema existencial que toca o próprio Deus na imagem que dele construímos, e que o próprio Apóstolo na primeira pessoa tem de resolver do ponto de vista teológico (logo igualmente existencial): como é que eu Saulo compagino a minha existência com a de Paulo para fazer com que não subsista uma contradição ou uma mudança entre o Deus de Saulo e o Deus de Paulo, entre o Deus do Antigo e o do Novo Testamento? Neste sentido, a *conversão* foi sendo *paulatina*, foi mais uma *revisão do que uma ruptura radical totalmente negadora do seu passado saulino*. Ela começou verdadeiramente durante esse tempo, nesses anos entre Damasco e Antioquia quase completamente silenciados na narrativa neo-testamentária. É sintomático que Paulo nunca diga que nasce de uma conversão. Nasce de uma epifania, de um "apocalipse", de um desvelamento, e não de uma metanóia, o que é já por si sintomático. Durante estes longos dezassete anos de revisão de vida, Paulo foi para a península da Arábia (cf. Gal 1,16) sem fazer caso nem da carne nem do sangue (sem medo da saúde ou sem medo das hostilidades e dos perigos do deserto). Significativamente, Paulo vai fazer a experiência de Moisés, vai nascer como o povo de Israel, como o povo de Saulo outra vez no deserto, que biblicamente é o lugar do nascimento, do enamoramento e não da morte. Descer do deserto da Arábia desde Damasco significa passar pela região comercial dos Nabateus e depois continuar para sul pela rota do incenso no Iémen. Curiosamente, Paulo não regressa ao Egipto, mas vai como Moisés para o deserto do outro lado do Jordão, onde fica Paulo, onde acaba Moisés e o Pentateuco, e onde ficamos nós. É aqui que Paulo começa a descobrir Jesus, no deserto, do outro lado do Jordão, à espera de reentrar na terra prometida, à espera de fazer o que fizeram os seus antepassados benjaminitas. Paulo vai no deserto nascendo na lógica da própria fé ao descobrir que quem entra no santuário é Jesus, nós ficamos todos do outro lado, aquém Jordão. Começa aqui Saulo a renascer na fé e na razão, numa *fides quaerens intellectum* mas também num *intellectum quarens fidem* (cf. Rom 1,19). É o entendimento a buscar a razoabilidade do acto de acreditar bem como a fé a procurar as razões de inteligibilidade da mesma e do mundo. Do outro lado do Jordão Paulo vai nascendo para a esperança em Deus, e neste sentido nasce de Deus. Tudo isto é significativo ainda que paradoxal para o próprio Paulo, pois Deus vai fazer Paulo renascer inclusive noutro mundo, para outro mundo, ele (Paulo) nascido numa cidade, numa cidade grande e

cosmopolita como é Tarso. Do meio urbano Deus leva-o para o deserto, porque no deserto é que se preparam os caminhos do Senhor (cf. Is 40,3).

Paulo é um missionário que escreve como um pai sofredor. As suas cartas evidenciam um grande cuidado pastoral pelas comunidades, que só é explicável por alguém apaixonado pelo Evangelho ("ai de mim se não anunciar o evangelho" 1 Cor 9,16). Por isso, não o façamos escritor. Não é um epistológrafo profissional. Só alguém que nasce de Deus é capaz de ver o que Paulo vê, é capaz de viajar como ele viaja.

Paulo procura, vai à procura dos seus ouvintes para lhes anunciar Jesus. Por os procurar, a sua correspondência é muitas vezes a correspondência epistolar trocada na conversa de pai para filho. Esta correspondência mostra como é solícito pelos seus. Esta solicitude tira Paulo da crítica que o acusa de ser um gabarolas irónico (cf. 2 Cor 11,30 "Se convém gloriar-me, gloriar-me-ei no que diz respeito à minha fraqueza"). Com efeito, é na sua fraqueza que reside a força única e não comprometida da evangelização. A fraqueza é a raiz da evangelização. Só nela Deus evidencia do que é capaz. Só nela Deus mostra que é Ele que gera, não Paulo. Então o leitor ou o interlocutor passam a saber de onde vem Paulo, o quê e quem o anima. À semelhança dos profetas, Paulo evangeliza pelo testemunho, modo tão actual para a Igreja nos dias que correm. Paulo dá o corpo ao manifesto, pois encarna o evangelho, vivendo o ideal que anima a sua e nossa fé. Paulo realiza esta encarnação do evangelho de Jesus já na condição de *convertido*, de crente proveniente do rabinismo mais rigorista. Isto obriga-o a superar uma luta interior dramática: compaginar Saulo com Paulo, fazer Paulo continuar a nascer em Saulo.

A sua teologia não é catecumenal nem sistemática, mas de impulsos, avassaladora e muito intuitiva (como são o seu carácter e temperamento)¹⁰, com um eminente alcance pastoral. Logo, a sua reflexão nasce na ponte que é a própria teologia: uma ponte entre o mundo e Deus. É nesta teologia que Paulo vai nascendo, amadurecendo a fé em Deus, sempre em diálogo com a realidade. Não se trata, portanto, de qualquer espiritualismo ou misticismo, nem de ideologia. Deus vai sendo gerado em Paulo mas não numa teologia dos anjos, antes, num diálogo permanente com o mundo.

Estamos diante de um viajante infatigável produto de uma fé inabalável, também ela infatigável. Paulo viaja pelo império romano como judeu de fé e grego na cultura. Conhece estes dois mundos. É aqui que Saulo é gerado, já aqui Deus vai gerando Paulo. Apóstolo da cruz e da páscoa de Jesus encarna esta dramaticidade da acção de Deus na sua vida. Tenta justificar a lógica da cruz. Para tal, Paulo, que também é exegeta, usa o A.T. e cita-o recorrendo ao

¹⁰ Cf. JUAN JOSÉ BARTOLOMÉ, "Paolo come problema. Il 'paolinismo' dilemma del cristianesimo", *Salessianum* 71/1 (2009) 10.11.16.

⁹ Cf. JOACHIM GNILKA, *Paulus von Tarsus Apostel und Zeuge (1997)*, Freiburg 2004, 46.

argumento das Escrituras. Orador nato sabe comunicar as suas convicções (cf. 2 Cor 4,13 "Nós cremos; por isso, também falamos). Apóstolo dos gentios torturado pela incredulidade de Israel, torturado pela incredulidade do seu povo, tenta fazer com que Saulo chegue à fé, tenta deixar que pela via especulativa e da argumentação da exegese Deus gere Paulo em Saulo. Normalmente começa por anunciar nas sinagogas, depois grandes cidades, outros grandes lugares onde Deus vai fazendo nascer Paulo. É um nascimento até à morte. Isto significa que não foge aos grandes centros da cultura. Faz o evangelho encontrar o mundo, vai gerando o evangelho no meio do mundo, o mundo todo, mesmo e sobretudo o da cultura. Pela eloquência dos seus escritos, ortodoxia da sua mensagem e pela santidade do seu testemunho de vida, Paulo é bem o primeiro doutor da Igreja. É-lo na condição de supervisor das comunidades, como "episkopos" (aquele que vê sobre) mas também de diácono, título com o qual ele próprio se apresenta. É um bispo/diácono apaixonado pelo evangelho e pelo mundo das suas comunidades. Não era de fácil convivência, mas sabia ser pai (cf. 1 Tes 2,11 "Assim como bem sabeis de que modo vos exortávamos e consolávamos, a cada um de vós, como o pai a seus filhos"). Espelha bem a misericórdia em que foi enxertado. Paulo também se posiciona como mãe (cf. 2,7 "fomos brandos [afeiçoámo-nos] entre vós, como a ama que cria seus filhos"). Vive assim o seu serviço sacerdotal numa missão de paternidade e de maternidade. Por isso, usa um amor demasiado possessivo até, porque ama a comunidade. Afinal, Paulo nasce das comunidades que funda, e neste sentido é gerado por elas para a perseverança e para a própria eclesialidade da fé. Nesse sentido, Paulo não só é nascido, mas sobretudo da à luz, faz nascer espiritualmente para a vida da fé. Na sua evangelização conta com um só salário – o Deus da promessa. No contacto com a comunidade vive uma relação afectuosa, não é um funcionário do evangelho. Assim, em 2 Cor 6,11-13 entra amorosamente em litígio, e vê os defeitos mas com grande misericórdia. Relaciona-se com os outros com muita paciência e perdão. Nunca perde a consciência que todos são filhos de Deus, como ele, que até era um aborto (cf. 1 Cor 15,8) e o maior de todos.

A sua vocação está centrada em Cristo, vocação intimamente ligada à conversão. Neste sentido trata-se não apenas de uma mudança moral, mas de confissão. Sente-se apoiado por Deus, pelo seu poder (cf. Act 26,17). A sua vocação é assim benéfica para os outros, porque parte de Deus. Isto leva Paulo a pensar autobiograficamente a sua vocação em 1 Tim 1,12-16

"E dou graças ao que me tem confortado (τῷ ἐνδυναμώσαντί με), a Cristo Jesus, Senhor nosso, porque me teve por fiel, tendo-me colocado na diaconia (ὅτι πιστόν με ἠγήσατο θέμενος εἰς διακονίαν),¹³ a mim, que, dantes, fui blasfemo, e perseguidor, e opressor; mas alcancei misericórdia, porque o fiz ignorantemente,

na incredulidade (ὅτι ἀγνοῶν ἐποίησα ἐν ἀπιστίᾳ).¹⁴ E a graça de nosso Senhor superabundou (ὑπερεπλεόνασεν) com a fé e o amor que há em Jesus Cristo.¹⁵ Esta é uma palavra fiel e digna de toda aceitação (πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος): que Cristo Jesus veio ao mundo, para salvar os pecadores, dos quais eu sou o principal.¹⁶ Mas, por isso, alcancei misericórdia, para que em mim, que sou o principal, Jesus Cristo mostrasse toda a sua longanimidade, para exemplo dos que haviam de crer (πρὸς ὑποτύπωσιν τῶν μελλόντων πιστεῦειν) nele para a vida eterna".

Com esta graça, Paulo mostra bem que Cristo é o seu útero. A sua alegria está baseada numa fé agradecida (cf. 1 Cor 1,4-5: "estou cheio de consolação, invadido de alegria em todas as tribulações"). Esta é uma alegria madura, não fácil pois encontra sentido no peso da vida da cruz de cada dia.

Para significar que Paulo é outro profeta dos grandes que Deus envia ao seu povo, Lucas estabelece um paralelismo entre Paulo e Jesus, o que mostra que tal como Jesus Paulo vai sendo formado numa relação absolutamente respeitadora da condição humana que vai sendo moldada na relação a Deus. Ou seja, tal como Jesus, Paulo vai conhecendo Deus na dramática da sua consciência e da sua liberdade. Este processo acompanha de muito perto o percurso do próprio Filho de Deus na obediência até à morte. Esta comparação constitui uma síncriese que Lucas constrói entre a figura de Jesus no seu evangelho e a figura de Paulo nos Actos¹¹.

Paulo dá tudo por Cristo (cf. Flp 3,7-8: "tudo considere desperdício face ao eminente conhecimento de Cristo"). A sua missão vem do próprio Ressuscitado (cf. Gal 1,15: "quando Aquele que me escolheu desde o seio de minha mãe e me chamou com a sua graça, achou por bem revelar-me o Seu Filho ..."). Paulo nasce de uma escolha e com um objectivo: ser eleito por Deus para conhecer o Seu Filho. Paulo passa de obstáculo a catalisador: precisamente aquele em quem à partida se esperaria que Deus não apostasse, é esse aquele que Deus escolhe. Paulo sente assim a misericórdia de Deus. Paulo, à semelhança afinal de Pedro, sabe que a sua existência é uma existência perdoada. Paulo nasce no paradoxo da acção de subtileza de Deus, que tem de se servir daquilo que nós não esperaríamos para conseguir mostrar que aquilo que acontece é obra sua e só sua. Aquele a quem Jesus pergunta porque O persegue, é a esse que Deus confia tudo. O Deus do evangelho de Paulo é o Deus da misericórdia. Perdoa-me. Deus mostra confiança em mim, mesmo que eu tenha desperdiçado tudo até agora. É tal a sua misericórdia que me confia o bem mais precioso: o Seu Filho, a sua Palavra. "Deus não poupou o seu próprio Filho" (cf. Rom 8,32). Tal como Pedro, Paulo nasce-se como perdoado. Apesar do que fez, de

¹¹ Este estudo *sincrético* é apresentado pormenorizadamente por JEAN-NOEL ALETTI, *Il Racconto come Teologia. Studio narrativo del terzo Vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli*, Roma 1996, 67.

perseguir, Deus aposta nele, quer nascer nele. Por isso, Paulo nasce do perdão de Deus a caminho de Damasco. Nasce da misericórdia de Deus ("o amor de Deus foi derramado em nossos corações" Rom 5,5) pelo Espírito Santo.

A espiritualidade paulina procura explicar como a espiritualidade cristã nas cartas paulinas está fundada na experiência que o apóstolo teve a partir de Damasco. Dito de outra forma, quais são as bases nos escritos paulinos para a nossa nova relação pessoal com o Deus de Jesus Cristo? Para responder a esta questão há que não esquecer a distinção paulina na antropologia até apontar para a "nova Criatura" (cf. 2 Cor 5,12; Gal 6,15). Até lá, o baptizado confronta-se com três modelos, dos quais escolherá o último empenhando-se para o atingir: o homem *sárquico* (cf. Gal 5,13-26; 1 Cor 3,1-3) que vive atolado na sua condição anatómica, o homem *psíquico* (cuja vida natural está enformada pela sua capacidade reflexiva na sua "anima" (cf. 1 Cor 2,14-15), e o homem *pneumático* (o homem espiritual por excelência que vive uma sintonia espiritual com o Dom do Ressuscitado). Neste percurso, Charles C. Ryrie aponta três factores para uma espiritualidade genuinamente bíblica: a) a regeneração pela experiência de vida nova em Cristo; b) a condução do *Espírito Santo*; c) e o *tempo* de conhecimento e de consciência pessoal que essa sucessão de encontros espirituais vão suscitando¹². Ora, estes três factores são descortináveis em Paulo. Paulo vai até ao homem pneumático, o mais elevado dos três tipos de homem. Nesse momento, a espiritualidade paulina assenta numa Pessoa, não numa ideia. Deste modo, o encontro a caminho de Damasco representa para Paulo a abertura ao encontro com a Pessoa do Ressuscitado, do Perseguido. Por isso, pessoal e teologicamente, Joachim Jeremias (1900-1979) apresenta algumas razões ou teses que suportam a sua afirmação de que a teologia de Paulo é uma teologia damascena¹³ posteriormente traduzida: na comunhão de Paulo com Cristo e na sua fé nele como o Senhor presente e actuante na Igreja; no reconhecimento que o cristão pertence desde já a Cristo, vive em Cristo, e por isso pertence desde já também ao mundo futuro de Deus; na compreensão da acção salvífica de Deus em Cristo e na eficácia da cruz; na consciência da onipotência da graça; na certeza da eleição gratuita e da chamada de Deus; na sua consciência da terrível natureza sedutora e subtil do pecado; na sua oposição ao legalismo que o leva a reconhecer a inconciliabilidade

da justificação mediante o cumprimento da lei com a justificação pela fé; na esperança baseada em Jesus ressuscitado primícia dos que dormem; no empenho missionário e na necessidade de pregar a Boa Nova; na consciência da missão e na sua autoridade de apóstolo; na concepção sobre o mistério teândrico-somático da Igreja.

Assim se compreende que em 1 Cor 9 e 2 Cor 3,1-3 Paulo narre a sua paternidade apostólica. Paulo defende-se dos impostores das comunidades bem como das acusações de duplicidade ou de incoerência. É por ser nascido de Deus que aguenta isto tudo. Paulo afirma positivamente que a comunidade também é criação sua, é bela, dá graças porque a comunidade é criação sua quanto Paulo é gerado nela. Deus recria Paulo na comunidade e a comunidade é criada no esforço evangelizador do trabalho apostólico de Paulo. Afirma também positivamente que a carta escrita em carne e osso nos seus irmãos e irmãs faz ver Cristo, anuncia-O, cria, gera vida, continua a escrever a Escritura, gera texto, gera Deus, faz Deus habitar o mundo. Isto evidencia uma grande paixão de Paulo pela comunidade. O amor pela comunidade vai para além das desilusões. Ele sabe que o próprio Deus está envolvido nela. Paulo sente na pele o abandono dos seus, sobretudo da maioria dos seus irmãos judeus, e de muitos quadrantes da cultura. Paulo debate-se com as divisões e tensões internas da comunidade. Paulo enfrenta-se com uma angústia pessoal (agonia), saber se está ou não à altura da missão (cf. 1 Tes 2,2). Apesar das dificuldades, Paulo confia no próprio carisma, aposta tudo na vocação pois sabe que ela foi dada pelo próprio Deus ("quem nos separará do amor de Cristo"?), quem nos separará desta nova vocação criatural? As situações obscuras? Situações simples, modestas, mesmo de pobreza?

2. O eixo cultural grego

Um outro berço onde Paulo é gerado é a Grécia na cidade onde nasce – Tarso, cuja academia está fortemente marcada pela filosofia estoica¹⁴. Tal como a nossa, a cultura dominante do período Paulino é uma cultura anti-encarnacionista, gnóstica. É nela impossível uma divindade encarnar, fazer-se carne, é impossível uma comunidade eclesial para um helénico ser espaço somático do Cristo, porque a divindade é simplesmente entendimento, lógica e nunca carne ("τίς οὖν οὐσία θεοῦ; σὰρξ; μὴ γένοιτο ... νοῦς, ἐπιστήμη, λόγος ὀρθός")¹⁵. Para um estóico em Atenas é impossível uma divindade entregar o seu próprio filho (cf. Rom 8,32) e conseqüentemente é tida como irracional a

¹⁴ Cf. JÉRÔME MURPHY-O'CONNOR, *Paulo um homem inquieto, um apóstolo insuperável*, Lisboa, Paulinas 2008, 22.

ΕΠΙΣΤΕΚΤΟ, Διατριβαί II.8.1-2 [= BL], Paris 1949, 29.

¹² Cf. CHARLES C. RYRIE, "What is Spirituality?", *Bibliotheca Sacra* 126 (1969) 204-213; CHRISTOPHER KIESLING, "On Relating to the Persons of the Trinity", *Theological Studies* 47 (1986) 599-616; STANLEY B. MARROW, *Paul His Letters and His Theology An Introduction to Paul's Epistles*, New York - Mahwah 1986, 50-52; SANDRA M. SCHNEIDERS, "Theology and Spirituality: Strangers, Rivals, or Partners?", *Horizons* 13 : 2 (1986) 253-274.

¹³ Cf. JOACHIM JEREMIAS, *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento (Göttingen 1966)*, [= BEB 30], Salamanca 1989, 279.280.292-297.

ressurreição, na medida em que antes nem se quer se prescreve a possibilidade da encarnação. É, pois, incompreensível que o Cristo de Deus tenha nascido de uma mulher, sujeito à lei (cf. Gal 4,4-7) em absoluta historicidade.

A teologia de Paulo vive constantemente em diálogo com este meio envolvente, com a chamada cultura dominante¹⁶, num esforço contínuo de inculturação da fé num contexto cultural marcado sobremaneira pelas duas grandes correntes filosóficas do século I – o epicurismo e o estoicismo – que a moldam na grande marca da indiferença. O encontro com estes movimentos de pensamento acontece principalmente nos grandes portos. Esta geografia é curiosamente um lugar teológico iniludível para o próprio Apóstolo e não apenas para o leitor dos Actos e das cartas. As viagens são disso testemunho. Sem ser uma teologia de viagem é uma teologia do Viático ao encontro do mundo construída pelo grande viandante da antiguidade que é o fariseu de Tarso¹⁷ a tentar compaginar Saulo com Paulo. A provocação que advém a Saulo do mundo ajuda-o a construir a teologia do logos tornando o mundo cultural num eixo da sua reflexão teológica nas várias nuances que apresenta. Assim, num espaço pequeno de tempo, Paulo visita grandes centros para dar início a pequenas comunidades cristãs que são como fermento na massa urbana. Na primeira viagem (cf. Act 13,1-4) vai de Antioquia da Síria até Chipre, passa pela Ásia Menor até outra vez regressar a Antioquia da Síria por volta do ano 49. Na segunda viagem entra pela primeira vez como cristão na Grécia e aí funda em Filipos a primeira Igreja na Europa. Nessa segunda viagem (cf. Act 15,36-18,22) passa outra vez pela Ásia Menor até à Grécia regressando a Cesareia nos anos 51 ou 52. Na terceira viagem (cf. Act 18,23-21,18), parte para a zona da Galácia, passa e instala-se em Éfeso (19,1-20). Vai à Macedónia e regressa. Em Act 27,1-28,16 Lucas narra-nos a viagem para Roma. Paulo viaja pela cultura e para a cultura. O desejo é chegar ao coração do império não geográfico mas teológico e cultural, a aspiração é atingir o centro da cultura, o centro do mundo. Ainda que Corinto fosse uma grande cidade completamente romanizada mais epicurista do que a estóica Atenas dos sábios, Atenas continua Atenas e Roma continua Roma. Por isso, a caminho da grande cidade da Acaia, Paulo tem de parar e fazer não um exercício de apologética, mas de teologia fundamental. A sua teologia inscreve-se sempre na racionalidade da fé e da revelação. Comunga assim da gnoseologia de Epicteto (50 A.D. Hierápolis – c.130 d.C. Nicópolis) para quem a norma da verdade é a razão, consistindo a educação filosófica no uso da razão e na justa

aplicação da capacidade de representação ("χρησθαι φαντασίαις")¹⁸. Sem querer construir uma simples ética da fé, abre o discurso da revelação à razão e à reflexão da autonomia do pensamento ético incrementando-lhe por essa via o acesso à transcendência. Assim se compreende que o programa paulino prescreva a possibilidade do conhecimento da alteridade da divindade, tal como para a filosofia estóica.

A divindade das *Diatribes* de Epicteto é uma divindade pessoal. Pelas suas obras sabemos que podemos conhecer o artesão divino ("αποφαινεσθαι ειωθαμεν ὅτι τεχνίτου τινος πάντως το εργόν. Αρ' οὖν τούτων μεν ἕκαστον ἀμφαίνει τεχνίτην")¹⁹, o que encontra o início da carta aos Romanos em Rom 1,19 depois da propositio (πίστις) dos vv.16-17 ("διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανερώσεν. ²⁰ τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἢ τε αἰδῖος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους"). Este é um Deus a quem posso louvar e rezar, a cujos recursos posso recorrer para melhor compreender o seu governo do mundo ("ἄς ἔλαβον ἀφορμὰς παρὰ σοῦ πρὸς τὸ αἰσθῆσθαι σου τῆς διοικήσεως καὶ ἀκολουθῆσαι αὐτῇ, τούτων οὐκ ἠμέλησα ... χάριν ἔχω ὧν ἔδωκας ἐφόδον ἐχρησάμην τοῖς σοῖς, ἀρχεῖ μοι")²⁰. No entanto, Epicteto, diversamente de Paulo, tanto implora no singular como no plural politeísta ("λέγουσιν οἱ φιλόσοφοι, ὅτι μαθεῖν δεῖ πρῶτον τοῦτο, ὅτι ἐστὶ θεὸς καὶ προνοεῖ τῶν ὅλων καὶ οὐκ ἔστι λαθεῖν αὐτὸν οὐ μόνον ποιοῦντα, ἀλλ' οὐδὲ διανοούμενον ἢ ἐνθυμούμενον εἶτα ποῖοι τινες εἰσιν. Οἱοὶ γὰρ ἄν ἐκεῖνοι εὐρεθῶ σιν")²¹. A sua divindade, as suas divindades acabam por se confundir com a natureza. Adaptar o próprio pensamento à natureza, torná-lo *sinfónico* com a condição física, com a condição do mundo natural ("συμφωνῶς τῇ φύσει")²² ao ponto de considerar que tudo o que é conforme à natureza é bom ("πάν τὸ κατὰ φύσιν γινόμενον ὀρθῶς γίνεταί")²³, acaba por transformar o desejo da ataraxia num objectivo físico, natural e por diluir a divindade numa espécie de energia cósmica, o que resvala naturalmente para o panteísmo. Epicteto reconhece a parentalidade da divindade como providência ("πρόνοια")²⁴, como pré-conhecimento, como pré-nota. Reconhece que faz parte da condição humana ter à divindade, a Deus, por "pai" e por "criador" capaz de nos livrar dos sofrimentos e dos medos ("τὸ δὲ τὸν θεὸν ποητὴν ἔχειν καὶ πατέρα καὶ

¹⁸ Cf. EPICTETO, *Διατριβαί* II.8.8 [= BL], Paris 1949, 29.

¹⁹ EPICTETO, *Διατριβαί* I.6.7 [= BL], Paris 1943, 25.

²⁰ EPICTETO, *Διατριβαί* IV.10.14-18 [= BL], Paris 1965, 79.

²¹ EPICTETO, *Διατριβαί* II.14.11-12 [= BL], Paris 1949, 55.

²² EPICTETO, *Διατριβαί* I.2.6 [= BL], Paris 1943, 10.

²³ EPICTETO, *Διατριβαί* I.11.5 [= BL], Paris 1943, 44.

²⁴ EPICTETO, *Διατριβαί* I.3.1 [= BL], Paris 1943, 14.

¹⁶ Cf. JAMES D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998, 10.

¹⁷ Cf. CHANTAL REYNER, «Les voyages de Paul vus à travers les déplacements dans l'antiquité», *Didaskalia* 38/1 (2008) 51-68.

κηδεμόνα ουκέτι ἡμας εξαιρήσεται λυπῶν καὶ φόβων)²⁵. Ora, a percepção da paternidade de Deus é mantida paulinamente pela via cristológica e com o título pouco frequente de "pai" aplicado a Deus nas suas cartas. Epicteto convida a dar graças à divindade pela possibilidade desta paternidade e também por todos os dons recebidos com o termo paulino da "boa acção de graças" ("ευχαρίσται τῷ θεῷ")²⁶, sobretudo por tudo aquilo que é digno e virtuoso (Τὸ λοιπόν, ἀδελφοί, ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά, ὅσα δίκαια, ὅσα ἀγνά, ὅσα προσφιλή, ὅσα εὐφρημα, εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος, ταῦτα λογίζεσθε Flp 4,8). Pensar, ter em conta estes valores é caminho de perfeição, de sabedoria, dito estoicamente de progresso. O progresso ("προκοπή") por excelência atinge-se quando se chega à grande virtude da serenidade ("τί ἔργον ἀρετῆς; εὐροια")²⁷ com o grande instrumento humano da razão. Só a razão é a grande faculdade humana, a grande potência ("δύναμις ἡ λογική")²⁸.

É neste quadro complexo que se inscreve o discurso de Paulo em Atenas, no meio da discussão cultural e da indiferença generalizada perante tantas divindades diferentes mas indiferentes entre si. Lucas conhece em Act 17 no discurso de Paulo na ágora ateniense três tipos de religião: a religião pagã politeísta de Listra, a religião popular de Éfeso com o culto de Diana e da deusa Artemis, e a religião dos ritos mágicos cujos livros são queimados em Act 19,18-19. É neste contexto plural do religioso que Paulo fala em Atenas²⁹. Paulo em Atenas não vai falar directamente contra os deuses, mas discursiva para distinguir a identidade da fé cristã no meio de tanta (in)diferença³⁰. Desde o início Paulo e a Igreja nunca se eximem à chamada pastoral da inteligência. Faz parte da própria missão de anúncio do evangelho esta elevação do registo evangélico ao nível cultural e do pensamento. Paulo, por isso, não perde tempo em Atenas, apenas faz o que lhe compete enquanto crente – dar razões credíveis da sua fé, tornar a fé um crível disponível. E até é um trabalho útil e salutar, pois em Act 17,34 (cf. 19,18-19) Lucas recorda com satisfação como alguns aproveitaram desse trabalho teológico de Paulo – Dionísio Areopagita e Dâmaris – convertendo-se e queimando toda a literatura da bruxaria, da magia e dos outros deuses.

O desejo de anunciar o evangelho nos grandes centros culturais constitui desde o início uma das marcas de Paulo. Este desejo encontra contextos

indesejáveis, marcados pela influência longínqua no tempo das duas grandes correntes filosóficas no mundo antigo: a filosofia estoica e a filosofia epicurista, constituindo a primeira a mais importante do ponto de vista teórico, ainda que a segunda tenha tido muito sucesso socialmente na Grécia e em Roma (como atestam 1-2 Tes e 1-2 Cor), e da qual são tão críticos Epicteto e Cícero a propósito do ideal epicurista de que o bem supremo é "summum esse bonum jucunde vivere"³¹. A relação de influência ou de crítica entre Paulo e o mundo estoico recebeu já alguns contributos desde os finais do século XIX e desde os tempos do saudoso Marie-Joseph Lagrange³² já nos inícios do século XX³³. Mais recentemente viu outros ainda que não direccionados especificamente para tal, nos trabalhos de autores tão diferentes como Ed Parish Sanders, Abraham J. Malherbe³⁴, Wayne A. Meeks³⁵, Heikki Räisänen³⁶, Krister Stendahl³⁷ e Gerd Theissen³⁸. Malherbe já mostrou que Paulo usou conceitos estoicos e ideias morais dos cínicos e do movimento do Pórtico³⁹. O mundo estoico constituía igualmente uma visão, uma mundividência que pretendia fornecer os conceitos com os quais seria possível construir uma antropologia e uma ética. Ora, Paulo partilhou ambas mas apenas em parte⁴⁰ nunca separando a moralidade da racionalidade (como tentou a modernidade sobretudo a partir de Kant). Como alerta Engberg-Pedersen

"'theology' and 'ethics' were not seen in antiquity as being sharply distinguished in the way they have become in modernity as a result of a growing secularization. And that holds both for the ancient ethical tradition in general and even more for Paul"⁴¹.

²⁵ Cf. MARCO TÚLIO CÍCERO (106-43 a.C.), *De Finibus* I.23, [= Belles Lettres], Paris 1928, 18.

²⁶ Cf. MARIE-JOSEPH LAGRANGE, "La philosophie religieuse d'Epictète et le Christianisme", *RB* 9 (1912) 5-21.192-212. O autor evidencia como na fé cristã, de modo semelhante ao das propostas estoicas, a oração também é dirigida à divindade em momentos nos quais as próprias forças humanas já não são suficientes. Daí o valor da oração quer na fé cristã como a sua possibilidade e realidade na filosofia estoica: cf. IDEM, *ibidem*, 18-20. No entanto, não deixa de evidenciar igualmente as diferenças nomeadamente entre o politeísmo estoico e o trinitarismo cristão: cf. IDEM, *ibidem* 204.

²⁷ Vejam-se somente os trabalhos de THEODOR ZAHN, *Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum*, Erlangen 1894; DOUGLAS SHARP, *Epictetus and the New Testament*, London 1914.

²⁸ Cf. ABRAHAM J. MALHERBE, *Paul and popular philosophers*, Minneapolis 1989.

²⁹ Cf. WAYNE A. MEEKS, *The first urban christian*, New Haven – London 1983; IDEM, *El mundo moral de los primeros cristianos*, Bilbao 1992, 120-124.

³⁰ Cf. HEIKKI RÄISÄNEN, *Beyond New Testament Theology: a story and a programme*, London – Philadelphia 1990.

³¹ Cf. KRISTER STENDAHL, *Paul among Jews and Gentiles and other essays*, Philadelphia 1980.

³² Cf. GERD THEISSEN, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, [= BEB 51], Salamanca 1985.

³³ Cf. T. ENGBERG-PEDERSEN, *Paul and the Stoics*, Edinburgh 2000, 2.

³⁴ Cf. T. ENGBERG-PEDERSEN, *Paul and the Stoics*, Edinburgh 2000, 35.

³⁵ Cf. T. ENGBERG-PEDERSEN, *Paul and the Stoics*, Edinburgh 2000, 6.

²⁵ EPICTETO, *Διατριβαι* I.9.7 [= BL], Paris 1943, 38.

²⁶ EPICTETO, *Διατριβαι* II.23.6 [= BL], Paris 1949, 103.

²⁷ EPICTETO, *Διατριβαι* I.4.6 [= BL], Paris 1943, 17.

²⁸ EPICTETO, *Διατριβαι* I.1.4 [= BL], Paris 1943, 5.

²⁹ Cf. LORENZO SCORNAIENCHI, "Paolo, Luca, Cicerone: il dibattito sulla natura della divinità e la citazione di Arato di Soli in Atti 17,28", *Protestantesimo* 63 / 3 (2008) 219.

³⁰ Cf. LORENZO SCORNAIENCHI, "Paolo, Luca, Cicerone ...", 222.

Isto faz logo à partida da teologia de Paulo uma teologia moral e uma teologia da ética, uma reflexão sobre os *modos* de Deus e sobre os *mores* dos homens. É isto que faz com que a teologia de Paulo não se desvirtue numa ideologia.

Mas além da mundividência estoíca, o mundo grego vive mergulhado e seduzido pelas propostas epicuristas quer em Atenas, quer em Corinto quer em Roma, apesar de Séneca fazer nesta última grande escola e exercer grande influência aos tempos de Nero e de Agripina. Para Epicuro a alma é um corpo (*σῶμα*) composto de partes subteis, disseminado por todo o conjunto da natureza, é um conjunto de átomos⁴². Para ele, os fenómenos celestes não ocorrem porque alguém os dirija ou porque alguém os tenha ordenado (o que contradiz Sab 13; Act 17; Rom 1,18-20)⁴³. O seu objectivo de vida é atingir um estado de vida sem afã, a que chama a *ataraxia*⁴⁴. A *ataraxia* epicurista ajuda a erotizar a cultura propondo uma orientação de vida hedonista segundo a sua máxima de que o prazer é o princípio e o fim da vida feliz, da vida beata⁴⁵, cujo modelo diverge do de Séneca. Quanto à morte, para os epicuristas a vida termina com a morte, a morte mais não é do que o momento de conclusão de um processo biológico⁴⁶. Daí decorre que não há nada a esperar, mais nada, para além da morte. Então só resta aproveitar ao máximo as possibilidades do tempo presente, curtir, *carpe diem*. O tema "divindade" curiosamente é pensado nos horizontes da eternidade. Deus para Epicuro é um "vivente incorruptível e beato"⁴⁷. Mas continua politeísta, Epicuro⁴⁸. Neste contexto trata o bem como o mal e o mal como o bem, acabando por ser indiferente o mal face ao bem ou o bem face ao mal⁴⁹. Perante este cenário de evidente relativismo, será útil abordar a hermenêutica estoíca de alguns textos paulinos, curiosamente uma bissectriz em alguns pontos das propostas da mundividência epicurista, como é o caso na frenética e epicurista Corinto.

⁴² Cf. EPICURO, *Epistola a Eródoto* 63. In HERMANN USENER, *Epicurea*, p.19 [= *Epicurea Testi di Epicuro e Testimonianze Epicuree nella raccolta di Hermann Usener (2002)*, Traduzione e note di ILARIA RAMELLI, Milano 2007, 93].

⁴³ Cf. EPICURO, *Epistola a Eródoto* 76. In HERMANN USENER, *Epicurea*, p.28 [= *Epicurea*], 111.

⁴⁴ Cf. EPICURO, *Epistola De Meteoris a Pitócles* 87. In HERMANN USENER, *Epicurea*, p.36 [= *Epicurea*], 127. Este ideal é totalmente partilhado pelo mundo estoíco, apesar das críticas de Epicteto ao mundo epicurista: cf. ΕΠΙΚΤΕΤΟ, Διατριβαί II.1.21 [= BL], Paris 1949, 7.

⁴⁵ Cf. EPICURO, *Epistola a Meneceu* 128. In HERMANN USENER, *Epicurea*, p.62 [= *Epicurea*], 177.

⁴⁶ Cf. EPICURO, *Epistola De Meteoris a Pitócles* 124. In H. USENER, *Epicurea*, p.60 [= *Epicurea*], 173.

⁴⁷ Cf. EPICURO, *Epistola a Meneceu* 123. In HERMANN USENER, *Epicurea*, p.59 [= *Epicurea*], 171.

⁴⁸ Cf. EPICURO, *Epistola a Meneceu* 123. In HERMANN USENER, *Epicurea*, p.60 [= *Epicurea*], 173.

⁴⁹ Cf. EPICURO, *Epistola a Meneceu* 130. In HERMANN USENER, *Epicurea*, p.63 [= *Epicurea*], 179.

Na primeira carta, o Apóstolo vê-se obrigado a citar teses estoícas para as rebater, ajudando a comunidade à crítica e à fundamentação da fé e da moral cristã. Em 1 Cor 6,18b Paulo cita uma máxima estoíca precisamente para a contestar, inserindo-a no seu próprio comentário entre o v.18a e o v.18c (Φεύγετε τὴν πορνείαν. πᾶν ἁμάρτημα ὃ ἐὰν ποιήσῃ ἄνθρωπος ἐκτὸς τοῦ σώματος ἐστίν· ὃ δὲ πορνείων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει). Num contexto de relativismo ético, que alguns atribuem a um movimento de "incipient gnosticism"⁵⁰ (sem ser ainda possível, contudo, determinar claramente os contornos dessa classificação para esta altura do período do primeiro século, e nem esta até se afigura como a posição prevalente na sociologia neo-testamentária⁵¹), Paulo dá mostras de conhecer claramente a cultura em que se move e à qual anuncia o evangelho. Corinto está marcada pela filosofia popular, pelo ideário grego das correntes não cristãs romano-helenistas, e pela distorção da corrente jesuânica transmitida pelo próprio Paulo⁵² devido à recepção estoicizada do evangelho e à popularidade do ideário de Epicuro. O estoicismo, essa outra grande corrente, afirma assim do mesmo modo (pelo menos à partida e paradoxalmente se confrontado com 1 Cor 6,12-18) que o corpo é irrelevante para a moral, pois só é de avaliar e só interessam os motivos internos, as *ditas* intenções. A moral era então uma matéria do âmbito da intenção e não de resultados, tal como o afirma Epicteto⁵³ ("não há nada de bom ou de mau para lá da esfera da moral (ἔξω τῆς προαιρέσεως οὐδὲν ἐστίν οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν)"). Já antes tinha reafirmado esta "indiferença" com consequências terríveis para a vida em sociedade e para a própria fé ao definir que

"a essência de um bem é um certo tipo de propósito moral, e a essência de um mal é um certo tipo de propósito moral. O que são então as coisas externas? São matéria para o propósito moral"⁵⁴.

No fundo, regressa aqui o grande perigo constante do pensamento: o sujeito acaba por ser o critério da realidade, e neste caso com consequências gravosas para as novas gerações ao destruir a própria autoridade e a razoabilidade da convivência em sociedade. Neste quadro de referências e de princípios é indiferente tudo aquilo que eu faça, desde que seja fruto da minha intenção. Esta é a respectiva justificação. O estoicismo não se pronuncia sobre a rectidão destas intenções, ao contrário de Paulo e da racionalidade da fé cristã.

⁵⁰ JAY E. SMITH, "The roots of a 'libertine' slogan in I Corinthians 6:18", *JTS* 59/1 (2008) 77.

⁵¹ Não classificando como Jay Smith o período do Novo Testamento como período de gnose, pelo menos explícita, ver T. E. KLUTZ, "Re-reading I Corinthians after Rethinking 'Gnosticism'", *JSNT* 26 (2003) 193-216 apenas como exemplo da leitura mais consensual ou objectiva.

⁵² Cf. JAY E. SMITH, "The roots of a 'libertine' slogan in I Corinthians 6:18", *JTS* 59/1 (2008) 82.

⁵³ ΕΠΙΚΤΕΤΟ, Διατριβαί III,10.18 [= BL], Paris 1963, 40.

⁵⁴ ΕΠΙΚΤΕΤΟ, Διατριβαί I.29.1-2 [= BL], Paris 1943, 105; cf. IDEM, Διατριβαί II.16.1-2 [= BL], Paris 1949, 62.

Isto constitui um princípio absolutamente subjectivista. Esta mesma tese de que o corpo é indiferente para a moral, irrelevante (*αδιάφορα*) é repetida depois por Marco Aurélio (*Meditationes* VI.32) pouco tempo antes das perseguições sistemáticas aos cristãos por Diocleciano. Se o corpo é irrelevante, então posso fazer dele aquilo que eu quero, pois já é algo que não me pertence mas do qual posso dispor a meu bel-prazer na condição de objecto. Fica deste modo preparado o terreno para o desenvolvimento da gnose a partir do século II. Em última análise, esta crítica estoíca da corporeidade (completamente contrária à antropologia cristã e paulina) provoca uma cisão no próprio sujeito na medida em que separa o corpo da pessoa, passando aí o sujeito a não ser o seu corpo mas simplesmente a "ter" o seu corpo. Ora, porque o corpo é lugar da realização do sujeito, da pessoa (à boa maneira unitiva semita, na qual sintomaticamente não existe sequer o verbo "ter" na língua hebraica), então ele é relevante para a salvação, logo para a encarnação e para a revelação. Precisamente por isto Paulo pode concluir no início da perícopes que o corpo é relevante, o mesmo é dizer, se é relevante não é indiferente o que eu faço nem as minhas opções. Deste modo, à grande comunidade da Acaia Paulo ensina contra a corrente em 1 Cor 6,12 que Πάντα μοι ἔξεστιν ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει· πάντα μοι ἔξεστιν ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος.

Os estoícos almejavam viver na natureza, segundo as leis da natureza ("κατὰ φύσιν")⁵⁵, o mesmo é dizer, viver quase segundo o instinto, sem regras morais, o que faz da dita lei natural a base da sociabilidade, pelo menos num certo sentido enquanto o homem sábio ajusta a sua *ratio* à *ratio* inscrita na natureza, nos instintos, "φύσις"⁵⁶. Por isso, frequentar as prostitutas nem era considerado um mal, era indiferente desde que se deixe de reprimir os instintos. O acto sexual passa então a ser um acto natural, mas não moral, isto é, humano. Isto mesmo é defendido por outros autores, entre os quais o mestre de Epicteto – Musonius Rufus (*Fragmentos* 12)⁵⁷. As comunidades paulinas vivem assim um grande problema hermenêutico e uma dificuldade ao nível da teologia fundamental. O erro então resulta somente do julgamento, tudo depende daquilo a que Epicteto chama *o que lhe parece*, aquilo a que chegou a sua própria *opinião* ("ὅτι ἔδοξε ἐν ἡμῖν")⁵⁸ fazendo do sujeito o único

critério da realidade e não a realidade como critério igualmente para o sujeito. Assim, julgar ou não julgar, opinar ou não opinar não tem nada a ver com o exterior, com o princípio gnoseológico do *extra nos*, pois "nós somos os senhores da doxa" ("τοῦ δόξαι δὲ ἢ μὴ δόξαι, ἡμεῖς κύριοι καὶ οὐ τὰ ἐκτός")⁵⁹, o "bem e o mal está em nós, nada deles está fora" ("τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν ἐν ἡμῖν ἀπέλιπον, οὐχὶ δ' ἐν τοῖς ἐκτός")⁶⁰. Este enquadramento epistemológico e gnoseológico tem consequências para a recepção da mensagem de Jesus, considerado apenas mais uma outra figura profética e de pregação no meio de muitas outras. O anúncio de Mc 7,18-20 passa pelo crivo da hermenêutica estoíca funcionalizando a mensagem de Jesus a favor das pretensões do movimento do pórtico

καὶ λέγει αὐτοῖς· οὕτως καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε; οὐ νοεῖτε ὅτι πᾶν τὸ ἐξωθεν εἰσπορευόμενον εἰς τὸν ἄνθρωπον οὐ δύναται αὐτὸν κοινῶσαι ὅτι οὐκ εἰσπορεύεται αὐτοῦ εἰς τὴν καρδίαν ἀλλ' εἰς τὴν κοιλίαν, καὶ εἰς τὸν ἀφεδρώνα ἐκπορεύεται, καθαρῶν πάντα τὰ βρώματα ἔλεγεν δὲ ὅτι τὸ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενον, ἐκείνο κοινὸν τὸν ἄνθρωπον ἔσθωθεν γὰρ ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται, πορνεῖαι, κλοπαί, φόνοι

Ouvindo este ensinamento de Jesus, o interlocutor paulino estoicizado entende que o corpo é irrelevante para a moral, entende que é indiferente, só que este evidentemente não é o sentido que Jesus transporta nesta advertência. Lendo Jesus como uma nova versão do ideal epicurista e estoíco da ataraxia, da indiferença, Jesus é desvirtuado, e a comunidade de Corinto incorre num forte relativismo. Paulo vê-se obrigado a elucidar a comunidade e a advertir o verdadeiro sentido da mensagem evangélica em causa. Ora, se por um lado subsistem aproximações entre a teologia de Paulo e a mensagem estoíca, por outro lado encontramos divergências notórias.

A ética estoíca não é exclusivamente individual, e tal como a paulina é comunitária⁶¹. Paulo fala em homens justos (*dikaiotêntes* cf. Rom 5,1.9; Tit 3,7) e em santos (*hagioi* cf. 1 Cor 6,2; 2 Cor 13,12), enquanto que o estoicismo fala em sábios (*sofoi*) e homens bons (*agathoi*). Paulo fala em *pneuma* (1 Cor 7,40; 2 Cor 3,6) e o estoicismo em *logos*. No entanto, a diferença não é total. São mesmo possíveis alguns pontos de contacto, pelo que a ética paulina não é redutível a uma ética da fé mas abre-se à autonomia da reflexão ética enquanto possibilidade de um discurso universalizável e inteligível no qual é possível integrar alguns conceitos e vectores da aretologia clássica. O conceito de *logos* também é aplicado a Cristo em 1 Cor 1,18 e Col 3,16. A lista dos frutos

⁵⁵ EPICTETO, *Διατριβαί* I.11.37 [= BL], Paris 1943, 49.

⁵⁶ EPICTETO, *Διατριβαί* III.20.1 [= BL], Paris 1963, 63.

⁶¹ Cf. H. GREEVEN, *Das Hauptproblem der Sozialethik in der neueren Stoa und in Urchristentum*, Gütersloh 1935; T. ENGBERG-PEDERSEN, *Paul and the Stoics*, Edinburgh 2000, 37.

⁵⁵ EPICTETO, *Διατριβαί* IV.5.5 [= BL], Paris 1963, 45.

⁵⁶ Veja-se a fina análise de DIEGO GRACIA, *Fundamentos de Bioética*, [= *Ethica* 1], Coimbra 2008, 706.

⁵⁷ Cf. C. MUSONIUS RUFUS (39 - 100? AD), *Διατριβαί* XII. In ILARIA RAMELLI (a cura di), *Musonio Rufo Diatribe, Frammenti e testimonianze*, [= GIOVANNI REALE (a cura di), *Bompiane Testi a fronte* 31], Milano 2001, 171; PLUTARCO, *Mor* 1004F; SENECA, *Ben* VII,20,3; SEXTUS EMPIRICUS, *Pyr* I,160; III,190-192.200.205.245-246; DIÓGENES LAÉRCIO, *Vida dos filósofos* VII,33-34; MARCO AURÉLIO, *Meditationes* IV,26.

⁵⁸ EPICTETO, *Διατριβαί* I.11.30 [= BL], Paris 1943, 48.

da carne e do espírito em Gal 5,19-21.22-23 ressoa a terminologia estóica. O pneuma não é somente uma graça, mas o responsável ontológico pelo estado de uma mente sã a caminho da salvação. Esta *mentalidade* cristã traduz-se numa mentalidade atitudinal, o que na prática corresponde às virtudes da clássica tradição filosófica grega estóica. Viver uma vida com moral ou estar num estado moral em Paulo corresponde no mundo estóico à conclusão que alguém (o sábio, o homem moral por excelência) nessas condições não deixará de fazer *ações* morais agindo numa maneira coerente⁶². Assim, a paulina configuração pessoal com Cristo resulta numa mudança de mentalidade, numa reestruturação mental ao ponto de o pensamento ficar ordenado para um tipo de atitudes coerentes, não agindo segundo a carne mas segundo as virtudes do espírito (do *pneuma*). O homem paulino estóico vive assim as clássicas virtudes éticas⁶³, sobretudo se confrontado com o seu mestre Musonius Rufus. Contudo, o modelo estóico não integra o pecado neste processo quase lógico do sábio, ainda que conceda quase à maneira do tom trágico de Rom 7,7-24 que "επει γὰρ ὁ ἁμαρτάνων ου θέλει ἁμαρτάνειν, ἀλλὰ κατορθῶσαι, δηλον ὅτι ὁ μὲν θέλει ου ποιεῖ"⁶⁴. No entanto, não se encontra o termo "ἁμαρτία", quando muito o termo farisaico do acto pecaminoso em si (ἁμαρτημα), a transgressão, sem reconhecer a densidade paulina conferida como ínsita ao pecado em si. Devido a este aspecto essencial, na interpretação de T. Engberg-Pedersen resulta ofuscado o papel da graça e da novidade da fé em Cristo. Mas há que reconhecer, como justamente chama a atenção este autor, que

"Paul's parenthesis presupposes the specifically Stoic moral psychology. It addresses, not the 'will', but the understanding"⁶⁵.

Em 1 Cor 2,10-16 Paulo confronta-se com os mestres gnósticos do seu tempo estoicizado, na medida em que o tempo que é dado viver a Paulo padece na filosofia estóica de tendências ou de laivos de gnose (ou pelo menos de pré-gnose)⁶⁶. A pneumatologia paulina sustenta como elemento essencial que o Espírito é um dom, não uma obtenção, uma aquisição (ao contrário das mundividências gnósticas). A pneumatologia paulina difere da gnóstica neste ponto essencial, pois o Espírito jamais é algo adquirível pelas próprias forças. Para os gnósticos, o pneuma está presente sempre no homem, sobretudo na razão como centelha da energia cósmica. É uma chispa da luz preexistente que está adormecida na inteligência humana e que há que acordar para ela mesma voltar a si, e assim poder alcançar o conhecimento redentor e

iluminado. Esta centelha de luz conduzirá o sujeito ao conhecimento exclusivo da divindade, do ser supremo, da energia cósmica. Nesse encontro, o pneuma unir-se-á à divindade. Então, o pneuma que repousa no homem permite que por ele o sujeito se una a essa luz. Quem consegue realizar pelas suas próprias forças esse processo são os "pneumáticos" que na mundividência gnóstica estão redimidos por natureza ("φύσει σωζόμενοι")⁶⁷. Os outros sujeitos são os "psíquicos", os homens materiais porque não transportam esta centelha da luz cósmica. Na sua diatribe contra os gnósticos (ou movimentos pré-gnosticizantes), Paulo leva ao absurdo a condição daqueles que se julgavam "pneumáticos" porque na prática comportavam-se como os "psíquicos" ao não entenderem a sabedoria divina da loucura da cruz, que não é ilógica mas precisamente sabedoria, lógica de Deus. Por isso, Paulo e os cristãos distinguem-se em 1 Cor 2,12 porque "12 ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν". A seguir adverte no v.14 que o homem material não é capaz das coisas do Espírito de Deus, não vive segundo esse Espírito nem desse Espírito.

Ao advertir os membros das comunidades da Galácia, Paulo desafia a uma mudança da mente, de mentalidade, não a uma opção voluntarista. Neste sentido é estóico na forma ainda que não totalmente no conteúdo. No mundo estóico os fenómenos psicológicos são analisados como sendo alguma forma de entendimento ou de desentendimento. É então ao entendimento, ao intelecto que o sábio se dirige para corrigir o seu irmão, à semelhança do sábio Paulo no seu discurso parenético. Por isso, sendo a moral estóica muito intelectualista, também não deixa de o ser o discurso moral paulino⁶⁸ dirigido ao "noûs".

Paulo fala e actua como um mestre para com os seus irmãos de Filipos. Ao fazê-lo, comporta-se como um homem sábio estóico convidando os seus irmãos a percorrer a mesma estrada que ele já palmilhara, não se ficando somente pela visão interior. Ao não ficar só pela visão interior, Paulo apresenta à maneira estóica um *objectivo prático* para o seu discurso moral⁶⁹. A grande diferença consiste nos caminhos trilhados pelos adeptos do estoicismo e por Paulo. Os primeiros percorrem a via sofisticada, da Sofia, da reflexão, da abstracção. Por aí adquirem o sentido do que devem fazer na vida prática. Ora, Paulo chega lá pela doação de vida, pelo desapossamento, pelo dom, pelo *per-dão* (*per-dom*). O ponto de partida é completamente antipódico porque anti-prometeico. É assim que Paulo foi encontrado por Cristo, por uma sucessão de encontros e de reencontros que apenas começaram a caminho de Damasco (cf. Act 9; 22; 26) quando levava a missão dos sacerdotes de

⁶² JOACHIM GNILKA, *Paulus von Tarsus Apostel und Zeuge* (1997), Freiburg 2004, 263.

⁶³ Cf. T. ENGBERG-PEDERSEN, *Paul and the Stoics*, Edinburgh 2000, 168.

⁶⁴ Cf. T. ENGBERG-PEDERSEN, *Paul and the Stoics*, Edinburgh 2000, 107.116.

⁶² Cf. T. ENGBERG-PEDERSEN, *Paul and the Stoics*, Edinburgh 2000, 160.165.

⁶³ Cf. P. W. VAN DER HORST, "Musonius Rufus and the New Testament", *NovT* 16 (1974) 306-315.

⁶⁴ EPICTETO, *Διατριβαι* II.26.1 [= BL], Paris 1949, 117.

⁶⁵ Cf. T. ENGBERG-PEDERSEN, *Paul and the Stoics*, Edinburgh 2000, 169.

⁶⁶ Cf. M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1978, 300-303.

Jerusalém⁷⁰ (cf. Act 9,1-2). Poderá então ser estabelecido um paralelismo entre o Cristo do hino cristológico e o modelo estóico dos sábios (tal como faz Engberg-Pedersen)? Ainda que exista uma semelhança na forma, a diferença de motivações e de conteúdo é abissal. Cristo não é um simples sábio que se abaixa como os sábios estóicos aos seus semelhantes. O abaixamento de Cristo dá-se na sua divindade, não apenas ao nível do ensinamento moral para transmitir um conjunto de conteúdos ou de ensinamentos ao entendimento⁷¹. A encarnação kenótica do Cristo acontece por amor enquanto que o sábio estóico, o homem virtuoso de Séneca faz isto por dever, por obrigação, pois o objectivo do sujeito para o filósofo estóico nascido em Córdoba consiste também para ele na ataraxia, na imponderabilidade face ao mundo e face aos irmãos e irmãs. Para Séneca, o verdadeiro sábio foge da pobreza e dos pobres, daquilo que é menor aos olhos do entendimento como a morte e como a dor

"contemnite paupertatem: nemo tam pauper uiuit quam natus est. Contemnite dolorem: aut soluetur aut soluet. Contemnite mortem: quae nos aut finit aut transfert. Contemnite fortunam: nullum illi telum quo feriret animum dedit"⁷².

Este é o ideal do estóico Séneca, preceptor do trespoucado Nero. Séneca, à boa maneira estóica, ensina e divulga como ideal da vida feliz também a proposta da ataraxia através da vivência das virtudes, em estilo prometeico, auto-suficiente, conforme a natureza da identidade do "se", voltada para "si" sem guardar o olhar sobre o "outro", sobretudo para o pobre, esse não interessa, não tem quem o defenda nem traz qualquer benefício ao estado romano, é politicamente incorrecto. Resta pois silenciá-lo ou esquecê-lo, e quem dele fala (como vemos na Doutrina Social da Igreja) é colocado à margem

"Interim, quod inter omnis stoicos conuenit, rerum naturae assentior; ab illa non deerrare et ad aillis legem exemplumque formari sapientia est. Beata est ergo uita conueniens naturae suae, quae non aliter contingere potest quam si primum sana mens est et in perpetua possessione sanitatis suae ..."⁷³.

Mas as diferenças entre o mundo estóico e Paulo não se ficam por aqui: elas persistem ao nível dos objectivos. O objectivo da *felicidade* estóica da *ataraxia* ("αταραξία αφοβία ελευθερία")⁷⁴ atinge-se por uma sucessão de estados da mente que conduzem à felicidade. Trata-se de um processo eminentemente *cognitivo*, que passa por diversos níveis de pensamento e de aprofundamento

⁷⁰ Cf. T. ENGBERG-PEDERSEN, *Paul and the Stoics*, Edinburgh 2000, 117.

⁷¹ Neste sentido contra T. ENGBERG-PEDERSEN, *Paul and the Stoics*, Edinburgh 2000, 117.

⁷² SÉNECA, *De Providentia* VI.6. In RENÉ WALZ (ed.), *Dialogues* Tome IV, Paris 1944, 28.

⁷³ SÉNECA, *De Vita Beata* III.3. In A. BOURGERY (ed.), *Dialogues* Tome II, Paris 1941, 4.

⁷⁴ ΕΠΙΚΤΕΤΟ, *Διατριβαί* II.1.21 [= BL], Paris 1949, 7.

abstracto, teórico e conceptual, diríamos gnóstico. Ora, o progresso na vida e no crescimento do baptizado paulino passa *parcialmente* por categorias *lógicas*. Este progresso em Paulo passa até por uma concepção física (Cf. Flp 2,12 {Ὡστε, ἀγαπητοί μου, καθὼς πάντοτε ὑπηρετούσατε, μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ μου μόνον ἀλλὰ νῦν πολλῶ μᾶλλον ἐν τῇ ἀπουσίᾳ μου, μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε}), o que constitui caminhos diferentes dos da filosofia estóica⁷⁵. Por isso, o progresso na vida pessoal em Paulo é físico e moral, resulta(rá) numa mudança física total com a ressurreição dos mortos e com a ressurreição final por um lado (cf. Flp 3,20-21), e por outro desemboca(rá) numa mudança de perfeição até atingir o estado de afastamento do pecado e de isomorfia com Cristo. Paulo confessa em Gal 2,19-20 que este processo só é possível pela novidade da doação de Deus em Cristo

ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον, ἵνα θεῷ ζήσω. Χριστῷ συνεσταύρωμαι
²⁰ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ.

Está próxima esta passagem da temática estóica da "oikeiōsis", da habitação⁷⁶. Este tema regressa com esta coloração estoicizada novamente em Rom 6. O mundo estóico assumiu basicamente a teleologia aristotélica segundo a qual a virtude consiste em escolher o melhor fim – o da felicidade. Curiosamente o sábio estóico é aquele que consegue deixar tudo, integrar-se e diluir-se na natureza, na energia cósmica, quase numa espécie de osmose com a mãe terra. Mas mais parece uma *fuga mundi* porque perante o mundo é desafiado a tirar tudo para fora, a afastar tudo ("ἀίρε ἕξω") até atingir o estado de perfeição, quase de indiferença perante o mundo e a realidade, sem querer meter-se com ela⁷⁷. Esta é a "eudaimonia". A virtude moral é então escolhida porque ela vale por ela mesma ao ponto de fazer com que o sujeito a queira, e a queira realizar. De modo *semelhante*, o cristão paulino quer configurar-se com o evento Cristo para realizar a vontade de Deus a seu respeito. Esse é o seu *telos* que o leva à dita felicidade⁷⁸, aristotelicamente considerada. No entanto, o cristão paulino não faz a vontade de Deus porque Deus manda, mas porque esse é o seu melhor *bem* e não apenas porque é *bom*. Nesse sentido, existe uma aproximação paulina à moral estóica pela descrição positiva da escolha da moral, do *ethos* a realizar. Ora, a *felicidade* paulina aqui também diverge na medida em que esse nem sequer é um conceito paulino. Paulo nunca usa os

⁷⁵ Cf. T. ENGBERG-PEDERSEN, *Paul and the Stoics*, Edinburgh 2000, 120.124.

⁷⁶ Cf. T. ENGBERG-PEDERSEN, *Paul and the Stoics*, Edinburgh 2000, 148.

⁷⁷ ΕΠΙΚΤΕΤΟ, *Διατριβαί* III.3.14 [= BL], Paris 1963, 18. Este carácter algo contraditório do pensamento estóico é evidenciado por D. PESCE, "La morale di Epíteto", *Rivista di Filosofia* 30/3 (1939) 250-264 e E. BOSSHARD, "Epictète", *Revue de Théologie et de Philosophie* 17 (1929) 202-216.

⁷⁸ Cf. T. ENGBERG-PEDERSEN, *Paul and the Stoics*, Edinburgh 2000, 238.

conceitos de "eudaimonia" nem de "ataraxia". Nem sequer existem no Novo Testamento, e, exceptuando-se a ataraxia de 4 Mac 8,26, nem sequer estão presentes nos textos canónicos dos Setenta. São conceitos pagãos. Em vez disso, Paulo fala de *alegria*, anuncia a "cháris" Este é o conceito bíblico e tipicamente cristão, uma alegria simples e contida, não esfusiante, mas uma alegria dada. Neste sentido, a teologia paulina da "eudaimonia" é construída a partir da heterologia da fé (essa outra alteridade) que encontra a sua alegria verdadeira no Filho que é dado pelo Pai que amou de tal modo o mundo (cf. Jo 3,16) que nem sequer o poupou (ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφέϊσατο ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν, cf. Rom 8,32a).

Assim, o convite à adoração espiritual em Rom 12,1-2 (o convite a uma "logikê latreia") pode ser lido estoicamente, ainda que o confronto primeiro seja com o A.T.

Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τῶν οἰκτιρισμῶν τοῦ θεοῦ παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν. ² καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον.

Na Tetzaveh ("tu ordenas") da vigésima semana das Parashot (cf. Ex 27,20-30,10), num texto do código sacerdotal para a ordenação dos ministros, a oferta a Deus é feita "balançar" (√nûph: cf. Ex 29,24.26; Lev 7,30; 8,27.29; 9,21). Desta maneira decorre a apresentação de vítimas e de pessoas, sentido que os LXX não preservam com o verbo "separar" (αφορίζω)

^{1XX} Ex 29:24 καὶ ἐπιθήσεις τὰ πάντα ἐπὶ τὰς χεῖρας Ααρων καὶ ἐπὶ τὰς χεῖρας τῶν υἱῶν αὐτοῦ καὶ ἀφοριεῖς αὐτοὺς ἀφόρισμα ἔναντι κυρίου

¹⁹ Ex 29:24 וחשני כולא על ידי אהרן ועל ידי בניו

התרים יהוה ארמון ארמון ארמון יי:

TM Ex 29:24 ושמנת הכל על כפי אהרן ועל כפי בניו והנפת אתם הנופת לפני יהוה

^{VUL} Exodus 29:24 ponisque omnia super manus Aaron et filiorum eius et sanctificabis eos elevans coram Domino

Estamos perante um ritual sacrificial em que as vítimas não são sacrificadas mas *balançadas* (cf. Num 6,20). O rito consiste em balançar as vítimas diante do altar em direcção ao fogo. É isto que o próprio Aarão faz ao escolher, ao "separar" os levitas para as funções sacerdotais em Num 8,11.21. Aarão "balança-os", "apresenta-os" diante do Senhor. Esta apresentação lógica e incruenta do sacrifício espiritual é assumida após a destruição do Templo (cf. Λογικὴν καὶ αναίμακτον προσφορά Test. Lev 3,6). A verdadeira oferta é racional e incruenta, mas já Fílon (*Spec. Leg* I,277) a propõe como ideal e culto agradável ao Senhor: "aquilo que é apreciado por Deus não é o número das vítimas imoladas, mas a pureza de um espírito racional" (πνεῦμα λογικόν). Nos

profetas e nos sábios de Israel temos a pregação constante da interiorização do culto (cf. 1 Sam 15,22-23; Am 5,21-24; Os 8,11-14; Is 1,10-16; Miq 6,6-8; Jer 6,16-21; 7,21; Sl 40,7-9; 50; 51,18; 69,30; 141,2; Sir 35,1-10; Tob 4,11; 1 QS 11,5-8). Na literatura bíblica ou no judaísmo palestinese não se encontra esta expressão "culto racional". Apenas se compreende com Qumran e os profetas. No entanto, a temática de um "culto lógico" não é estranha igualmente aos modelos estoicos. Ao nível do "noûs" opera-se uma transformação (cf. Rom 12,2) que reconfigura os desejos (as "epitymiai": cf. 13,14). A mudança surge novamente à boa maneira estoica ao nível do pensamento que assim deixa para trás as obras da carne e da lei⁷⁹. Podem assim ser estabelecidas algumas semelhanças entre o modelo estoico e a retórica paulina na Carta aos Romanos⁸⁰:

- a) a relação de identificação com Cristo, com um modelo;
- b) perspectiva individual e comunitária deste processo de configuração com Cristo;
- c) a atitude interior, não apenas a manifestação interior em obras;
- d) o desejo da realização de algumas virtudes, de alguns actos por eles mesmos, porque valem por si mesmos (este é o seu telos);
- e) relativização do que é particular (em Paulo a configuração com Cristo relativiza outras dimensões e aspectos da vida), enquanto que no estoicismo é "adiáphora" (irrelevante) aquilo que não me leva a integrar no seio e totalidade do mundo;
- f) inseparabilidade da relação entre interioridade e exterioridade aplicável quer ao movimento da "stoa" quer a Paulo, não sendo a primeira apenas um movimento intimista e Paulo um voluntarista exteriorizador.

Subsistem, todavia, algumas divergências:

- a) o tom apocalíptico paulino com repercussão cosmológica e escatológica;
- b) a noção de "agapê": o amor parece ter um alcance mais universal do que em Paulo. Paulo exorta sobretudo a amar os cristãos, enquanto que o estoicismo apresenta uma relação de proximidade ao semelhante mais abrangente⁸¹;
- c) o conceito de "amizade – philia". Paulo diferencia entre o amor e a amizade, diversas da amizade estoica. O estoicismo praticamente confunde os dois, como aliás já o atesta Cícero no Liber II do tratado De Finibus (sobre os fins do bem e dos males) na resposta ao seu amigo Torquato⁸²;

⁷⁹ Cf. T. ENGBERG-PEDERSEN, *Paul and the Stoics*, Edinburgh 2000, 264.

⁸⁰ Cf. T. ENGBERG-PEDERSEN, *Paul and the Stoics*, Edinburgh 2000, 287.

⁸¹ Cf. T. ENGBERG-PEDERSEN, *Paul and the Stoics*, Edinburgh 2000, 286.

⁸² Cf. MARCO TÚLIO CÍCERO (106-43 a.C.), *De Finibus* II.75, [= Belles Lettres], Paris 1928, 100.

d) a aproximação ao irmão é muito mais personalista em Paulo do que no mundo estóico. Para o estoicismo esta aproximação resulta de uma decisão racional de aproximar e amar o meu irmão pensante, enquanto que em Paulo resulta do encontro pessoal com Cristo que desafia ao encontro amoroso e personalizante com o meu irmão ou irmã. O estoicismo é mais abstracto e Paulo mais concreto.

e) Se o progresso estóico resulta sobretudo de um processo eminentemente cognitivo, em Paulo ele assume raízes muito mais concretas. Assim se compreende que Paulo use muito mais o verbo "phronein" e o substantivo "phrónesis" em vez do abstracto e estóico "sophia" (cf. Flp 2,1-4).

3. O eixo familiar e matrimonial

O tom familiar da teologia de Paulo e os ambientes familiares que frequenta familiarizam e timbram-no com o berço, com a comunhão na mesma fé cristã. Mas há que circunscrever a semântica desta familiaridade ao apóstolo, ao sentido que as cartas lhe conferem.

Família significa no contexto do tempo de Paulo o grupo onde produz algo. Pertencer a uma família só acontece se eu produz algo para e nessa família, no grupo. A primeira coisa que Paulo faz quando chega a uma cidade é começar a trabalhar para ganhar o seu sustento, integrando-se numa família de trabalho (de profissão). Assim, o evangelho começa a ser proclamado de boca em boca (cf. 1 Tes 1,8 "partindo de vós ecoou a palavra"). Paulo pertence à família dos artesãos. Mas teve uma família judia em Tarso que o educou na tradição de Israel. Só assim se compreende a sua frequência em Jerusalém da escola de Gamaliel. Saulo renasce permanentemente na oração da família judaica, e S(P)aulo nasce numa família judaica. Até refere um sobrinho, filho da irmã que o foi visitar à prisão em Act 23,12-26 em Jerusalém. Tem uma família. Saulo nasce na tradição judaica. A Grécia *familiariza-o* com o pensamento e Damasco com a fé.

O Paulo dos Actos vai passando do templo para a casa, aí termina a sua carreira em casa, em ambiente doméstico (cf. Act 28). Este é um modo muito mais convincente, onde o próprio Paulo vai nascendo para a fé e para a eclesialidade. É o corpo a corpo da fé, uma pregação muito mais pessoal. Paulo não começou com grandes discursos, mas no ambiente familiar, da proximidade. Mas corria o risco de tornar isto uma seita. Não o fez nem aconteceu porque atingiu uma dimensão pública. Este ambiente de proximidade familiar deixa Paulo transparecer nos seus textos, testemunhos deste convívio em família. Por isso, Paulo sabia ser pai (cf. 1 Tes 2,11 "Assim como bem sabeis de que modo vos exortávamos e consolávamos, a cada

um de vós, como o pai a seus filhos"). Espelha bem a misericórdia em que foi enxertado. Paulo também se posiciona como mãe (cf. 2,7 "fomos brandos [afeiçoámo-nos] entre vós, como a ama que cria seus filhos"). Vive assim o seu serviço sacerdotal numa missão de paternidade e de maternidade. Por isso, usa um amor demasiado possessivo até, porque ama a comunidade. Na sua evangelização conta com um só salário – o Deus da promessa. No contacto com a comunidade vive uma relação afectuosa, familiar, não de funcionário do evangelho. Assim, em 2 Cor 6,11-13 entra amorosamente em litígio, vê os defeitos mas com grande misericórdia. Relaciona-se com os outros com muita paciência e perdão. Nunca perde a consciência que todos são filhos de Deus, como ele, que até era um aborto (cf. 1 Cor 15,8), um nascimento farisaicamente ectópico. As viagens de Paulo são igualmente viagens por várias famílias. Uma das primeiras onde Paulo se hospeda é a família de Lídia, uma vendedora de púrpura em Act 16,11-15

¹¹ "Tendo, pois, navegado de Trôade, seguimos em direcção a Samotrácia, no dia seguinte, a Neápolis ¹² e dali, a Filipos, cidade da Macedônia, primeira do distrito e colónia. Nesta cidade, permanecemos alguns dias. ¹³ No sábado, saímos da cidade para junto do rio, onde nos pareceu haver um lugar de oração; e, assentando-nos, falamos às mulheres que para ali tinham concorrido. ¹⁴ Certa mulher, chamada Lídia, da cidade de Tiatira, vendedora de púrpura, temente a Deus, escutava-nos; o Senhor abriu o seu coração para atender às coisas que Paulo dizia. ¹⁵ Depois de ser baptizada, ela e toda a sua casa, pediu-nos, dizendo: Se julgais que eu sou fiel ao Senhor, entrai em minha casa e aí ficai. E nos constrangeu a isso".

Mas não é a única. Vive na casa (família) de Estêvão baptizando todos os membros da mesma em 1 Cor 1,16 (ἐβάπτισα δὲ καὶ τὸν Στεφανῶ οἶκον) e saúda no fim da carta a casa/família de Áquila e Priscila em 1 Cor 16,19 (ἀσπάζεται ὑμᾶς ἐν κυρίῳ πολλὰ Ἀκύλας καὶ Πρίσκα σὺν τῇ κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίᾳ). Recordá em Col 4,15 a casa de Ninfa onde a Igreja se reúne (em casa, em família: ¹⁵ Ἀσπάσαθε τοὺς ἐν Λαοδικείᾳ ἀδελφοὺς καὶ Νύμφαν καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῆς ἐκκλησίαν), acontecendo o mesmo em Flm 1,2 com a "nossa irmã Áfia, e a Arquipo, nosso companheiro, e à igreja que está em tua casa (oikon)". No final da sua terceira viagem missionária, Paulo passa por casa da família de Filipe o evangelista em Act 21,8 a caminho de Jerusalém ("τῇ δὲ ἐπαύριον ἐξεληθόντες ἤλθομεν εἰς Καισάρειαν καὶ εἰσελθόντες εἰς τὸν οἶκον Φιλίππου τοῦ εὐαγγελιστοῦ"). No ambiente doméstico, Paulo aproveita para anunciar a boa notícia do amor fiel e conjugal, mas aproveita igualmente para se inteirar da situação crítica porque passam as famílias nas comunidades, muitas dilaceradas pela divisão, pela violência, e sobretudo pelo divórcio. O convívio e a pregação doméstica contextualizam para o Apóstolo a teologia

do matrimónio onde Paulo relê a tradição mosaica em confronto com a cultura dominante e à luz da mensagem libertadora de Jesus. Nessa altura responde com alguns dados positivos da própria tradição judaica assumidas na mensagem cristã em Rom 7,2-3:

"² Ora, a mulher casada está ligada pela lei ao marido, enquanto ele vive; mas, se o mesmo morrer, desobrigada ficará da lei conjugal. ³ De sorte que será considerada adúltera se, vivendo ainda o marido, unir-se com outro homem; porém, se morrer o marido, estará livre da lei e não será adúltera se contrair novas núpcias".

Aqui fica claramente estabelecida a reciprocidade do matrimónio, a aceitação pacífica do matrimónio monogâmico e a indissolubilidade do mesmo⁸³.

Paulo representa com a abordagem da temática do matrimónio e da virgindade em 1 Cor 7 um avanço e uma novidade radical face ao envolvente mundo judaico e grego. A mulher surge aí em 1 Cor 7 em total paridade com o marido, o que não era o caso nesses mundos, sobretudo no mundo estóico grego para o qual Epicteto retém que "αἱ γυναῖκες κοινὰ φύσει"⁸⁴. Ela tem os mesmos direitos perante o divórcio em Paulo (vv.10.11), é tratada de modo igual no caso dos casamentos mistos (vv.12-13) e do chamado privilégio Paulino (v.15), passa a poder dispor totalmente do seu próprio destino em plenas liberdade e dignidade⁸⁵. O cônjuge não cristão não é mandado embora, não é repudiado, nem vice-versa. A iniciativa da separação vai ser deixada à parte não crente dos esposos no casamento misto. Assim, os pagãos já não contaminam, já não existe nada nem puro nem impuro, sagrado ou profano, tudo e todos são santificados em Cristo (cf. Ef 2,14).

Com efeito, isto representa uma atitude completamente nova na medida em que no mundo envolvente a mulher tem, *de facto et de iure*, um estatuto de não paridade. Não podia, por exemplo, tomar decisões, o marido tinha todos os direitos sobre ela, era colocada à margem da vida social (ao contrário do que acontece nas comunidades paulinas). Quando se trata de ir para aprender as Escrituras, o farisaísmo do primeiro século só permite ao marido que saia⁸⁶. Ela não tinha acesso ao estudo da Torah nem podia recitar o shemáh. Não tinha direito ao sinal da circuncisão. No judaísmo dessa época o divórcio por parte do marido é arbitrário. Das orações

matinais, Maria ouve José rezar a seguinte "bendito sejas Senhor porque me fizeste varão e não mulher" (cf. *bMen* 43b; *iBer* 7,18; *yBer* 9,2.12b).

O convite a manter o véu em 1 Cor 11,2-16 é apenas um costume social. Paulo exorta aí que a mulher seja verdadeiramente mulher do ponto de vista social e cultural e que os homens sejam homens. A crítica é ao travestismo e não se trata da afirmação de uma hipotética inferioridade da condição feminina.

As tradições posteriores a Paulo introduziram uma ordenação cultural da mulher ao varão, mas também criticam a poliandria e as pluridivorciadas⁸⁷. Na posterior tradição que se cola a Paulo, as influências judaizantes terão interpolado alguns textos fazendo regredir a proposta de libertação que Paulo oferece às mulheres nas comunidades cristãs⁸⁸. Assim, 1 Tim 2,11-15a ("a mulher aprenda com toda a submissão, não permito à mulher que ensine nem a ter autoridade sobre o homem, mas que permaneça no silêncio pois Adão foi formado primeiro e só depois Eva. Além disso, Adão não pecou, mas Eva pecou e iludiu na transgressão. No entanto, ela salvar-se-á dando à luz") é uma interpolação, na medida em que o texto de 1 Tim 2,9-10 é continuado logicamente em 1 Tim 2,15b, o que permite isolar o texto intermédio. O próprio Joachim Jeremias considera este pequeno território textual um testemunho da clássica interferência posterior de outras teologias no cânone bíblico. Neste caso tratar-se-ia segundo ele de "ein Stück Frühkatholizismus"⁸⁹ inserido posteriormente para acalmar as discussões provocadas pela confusão nas sinagogas.

O mesmo acontece com outra interpolação, a de 1 Cor 14,33b-35, um texto criticamente com dificuldades⁹⁰ ("... que as mulheres em todas as assembleias dos santos permaneçam em silêncio. Não lhes é permitido falar, mas submetam-se como a lei diz. Se quer aprender algo, aprenda na sua própria casa perguntando ao marido, pois é asqueroso para uma mulher falar na

⁸⁷ Cf. A. OEPKE, "gynê", *TWNT* I (1933) 789; *GLNT* II (1966) 728.

⁸⁸ Cf. OLEGÁRIO GONZALEZ DE CARDEDAI, *La Mujer en la Sociedad y en la Iglesia Cuestiones fundamentales*, In ANGEL GALINDO GARCÍA (ed.), *Dignidad de Mujer y Fe Cristiana XXII Jornadas de Teología (14-16 de Septiembre de 1989)*, Salamanca 1990, 183; MANUEL ISIDRO ALVES, "A condição das mulheres nas comunidades paulinas", *Communio* 10/3 (1993) 244.

⁸⁹ JOACHIM JEREMIAS, *Die Briefe an Timotheus, und Titus übersetzt und erklärt*, [= NTD 9], Göttingen ¹⁹⁴⁹, 16. Do mesmo modo LORENZ OBERLINNER, *Der erste Timotheusbrief (1994)*, [= HThKNT], Freiburg 2002, 85.94.

⁹⁰ Cf. A. OEPKE, "gynê", *TWNT* I (1933) 788; *GLNT* II (1966) 725; GORDON D. FEE, *Epistle to the Corinthians*, [= NICNT], Grand Rapids 1987, 699-701. Apesar disso, HEINZ-DIETRICH WENDLAND, *Die Briefe an die Korinther übersetzt und erklärt*, [= NTD 7], Göttingen ¹⁹⁴⁸, 88 não se compromete com esta tese, pois está convencido que Paulo teria mesmo adoptado os costumes judaicos, e que por isso aconselharia as mulheres a ir perguntar a casa aos maridos, os únicos que conheceriam o Novo Testamento, e assim estariam em condições para ensinar. Contra a tese da interpolação posiciona-se igualmente ANDRIANJATOVO RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits a Corinthe Église et Société selon 1 Corinthiens Analyse socio-historique*, [= Le Monde de la Bible 16], Genève 1997, 232-248 em nome de razões simbólico-teológicas de reequilíbrio óntico: cf. *ibidem*, 247.

⁸³ Cf. ROY BOWEN WARD, "Musonius and Paul on Marriage", *NTS* 36 (1990) 281-289. Mas este autor distancia-se de Balch no que diz respeito à pretensa afirmação de Musonius acerca da paridade entre homens e mulheres dentro da relação matrimonial: cf. *idem*, *ibidem*, 287-289.

⁸⁴ EPICTETO, *Διατριβαι* II.4.8 [= BI], Paris 1949, 17.

⁸⁵ Cf. JEAN PAILLARD, *Règlement de Comptes avec Saint Paul (Stockholm 1966)*, Paris 1969, 190.

⁸⁶ Ver a análise de boa síntese de MAGDALENA DEL BIANCO COTROZZI, *Le ebreo di fronte alla Bibbia*. In ADRIANA VALERIO (a cura di), *Donne e Bibbia Storia ed esegesi*, Bologna 2006, 152.

assembleia")⁹¹. Além do mais, este texto surge em flagrante contradição com 1 Cor 11,5 em que Paulo reconhece que "toda a mulher que ore ou profetize com a cabeça descoberta desonra a sua cabeça", o que mostra que era possível a participação profetizante nas assembleias litúrgicas nas quais as mulheres não só tinham assento quanto a possibilidade de falar profeticamente. Esta tradição contradiz uma outra que vamos encontrar na memória rabinica, a qual continua a impedir a participação plena das mulheres (cf. *bMeg* 23a; *Hagiga* 3a; *Ber* 24a) no serviço sinagoga.

Distante destas interpolações surge a reflexão paulina sobre a família e o matrimónio em 1 Cor 7. A interpretação desta perícopa ficou sempre à partida truncada pois julgou-se que a ética paulina assentava num rigorismo extremo, sendo acusada de ser demasiado ascética e de secundarizar a própria ideia de casamento e de sexualidade⁹², sobretudo da mulher. Na verdade, se lermos o v.1b sem o v.1a parece que Paulo entra em contradição face à revelação da tradição genesíaca. Afirmar que "é bom para o homem não tocar em mulher" parece contradizer Gen 2,18 ("não é bom que o homem esteja só"). Ora, Paulo responde de facto "àquilo que vós escrevestes". Está a responder aos coríntios, a uma das suas teses. 1 Cor 7 constitui assim também uma resposta na qual Paulo mostra-se realista e pragmático, aconselhando e não ordenando. É salutar, é benéfico que os esposos se frequentem porque isso até ajuda a não cair na tentação. Paulo também não defende o inactivismo nem a abstenção, muito menos a escravatura, apenas que cada um pode fazer alguma coisa na situação em que está (cf. vv.21-23)

"²¹ Foste chamado, sendo escravo? Não te preocupes com isso; mas, se ainda podes tornar-te livre, aproveita a oportunidade. ²² Porque o que foi chamado no Senhor, sendo escravo, é liberto do Senhor; semelhantemente, o que foi chamado, sendo livre, é escravo de Cristo. ²³ Por preço fostes comprados; não vos torneis escravos de homens. ²⁴ Irmãos, cada um permaneça diante de Deus naquilo em que foi chamado".

Uma grande parte dos motivos em 1 Cor 7 para Paulo dizer que seria preferível não casar tem a ver com a concepção de que o tempo que resta é curto. Se o tempo que resta é curto, então nem sequer adianta já mudar de estado de vida, seguir outra vocação na vida. Em primeiro lugar há que ter em conta que Paulo quer antes de tudo responder a questões concretas colocadas pela comunidade de Corinto (cf. 1 Cor 7,1.25). Paulo não queria

⁹¹ Neste sentido da interpolação ver Ph. B. PAYNE, "Fuldensis, Sigla for Variants in Vaticanus, and 1 Cor 14,34-35", *NTS* 41 (1995) 240-262; GORDON D. FEE, *Epistle to the Corinthians*, [= NICNT], Grand Rapids, Michigan 1987, 705.708; ERNST BEST, *Ephesians*, [= ICC], Edinburgh 1998, 540-541; GIUSEPPE BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, [= Scritti delli origini cristiane 16], Bologna 1996, 767-771; BEN WITHERINGTON III, "Women NT", *ABD* VI (1992) 959.

⁹² Cf. JAMES D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998, 693.

construir uma teologia do casamento⁹³, muito longe disso. Nesta resposta, o v.17 é decisivo: "cada um caminhe segundo a vocação que o Senhor lhe concedeu". Paulo sublinha que a relação a Cristo é primeira. Refere a tradição mesma que recebeu de Jesus (cf. 1 Cor 7,10-11) e procura o Espírito para aconselhamento e guia (v.40). Não deixa de referir que o que ele diz sobre a preferência do seu estado de vida é apenas uma "opinião"⁹⁴. Aos coríntios coloca-os entre dois mundos: o do estoicismo e da revelação. Nos vv.1-7 Paulo começa por alertar contra a "porneia", e o casamento é um meio e o lugar eficaz contra tal, é o espaço e o tempo da própria actividade do amor corporal dos esposos. Mas essas relações de amor não impõem a supremacia de um dos membros sobre o outro. Antes, são a expressão da reciprocidade conjugal, são a norma (vv.3-4), como é para o mestre estóico Musónius Rufus "δεῖ δὲ ἐν γάμῳ πάντως συμβίωσιν τε εἶναι καὶ κηδεμονίαν ἀνδρός καὶ γυναικὸς περὶ ἀλλήλους"⁹⁵. Reconhece que os carismas são diferentes para pessoas diferentes (v.7)⁹⁶. O casamento e a vida celibatária para Paulo são apenas carismas. Recomenda o casamento monogâmico porque existem tantos desvios, tanta "porneia" (imoralidade: v.2), tantos modelos de relação matrimonial em Corinto. Ao prevenir que uma mulher não se deve separar nem divorciar do marido, alude claramente ao ambiente e à legislação da Grécia onde tal era permitido. Nessas circunstâncias, a parte lesada, deixada não tinha qualquer palavra a dar, ficava totalmente desprotegida. Por isso, Paulo apresenta alguns critérios para evitar isso, para dar segurança e confiança na relação paritária a ambos os membros do casal. Neste sentido, Paulo comunga de outras vozes contemporâneas da cultura romana nas quais é reafirmada a indissolubilidade da relação matrimonial homem mulher, e vilipendiada como desprezível e nojenta a relação sexuada entre pessoas do mesmo sexo. Para tal veja-se a afirmação clara destes princípios perfeitamente paulinos por parte de Musónio Rufus nas suas diatribes, onde apresenta a relação matrimonial homem mulher como a única dentro da lei, enquanto que todas as outras são conta a lei porque contra a "física"

"μόνα μὲν ἀφροδίσαι νομίζεῖν δίκαια τὰ ἐν γάμῳ καὶ γενέσει παίδων συντελούμενα, ὅτι καὶ νόμιμά ἐστιν ... συμπλοκαὶ δ' ἄλλαι αἱ μὲν κατὰ μοιχείαν παρανομώταται, καὶ μετριώτεραι τούτων οὐδὲν αἰ πρὸς ἄρρενας τοῖς ἄρρεσιν, ὅτι παρὰ φύσιν τὸ τόλμημα"⁹⁷.

⁹³ Cf. JAMES D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998, 694.

⁹⁴ Cf. D. L. BALCH, "1 Cor 7:32-35 and Stoic Debate about Marriage, Anxiety and Distraction", *JBL* 102 (1983) 429-439.

⁹⁵ MUSONIUS RUFUS, *Διατριβαὶ* XIII 68. In ILARIA RAMELLI (a cura di), *Musonio Rufo Diatribe, Frammenti e testimonianze*, 174.

⁹⁶ Cf. JAMES D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998, 696.

⁹⁷ MUSONIUS RUFUS, *Διατριβαὶ* XII 64. In ILARIA RAMELLI (a cura di), *Musonio Rufo Diatribe, Frammenti*

Na comunidade de Corinto muitos casais eram compostos por um dos membros não crente. Paulo recorda que a situação actual dos membros da comunidade, seja circunciso ou incircunciso, escravo ou homem livre, não é determinante para estar diante de Deus, pois Deus não faz acepção de pessoas. O que é decisivo é a observância dos mandamentos do Senhor (v.19). Então, não é decisivo mudar de estado de vida, casar ou não casar. Casar não é nem obrigatório nem impedido. Cada um siga a sua vocação. Paulo insere a vida matrimonial no horizonte do provisório. O grande casamento é com Cristo com quem os esposos vão casando até à vida eterna. Paulo fala como pastor⁹⁸, respeita a liberdade de cada um e a liberalidade da graça de Deus que concede dons diferentes para missões diversas, mas diferentes. Só isso. Paulo dá-se conta da complexidade da situação dos cristãos de Corinto⁹⁹. Nunca tenta justificar a procriação como fim último do casamento, diferentemente do quadro dos três bens clássicos do matrimónio (bonum fidei, bonum sacramentis, bonum prolis)¹⁰⁰. Para que o matrimónio funcione é necessário que ambos os membros do casal possam amar sob consentimento mútuo, sendo que mesmo a união física dos esposos é de comum acordo, o que implica que nenhum é objecto do outro. Nessa como noutras circunstâncias vigora o princípio da reciprocidade, que se traduz numa mesma situação de igualdade no domínio religioso. A liberdade religiosa não atinge somente as relações entre a Igreja e a comunidade política, mas solicita o respeito do direito à liberdade religiosa dentro da própria relação monogâmica, pelo que é em casa que a liberdade religiosa começa. Esta relação de reciprocidade exprime-se nos mesmos direitos perante o divórcio, o que implica uma situação paritária nova. Por isso, Paulo não diz que o divórcio acontece porque uma das partes quer ou gosta ou lhe convém. Tal só acontecerá em situações extremas em que a parte lesada não é obrigada a suportar um fardo inoportável. Paulo tem um altíssimo apreço pelo casamento; por ser coisa séria, exige muita preparação e responsabilidade na assunção dos compromissos familiares. Com tudo isto não se nega a indissolubilidade do matrimónio. De modo coerente, Paulo coloca ambos os cônjuges perante igual tratamento no caso do privilégio paulino e dos casamentos mistos, porque reaprecia o casamento em termos de vocação e não de obrigação. Sendo uma convicção fruto de uma vocação, segue-se que o celibato surge apenas como outra possibilidade de vida no respeito da sexualidade. Num ou noutro caso, Paulo evidencia um

e *testimonianze*, 166.

⁹⁸ Cf. JAMES D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998, 697.

⁹⁹ Cf. JAMES D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998, 698.

¹⁰⁰ Diversamente de SANTO AGOSTINHO, *De bono conjug.* 17.32 [= PL 40,385.394]; IDEM, *De nupt. et concup.* 1.10-11 [= PL 44,420].

grande respeito, realismo pelas estruturas existentes, pois é aí que vivemos a vocação, onde os cônjuges realizam o casamento. Em síntese, cada um pode ser cristão no estado civil em que está, não é necessário mudar de identidade e muito menos de cultura. Basta vigiar para não incorrer na "porneia" (cf. 1 Cor 6,16 [ἢ] οὐκ οἴδατε ὅτι ὁ κολλώμενος τῇ πόρνη ἐν σῶμά ἐστιν; ἔσονται γάρ, φησὶν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν). Paulo mostra como o casamento cristão, a constituição nuclear da célula familiar, tem na ordem da salvação a mesma dignidade que tem na ordem da criação, o que implica uma reciprocidade. Sendo o homem para a mulher e vice-versa, sendo o corpo templo do Espírito Santo, segue-se que a fornicção é incompatível com a pertença a Cristo (cf. 1 Cor 6,12-20). Se o corpo à maneira estoíca é irrelevante por ser considerado exterior e extrínseco ao sujeito¹⁰¹, não o é para a fé na corporeidade, na moral. Deste modo, Paulo não tem uma concepção maniqueia ou dualista da sexualidade. O matrimónio não é pecado. A moral grega é muito mais laxista do que a moral paulina, mas esta não é rigorista nem maniqueia.

No entanto, o estoicismo popular encontra Paulo em alguns temas. Esta não é somente uma história de desencontros. O confronto com Musonius Rufus é disto elucidativo¹⁰². Musonius e Paulo concordam no casamento monogâmico, na paridade de direitos e de deveres dos cônjuges, mas diferem nas vantagens do casamento para todos (Musonius)¹⁰³ ou para alguns (Paulo). Existem semelhanças temáticas e terminológicas com o tardo-estoicismo contemporâneo do Apóstolo das Gentes¹⁰⁴. Para Musonius, Zeus é "pater"¹⁰⁵ como Deus é "pater" para Paulo (cf. Ef 4,6), os homens são a imagem de Zeus para Musonius ("ἄνθρωπος μίμημα μὲν θεοῦ")¹⁰⁶ e de Deus para Paulo (cf. 1 Cor 11,7). Deus ama o homem ("φιλάνθρωπος"¹⁰⁷ cf. Ti 3,4), por isso deve ser imitado sendo igualmente "salvador"¹⁰⁸ ("σὺ μιμητὴς καὶ ζηλοῖς" cf. Ef 5,1).

¹⁰¹ Veja-se a este propósito e excelente resultado de WAYNE A. MEEKS, *El mundo moral de los primeros cristianos*, Bilbao 1992, 127.

¹⁰² Cf. JOHANNES WEISS (1863-1914), *Der erste Korintherbrief (völlig neu bearbeitet, 9. Auflage, 1910)*, [= KEKNT V Abteilung], Göttingen 1970, 205, nota 2; D. L. BALCH, "1 Cor 7:32-35", 433-439; P. W. VAN DER HORST, "Musonius Rufus and the New Testament", *NovT* 16 (1974) 306-307.

¹⁰³ Cf. MUSONIUS RUFUS, *Διατριβαί* XIV-XV 70-80. In ILARIA RAMELLI (a cura di), *Musonio Rufo Diatribe, Frammenti e testimonianze*, 179-200.

¹⁰⁴ Cf. ILARIA RAMELLI (a cura di), *Musonio Rufo Diatribe, Frammenti e testimonianze*, 31, nota 34.

¹⁰⁵ Cf. MUSONIUS RUFUS, *Διατριβαί* XVI 86,19-20. In ILARIA RAMELLI (a cura di), *Musonio Rufo Diatribe, Frammenti e testimonianze*, 212.

¹⁰⁶ Cf. MUSONIUS RUFUS, *Διατριβαί* XVII 90,4-5. In ILARIA RAMELLI (a cura di), *Musonio Rufo Diatribe, Frammenti e testimonianze*, 220.

¹⁰⁷ Cf. MUSONIUS RUFUS, *Διατριβαί* XVII 90,12. In ILARIA RAMELLI (a cura di), *Musonio Rufo Diatribe, Frammenti e testimonianze*, 220.

¹⁰⁸ Cf. MUSONIUS RUFUS, *Διατριβαί* XXXVII 124,12. In ILARIA RAMELLI (a cura di), *Musonio Rufo Diatribe, Frammenti e testimonianze*, 286.

Cometer injustiça contra os irmãos mais débeis (cf. 1 Cor 8,12) assemelha-se a transgredir a lei de Zeus que manda não matar os recém-nascidos indefesos ("οὕτως οστις εις τὸ εαυτοῦ γένος ἄδικος, εις τοὺς πατρώους αμαρτάνει θεοὺς καὶ εις τὸν ομόγνιον Δία, τὸν ἐτόπτην τῶν αμαρτημάτων τῶν περὶ τὰ γέννη")¹⁰⁹ Palavras de flagrante actualidade.

4. O eixo cultural judaico

Este constitui como que um berço onde Saulo nasce e renasce como Paulo, sem nunca negar Saulo. O eixo cultural judaico oferece a Paulo todo o Antigo Testamento¹¹⁰ quer do texto massorético quer da versão dos Setenta, além de toda a espiritualidade semita. Paulo dialoga permanentemente com o Antigo Testamento. Usa constantemente duas das dez regras da exegese rabínica de Hillel (a *gezerah shawah* e a *qal wahomer*) bem como a metodologia retórica da antiguidade clássica na elaboração dos seus discursos, não apenas na redacção epistolar dos seus textos. Jerusalém por Gamaliel dá-lhe a perícia rabínica exegética e a nomenclatura teológica com as quais parte para a cultura, nomeadamente os grandes conceitos de "Deus", "Senhor", e "filho". O templo dá-lhe a oração e a espiritualidade hebraicas. É toda esta tradição judaica que alimenta Saulo, mas que Paulo começará a partir de Damasco a submeter a uma processo constante de desfaraicização. Para tal, só a reinterpretação do Antigo Testamento, auxiliada ela mesma pela conceptualidade semântica helénica, permitirá a Saulo dessaulinizar a hermenêutica bíblica vetero-testamentária. A paulinização aqui não é contrária à hermenêutica saulinizante, apenas enriquecedora porque enriquecida com a novidade da fé cristã. Este processo não é aqui lido à maneira luterana. Depois da obra de Althaus¹¹¹, a exegese paulina envereda hoje pelos trilhos da desluteranização não negadora de Saulo, mas reconfiguradora e integradora do mesmo. Então Paulo não nega o Antigo Testamento. Não o pode fazer, caso contrário negaria Saulo. O eixo saulino permanece na medida em que Saulo apenas releerá os textos da tradição sacerdotal e da tradição deuteronomista (sobretudo Lev 18,5 e Dt 30,14). A teologia paulina continua a ser uma teologia saulina na medida em que bebe constantemente da tradição de Israel, pelo menos de um certo Israel – do resto de Israel (cf. Os 2,1,25; Is 10,22; Rom 9,22-27). O trabalho de Ed Parish Sanders¹¹², depois do grande ensaio de

Hermann Strack e Paul Billerbeck no início do século XX é normalmente considerado como a grande aproximação de Paulo ao seu fundo judaico até então subalternizado, ainda que Sanders tenha minimizado em demasia o papel da lei no judaísmo peri-testamentário¹¹³.

A trave axial cultural de um certo judaísmo ressurgente teologicamente na revisão do eixo reabraamizante da sua teologia, como no caso de Rom 4. Este texto conheceu duas grandes interpretações divergentes ao longo da história da exegese. A exegese luteranizada fez a figura do patriarca girar sempre pela perspectiva axial da justificação pela *sola fides*, enquanto que a *new perspective*, a sociologia e a literatura pós holocausto voltaram-se para a perspectiva étnico-religiosa de Abraão como pai de todos os crentes, o que chegará até à teologia do povo de Deus do Vaticano II. Mas para superar este impasse, Paulo constrói uma *gezerah shawah* entre Gen 15,6 ("teve confiança em Deus e foi-lhe contado como justiça") e Sl 32,1-2 ("feliz aquele a quem o Senhor não reconhece iniquidade e em cujo espírito não há dolo")¹¹⁴. A analogia de conceitos entre estes dois textos permite a Paulo prestar um serviço à própria verdade de Deus a partir da aventura do primeiro dos patriarcas. Esta aventura tornar-se-á exemplar, paradigmática pois permite reconstruir o próprio agir de Deus e a respectiva lógica, reconstrução que no fundo constitui para Saulo a grande teo-logia. Esta reconstrução da lógica divina apresenta como emblemática a figura abraâmica na medida em que nela se revêem Saulo e Paulo, mas sobretudo todos. Abraão oferece assim um estatuto sempre análogo para qualquer situação posterior e anterior, estatuto a partir do qual será sempre possível uma aplicação da modalidade desta lógica divina para a justificação de qualquer crente. Neste sentido, o caso concreto do patriarca de Ur faz com que a teologia de Paulo se constitua numa pantologia (cf. Ef 3,9; Rom 3,23)¹¹⁵. A face axial abraâmica paulina constitui somente uma das faces da teologia paulina da analogia do agir divino. A teologia da reabraamização da condição humana parte apenas de um pretexto histórico – da figura de Abraão – para pensar a lógica do próprio Deus analogada para sempre e desde sempre na figura do primeiro de uma grande sucessão dos filhos dos homens – Abraão.

¹⁰⁹ Cf. MUSONIUS RUFUS, Διατριβῆ XV 78,12-12. In ILARIA RAMELLI (a cura di), *Musonio Rufo Diatribe, Frammenti e testimonianze*, 194.

¹¹⁰ Cf. JAMES D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998, 15-16.

¹¹¹ P. ALTHAUS, *Paulus und Luther*, Gütersloh 1951.

¹¹² Cf. ED PARISH SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism A comparison of patterns of Religion*, Phila-

delphia, Fortress Press 1977, 483-485; IDEM, *Paul, the Law, and the Jewish People*, London 1985. Esta nova leitura de Paulo supera a clássica leitura luteranizada de Paulo presente em HERMAN RIDDERBOS, *Paul an outline of his theology (Paulus: Ontwerp van zijn theologie, Kampen 1966)*, Michigan (1975), Grand Rapids – Michigan, Eerdmans 1997, 153-158.

¹¹³ Como recorda entre outros JEAN-NOEL ALETTI, "Bulletin Paulinien", *RSR* 91/2 (2003) 289.

¹¹⁴ Cf. PASQUALE BASTA, *Abraão in Romani 4. L'analogia dell'agire divino nella ricerca esegetica di Paolo*, Roma 2007.

¹¹⁵ Cf. T. ENGBERG-PEDERSEN, *Paul and the Stoics*, Edinburgh 2000, 207.

5. O(s) eixo(s) da revelação cristã

Além destes eixos, de facto as cartas de Paulo só se compreendem na sua riqueza e originalidade a partir do centro axial que é Cristo¹¹⁶ e o Cristo ressuscitado porque crucificado. Quer como realização das promessas quer como profecia do cumprimento pleromático da promessa, o eixo cristológico orientará a visão da realidade serena e objectiva, o âmbito eclesial da teologia paulina, a redacção da carta aos Romanos (e das restantes) e a concepção da história, constituindo estas traves mestras da reflexão paulina.

5.1. O eixo da realidade

A realidade do mundo e do homem constituem-se como balizas que Paulo mantém presentes ao longo da sua investigação. A realidade do homem pecador e do mundo irredento, ainda que já salvos em Cristo, fazem do exercício teológico de Paulo uma mensagem que gira em torno do real. A realidade do pecado não é subestimada. Na teologia do pecado *dito* original analisada na segunda parte da carta aos Romanos em Rom 5,12-21, Paulo não faz derivar o pecado da morte nem vice-versa. Os vv.13-14 (ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου, ¹⁴ ἀλλὰ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ ὃς ἐστὶν τύπος τοῦ μέλλοντος) formam um anacoluto e o v.15 (Ἄλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα· εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, πολλῶ μᾶλλον ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν) não está semanticamente ligado ao v.14¹¹⁷. Os vv.13-14 constituem uma *expositio* (uma explicação) do v.12 (Διὰ τοῦτο ὡς περ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον)¹¹⁸. Tudo se joga na exegese do v.12, nas diferentes interpretações do *eph'w* as quais são apresentadas por Joseph A. Fitzmyer¹¹⁹:

- a) é em Adão que (ou por causa de quem) todos pecaram (oração relativa)
- b) situação na qual (com base na qual) todos pecaram (oração relativa)

c) sendo dado que (pelo facto que, porque) todos pecaram (oração causal)

d) tendo como resultado que todos pecaram (oração consecutiva)

O v.17e resolve a contenda a favor da graça¹²⁰ e o pecado é desimpessoalizado. Paulo não diz que Adão é a origem do pecado, mas apenas que pela sua desobediência o pecado entrou no mundo¹²¹ estabelecendo a partir daqui a assimetria Adão – Cristo¹²². Adão refere-se a um estado, Paulo não diz nada de novo, e Adão serve para evidenciar o excesso da graça bem como a desproporção da actuação divina face à humana¹²³. O que Paulo afirma acaba por ser uma evidência. Limita-se a atestar que a nossa morte acontece sendo nós pecadores, e que nós pecamos até à morte. Não estabelece qualquer relação causal entre o pecado e a morte, não afirma que pecamos porque morremos nem que morremos porque pecamos, mas simplesmente apresenta a nossa condição, o que nós somos: pecadores e mortais. O sentido do *eph'hoi* da opção b) é o que melhor traduz o pensamento do Apóstolo e a literalidade do que escreve: o pecado acontece sendo nós mortais e nós morremos como pecadores, sem deixar de o ser. A nossa condição hamartiológica em Paulo permite a Paulo construir uma antropologia realista.

5.2. O eixo da eclesialidade

No horizonte do modelo da família, o Apóstolo reflecte outra realidade – a família eclesial – no quadro da teologia da Igreja como corpo de Cristo, feito este exercício no seio de uma teologia eclesial. É neste corpo que a sua teologia é construída, pois reflecte a própria fé da comunidade eclesial. É uma teologia das comunidades e para as comunidades, o mesmo é dizer, goza de eclesialidade. Não é uma ideologia. Paulo parte de uma Pessoa não de uma ideia. A expressão Σῶμα Χριστοῦ é uma expressão cunhada por Paulo¹²⁴, que tanto usa a expressão “como corpo de Cristo”, ou simplesmente “corpo de Cristo”. No entanto, pressuporá esta designação que Cristo é cabeça? Mas tal nunca é dito em 1 Cor 12,12-13,36. Só o é em Ef 1,22; 5,23; Col 1,18, cartas deutero-paulinas. Será, por outro lado, que este “corpo” é um modo de ser do corpo pessoal de Cristo¹²⁵? O contexto dificilmente o permite, bem como

¹²⁰ I. JEAN-NOEL ALETTI, “Le péché originel approche paulinienne», 8.

¹²¹ Cf. JEAN-NOEL ALETTI, “Le péché originel approche paulinienne», 9.

¹²² Cf. JEAN-NOEL ALETTI, “Le péché originel approche paulinienne», 10.

¹²³ Cf. JEAN-NOEL ALETTI, “Le péché originel approche paulinienne», 13.

¹²⁴ Cf. ROMANO PENNA, “La Chiesa come corpo di Cristo secondo S. Paolo. Metafora sociale-comunitaria o individuale-cristologica?”, *Lateranum* 68/2 (2002) 243-258,244.

¹²⁵ Contra esta interpretação ver ROMANO PENNA, “La Chiesa come corpo di Cristo ...”, 249, pois não

¹¹⁶ Cf. HERMAN RIDDERBOS, *Paul an outline of his theology*, 49; Cf. JAMES D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998, 722.

¹¹⁷ Cf. JEAN-NOEL ALETTI, “Le péché originel approche paulinienne», *ETR* 83/1 (2008) 1; IDEM, *Israel et la Loi dans la Lettre aux Romains*, Paris, Cerf 1998, 101-133.

¹¹⁸ Cf. JEAN-NOEL ALETTI, “Le péché originel approche paulinienne», 2.

¹¹⁹ Cf. JOSEPH A. FITZMYER, “*Eph'hoi* in Romans 5:12”, *NTS* 39 (1993) 321-339.

Rom 11. Antes, o carácter sacramental deste corpo é denunciado na comida e bebida eucarística de 1 Cor 11,27-29, daí resultando um evidente sentido eclesiológico¹²⁶ no verdadeiro sentido etimológico do termo de uma família sacramental que começa a ser visibilizada na celebração eucarística, que aí começa a ganhar corpo. 1 Cor mostra como a Igreja, a comunidade eclesial começa a ganhar forma como casa privada e pública, como Igreja doméstica e Igreja pública e universal inserida no seio da cidade greco-romana¹²⁷, o que não constitui evidentemente o corpo pessoal do próprio Cristo. Mas são estes espaços que começam a permitir a Paulo ler a Igreja como uma família. Sintomaticamente, a Igreja em Paulo nunca é dita, anunciada ou pensada como povo de Deus, pois o conceito de "povo" é um conceito étnico património da tradição deuteronomista e farisaica. A Igreja em Paulo como corpo de Cristo é o conjunto dos filhos de Deus irmãos e irmãs em Cristo. A teologia da Igreja paulina bebe então das relações familiares. Por isso, Paulo escreve uma teologia da Igreja em Ef 5,21-33 inspirada nas relações familiares¹²⁸. Aí a Igreja é colocada numa relação paritária face ao Esposo ainda que para falar da Igreja Paulo recorra à imagem familiar do matrimónio. Esta solução abre a fé cristã à teologia da Igreja israelitizada¹²⁹, à reflexão sobre o mistério de uma Igreja não judaica, até anti-judaica, mas não anti-semita, antes na continuidade do resto de Israel. Isto torna possível para Paulo pensar uma Igreja do Antigo Testamento no resto de Israel de Os 1,8-9; 2,1 e Is 10,22 que Paulo cita numa *gezerah shawah* em Rom 9,22-26.

Corpo de Cristo, em síntese, significa que Paulo não separa Cristo da Igreja nem vice-versa. A Igreja continua o espaço encarnado da presença de Cristo ao mundo. Assim sendo, a nossa condição corpórea continua figurada no corpo eclesial. Não é separado o corpo da salvação ao contrário da tradição estoíca, na qual o corpo é um estorvo que há que separar da alma, o corpo é miserável e deve ser separado do sopro vital mais tarde ou mais cedo ("τὸ σῶμα δεῖ χωρισθῆναι τοῦ πνεύματος, ὡς πρότερον ἐκεχώριστο, ἢ νῦν ἢ ὕστερον")¹³⁰. O corpo fica deste modo desvalorizado. Aqui não tem sentido a advertência paulina 1 Cor 15,44 onde o apóstolo alerta para a seriedade da corporeidade com conseqüências eternas, que transcendem o nosso próprio

se esquece da dimensão simbólico-litúrgica deste corpo eclesial.

¹²⁶ Cf. ROMANO PENNA, "La Chiesa come corpo di Cristo secondo S. Paolo", 281.

¹²⁷ Cf. CARLOS J. GIL ARBIOL, "De la casa a la ciudad Criterios para comprender la relevancia de las asambleas paulinas en 1 Cor", *Didaskalia* 38/1 (2008) 17-50.

¹²⁸ Cf. GIACOMO LORUSSO, "Il 'mistero grande' dell'amore coniugale in Ef 5:21-33", *Riv.Sc.Rel* 22 (2008) 5-23.

¹²⁹ Sobre esta relação à Igreja ver a avaliação ponderada e desideologizada de JAMES D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998, 718-719.

¹³⁰ ΕΠΙΣΤΕΟΤΟ, Διατριβαί II.1.17 [= BL], Paris 1949, 6.

tempo (σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. Εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν)

5.3. O eixo da história

O eixo da história orienta Paulo na adoração do mistério da Páscoa, e retira Paulo da derrapagem ideológica ao pensar o nosso Deus no tempo do mistério da Paixão, Morte e Ressurreição de Cristo, logo na história. Paulo utiliza dois conceitos para evocar o tempo: o "kronos" e o "kairos". Prefere o segundo, porque o primeiro evoca a duração repetitiva, igual, maçadora, sem surpresa. Ora, a surpresa do amor de Deus chega-nos no tempo em que Deus adensa o sentido mesmo do nosso tempo. É o conceito de "kairos" que enriquece a teologia da parusia, conceito tão importante na aproximação de Paulo ao tempo e à escatologia. Estas são palavras fundamentais para a linguagem teológica do Apóstolo sobre o tempo e a história, sobre o ser e o tempo. Sendo no tempo que Deus mostra o seu ser, visto que estas são as coordenadas espaço-temporais em que nos movemos e nas quais a encarnação de Deus mostra o ser de Deus no nosso tempo, então a linguagem humana é espaço da linguagem de Deus porque Deus faz sua a nossa linguagem.

Paulo era um guerreiro da palavra. Sim, era um guerreiro da palavra. Mas o que é que isto significa? Não apenas que Paulo falava muito. Claro está que Paulo, à maneira de Jesus, só pode lutar com as armas da palavra do sentido e da salvação. Mas não é por falar muito que Paulo fala. Heidegger distinguia muito bem entre o *sprechen* (falar) e o *sagen* (dizer),

"Sagen und Sprechen sind nicht das gleiche. Einer kann sprechen, spricht endlos, und alles ist nichtssagend. Dagegen schweigt jemand, er spricht nicht und kann in Nichtsprechen viel sagen"¹³¹.

Muitas vezes então o silêncio também é eloquente. Mas para lá disso, Paulo é palavra por ele mesmo. O seu testemunho de vida permite que ele se torne uma palavra de sentido e sobretudo significativa para aqueles que o ouvem, os quais se dão imediatamente conta que Paulo esforça-se permanentemente por fazer coincidir o que diz com o que faz. Então nesse momento ele mesmo é palavra. Esta é uma concepção ampla de palavra, a mesma que orienta a própria encarnação do Verbo, palavra de palavra em si mesmo, logo significativa. O falar refere sobretudo a dimensão empírica e fáctica da linguagem

Numa perspectiva mais vasta de tentativa de recuperação da ontologia, Martin Heidegger (1889-1976) também se debruçou sobre os problemas

¹³¹ MARTIN HEIDEGGER, *Der Weg zur Sprache*, 252. In IDEM, *Unterwegs zur Sprache (1959)*, [= *Gesamtausgabe I.Abeilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970*, Band 12], hrsg. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1985, 241.

inerentes à linguagem e às condições de acesso do ser à mesma, sobretudo na sua dita *segunda fase*. Para Heidegger a linguagem é um *Ereignis*, um evento, porque no acto da fala estamos diante de uma manifestação do ser, e do ser da pessoa. É o falar que faz o homem homem

„Der Satz will sagen, erst die Sprache befähige den Menschen, dasjenige Lebewesen zu sein, das er als Mensch ist. Als der Sprechende ist der Mensch: Mensch“¹³².

Este evento não é sem mais um Geschehen, um acontecimento histórico produto de uma sucessão sequencial de algo. É o acontecer do desvelamento do ser próprio enquanto acontece historicamente, existencialmente¹³³. Heidegger toma em consideração o *Dasein*, o enraizamento do ser no mundo, o “aí do ser”. Neste contexto ontológico-existencial, a experiência da revelação é uma experiência no mundo da linguagem, logo é uma experiência de ser. Esta experiência de revelação do ser é o evento que cria uma dialéctica entre aquilo que se revela e aquilo que o sujeito exprime falando. Nesta dialéctica entre revelação e aprendizagem do ser, a linguagem é a revelação do ser do indivíduo, pois para Heidegger a fala é constitutiva do homem, o ser do homem é falar, a sua linguagem é a guardiã do ser. Assim inicia Heidegger a sua carta “Über den Humanismus”:

“a linguagem é a casa do ser. Nesta habitação do ser mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardas desta habitação ... linguagem é advento iluminador velador do próprio ser”¹³⁴.

E se falar então é sobretudo receber (o ser), então o homem poderá corresponder à linguagem e à sua revelação somente com o silêncio e com a escuta do “inefável”. Estamos aqui nos fundamentos de uma ciência hermenéutica da linguagem. Ser e linguagem correspondem-se à maneira de pergunta e resposta. Na análise da linguagem em si Heidegger distingue o falar (*sprachen*) do dizer (*sagen*). Alguém pode falar muito e não dizer nada, ou dizer muito sem conseguir falar alguma coisa, pois o *sagen* precede o *sprechen* (“Hinweis auf das Lautende des Sprechens und seine Herkunft aus dem Sagen”)¹³⁵. O *sprachen* constitui a esfera empírica da comunicação,

a expressão que indica o homem que fala. O *sagen* indica a parte mais significativa, a própria essência da linguagem, enquanto que o falar é sobretudo a actividade do sujeito

„Die Sprache: Wir meinen jetzt das Sprechen, kennen es als unsere Tätigkeit und vertrauen der Befähigung dazu ... Die Sprache ist die Zunge, ist Mund-art“¹³⁶.

Ora, a audição ou o silêncio são a reacção do sujeito. Diante de um *sagen* não existe um outro dizer e ou um outro falar, mas antes o facto de que o ouvir é constitutivo do tempo. Assim, para obter uma linguagem *autêntica* é necessário atingir a essência, evitar a repetição de uma linguagem *não autêntica*. Para Heidegger quem consegue falar e dizer é o poeta, o *sacerdote da linguagem*, pois “o destino do mundo anuncia-se na poesia”¹³⁷. Ele colocar-se-á no primeiro nível da revelação do ser, extremamente próximo das dimensões catafática (afirmativa), evocativa e doxológica da linguagem do “inefável”¹³⁸. Numa avaliação positiva da analítica heideggeriana da linguagem, efectivamente o filósofo de Marburg faz notar como a linguagem tem de se exprimir em liberdade e pela liberdade. Não se pode falar da linguagem prescindindo do sujeito que fala e escuta em liberdade. Neste sentido, as novas técnicas de comunicação prestam muita atenção às dinâmicas internas das relações entre o objecto, o sujeito, o contexto, e o destinatário. Todavia, em Heidegger a linguagem perdeu a força de falar do Mistério (conceito que Agamben recupera)¹³⁹, sobretudo do mistério do ser, pois parece que permite apenas ouvir, sendo que ao sacerdote da linguagem que é o poeta só lhe resta o silêncio *ex-stático*¹⁴⁰ (que em Heidegger não coincide nem com a ex-ist-ência nem com a essência). Afinal, qual o valor de todas as outras linguagens para além da linguagem poética? Subsiste em Heidegger uma angústia pela incapacidade de chegar ao ser, pois ao negar a metafísica nega a possibilidade mesma dos conceitos universais. Ficam somente as metáforas, o que inviabilizaria a própria linguagem teológica porque alheia à referencialidade a qual decorre da estranheza do mundo ao ser e à linguagem. O ser angustia-se perante o mundo numa espécie de fuga (“Flucht”) perante o pouco à vontade, perante a ausência de casa no mundo e no mundo da linguagem

¹³² MARTIN HEIDEGGER, *Die Sprache*. In IDEM, *Unterwegs zur Sprache (1950- Pfullingen 1959)*, [= Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 12], hrsg. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1985, 9.

¹³³ Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Identität und Differenz (1956-1958)*, [= Gesamtausgabe I Abteilung Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 2], hrsg. Vittorio Klostermann - Frankfurt am Main, Pfullingen 1986, 25-27.

¹³⁴ MARTIN HEIDEGGER, *Carta sobre o Humanismo (Über den Humanismus 1946)*, Lisboa 1980, 37.60; cf. *Ibidem*, 71.118.

¹³⁵ MARTIN HEIDEGGER, *Das Wesen der Sprache (1957)*. In IDEM, *Unterwegs zur Sprache (1950- Pfullingen 1959)*, [= Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 12], hrsg. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1985, 196.

¹³⁶ MARTIN HEIDEGGER, *Der Weg zur Sprache (1959)*. In IDEM, *Unterwegs zur Sprache (1950- Pfullingen 1959)*, [= Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 12], hrsg. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1985, 233.

¹³⁷ MARTIN HEIDEGGER, *Carta sobre o Humanismo (Über den Humanismus 1946)*, Lisboa 1980, 81.

¹³⁸ MARTIN HEIDEGGER, *Carta sobre o Humanismo (Über den Humanismus 1946)*, Lisboa 1980, 47.

¹³⁹ Cf. GEORGIO AGAMBEN, *Potentialities Collected Essays in Philosophy*, [= Meridian Crossing Aesthetics], edited by WERNER HAMACHER – DAVID E. WELLBERY, translated by DANIEL HEILER-ROAZEN, California, Stanford University Press 1999, 41.

¹⁴⁰ MARTIN HEIDEGGER, *Carta sobre o Humanismo (Über den Humanismus 1946)*, Lisboa 1980, 88.

"Diese Flucht wurde gekennzeichnet als Flucht vor der Unheimlichkeit, die das vereinzelt In-der-Welt-sein im Grunde bestimmt. Die Unheimlichkeit enthüllt sich eigentlich in der Grundbefindlichkeit der Angst und stellt als die elementarste Erschlossenheit des geworfenen Daseins dessen In-der-Welt-sein vor das nichts der Welt, vor dem es sich ängstet in der Angst um das eigenste Seinkönnen"¹⁴¹.

Ora, à linguagem teológica na sua pertinência e na sua referencialidade não se furta Paulo. Na verdade, a linguagem é natural ao homem, pois "o homem é o pastor do ser (Hirt des Seins)"¹⁴². Por isso, o salmista exulta, pois "os céus cantam a glória de Deus e o firmamento anuncia a obra das suas mãos não são palavras nem discursos cujo sentido se não percebam" (Sl 19,2.4). Não são apenas metáforas, ainda que compreendamos em parte a crítica radical de Heidegger à onto-teologia, esse período dessa "era" (Zeitalter) da metafísica onde subsiste uma clivagem entre o ente e o ser, entre o ser o tempo, entre o absoluto e o particular, entre a onnipotência e a fragilidade, em que a cruz parece não poder atingir Deus por ser apenas nesse horizonte uma metáfora do próprio Deus. Assim o exprime a abrir o "Die Zeit des Weltbildes"

"In der Metaphysik vollzieht sich in die Besinnung auf das Wesen des Seienden und eine Entscheidung über das Wesen der Wahrheit. Die Metaphysik begründet ein Zeitalter, indem sie ihm durch eine bestimmte Auslegung des Seienden und durch eine bestimmte Auffassung der Wahrheit den Grund seiner Wesensgestalt gibt. Dieser Grund durch herrscht alle Erscheinungen, die das Zeitalter auszeichnen. Umgekehrt muss sich in diesen metaphysische Grund erkennen lassen. Besinnung ist der Mut, die Wahrheit der eigenen Voraussetzungen und den Raum der eigenen Ziele zum Fragwürdigsten zu machen"¹⁴³.

É verdade que é sempre alguém que põe a natureza a falar, mas ela mesma enquanto tal consegue exprimir-se. A força criadora que a linguagem pessoal possui é inegável. Depois de olhar várias vezes o pôr-do-sol, o Príncipezinho de Antoine de Saint-Exupéry consegue ver mais do que um simples pôr-do-sol: "ah, príncipezinho, assim fui compreendendo a tua vida melancólica. Durante muito tempo, apenas a doçura dos poentes te serviria de distração. Tomei conhecimento deste novo pormenor no quarto dia, de manhã quando me disseste 'gosto muito do pôr-do-sol. Vamos ver um pôr-do-sol'" (cap. VI). Fazemos falar a natureza, transformamo-la. O sujeito é levado assim a uma dimensão de responsabilidade. Subsiste nesta relação

um equilíbrio necessário entre a componente linguística universal e a minha referência original ao outro, entre o que é específico ao sujeito uno particular e o que é perceptível por todos. O outro necessita de entrar em contacto comigo, porque se a pessoa comunicasse apenas consigo mesma não existiria comunicação. Por outro lado, se a comunicação fosse apenas um "objecto de mensagem", a originalidade do sujeito degradar-se-ia num sinal convencional. Mas será então que a linguagem é, como diz Heidegger, a porta de acesso ao ser? E o que dizer do silêncio? Provavelmente será um modo coerente para aceder ao "objecto próprio da teologia". Trata-se de uma estrada que não deixa de conter certos riscos, mas que é necessário percorrer, e que a teologia terá de percorrer também. O silêncio, com efeito, tem de fazer parte de uma correcta epistemologia hermenêutica. Diante de um texto, aplicar uma hermenêutica sem respeitar o silêncio é algo absurdo. No texto está impresso o silêncio que emerge de quando em vez. E donde surgem? A fonte de todos os silêncios é o silêncio que dá que pensar, é aquele silêncio que cria a reflexão e a sustém. Sem silêncio não se pode pensar. O silêncio não é só objecto da especulação, mas é aquilo que permite que o pensamento se torne reflexão. Ora, é este silêncio assim entendido que Paulo explora durante os anos silenciados entre Damasco e Antioquia. Até foi a Jerusalém consultar a grande tradição teológica (cf. Act 15). Conhecia a filosofia grega, cita Menandro em 1 Cor 15,33¹⁴⁴, conhece a filosofia estoica e a respectiva moral de Zenão de Cítio. No fundo, o silêncio é eloquente para Paulo. É no silêncio que escreve o grande texto da carta aos Romanos. Afinal, para Paulo o silêncio fala, diz, e não é sinónimo de uma avaria tal como o entende a pós modernidade. Neste sentido, o silêncio (dá a sua cegueira a caminho de Damasco) é revelador. A sua teologia está muito a montante da pregação. A teologia paulina recebe de Saulo o silenciamento de Deus em Sexta-feira santa (não a sexta-feira santa especulativa de Hegel), cuja lógica constitui o eixo, esse sim, do qual Paulo nunca se desvia porque Paulo tem de o compaginar com razão. A teologia de Paulo então é uma reflexão constante sobre o silêncio de Deus, não sobre a respectiva revelação, quando muito sobre o *desvelamento* de Deus. É uma teologia verdadeiramente apocalíptica¹⁴⁵. Por isto escreve aos Romanos.

5.4. O eixo da carta aos Romanos

É aqui assumido o último texto de Paulo, o mais longo e aquele tido normalmente como mais difícil, como o pórtico de entrada na teologia do

¹⁴¹ MARTIN HEIDEGGER, *Seint und Zeit (1927)*, 276. In IDEM, *Gesamtausgabe I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970*, Band 2, hrsg. Vittorio Klostermann - Frankfurt am Main, 367.

¹⁴² MARTIN HEIDEGGER, *Carta sobre o Humanismo (Über den Humanismus 1946)*, Lisboa 1980, 86.

¹⁴³ MARTIN HEIDEGGER, *Die Zeit des Weltbildes (1938)*. In IDEM, *Holzwege, Gesamtausgabe I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970*, Band 5, hrsg. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1950, 69.

¹⁴⁴ Cf. MENANDRO, *O Escudo 270*. In IDEM, *Obras Completas*, [= Biblioteca de Autores Clássicos], Introdução, tradução e notas de MARIA DE FÁTIMA SOUSA E SILVA, Lisboa 2007, 193.

¹⁴⁵ Do mesmo modo JAMES D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998, 727.

apóstolo das gentes¹⁴⁶. Paulo poderá ser começado a estudar pelo fim, pois ele também partiu na sua aventura teológica do fim da história da salvação no mistério pascal do Cristo. Isto mesmo é intuído por Lutero logo a abrir o seu comentário, ainda que do ponto de vista da hermenêutica, o fundador do protestantismo não tenha atingido retoricamente o verdadeiro sentido do último grande texto do apóstolo das gentes. Lutero (1483-1546), ficou-se por uma contagem de palavras, ainda que as mais importantes. Não leu a estratégia retórica da carta aos Romanos. Assim, escreve no seu prefácio (*Vorrede auff die Epistel Sanct Paulus zu den Romern*) à tradução da Bíblia de 1522 (literalmente repetido na versão de 1546), logo a abrir:

"Diese Epistel ist das rechte heubstuck des neuen testaments, und das aller lauterst Euangelion, Wilche wol würdig und werd ist, das sie ehn Christen mensch nicht allehn von wort zu wort auffwendig wisse, sondern teglich da mit umb gehe als mit teglichem brod der seelen, denn sie nhmer tan zu viel und zu wol gelesen odder betrachtet werden, Und nye mehr sie gehandelt wird, nye koflicher sie wirt, unnd bafs sie schmeckt ..."¹⁴⁷

Mais à frente continua a evidenciar a importância deste texto paulino para a teologia, para a vida cristã e igualmente deixa transparecer o modo como a interpreta

"Auffs erst müssen ihr der sprache kundig werden, und wissen, was sanct Paulus mehnet durch die wort, Gesetz, Sund, Gnad, Glatw, Gerechtigkeit, Fleysch, Geyst, und der gleychen, sonst ist leyh lessen nutz daran"¹⁴⁸.

Jean-Noël Aletti mostra como a doutrina da justificação não é o ápice da Carta aos Romanos, mas apenas um base necessária para mostrar como Deus tem caminhos inauditos e coloca todos nas mesmas circunstâncias, judeus e não judeus, cristãos e pagãos, crentes e não crentes. Na verdade, o discurso paulino sobre a justificação é feito de modo prevalentemente negativo para insistir no facto de que a justificação não advém por meio da lei nem pelas obras da lei. A justificação é então um instrumento para provar a igualdade de todos os membros da Igreja, de todos os crentes na comunidade cristã seja qual for a sua origem. Por isso, relativizar o sistema da lei mosaica não constitui um objectivo em si mesmo, mas é somente uma etapa necessária¹⁴⁹

¹⁴⁶ No mesmo sentido JAMES D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998, 14-15.

¹⁴⁷ "Esta epístola é o trecho principal e verdadeiro do Novo Testamento, o Evangelho mais puro, e era necessário que todo o cristão não só a soubesse à memória palavra por palavra, mas que a lesse quotidianamente como o pão de cada dia para a alma. De facto, ela nunca será demasiado bem lida ou considerada, e quanto mais se a medita mais preciosa e amável se torna": MARTIN LUTHER, *Deutsche Bibel 1522-1546. Band 7. Das Neue Testament Zweite Hälfte (Episteln und Offenbarung)*, [in *Werke Kritische Gesamtausgabe* 7], Weimar 1931, 2°.

¹⁴⁸ "Primeiro, devemos tornar a linguagem acessível e devemos saber o que é que S. Paulo entende com as palavras lei, pecado, graça, fé, justiça, carne, Espírito, e outros semelhantes. Se não, não se tira daí qualquer leitura profícua": MARTIN LUTHER, *Deutsche Bibel 1522-1546. Band 7, 3*.

¹⁴⁹ Cf. JEAN-NOËL ALETTI, *La Lettera ai Romani e la Giustizia di Dio*, Roma, Borla 1997, 17.245.

para mostrar as vias inauditas e surpreendentes de Deus, como Ele justifica por pura graça e por pura misericórdia¹⁵⁰ a todos (cf. Ef 3). Esta relativização do sistema legislativo mosaico leva Paul Beauchamp a ver como tema da carta o "face a face da lei e do Evangelho"¹⁵¹. Estes objectivos por parte do Apóstolo obrigam ao distanciamento do prefácio de Lutero e à análise retórica da carta aos Romanos. Um dos frutos deste exercício será o reenquadramento da temática paulina da liberdade, a qual não se reduz luteranamente à liberdade face à lei, mas a uma libertação muito maior.

A temática da liberdade é aflorada com vigor no cap.8 e apresenta grande actualidade no nosso tempo que faz da liberdade uma liberdade vagabunda. Ora, Paulo chega mesmo a colocar a reflexão da liberdade em registo filosófico em Rom 7,1-25. A lei, a dikê, a justificação, são conceitos filosóficos, antanáclicos e anficológicos. Assim sendo, no caso da liberdade, a liberdade não surge como capacidade para dispor de si (concepção grega antiga e moderna), como libertação do homem curvado sobre si mesmo. A liberdade para Paulo é um *ágape*, é um Dom que *liberta a liberdade* dos perigos dela mesma pois necessita ainda de redenção¹⁵². "Libertos da lei do pecado e da morte" (Rom 8,2) e libertos para a verdadeira liberdade (cf. Gal 5,1) refaz a reflexão axial paulina da liberdade no horizonte da heteronomia e da alteridade, reencontrando por esta via a experiência fundadora de Israel no acontecimento do êxodo onde a primeira experiência de Deus é uma experiência de liberdade, da alteridade. Neste contexto, a teologia paulina da liberdade torna-se um eixo construtor da teologia do mistério de Deus, da antropologia e da história, afinal o grande triângulo do pensamento.

Esta mesma temática da liberdade é reencontrada e aflorada na reflexão sobre a linguagem em Martin Heidegger. No *Vom Wesen der Wahrheit*, Heidegger fundamenta a liberdade na *αληθεια*, na verdade, no des-ocultamento, pois o que me liberta é a verdade, sendo então a liberdade a condição da verdadeira vida, da autêntica existência. A liberdade não é a capacidade a jusante de escolha, mas a montante é a capacidade do deixar ser do existente. Neste sentido a liberdade mostra-se e vive, nela o ser vive, constituindo-se assim na essência da própria verdade. A verdade surge aqui não como a qualidade de um juízo de adequação entre o pensamento e a realidade à maneira do Estagirita. Também não corresponde ao valor lógico da coerência interna de uma proposição, mas corresponde à revelação do próprio existir, marcando deste modo indelevelmente a cultura da modernidade. Assim sendo, não é a liberdade a ser possuída pelo homem mas o inverso, o homem a ser possuído

¹⁵⁰ Cf. VINCENZO SCIPPA, "Attualità della lettera ai Romani", *Asprenas* 2 (2001) 229.

¹⁵¹ Cf. PAUL BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre. La Loi de Dieu*, Paris, Seuil 1999, 193.

¹⁵² Cf. VINCENZO SCIPPA, "Attualità della lettera ai Romani", *Asprenas* 2 (2001) 231.

pela liberdade¹⁵³. Esta liberdade é cristãmente pensável e paulinamente eco da liberalidade do próprio Pai na cruz do Filho, pois a cruz liberta-me, faz-me existir para a verdadeira vida. A liberdade não é então uma faculdade que o homem possui mas é a liberdade a possuir o sujeito, não é o homem que possui Deus mas o homem é homem em Cristo. Esta é a heterologia fundadora da fé cristã que ultrapassa a leitura luteranizada da libertação da lei.

No que à lei diz respeito, este conceito foi recentemente objecto de um estudo por parte do filósofo judeu Jacob Taubes (1923 Viena – 1987 Berlim). Este rabino nascido em Viena, mas formado em Berna e em Zurique, foi discípulo de Gershom Scholem na Universidade Hebraica de Jerusalém, e professor de filosofia da religião e de filosofia política na Universidade Livre de Berlim, influenciando Giorgio Agamben e Sloterdijk¹⁵⁴. Em 1987 dá umas conferências na universidade de Heidelberg sobre a carta aos Romanos quando já sabe que um cancro lhe deixa poucos meses de vida, inexoravelmente. Mesmo debilitado cursa este seminário, não por dever académico, mas porque o preocupam enormes razões espirituais, apesar do seu estado de saúde muito precário ao ponto de já nem sequer poder estar um instante de pé. A sua leitura da última carta do Apóstolo é uma leitura actual na medida em que a olha pela óptica da lei que não apenas a do Antigo Testamento como a entendia Lutero, mas como uma "Kompromissformel" contra o império romano¹⁵⁵. De facto, um judeu reconhecer que Paulo usa o conceito de "nomos" em vários sentidos (lei física, natural, do pecado, lei mosaica, até a filosófica) já não é pouco. A assunção da lei que é o Crucificado perante o contexto beligerante ou hostilizante constitui efectivamente uma crítica ao imperador ("Anti-Caesar")¹⁵⁶, reencontrando-se aqui na linha da teologia política que virá a seguir na linguagem simbólica do Apocalipse. Neste ponto, S. João não inovou. A carta aos Romanos para Taubes, na fundamentação da lógica da fé e na busca da coerência de Deus ao longo da história da salvação, constitui em primeira linha (lendo como ele faz os primeiros versículos) uma crítica política, uma advertência social contra César

"Ich will betonen, dass eine politische Kampfansage ist, wenn an die Gemeinde nach Rom ein Brief, der verlesen wird, von dem

¹⁵³ Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, [= Gesamtausgabe II Abteilung Freiburger Vorlesungen 1928-1944, Band 34], hrsg. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1943, 17.

¹⁵⁴ Cf. JACOB TAUBES, *Politische Theologie des Paulus, Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.-27. Februar 1987, Nach Tonbandaufzeichnungen redigierte Fassung von Aleida Assmann, herausgegeben von Aleida und Jan Assmann in Verbindung mit Horst Folkers, Wolf-Daniel Hartwich und Christoph Schulte (1993)*, Dritte verbesserte Auflage, München 2003, 7.10.

¹⁵⁵ JACOB TAUBES, *Politische Theologie des Paulus*, 36.

¹⁵⁶ Cf. JACOB TAUBES, *Politische Theologie des Paulus*, 102.

nicht weiss, in wessen Hände er fällt, und die Zensoren sind keine Idioten, mit solchen Worten eingeleitet wird, und nicht anders ... Er hat etwas gesehen, dass nämlich die christliche Literatur eine Protestliteratur gegen den florierenden Cäsarenkult ist"¹⁵⁷.

Mas, há que o referir ao próprio Jacob Taubes, a lei da cruz é muito mais do que um confronto social contextualizado contra o imperador. Apresenta-se a lei já em si mesma como código interpretativo da actuação de Deus ao longo da história da salvação, na qual o Messias de Deus instaura na história uma libertação da própria história. A liberdade passa a ser a possibilidade de eu existir autenticamente a caminho de um futuro, o mesmo é dizer, em clave messiânica. A liberdade é lei para a verdadeira liberdade, é ela (liberdade) que nos libertará (cf. Gal 5,1ss) para o cumprimento messiânico. O registo messiânico da lei constitui já uma crítica a muita leitura protestante da carta aos romanos, àquilo a que se chamará a luteranização da exegese paulina. Neste sentido, Taubes, um judeu, pode por aqui captar a essência de uma lei, de uma regra fundamental para o judaísmo e para a fé cristã – a própria lei da fé – entendendo aqui fé no horizonte da "emunah" hebraica e não apenas à maneira lógica grega da correspondência da fé à coerência reconhecida de algo (aqui teríamos a "fé em"). Taubes descripta aqui os limites da interpretação de Martin Buber para o qual a "fé em" é apenas grega, o que de facto não corresponde à verdade, pois a "emunah" bíblica (a confiança fiducial) persiste mesmo depois do reconhecimento de um conteúdo

"das 'Glauben an' beileibe nicht nur griechisch, sondern das Zentrum einer messianischen Logik ist"¹⁵⁸.

A fé continua a ser uma confiança básica, e neste sentido é tida por Taubes como uma fé messiânica, a continuar a crer no cumprimento irreversível das promessas. Afim a estas temáticas, encontramos então a leitura axial da *messianidade*, leitura pouco frequente de Paulo, pelo menos na história da exegese. Aqui Taubes encontra-se com outro filósofo aluno de Heidegger e editor oficial da obra de Walter Benjamin, Giorgio Agamben¹⁵⁹, um italiano, no seu comentário à carta aos Romanos. Ambos evidenciam as afinidades de Paulo com a filosofia ocidental, ou vice-versa, melhor dito. A temática paulina da *apocatástasis* (restauração) tem ressonâncias em Leibniz e em Orígenes. Unamuno refere a teologia paulina efesina da *anakafalaiosis* (recapitulação) de Ef 1,10 no seu *Sentimento trágico da vida* e o messianismo da teologia materialista de Walter Benjamin (1892-1940) fica bem expresso sobretudo na sua última fase na troca epistolar com Adorno a propósito do conceito de

¹⁵⁷ JACOB TAUBES, *Politische Theologie des Paulus*, 27.

¹⁵⁸ JACOB TAUBES, *Politische Theologie des Paulus*, 17.

¹⁵⁹ Cf. GIORGIO AGAMBEN, *Il tempo chi resta Un commento alla Lettera ai Romani (2000)*, Torino 2005.

*história*¹⁶⁰. A sua releitura messiânica da história em 1927 bebe do conceito paulino de "mistério"¹⁶¹ para repensar uma outra ideia de justificação e de justiça no contexto do esfacelamento cultural da época em que até a própria poesia tende a desaparecer. Assim, no comentário ao "Die Rückschritte der Poesie" de Carl Gustav Jochmann revisita o conceito paulino de imagem (ícone) como símbolo de presença e de persistência, de previsão, isto é, de antecipação, sobretudo na imagem do torso do Crucificado

"Die Bilder nämlich, welche, losgebrochen aus allen früheren Zusammen-gängen, als Kostbarkeiten in den nüchternen Gemächen unserer späten Einsicht – wie Torsi in der Galerie des Sammlers – stehen"¹⁶².

Um outro tema paulino importante que é veiculado por esta reflexão da messianidade é o da relação entre eleição e predestinação¹⁶³, outra característica que propositadamente é omitida pelo Apóstolo em Rom 9,4-5. Mas aí também encontramos a recusa propositada do conceito étnico de "povo" nessa sub-propositio de Rom 9,4-5. O leitor é assim advertido à universalidade. Messianidade implica futuro e eleição. A temática paulina da eleição enquadra-se no horizonte mais vasto do desígnio salvífico de Deus na história da aliança e da ideia de predestinação. Ora, o objecto puro dessa aliança e dessa realidade da eleição-predestinação é Jesus Cristo enquanto mediador entre Deus e os homens. NEle toda a humanidade é eleita. A ideia de predestinação é uma ideia de participação. A doutrina da eleição-predestinação é então a doutrina da boa nova da graça com a qual Deus amou o mundo e todos os homens. É por isso uma mensagem de esperança e de consolação¹⁶⁴. Mas o que dizer da doutrina da *praedestinatio gemina* do artigo 12 da Confissão Galicana (da "dupla predestinação"), patente no período pós reformado no poema épico *Paradise Lost* de John Milton (1667) ou no supralapsarianismo de Samuel Rutherford (1600-1601)? Na verdade, esta doutrina representa como que um afastamento da doutrina bíblica da eleição por um duplo processo de recepção. Há que distinguir predestinação de pré-determinismo, aliás na esteira de Barth e de Rahner. Por um lado, a ideia

de predestinação recebeu a influência da ideia grega do Uno metafísico. Por outro lado, essa influência foi condicionada pelo interesse crescente da cultura contemporânea pela sorte do indivíduo singular. A humanidade está desde sempre predestinada na Trindade. Esta é a boa nova de que fomos eleitos de Deus, por Deus e para Deus que nos quer ver a todos salvos em Jesus Cristo, mas que quer também que todos acolham esse Dom maravilhoso em liberdade, respeitando mesmo a possibilidade que se fechem a esse Dom. Por isso, Deus sofre como Pai (cf. Lc 15,11). Deus auto-limita-Se na Sua liberdade por amor para que exista a liberdade humana. Assim, a doutrina da predestinação é apenas um aspecto do evangelho trinitário, ela acentua a insondabilidade do evangelho da graça. O difícil conceito teológico de "predestinação" repensa a dialéctica da graça e da liberdade¹⁶⁵, isto é, repensa a dialéctica da relação entre Deus e a humanidade, entre o ser e o tempo.

Se se desemboca na relação entre Deus e o homem, então coloca-se uma outra questão, desabrocha um outro tema: qual a relação entre o horizonte kairológico e o cronológico, ou filosoficamente qual é a relação entre Heidegger e Paulo? Na linguagem de Tertuliano e de Santo Ireneu, qual a relação entre Atenas e Jerusalém, *quid ergo Athenis et Hierosolimis? Quid Accademia et Ecclesiae?*¹⁶⁶

Existe uma grande afinidade eidética e temática entre o Heidegger das *Vorlesungen* e alguns temas e conceitos paulinos, nomeadamente no que diz respeito à relação entre *ser e tempo*, entre *kairos* e *chrónos*, entre *ente* e *ser*, entre Deus e a cruz, entre o absoluto e o particular, como é próprio da presença messiânica tal como mostra Agamben na justa distinção que estabelece entre "due tempi eterogenei, un kairós e un chronos, un tempo operativo e un tempo rappresentato, congiunti, ma non addizionabili. La presenza messianica sta accanto a se stessa, perché, senza coincidere mai con un istante cronologico e senza aggiungersi a esso, tuttavia lo afferra e porta dall'interno a compimento"¹⁶⁷.

De acordo com Paulo, o *kairós* é um contra-movimento, um tempo contrário, não a-crónico ou u-crónico, mas que dissolve a concepção vulgar do tempo. É um tempo que não procura escapatórias¹⁶⁸ mas que interpreta a integralidade da própria existência possível à luz de um instante (*Blick*)¹⁶⁹ temporal iminente

¹⁶⁰ Cf. WALTER BENJAMIN (1892-1940), *Gesammelte Schriften unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem* IV, hrsg. von ROLF TIEDEMANN – HERMANN SCHWEPFENHÄUSER, Frankfurt am Main 1982, 863 [= IDEM, *Selected Writings* IV, edited by MICHAEL W. JENNINGS – HOWARD EILAND – GARY SMITH, Cambridge 2006, 284].

¹⁶¹ Cf. WALTER BENJAMIN (1892-1940), *Gesammelte Schriften* II (Frankfurt am Main 1974) 1153-1154 [= IDEM, *Selected Writings (1927-1930)* II/1, edited by MICHAEL W. JENNINGS – HOWARD EILAND – GARY SMITH, translated by RODNEY LIVINGSTONE, Cambridge 2005, 68.

¹⁶² WALTER BENJAMIN, "Denkbilder, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1974", *EASI* 1 (2008) 30; cf. IDEM (1892-1940), *Gesammelte Schriften* II (Frankfurt am Main 1974) 572-598.

¹⁶³ Cf. GIOVANNI KOSTKO, "Predestinazione: una dottrina da valorizzare", *Divinitas* 52/1 (2009) 7-36.

¹⁶⁴ Cf. VINCENZO SCIPPA, "Attualità della lettera ai Romani", *Asprenas* 2 (2001) 231.

¹⁶⁵ Cf. VINCENZO SCIPPA, "Attualità della lettera ai Romani", *Asprenas* 2 (2001) 232.

¹⁶⁶ Cf. TERTULIANO, *De Praescriptione Adversus Haereticos* 7,9.20 [= PL 2,23; SC 46,98]; IDEM, *De Testimonio Anima* 1.1 [= PL 1, 607-609]; *Tertuliani Opera*, Pars I, [= CCSL I], Turnhout 1964, 175-183; IRENEU DE LYON, *Adversus Haereses* II,13.9 [= SC 294 (Paris 1984), 127]; II,12.2-3 [= SC 294, 101]; II 9,1-2 [= SC 294, 83-85]; cf. F. J. PRIETO FERNÁNDEZ, "Quid Athenis et Hierosolymis? La necesidad de una mediación cultural", *Compostellanum* 44 (1999) 7-37.

¹⁶⁷ Cf. GIORGIO AGAMBEN, *Il tempo chi resta*, 70.

¹⁶⁸ Cf. VINCENZO SCIPPA, "Attualità della lettera ai Romani", *Asprenas* 2 (2001) 232.

¹⁶⁹ Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Der Begriff der Zeit (1924)*, Gesamtausgabe III. Abteilung Unveröffentli-

a partir do qual adquirem sentido todos os outros instantes da vida humana. A cruz não é um ente face ao ser de Deus, mas o ente estaurológico e o ser de Deus correspondem-se enquanto a imagem os une e faz o ser trinitário aparecer, aceder à linguagem difícil da cruz que é o amor do próprio Pai. Este amor aí apresenta-se, sai para fora (vorstellt) fazendo com que o mundo do ser de Deus passe a ser definido como uma imagem que sai e que é, que se apresenta diante, que *está aí*

“Der Grundvorgang der Neuzeit ist die Eroberung der Welt als Bild. Das Wort Bild bedeutet jetzt: das Gebild des vorstellenden Herstellens”¹⁷⁰.

Paulo torna-se assim essencial para a compreensão do horizonte especulativo da hermenêutica heideggeriana na qual a pergunta sobre a historicidade da existência e sobre a irrupção do tempo kairológico no tempo cronológico, do ser no tempo não se faz mais em termos de essência subsistente, como presença, como *ousía*, mas precisamente como *par-ousía*, ou seja, como advento, pois “o pensar está referido ao ser como o que está referido ao advento”¹⁷¹. A linguagem é o advento do ser, e o ser do Deus advento surge como o outro diferente que chega e com o qual nos confrontamos, à luz de cujo encontro todos os outros encontros adquirem sentido. Neste sentido, o ser e o tempo passam paulinamente a ser definidos como dons.

Giorgio Agamben mostra que interiorizou bem as teses da crítica à onto-teologia do seu mestre de Marburg. Ao reflectir sobre o carácter circular do *absolutum* na filosofia de Hegel¹⁷² não deixa de considerar a respectiva relação essencial à temporalidade ainda que sob a forma de fim (telos) esgotante no conceito. Esta relação essencial à temporalidade transposta para a linguagem faz com que a realidade apenas apareça e se revele não no nome mas no discurso¹⁷³. Agamben coloca em causa o conceito universal hegeliano de *Begriff* (e consequentemente também de Max Weber)¹⁷⁴ porque *de-põe* a palavra no espaço e no tempo no fim de um processo especulativo, esgotando-a, paralisando-a. Esta deposição esgota o fim no seu próprio fim, porque é precisamente uma *deposição*, um *depor*, não uma posição com

che Abhandlungen Vorträge – Gedachts, Band 64, hrsg. Vittorio Klostemann, Frankfurt am Main 2004, 18.

¹⁷⁰ MARTIN HEIDEGGER, *Die Zeit des Weltbildes* (1938). In IDEM, *Holzwege* (1950), hrsg. Vittorio Klostemann, Frankfurt am Main 1980, 87.

¹⁷¹ MARTIN HEIDEGGER, *Carta sobre o Humanismo* (1946), Lisboa 1980, 121; cf. VINCENZO SCIPPA, “Attualità della lettera ai Romani”, *Asprenas* 2 (2001) 233.

¹⁷² Cf. GIORGIO AGAMBEN, *Potentialities Collected Essays in Philosophy*, 123.

¹⁷³ Cf. GIORGIO AGAMBEN, *Potentialities Collected Essays in Philosophy*, 123.

¹⁷⁴ Cf. GIORGIO AGAMBEN, *Il tempo chi resta*, 25. O problema começa com a tradução alemã do conceito paulino grego de “klésis” que não coincide com a etimologia de “Beruf”

futuro, mas uma posição completamente acabada, finda, logo sem vocação. Por isso, prefere a glossolalia paulina de 1 Cor 14 nas respectivas novidade e surpresa, face a

“uma palavra cujo sentido se esqueceu, uma palavra humana incomunicável ... que agora jaz cumprida, intocada e in-concebível na ‘noite’ do ‘se’”¹⁷⁵.

Essa nova linguagem da madrugada da linguagem coincide para Agamben sem resíduos com a actividade humana e a praxis. Isto mesmo vê continuado no movimento do absoluto de Heidegger¹⁷⁶ que distingue o *ab-solvente* do conhecimento *ab-soluto* através de um processo de *ab-solvição* na finitude histórica. O *absolutum* de Heidegger reformula assim o *Geist* especulativo de Hegel. Sem o negar completamente, este *ab-solutum* não coincide com o *ab-solvido*, mas com a *ab-solvição*. Neste sentido, o fim da filosofia é o seu *ethos*, isto é, o fim é a tradição do pensamento em si mesmo. Então o fim já está no presente, no dado, no início, no advento, na *par-ousía* (“essere accanto, nel presente”)¹⁷⁷, no advento e não no fim da *ousía*. Tal só é possível para Agamben porque à boa maneira de Heidegger o ser humano só se entende na linguagem. Ao abordar o argumento ontológico de Santo Anselmo conclui que a linguagem é o telos do humano, o que constitui um princípio nem sequer pressuposto, é um dado *ab-soluto*, “absolvido”, fruto de um processo de solução a partir da história (*ab-solvição*). Sendo assim, não admira que Agamben negue valor ôntico à afirmação da fé “credo in unum Deum ...” porque esta linguagem não revela qualquer objecto mas apenas que *existe* revelação. A revelação, sabemos, nesse momento, que existe, mas não *como* existe nem como é¹⁷⁸ na realidade.

Este esforço recebeu reconhecimento e sobretudo pertinência em alguns meios teológicos pós conciliares sendo repensado numa ontologia não objectualista¹⁷⁹ e que integre o lugar do sujeito nesse processo de descoberta do fim no início

“... la verità di Dio, in quel rapporto, è tale soltanto se io sono parte di essa: ovvero, se faccio parte della sua destinazione, e non ne sono soltanto il destinatario ... la verità non è semplicemente un nome metafisico di Dio, destinato a nobilitare con una delle molte attribuzione analogiche, la sua perfezione autoriferita”¹⁸⁰

¹⁷⁵ GIORGIO AGAMBEN, *Potentialities Collected Essays in Philosophy*, 126.

¹⁷⁶ Cf. GIORGIO AGAMBEN, *Potentialities Collected Essays in Philosophy*, 127.

¹⁷⁷ GIORGIO AGAMBEN, *Il tempo chi resta*, 70.

¹⁷⁸ Cf. GIORGIO AGAMBEN, *Potentialities Collected Essays in Philosophy*, 40.

¹⁷⁹ PIERANGELO SEQUERI, “Destinazione della verità Il *kairos* religioso-cristiano nel pensiero occidentale”, *Gregorianum* 89/4 (2008) 717.

¹⁸⁰ PIERANGELO SEQUERI, “Destinazione della verità Il *kairos* religioso-cristiano nel pensiero occidentale”, *Gregorianum* 89/4 (2008) 715.

O sujeito é então destinatário e destinado, integra a destinação teologal que Paulo bíblicamente inscreve como *parousia* no quadro da sua apocalíptica, e que Agamben assim relê na messianidade¹⁸¹ como o espaço e o tempo do destino do teologal. Esta *parousia* permite entender agora o outro grande vector da teologia de Paulo construído a partir do conceito de *επαγγελία*, conceito organizador da pantologia paulina¹⁸². Tudo, todos estão destinados à promessa. Isto mesmo é captado com grande incisividade por Jacob Taubes como sendo essencial para compreender Paulo

"Das ist der Schlüsselsatz. Das heisst: dieses 'alle' dem Fleische nach ist nicht identisch mit dem der Verheissung nach ... Nicht alle. Der Apostel nimmt die Erwählung Israels ernst. Es ist peinlich für modernes Christentum, aber so ist es. Es ist peinlich. Damit muss man leben können. Lieber mit Peinlichkeiten leben, als den Text transfigurieren. Denn er versteht sich als Apostel der Juden zu den Heiden, und zwar als Berufung"¹⁸³.

Esta pantologia constrói uma teologia universal da salvação de Deus para todos, do passado, do presente e do futuro. Esta abrangência temporal de universalidade é resolvida pela cristologia do *lógos da cruz* (cf. 1 Cor 1,18). Com este elemento do pensamento e da história, Paulo tenta recuperar a cristologia do logos como princípio de mediação entre a busca da razão humana pela verdade e a destinação *teologal* da justiça de Deus (da justa actuação de Deus), architectando assim a ponte entre a fé e a razão. A cristologia do logos salva a pré-existência do Crucificado livrando-o de um adopcionismo redutor. Cristo é o logos de Deus na lógica da cruz. Ora, isto é o que Deus então pré-escreve, prescreve em Gal 3,1: o Cristo crucificado. O participio perfeito passivo indica precisamente que continua crucificado tal como está desde sempre inscrito na lógica de Deus.

Conclusão

Paulo deixa as comunidades cristãs abertas à cidade. Do ponto de vista das cartas proto-paulinas, Saulo é narrativamente judeu até Rom 8 (a partir daqui desaparece o adjectivo). A partir de Rom 9 mostra como se foi dando conta que nunca deixou de pertencer ao resto de Israel. Neste sentido, Saulo e Paulo são, sempre o foram, israelitas, só etnicamente foram judeus. Os adjectivos não são de modo nenhum coincidentes, e Paulo submete toda a hermenêutica do Antigo Testamento a uma processo de desfaraicização,

o mesmo é dizer, de desjudaicização. Para um e para outro (para Paulo e para Saulo) a Torah não alterou nada, não mudou nada do destino trágico da linhagem adamítica fazendo com que todos (essa "Grundwort des Paulus")¹⁸⁴ estejam na mesma situação diante de Deus. Ora, nesta perspectiva, um crente ou um não crente pode rever-se sem qualquer dificuldade na "raíz santa" da promessa de Rom 11,16-21. Por tudo isto, Paulo nunca fala em "cristãos" mas em filhos de Deus, nunca refere uma casta ou uma etnia mas uma relação de filiação a uma paternidade amorosa.

Vivemos hoje no período da desconfessionalização da exegese paulina, no período pós Althaus e pós Sanders. Será ainda preciso bastante tempo para amadurecer um tratado cabal sobre a retórica paulina, o que poderá ajudar a esclarecer muitas questões, eventualmente até ajudar a reconstruir com maior clareza as fases da própria teologia paulina.

Culturalmente, S(P)aulo é fruto de dois mundos – o judeu e o greco-romano¹⁸⁵ – com vários eixos referenciais, várias traves mestras, mas uma única fonte inspiradora e englobante – a fé cristã. A revelação do Deus de Israel e de Jesus abre Paulo à leitura dos sinais dos tempos. Daí a importância que concede ao pensamento, à cultura dominante envolvente, onde os eixos fundamentais da sua reflexão teológica têm de evidenciar as razões da esperança da fé cristã, a fim de mostrar a lógica da cruz (o que é impensável para um romano ou para um judeu – ver um filho de David suspenso no madeiro)¹⁸⁶. Para tal, dedica muita atenção ao pensamento, à filosofia do seu tempo (conhecendo os grandes autores à época), à concepção da história. Apresenta uma visão realista do real e da condição humana, num mundo marcado pelo multiculturalismo¹⁸⁷ e por isso mesmo desafiado ao universal, onde a mundividência cristã (que Paulo começa a redigir de modo mais sistemático) constitui a grande visão de conjunto que unifica a vida e a história.

José Carlos Carvalho

¹⁸¹ Cf. GIORGIO AGAMBEN, *Il tempo chi resta*, 64.69.

¹⁸² É por aqui que JACOB TAUBES, *Die Politische Theologie des Paulus*, 9 começa a estudar Paulo, iniciando com 1 Cor.

¹⁸³ JACOB TAUBES, *Politische Theologie des Paulus*, 67.

¹⁸⁴ JACOB TAUBES, *Politische Theologie des Paulus*, 40.

¹⁸⁵ Cf. JAMES D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998, 714.

¹⁸⁶ Cf. JACOB TAUBES, *Politische Theologie des Paulus*, 21.

¹⁸⁷ Como mostra B. BOURGINE, "Saint Paul et la philosophie. Crise du multiculturalisme et universel chrétien", *RTL* 40 (2009) 93-94.