

**Universidade Federal de Juiz de Fora  
Pós-Graduação em Ciência da Religião  
Mestrado em Ciência da Religião**

**Carlos Queiroz**

**VIDA APÓS A MORTE: UM ESTUDO A PARTIR DA MENSAGEM PAULINA  
EM 1 CORÍNTIOS 15.**

**Juiz de Fora**

**2014**

Carlos Queiroz

**Vida após a morte: Um estudo a partir da mensagem paulina em 1 Coríntios 15.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Ciência da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Portella.

**Juiz de Fora  
2014**

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

QUEIROZ, CARLOS.

VIDA APÓS A MORTE : UM ESTUDO A PARTIR DA MENSAGEM PAULINA EM 1 CORÍNTIOS 15. / CARLOS QUEIROZ. -- 2014.  
186 f.

Orientador: RODRIGO PORTELLA

Coorientador:

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2014.

1. PAULO DE TARSO. 2. RESSURREIÇÃO. 3. ANTROPOLOGIA PAULINA. 4. ESCATOLOGIA. 5. MORTE. I. PORTELLA, RODRIGO , orient. II. , , coorient. III. Título.

## FOLHA DE APROVAÇÃO

Carlos Queiroz

**Vida após a morte: Um estudo a partir da mensagem paulina em 1 Coríntios 15.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 21 de janeiro de 2014.

### BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Rodrigo Portella (Orientador)  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Volney José Berkenbrock  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Geraldo Dondici  
Centro de Estudos Superior de Juiz de Fora

## DEDICATÓRIA

A Deus razão da minha existência e inspiração e à minha família que esteve sempre ao meu lado com apoio, incentivo e suporte emocional.

## AGRADECIMENTOS

A Deus, em primeiro lugar, pois sem Ele esta jornada não seria cumprida;

A meu pai, que já partiu desta vida, mas deixou em mim seu legado;

À minha mãe, mulher de profunda fé, simples, sem letras e forte que me ensinou o caminho do trabalho, da honestidade e da fé;

Às Professoras Doutoras Lúcia Furtado de Mendonça Cyranka (UFJF) e Dulcileide Virginio do Nascimento (UERJ) por acreditarem em mim e emprestarem seus nomes e títulos à minha indicação ao mestrado;

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora pela oportunidade proporcionada de crescimento intelectual e humano;

Ao Prof. Dr. Volney José Berkenbrock por mostrar-me o caminho do distanciamento acadêmico sem distanciar-me da minha pertença;

Ao Prof. Dr. Rodrigo Portella pela seriedade, gentileza e segurança no processo de orientação desta pesquisa que ora vem a lume;

A meus filhos, Karla, Matheus e Kathleen, pela disciplina, obediência e responsabilidade que proporcionam um ambiente domiciliar salutar de paz, harmonia e tranquilidade e tornaram minha tarefa agradável;

*And last but not least*, à minha amada esposa Sara, minha “psicóloga”, pela paciência, compreensão e apoio em todas as horas, sempre com uma palavra de incentivo e encorajamento.

“[Senhor], ensina-nos a contar os nossos dias [dá-nos a consciência de que teremos de morrer], para que alcancemos coração sábio.”

(Salmo 90,12, atribuído a Moisés)

## RESUMO

A presente pesquisa procura resgatar os aspectos biográficos, culturais e intelectuais de Paulo de Tarso, o Apóstolo dos Gentios, sua origem na diáspora judaica, sua formação em Jerusalém, o evento de Damasco, sua hierofania e a investidura carismática de sua mensagem da ressurreição, ancorada nas aparições de Cristo e testemunho apostólico, como ele narra sobre sua fé e conversão em sua relação com o cristianismo e como ele elabora a demonstração da ressurreição de Cristo dentre os mortos, que compreende a essência do seu *kêrigma* sobre a vida após a morte em 1 Coríntios 15. Delineiam-se também questões teológicas sobre a antropologia paulina e esperança escatológica que contribuem para a compreensão do diálogo teológico de Paulo com os destinatários de suas cartas, além das influências helênicas e judaicas, que permitem mostrar como Paulo percebe, simbolicamente, algo da vida após a morte, e como ele explica isto, por símbolos, aos coríntios, através do contraste entre o corpo mortal e as analogias da semente, da carne e dos corpos celestiais para compreender-se a morte e a ressurreição. É um resumo da economia da salvação, contrapondo Adão (morte) e Cristo (vida nova), e questões anexas a esta metáfora.

Palavras-chave: 1. Paulo de Tarso. 2. Ressurreição. 3. Antropologia paulina. 4. Escatologia. 5. Morte.



## ABSTRACT

The present research tries to rescue the biographical, cultural and intellectual aspects of Paul of Tarsus, the Apostle of the Gentiles, its origin in the Jewish dispersal, his education in Jerusalem, the Damascus event, his hierophany and investiture charismatic of his message of resurrection, anchored in the apparitions of Christ and Apostolic testimony, as he tells about his faith and conversion into its relationship with Christianity and as he draws up the demonstration of Christ's resurrection from the dead, which comprises the essence of your *kerygma* about life after death in 1 Corinthians 15. Delineate also theological questions about anthropology of Paul and eschatological hope that contribute to the understanding of Paul's theological dialogue with the recipients of his letters, in addition to the Greek and Jewish influences, that allow you to show how Paul realizes, symbolically, something of life after death, and as he explains it, by symbols, the Corinthians, through the contrast between the mortal body and analogies from seed, of the flesh and of the heavenly bodies to understand death and resurrection. Is a summary of the economy of salvation, opposing Adam (death) and Christ (new life), and issues attached to this metaphor.

Keywords: 1. Paul of Tarsus. 2. Resurrection. 3. Anthropology of Paul. 4. Eschatology. 5. Death.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO I – PAULO DE TARSO ENTRE DOIS MUNDOS</b> .....	<b>20</b>
1.1 A formação político-filosófica-religiosa de Paulo: esboço biográfico .....	20
1.2 A experiência numinosa de Paulo: hierofania, conversão, aprendizado .....	33
1.3 Em Corinto: Paulo, sua legitimidade pessoal e a legitimidade de sua mensagem .....	41
1.4 A fé recebida: Jesus ressuscitou e mostrou-se ressurreto .....	57
1.5 O aparecimento de Jesus a Paulo: fonte primária de autoridade e de legitimidade da mensagem da ressurreição .....	65
1.6 Síntese da estrutura formativa de Paulo a partir do seu contato com o judaísmo e o helenismo e de sua experiência religiosa .....	70
<b>CAPÍTULO II – QUESTÕES TEOLÓGICAS SOBRE A ANTROPOLOGIA</b>	
<b>PAULINA E ESPERANÇA ESCATOLÓGICA</b> .....	<b>73</b>
2.1 Soma e sarx, psychê e pneuma, nous e kardia.....	73
2.1.1 Soma.....	75
2.1.2 Sarx.....	81
2.1.3 Psychê e Pneuma .....	85
2.1.4 Nous e Kardia .....	98
2.2 A contraposição entre Adão e Cristo (vv.20-23 e 45-49).....	100
2.3 Pecado / lei / morte x redenção em Cristo (vv. 55-57).....	108
2.4 O domínio de Cristo sobre a morte (vv.24-28) .....	118
2.5 Síntese da estrutura teológica e antropológica da escatologia paulina a partir do diálogo entre judaísmo e helenismo .....	122
<b>CAPÍTULO III - RESSURREIÇÃO E IMORTALIDADE: A PREGAÇÃO</b>	
<b>PEDAGÓGICA DE PAULO</b> .....	<b>128</b>
3.1 As metáforas de Paulo (vv. 35-44) .....	129
3.2 Compreensão de morte e renascimento na natureza.....	140
3.3 Compreensão de corpo mortal / material .....	145
3.4 Compreensão de corpo imortal / espiritual .....	148

3.5 Transformação / imortalidade e a metáfora da roupa nova (vv. 51-54).....	156
3.6 Síntese da estrutura simbólico-teológica da escatologia paulina a partir do diálogo entre judaísmo e helenismo .....	165
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>174</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>180</b>

## INTRODUÇÃO

Encontrar-se com a morte, morrer, é uma das experiências mais universais, inescapável e temida para o ser humano. A consciência da morte é um dos traços que diferenciam os homens dos outros animais. Tal consciência está na origem dos primeiros rituais religiosos e também da arte. Muitas civilizações e suas práticas religiosas de alguma forma visualizavam e ainda visualizam uma vida além da morte. De acordo com Schneider (2008, p. 522), a concepção de uma vida imortal após a vida mortal e para além do evento da morte pessoal é um objeto de fé “quase universal”. De uma ou de outra forma, essa ideia está presente em quase todas as religiões e crenças como um “anseio” e uma “esperança”.

Em todas as civilizações e culturas que precederam o nascimento da civilização industrial, afirma Aubert (1995, p. 17), encontra-se uma constante universal, por toda parte presente, embora sob formas muito diferentes: é a *crença generalizada em uma vida futura*. Em todas as civilizações, desde as mais primitivas até a do “Ocidente desenvolvido”, a morte não era interpretada como um aniquilamento ou um fim absoluto; significava, sim, mudança de vida; marcava uma espécie de etapa na continuidade da existência.

De acordo com Aubert (1995, p. 17), a pré-história revela que os povos “primitivos” acreditavam em alguma forma indefinida de sobrevivência. Em inúmeros casos, os ritos de sepultamento em posição agachada (ou fetal) revelam a crença de que os mortos eram chamados a renascer para outra vida. O sepultamento ritual e intencional tornou-se assim um dos critérios do caráter humano dos vestígios arqueológicos descobertos e, geralmente, este critério está ligado a outro, também significativo, o da existência de utensílios intencionais. “Nos dois casos encontramos diante de produtos de um pensamento reflexivo, de pensamento capaz, seja de conceber um futuro inacessível (o do pós-morte), seja o de superar a necessidade presente e imediata” (AUBERT, 1995, p. 18). “A crença numa vida *post mortem* parece demonstrada, desde os tempos mais recuados, pela utilização da ocre vermelha, substituto ritual do sangue, e portanto, “símbolo” da vida” (ELIADE, 1983, p. 26).

Desde o início da pré-história até o fim da Antiguidade, registra Aimard apud Aubert (1995, p. 18), os cadáveres sempre receberam cuidados especiais:

sepultados segundo ritos, cercados nos seus túmulos, de objetos familiares ou textos evocativos, gratificados pelas oferendas de seus descendentes. Tais práticas provam a continuidade e a generalidade da crença da sobrevivência.

Em toda a América, desde os esquimós no norte gelado, até os pampas do sul, era costume sepultar os guerreiros com suas armas, a fim de que pudessem usá-las na outra vida, no “feliz campo de caça”. Algumas tribos sepultavam os mortos na sua própria casa, com esperança de que seus espíritos acompanhassem os vivos, inspirando-os e fortalecendo-os, enquanto outras os enterravam e em seguida incendiavam a casa, e construíam outra bem longe daquela, com a ideia de distanciar-se, a fim de que a alma do morto não os molestasse. Outras nações têm o costume de sepultar junto com o cadáver ou sobre o sepulcro, pratos de comida para o morto usar em seu trajeto até o outro mundo.

Segundo as religiões da Assíria e da Babilônia, havia uma vida do espírito que continuava depois da morte. Os faraós eram sepultados com tudo que julgavam necessitar após os portais da morte, inclusive com seus servos. A religião egípcia produziu, entre as muitas e importantes obras de literatura mais antiga do mundo, “O Livro dos Mortos”, produzido, segundo Aubert (1995, p. 21), durante o Novo Império (cerca de 1500 a.C.). Os egípcios criam na recompensa dos bons e no castigo dos maus. “Importante também era Osíris, deus que controlava a morte e a ressurreição. A ideia de que existia vida após a morte era fundamental na religião egípcia: alguns de seus mais conhecidos aspectos estão relacionados com essa crença” (CISALPINO, 1994, p. 14).

No Hinduísmo, o Rig-Veda, livro sagrado mais antigo, contém uma coleção de mil hinos. Os hindus creem que a alma da pessoa é indestrutível e que os bons irão viver em eterna festa com Yama, deus dos mortos, e os maus serão castigados. O Budismo, entretanto, não crê em uma vida, mas na reencarnação da alma em outra criança, para continuar a viver, ou na transmigração da alma a outro ser, isto é, a sua reincorporação em algum animal se não havia procedido bem como homem – pensamento também encontrado em Platão, que teve a influência de Pitágoras – até que a alma seja digna de perder a sua identidade na alma universal ou na extinção do Nirvana.

No Zoroastrismo, religião da antiga Pérsia, segundo suas crenças, a alma do morto chegava a uma parte chamada *Chinvate*, ou seja, parte do contador. Ali, por três dias, os espíritos bons e maus lutavam pela posse dessa alma. Se tivesse

praticado mais bem do que mal passava pela porta larga e chegava ao paraíso, que era a morada e lar de *Ahura-Mazda*. Se tivesse feito mais mal do que bem a porta se fazia estreita como um fio de cabelo e a alma caía no abismo de escuridão e angústia. Se o bem e o mal em sua vida haviam sido iguais, a decisão era suspensa até o juízo final.

Os chineses também, mesmo antes de Confúcio, criam na sobrevivência da alma e queimavam utensílios de papel para seu uso no além. No Japão, de acordo com Cisalpino (1994, p. 36), a mitologia xintoísta provocou o surgimento do culto aos antepassados, o mais relevante dessa religião. Para o pesquisador, a importância desse culto fez dos rituais fúnebres, relacionados com a morte, uma parcela significativa do xintoísmo. Os mortos tornam-se deuses e seus espíritos (os *kami*) passam a ter grande importância na vida dos vivos. Além disso, os mortos punem ou recompensam os vivos, caso sejam mal ou bem tratados. Por isso, após a morte, homens e mulheres recebem homenagens e presentes constantes.

Os gregos também possuem uma rica literatura em que muito se fala acerca de suas crenças em vida futura. Homero, que era politeísta, e Platão, monoteísta, criam que a alma do homem sai dele, pela boca ou por alguma ferida e continua a existir no mundo dos mortos, depois de atravessar o rio Estige para chegar ao além.

A explicação que o Corão dá sobre a necessidade da vida após a morte é relacionada ao que a consciência moral do homem demanda. O Cristianismo, por sua vez, de maneira geral alimenta a ideia de uma vida eterna em um céu ou um inferno, a despeito de uma graça divina dispensada a todos.

Assim é que, tendo realizado a graduação em Língua Portuguesa e Literatura, na Universidade Gama Filho (1987-1991), a partir da segunda graduação em Língua Portuguesa e Grego, e respectivas literaturas, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2004-2007), do contato com a filosofia grega e sendo, de longa data, um profundo admirador das cartas paulinas, surgiu, inicialmente, o desiderato de verificar a temática da imortalidade da alma pelo viés paulino e como essa temática promove, em relação ao diálogo inter-religioso, encontros e desencontros quanto à compreensão da existência pós-morte e uma certa tensão no diálogo com a filosofia platônico-socrática e com outras tradições religiosas que assumem uma concepção distinta com relação à existência da alma após a morte em formatos diferentes.

Durante o processo de amadurecimento do objeto de pesquisa e interessado não em pensar as divergências existentes no âmbito das religiões, mas, partindo

delas ou delas apropriando-me, compreender como se deu a construção do pensamento protocristão a respeito da imortalidade da alma de acordo com os escritos de Paulo de Tarso e sua hermenêutica pelo cristianismo, deparei-me, na qualificação do projeto de pesquisa, com o fato de que Paulo não trata de forma concreta da questão da imortalidade da alma; desenvolve, sim, de forma sistemática, a questão da ressurreição em um tempo escatológico. Essa constatação levou-me a reorientar minha bússola de pesquisa na direção acadêmica da abordagem de Paulo sobre a ressurreição como questão central, norteadas pelo capítulo 15, da Primeira Carta aos Coríntios.

Para tanto, partindo das Cartas Paulinas como textos primários, vali-me também, como aportes teóricos, de renomados autores reconhecidos como especialistas em Paulo de Tarso, dos quais destaco James D. G. Dunn, com sua obra “Teologia do Apóstolo Paulo”, obra que reputo como a principal fonte de consulta por apresentar uma vasta hermenêutica dos escritos de Paulo, além de Udo Schnelle, com a obra “Paulo: vida e pensamento”, também Rinaldo Fabris com a obra “Paulo: Apóstolo dos gentios” e Isidoro Mazzarolo com a obra “O Apóstolo Paulo: O Grego, o Judeu e o Cristão”, entre outros.

A estrutura interna está organizada em três capítulos. No primeiro, procura-se resgatar os elementos culturais e intelectuais de Paulo, sua origem na diáspora<sup>1</sup> judaica e a sua formação em Jerusalém, o evento de Damasco e a investidura carismática de sua mensagem. No segundo, busca-se compreender o diálogo teológico de Paulo com os destinatários de suas cartas através da antropologia e influência do pensamento estoico na tradição sapiencial judaica e no terceiro, verifica-se como Paulo elaborou a demonstração da ressurreição de Cristo dentre os mortos através do contraste entre o corpo mortal e as analogias da semente, da carne e dos corpos celestiais para compreender-se a morte e a ressurreição.

Assim, tendo a expectativa de vida após a morte como um aspecto presente nas religiões, o desiderato de se pensar o que implica o conceito de ressurreição na experiência religiosa do cristianismo a partir de Paulo, e o corolário que emerge dele, certamente trará acréscimos ao debate acadêmico, contribuindo tanto para o estudo

---

<sup>1</sup> A palavra diáspora está ligada ao termo expulso, que justamente significa “ser desterrado” ou “ser expulso”, conforme também se vê em Neemias 1,9; e Sl 147,2, e tanto se refere à presença de minorias judias no meio de um ambiente pagão, quanto à expulsão dos judeus de suas terras recebidas por Javé, por obras estranhas ao disposto por Deus. In: MONTEIRO, Amilton Maciel. *Vocabulário bíblico: nomes próprios que figuram na Vulgata conforme a tradução do Pe. Matos Soares*, 3. ed. das Paulinas, 1977. São José dos Campos: Univap, 2007, p. 137.

de um dos temas fundamentais na Ciência da Religião, que é o da experiência religiosa, como para possibilitar e ampliar o diálogo entre as religiões com concepções diferentes da que tem o Cristianismo, colocando em relevo o exercício da alteridade, além da ampliação e divulgação de uma hermenêutica de Paulo de Tarso, pois

entender, por exemplo, o pensamento paulino e os mecanismos persuasivos utilizados em sua argumentação faz parte da busca por novas leituras e interpretações do pensamento social. Além de consistir em uma contribuição aos estudos dos discursos argumentativos (RIBEIRO, 2010, p. 10).

Falar na ressurreição na abordagem paulina de 1 Coríntios 15, na opinião de Lockmann (1996, p. 87), é de certa forma uma “provocação”, pois Paulo não é o autor mais utilizado pelos latino-americanos para uma leitura bíblica encarnada na vida e na história. Mas, para o pesquisador-exegeta, ler Paulo em 1Co 15 é, sem dúvida, “desafiador” por ser a primeira leitura e redação cristã mais elaborada sobre a ressurreição (pelo ano 57 da contagem comum), antecedida apenas pelo que Paulo mesmo menciona na passagem em 1Ts 1,10 (“Para aguardardes dos céus o seu Filho, a quem ele ressuscitou dentre os mortos, Jesus, que nos livra da ira vindoura”)<sup>2</sup>.

O encontro do judeu Paulo, “convertido” a Jesus ou “chamado” em Damasco, um dos grandes senão o maior influenciador do pensamento cristão e a cultura helênica em que nasceu, cresceu e da qual recebeu influências, merece uma abordagem acadêmica pelo grau de importância que o cognominado Apóstolo dos gentios exerceu e exerce na sistematização da ideia cristã de vida após a morte.

Dunn (2003, p. 103) considera Paulo o escritor que mais influência exerceu sobre o pensamento protocristão. Através de sua abordagem antropológica sobre a humanidade, ele estabeleceu distinções entre *soma* (corpo), como corpo humano com sentido neutro, e *sarx* (carne), como força hostil a Deus com sentido negativo; *nous* (mente) e *kardia* (coração); *psychê* (alma) e *pneuma* (espírito humano). O

---

<sup>2</sup> As citações bíblicas, exceto quando vier indicada outra origem, são tiradas da *Bíblia Sagrada, tradução de João Ferreira de Almeida, Revista e Atualizada (ARA)*. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.



emprego deste último par antropológico por Paulo tem certa importância para a apreciação da sua antropologia e a maneira como ele concebia a interface entre o divino e o humano. No uso do grego clássico, segundo Dunn (2003, p. 109), a *psychê* é o núcleo essencial do homem que pode ser separado do seu corpo e não participa da dissolução dele.

Interessam neste percurso, em particular, os escritos paulinos sobre a temática da vida após a morte, questão sempre presente na existência humana e a qual Agostinho de Hipona (354-430), convertido pelas palavras de Paulo registradas em Rm 13,13-14<sup>3</sup>, segundo Fabris (2001, pp. 712-713), e grande pensador cristão, refere-se como ideal a ser alcançado para se obter a verdadeira paz, demonstrando quão forte e agudo é o anseio espiritual do homem. Declara ele em suas Confissões: “Senhor, tu nos fizestes e de ti somos; nossa alma não achará descanso, enquanto em ti não repousar” (SANTO AGOSTINHO, 2011, p. 25).

Paulo é modelo de síntese entre ação apostólica intensa e atitude mística profunda. Seu ponto de partida são sempre as necessidades, os conflitos, as dúvidas e as perguntas que lhe dirigem pessoas das comunidades.

Na busca de compreender a construção do pensamento cristão sobre a questão em torno da vida após a morte, o objeto de estudo delineado foca-se no discurso de Paulo de Tarso, discípulo de Jesus Cristo mais conhecido e discutido, de origem judaica, e de quem, segundo Fabris (2001, p. 3), pode-se dizer que é a única personagem da primeira geração cristã que entra com pleno direito na galeria dos fundadores de movimentos religiosos. Corrobora esta opinião A. Schweitzer ao afirmar que “Paulo é o único ser humano do cristianismo primitivo que conhecemos verdadeiramente” (SCHWEITZER apud SCHNELLE, 2010, p. 27).

Pensamento concordante encontra-se também em James D. G. Dunn:

Houve muitos apóstolos, profetas, doutores e pastores nas primitivas igrejas cristãs. Mas da primeira geração cristã temos somente uma testemunha de primeira mão, a teologização de apenas um homem, Paulo, o apóstolo, que fora Saulo<sup>4</sup>, o fariseu. Só pelas cartas de Paulo podemos ter plena confiança de que estamos em contato com

<sup>3</sup> “Andemos dignamente, como em pleno dia, não em orgias e bebedices, não em impudícias e dissoluções, não em contendas e ciúmes; mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e nada disponhais para a carne no tocante às suas concupiscências.”

<sup>4</sup> O nome Saulo, que em hebraico significa “invocado”, aparece muito raramente entre os judeus da diáspora. In: FABRIS, Rinaldo. *Paulo: Apóstolo dos gentios*. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 42.

a primeira geração do cristianismo e a primeira teologização cristã como tal (DUNN, 2003, p. 26)<sup>5</sup>.

“Paulo de Tarso, com sua personalidade vigorosa, deu um grande impulso à expansão da experiência cristã para fora do judaísmo<sup>6</sup> nas primeiras décadas após a morte de Jesus” (FABRIS, 2001, p. 4). Por isso é que “o status de Paulo dentro do cânon do NT confere aos seus escritos teológicos a proeminência que ofusca todos os teólogos cristãos que se seguiram” (DUNN, 2003, p. 27). Some-se a estas colocações a de Robertson (1982, p. 17) ao afirmar com muita propriedade que, excetuando o próprio Jesus, Paulo é o principal representante de Cristo e o expoente mais hábil da fé cristã. Autor profícuo de diversas missivas, através de seu cálcamo incansável “Paulo é o expoente decisivo da formação do cristianismo primitivo como movimento autônomo”<sup>7</sup> (SCHNELLE, 2010, p. 206).

Schnelle (2010, p. 17) também registra entusiasticamente que o apóstolo Paulo foi o pensador teológico mais criativo da primeira geração do cristianismo e mais:

com ele, cristãos não judeus de todas as gerações têm uma dívida de valor inestimável, pois ele abriu o evangelho do Messias Jesus/Jesus Cristo para os não judeus mais que qualquer outra pessoa. [...] Assim, cada geração precisa ser reapresentada a Paulo

<sup>5</sup> Isso, naturalmente, não significa negar que as memórias dos ensinamentos e do ministério de Jesus já foram submetidas a (sic) considerável reflexão teológica durante a primeira geração do cristianismo. Mas não está, de forma alguma, claro quem fez a teologia, quem eram os teólogos. E se outros escritos do NT são tão antigos quanto as (sic) cartas de Paulo (possivelmente Tiago), dificilmente terão sido tão importantes como as cartas de Paulo. In: DUNN, James D. G., *A teologia do apóstolo Paulo*, 2003, p. 26.

<sup>6</sup> O “judaísmo” é apresentado como um ponto de união para a resistência aos sírios e para conservação da identidade nacional como povo da aliança do Senhor. Dito de outra forma, “judaísmo” foi cunhado como um título para expressar oposição ao “helenismo”. Em outras palavras, o termo “judaísmo” parece ter sido cunhado como meio para dar enfoque à determinação dos patriotas Macabeus de defender a identidade nacional própria que lhes foi dada pela sua religião antepassada. Não era, simplesmente, descrição neutra da “religião dos judeus”, como poderíamos usá-lo hoje. In: idem, p. 401.

<sup>7</sup> Não existe um fundador do cristianismo, ao contrário, esse novo movimento baseia-se na experiência e na fé de muitos homens e mulheres anônimas (em sua maioria) que, em parte, já tinham seguido Jesus de Nazaré, que fundaram antes e sem Paulo as comunidades de Damasco, Antioquia, Alexandria e Roma e que ainda no tempo de Paulo atuavam com grande sucesso (basta conferir as comunidades de Roma e Apolo em Corinto). Paulo tem o mérito de ter apresentado, dentro da história do cristianismo primitivo, rica em tensões, a interpretação teológica do evento Cristo que traçou o caminho definitivo. In: SCHNELLE, Udo. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André (SP): Academia Cristã: São Paulo: Paulus, 2010, p. 206.

para reaprender o que ele ainda tem a nos ensinar a respeito do caráter do cristianismo, os (sic) princípios do evangelho, a (sic) relação do cristianismo com o judaísmo e os (sic) efeitos do evangelho sobre igreja (sic) e vida (sic) pessoal. [...] É por isso que a instituição dos anos 2008 e 2009 pelo papa Bento XVI como o bimilenário de Paulo foi tão importante, pois lembrou a católicos, mas também aos demais cristãos que eles, individual e corporativamente como igrejas, precisavam redescobrir Paulo, ou a bem da verdade, descobrir Paulo pela primeira vez (SCHNELLE, 2010, p. 17).

À luz da Análise do Discurso e por meio de uma pesquisa bibliográfica a fim de entender quem foi Paulo – sua formação em Tarso, sua personalidade, aprendizado em Jerusalém, sua vida como fariseu –, pretende-se assimilar as razões que levaram o apóstolo a construir seu pensamento, o qual subsidiaria posteriormente diversas correntes religiosas.

Em consonância com a perspectiva que se pretende demonstrar nesta pesquisa, Dunn declara que

**os escritos de Paulo moldaram o cristianismo** mais do que fizeram os escritos/a teologia de qualquer outro indivíduo. Os evangelhos sinóticos certamente nos levam mais perto do ensinamento de Jesus. O evangelho de João teve influência imensa sobre a percepção subsequente de Jesus Cristo em particular e sobre a espiritualidade cristã em geral. Sem os Atos dos Apóstolos teríamos ideia muito pouco clara sobre a difusão inicial do cristianismo. Mas se a teologia é medida em termos de articulação da fé cristã, **as cartas de Paulo lançaram um fundamento da teologia cristã** que nunca teve rival nem substituto. Daqui também a afirmação de que ele é o *maior* teólogo cristão de todos os tempos (DUNN, 2003, p. 27, minhas ênfase e ênfase do autor, respectivamente).

Assim, dar-se-á atenção especial à formação paulina, por assim dizer, acadêmica, contemplando sua infância, juventude e educação em Tarso, sua chegada a Jerusalém e o aprendizado que obteve ali, enquanto fariseu, além de pontuar aspectos caracterizadores de sua fé. Também será considerado que é a partir do diálogo epistolar de Paulo com as jovens comunidades cristãs, como aponta Fabris (2001, p. 430), que é possível reconstruir a situação vital delas, seus problemas e as contínuas crises de perseverança. Para responder a esses

problemas, Paulo é obrigado a repensar o anúncio cristão do evangelho (*kêrigma*) e suas implicações práticas, dando assim início ao processo de reflexão sobre a experiência de fé que marca o começo da teologia cristã.

A qualidade da teologia paulina como criação de sentido, de acordo com Schnelle (2010, p. 32), manifesta-se em sua “abertura para conexões”. O teólogo admite que a teologia paulina comprova sua “possibilidade de conexões” em relação à “história-de-Jesus-Cristo” e suas primeiras interpretações do cristianismo primitivo, mas também em relação ao Antigo Testamento, ao judaísmo de seu tempo e ao poder dominante daquele tempo, o helenismo. Essa possibilidade de conexões, segundo Schnelle, nasceu não só da procedência e do caminho biográfico de Paulo, mas também da plausibilidade de sua interpretação da “história-de-Jesus-Cristo” e de sua capacidade de responder criativamente a desafios históricos. “O cristianismo pré-paulino e paulino apresentava essa conectibilidade de uma forma especial, pois integrava da mesma maneira conceitos judaicos, judaicos-helenistas e greco-romanos” (SCHNELLE, 2010, p. 204).

Sobre o impacto da teologia de Paulo Dunn acrescenta ainda que

na era patrística sua influência sobre Clemente, Inácio e Irineu é suficientemente clara. E na antiguidade tardia, Agostinho reafirmou a teologia cristã, poderíamos dizer, como forma de teologia paulina que veio a dominar a maior parte da Idade média (*sic*). Além disso, é quase desnecessário lembrar que foi predominantemente a influência da teologia de Paulo que moldou a Reforma. E no período moderno os testemunhos de F.C. Baur e Karl Barth atestam a mesma influência formativa contínua do primeiro grande apóstolo-teólogo. Talvez devamos acrescentar que não se trata de dizer que Paulo foi teólogo *melhor* que qualquer outro desses, ou que qualquer outro do Oriente ou do Ocidente, do passado e do presente. Trata-se, antes, de estabelecer que a teologia de Paulo inevitavelmente fornece o fundamento indispensável e serve como fonte que ainda continua a jorrar para a corrente contínua da teologização cristã. Assim é que, até os que quiseram criticar a teologia de Paulo ou **construir suas próprias teologias sobre base diferente**, julgaram necessário interagir com Paulo e, quando possível, buscar apoio nos seus escritos (DUNN, 2003, pp. 27-28, ênfase do autor, minha ênfase, respectivamente).

Dessa forma, Fabris (2001, p. 7) afirma que, com pleno direito, Paulo pode ser considerado o primeiro e mais original “teórico” do Cristianismo, o qual, mesmo

depois da sua morte, continuou a inspirar os discípulos que, em seu nome, enviaram outras missivas, consideradas deuteropaulinas<sup>8</sup>, para responder aos novos problemas que questionavam as comunidades de matriz paulina.

A abordagem paulina objetivando o tema proposto suscita questões no campo da experiência religiosa, que tem em Rudolf Otto um dos autores fundamentais com a publicação, em 1917, de sua obra “O Sagrado”, “livro que alcançou rapidamente repercussão mundial” (ELIADE, 1992), por sua perspectiva original na abordagem da religião. Tradicionalmente, os estudos da teologia e da ciência da religião voltam-se com mais ênfase para a análise da ideia de Deus, mas Otto, por sua vez, propôs-se a analisar a experiência religiosa, pretendendo descrevê-la em seus aspectos mais fundamentais, expondo a ideia de que “a capacidade para tal experiência é uma característica humana fundamental” (OTTO, 2007).

A relevância da pesquisa dá-se pela oportunidade de ampliar a reflexão sobre a temática desenvolvida sob a ótica da Ciência da Religião. Esse estudo para a área do diálogo inter-religioso justifica-se pela possibilidade de uma contribuição positiva e irênica, além do permanente interesse do homem religioso, que se afina com a problemática proposta pela tolerância religiosa ante as diferentes hermenêuticas sobre o tema.

Assim sendo, a investigação sobre a formação do pensamento paulino sobre a ressurreição e a conseqüente permanência do corpo após a experiência com a morte pode, certamente, ampliar a compreensão da ideia paulina, como também trazer a lume novas discussões sobre o tema da experiência religiosa como foi pensada pelo teólogo alemão e também contribuir para o enriquecimento do *corpus* investigativo do PPCIR no âmbito da religiosidade cristã.

---

<sup>8</sup> Atribuídas aos seus discípulos que, em nome de Paulo, escrevem às igrejas, a fim de repropor a figura e a mensagem do Apóstolo às novas e mudadas situações. In: FABRIS, Rinaldo, op. cit., p. 663.

## **CAPÍTULO I – PAULO DE TARSO ENTRE DOIS MUNDOS.**

A formação de Paulo, no judaísmo e no âmbito do helenismo, e sua consequente “chamada” para ser o apóstolo dos gentios, através de sua hierofania, configuram, de acordo com Dunn (2003, p. 801), três níveis teológicos perceptíveis em sua trajetória, os quais podem ser identificados como o nível mais profundo representado pelas convicções herdadas, com todos os pressupostos implícitos, o nível do meio, representado pela fé que lhe veio na estrada de Damasco, mas ao qual muitas vezes se refere em termos formulares e alusivos e um terceiro mais imediato das próprias cartas, que será escopo do capítulo II.

### **1.1 A formação político-filosófica-religiosa de Paulo: esboço biográfico.**

A formação gradual de uma identidade pode acontecer, via de regra, no interior de um espaço caracterizado quase sempre pela influência de um ambiente cultural ou de ambientes culturais, respectivamente. Nesse contexto, segundo Schnelle (2010, p. 78), a consciência de identidade étnica é essencialmente determinada por características objetiváveis como idioma, descendência, religião e as tradições derivadas desses âmbitos. Contudo, deve-se ter em mente que essa formação de identidade possui sempre um caráter processual, é fluida e vinculada a situações que se modificam. “Quando, além disso, espaços culturais se sobrepõem, como no caso de Paulo, uma identidade pode se formar com êxito somente quando consegue acolher e integrar influências diversificadas” (SCHNELLE, 2010, p. 78).

Brandão (1991, p. 12) afirma que os processos que constituem a linguagem são histórico-sociais e que, portanto, “seu estudo não pode estar desvinculado de suas condições de produção”. Por esse viés, pode-se dizer que não é possível compreender o discurso de Paulo, nem o de qualquer outro autor, sem compreender as condições que permearam sua produção. Para utilizar a linguagem de Berger (1985, p. 93), todo discurso é transporte ideológico, é o resultado da apropriação subjetiva da linguagem enquanto facticidade objetiva; dos conteúdos exteriorizados, objetivados e interiorizados através da linguagem. Destarte, pode-se concluir que os

eventos da vida de Paulo são elementos importantes para a compreensão de sua fala. Obviamente, o espaço e o tempo não são suficientes para que se abordem todos os aspectos de sua biografia, nem isso seria possível.

Saulo (Paulo)<sup>9</sup> nasceu em Tarso, na Cilícia (At 23,3), era filho de fariseus (At 23,6) e cidadão romano (At 16,37; 22,25-28). Foi educado por Gamaliel<sup>10</sup> em Jerusalém (At 26,4-5; Fl 3,5). Era um dos jovens fariseus mais promissores de Jerusalém, a caminho de se tornar um grande líder da fé judaica (Gl 1,14).

Wiersbe (2006, p. 571) declara que Saulo (nome hebraico), de Tarso, tornou-se o apóstolo Paulo (nome grego), cuja vida e ministério influenciaram, desde então, povos e nações inteiras. Até mesmo os historiadores seculares reconhecem que Paulo é um das figuras críticas da história mundial.

Mazzarolo (2008) admite que somente resgatando os elementos culturais e intelectuais de Paulo é possível entender como ele logrou desvencilhar-se das amarras das tradições judaicas e inculcar princípios de unidade e responsabilidade no liberalismo exacerbado dos gregos e romanos. Para se “ter um acesso mínimo ao pensamento escrito de Paulo de Tarso em suas cartas às Igrejas da Ásia, da Macedônia, da Acaia e Roma, necessitamos ter acesso à cultura grega, ao judaísmo e ao cristianismo” (MAZZAROLO, 2008, p. 4).

Em consonância com esse argumento, Fabris declara que

Jerusalém e Atenas são cidades-símbolo de dois universos religiosos e culturais. Idealmente, Paulo parte de Jerusalém, onde aprendeu a conhecer a Deus na prática da lei e, em seu percurso de proclamador do Evangelho aos pagãos, chega à cidade de Péricles e de Platão, onde o centro de interesse é a investigação sobre o ser humano, medida de todas as coisas. A mediação cultural do

<sup>9</sup> No judaísmo, particularmente o contemporâneo de Jesus, era possível o uso de duplo nome. In: SCHMID, J. *Dicionário de Teologia*. v. 4. São Paulo: Loyola, 1970, p. 207.

<sup>10</sup> Esse famoso Gamaliel era neto ou filho do renomado Hiliel, que foi importante na elaboração dos métodos exegéticos (*middôt*) pelos quais as Escrituras deviam ser estudadas. In: STEGNER, W. R. Paulo, o judeu. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P. (Orgs.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 954; segundo WIERSBE, era doutor judeu do partido dos fariseus do começo da era cristã (século I), que foi mestre de Paulo. “Estudioso extremamente respeitado pelo povo, inclusive pelo partido da oposição: os saduceus, um tanto liberal na aplicação da Lei e, ao que parece, moderado em sua abordagem dos problemas”. In: WIERSBE, Warren W. *Comentário Bíblico Expositivo: Novo Testamento*, volume I. Santo André, SP: Geográfica editora, 2006, p. 552; E, de acordo com FABRIS, é um dos dois mestres do século I conhecidos com esse nome. É chamado de Gamaliel I, o “Velho”, para distingui-lo de seu neto, Gamaliel II, que viveu na segunda metade do século I e é conhecido como o primeiro *nashi*, “patriarca”, que dirige a “academia” de Jabne. Pela documentação histórica segura sabemos bem pouco de Gamaliel I, mestre fariseu de Paulo. In: FABRIS, Rinaldo, op. cit., p. 56.

helenismo da época de Alexandre Magno colocou os dois mundos em contato, o do Oriente, no qual amadureceu a religiosidade judaica de Paulo, e o do Ocidente helenista, que ele aprendeu a conhecer juntamente com a língua grega desde sua infância, em Tarso (FABRIS, 2001, p. 329).

Depois da campanha militar de Alexandre Magno, declara Schnelle (2010, p. 166), a Ásia Menor estava sob influência grega, de modo que o grego determinava completamente o “rosto linguístico” daquela região no século I d.C.

Nas comunidades judaicas da diáspora, a liturgia ou a leitura dos textos bíblicos era feita na língua grega. De fato, os judeus da diáspora, ou que falavam a língua helênica, usavam a versão grega da Bíblia feita em Alexandria<sup>11</sup> do Egito no século III a.C. Nesse ambiente da sinagoga de Tarso, herdeiro de uma religião avita, Paulo teve a oportunidade de aprender o grego desde os seus primeiros anos. Nesse idioma, enfatiza Fabris (2001, p. 55), o jovem Saulo (Paulo) se comunicava com seus colegas, e em casa usava a língua materna tradicional, o hebraico, e, mais comumente, o aramaico. Enquanto na escola da sinagoga podia aprender os fundamentos da leitura e da escrita hebraica, o estudo da língua grega requeria a presença de um professor, um *grammatús*, pago pelos pais. O que leva a supor variados juízos sobre o *status* social de Paulo: sua família “teria sido muito rica” (RAMSAY apud SCHNELLE, 2010, p. 69), seu pai teria possuído “uma fábrica, na qual se confeccionava panos para tendas” (MEYER apud SCHNELLE, 2010, p. 69), Fabris (2001, p. 360) assevera que, desde jovem, em Tarso, Paulo aprendera com sua família a profissão de tecelão e a exerceu quando precisou de recursos para viver. Paulo talvez proviesse “pelo menos da camada média da ‘pequena burguesia” (HENGEL apud SCHNELLE, 2010, p. 69). Em contraste a essas possibilidades “uma análise dos autotestemunhos paulinos recomenda supor obrigatoriamente que Paulo pertencia à camada baixa da Antiguidade (acima do mínimo existencial, relativamente pobre) e que ele também se entendeu efetivamente assim” (E. STEGEMANN/W. STEGEMANN apud SCHNELLE, 2010, p. 69).

---

<sup>11</sup> Segunda cidade mais importante do Império Romano. Centro de educação e de filosofia, a cidade fora fundada por Alexandre, o Grande (daí o seu nome) e possuía uma universidade com uma biblioteca contendo 700 mil livros. A população de Alexandria (cerca de 600 mil habitantes) era extremamente cosmopolita, constituída de egípcios, romanos, gregos e judeus. Pelo menos um quarto da população era de judeus, e a comunidade judaica era bastante influente. In: WIERSBE, Warren W., op. cit., p. 621.



Na capital do judaísmo, estavam presentes grupos de judeus de língua grega, que frequentavam as sinagogas onde se lia a Bíblia na versão dos “Setenta”, a *Septuaginta*<sup>12</sup> (LXX). Mas nesses mesmos ambientes de mentalidade farisaica também eram patentes as influências da língua e da cultura gregas. Com efeito, em Jerusalém, por razões religiosas e até sociais e econômicas, uma minoria consistente da população falava o grego como língua materna e Paulo, insta Fabris (2001, p. 57), fazia parte dessa minoria de judeus helenistas de Jerusalém, imigrados de volta, que ao lado do hebraico-aramaico conhecia o grego, que lhes dava acesso à cultura internacional.

Schnelle registra que

a língua materna do apóstolo Paulo era o grego; ele se criou na metrópole helenística de Tarso, e seu trabalho missionário realizou-se em sua maior parte na Ásia Menor helenística ou na Grécia. Essa biografia recomenda supor uma influência intensiva do *pensamento greco-helenístico* sobre Paulo. Fica aberto se e em que medida Paulo conhecia obras da literatura e poesia gregas clássicas ou ia ao teatro grego. Somente em 1Co 15,33, ele cita um dito popular que remonta a Eurípedes e que consta na comédia *Thais* de Menandro: “As más companhias corrompem os bons costumes!” (SCHNELLE, 2010, p. 85, ênfase do autor).

Além desse registro, é plausível supor, de acordo com Benthó (2009, pp.196-198), que em Atos 17,28 (“pois nele vivemos, e nos movemos, e existimos, como alguns dos vossos poetas têm dito: Porque dele também somos geração”), pelas lentes lucanas, o apóstolo cite o poeta e filósofo estoico natural da Cilícia, Arato (315-240 a.C.), e também a poesia *Hino a Zeus*, do filósofo estoico Cleantos (331-232 a.C.), discípulo de Zenão de Cício (332-269 a.C.), fundador da escola estoica. Possível influência da cultura e do espírito crítico da cidade de Tarso na formação heleno-latina de Paulo.

W. Van Unnik apud Schnelle (2010, p. 76), presume, sob referência a At 22,3 e 26,4ss, que Paulo teria se mudado já de menino pequeno com seus pais de Tarso

<sup>12</sup> A Septuaginta é a antiga tradução do Antigo Testamento ao grego, feita pelos judeus. [...] Essa tradução teria sido feita em Alexandria por setenta, ou, para ser mais exato, setenta e dois eruditos judeus. Esta é a origem do nome “Septuaginta” (LXX), que, a rigor, só poderia se referir à tradução do Pentateuco, mas que foi aplicado a todo o Antigo Testamento. In: RAHLFS, Alfred. *Septuaginta*. São Paulo, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011, p. LXXX.

para Jerusalém, que sua língua materna teria sido o aramaico e não o grego e que toda sua educação e formação teriam acontecido em Jerusalém, opinião contestada por Schnelle ao afirmar que as cartas do apóstolo e a recepção da *Septuaginta* (LXX) por ele indicam “inequivocamente” o grego como sua língua materna, de modo que não é necessário contar com uma mudança precoce do apóstolo de Tarso para Jerusalém. Schnelle (2010, p. 166) assegura que, em seu mundo, Paulo podia se servir de um único idioma e alcançar por meio dele todas as camadas sociais.

O fato é que Paulo ditava as suas cartas em grego. Segundo Fabris (2001, p. 58), tratava-se de um grego de nível médio em uso no século I, muito difundido, e denominado grego κοινῆ (Coinê)<sup>13</sup>. “Paulo escreveu em uma língua antiga. Esta língua só tem sentido como grego *koiné*, entendido à luz do uso do grego *koiné* no século I, da era cristã” (DUNN, 2003, p. 41). Descobriu-se, de acordo com Vine (2003, p. 349), que o grego do Novo Testamento não era o ático dos clássicos, nem era “uma língua do Espírito Santo” como “certo” estudioso o chamou, mas era o grego vernáculo comum daquele período, a língua do dia-a-dia, como era falada e escrita por homens e mulheres comuns daquela época, comerciantes, soldados, estudantes, amantes, balconistas e assim por diante, quer dizer, o *coinê*, ou grego “comum” do grande mundo greco-romano, uma espécie de grego cosmopolita.

A linguagem e o estilo grego de Paulo traziam os sinais de algumas inflexões semitizantes, que podiam ser explicadas mais pela influência bíblica dos “Setenta” do que pelo seu bilinguismo.

O Novo Testamento foi escrito em língua grega. No entanto, diferentemente do antigo Testamento (que é uma espécie de ilha de literatura hebraica, pois existe pouco ou quase nada em hebraico antigo além do próprio AT) o Novo Testamento está rodeado de literatura grega. Boa parte da cultura clássica do mundo ocidental foi escrita e está preservada em língua grega. A filosofia de Platão e Aristóteles, as tragédias de Ésquilo, Sófocles e Eurípedes e as histórias de Tucídides e Xenofonte estão todas em língua grega.

---

<sup>13</sup> “Coinê” é a forma feminina do adjetivo grego “coinós”, que aqui é usado no sentido de “comum”. Emprega-se a forma feminina porque fica implícito o substantivo “dialeto” (διάλεκτος), que, em grego, é feminino. O grego “coinê” é também chamado de grego helenístico. Isso porque o mesmo resultou do processo de helenização, ou seja, da disseminação da cultura grega, iniciado por Alexandre, o Grande, da Macedônia, por volta de 330 a.C. Na comparação com o grego clássico, o grego helenístico é um grego simplificado. Por exemplo, o grego clássico tinha uma forma de dual, para designar coisas que vêm em pares, como olhos, ouvidos etc. O grego coinê eliminou o dual, retendo apenas o singular e o plural. In: SCHOLZ, Vilson. *Novo Testamento Interlinear Grego-Português*. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004, p. ix.

Isso significa que o Novo Testamento [...] foi escrito na língua que era mais falada e usada em toda a região ao redor do Mediterrâneo no primeiro século da era cristã. O grego era, de fato, a língua franca, a língua geral usada como meio de comunicação entre os povos de línguas diferentes, dentro do Império Romano daquele tempo. **Paulo escreveu aos cristãos [...] em língua grega!** (SCHOLZ, 2004, p. ix, minha ênfase).

Aquilo, porém, que causa admiração ao leitor do epistolário paulino, assevera Fabris (2001, p. 58), é o ambiente cultural típico que nele se reflete. Apontando também que além do recurso espontâneo às categorias e expressões próprias do mundo religioso bíblico-judaico, Paulo se movia no mundo greco-helenístico como se fosse seu *hábitat* natural. Ele usava em seus discursos, por onde quer que passava, a linguagem e as imagens tiradas da vida urbana, com preferências pelos termos e expressões da vida comercial e administrativa.

Schnelle (2010, p. 85) afirma que Paulo se apresentava, em cidades helenistas, como um pregador entre outros, em meio a um grande número de filósofos itinerantes (principalmente os cínicos<sup>14</sup>), pregadores e realizadores de milagres. Dessa maneira, postula que não é de se admirar que o “*corpus paulinum*” manifeste em alguns momentos contatos com tradições desses filósofos itinerantes. Como exemplo, “Paulo descreve em 1Ts 2,1-12 seu trato com os tessalonicenses em termos e imagens que pertenciam também ao repertório de filósofos itinerantes cínicos” (SCHNELLE, 2010, p. 86).

Mazzarolo estabelece que a relação entre o helenismo e Paulo permite-nos, ao menos em parte, haurir das cartas do Apóstolo (especialmente 1Co, 2Co, Fl, 1Ts, 2Ts ?) os elementos de sintonia do cristianismo com a cultura grega.

Paulo nasceu em Tarso, uma cidade de cultura helenística e com muita propriedade influenciada pelo poder filosófico, religioso e

---

<sup>14</sup> Os filósofos cínicos compunham uma corrente filosófica que pregava essencialmente o desapego aos bens materiais e externos. Para os Cínicos, a vida virtuosa consistia na independência obtida através do domínio dos desejos e necessidades. Segundo KOOGAN; HOUAISS, eram “filósofos antigos que professavam uma moral ascética e um desdém absoluto das convenções sociais. In: KOOGAN, A./HOUAISS, A.: *enciclopédia e dicionário ilustrado*. Rio de Janeiro, RJ: Edições Delta, 1998, p. 386; De acordo com Schnelle, “eles andavam em todas as partes do mundo helenístico-romano e pregavam sua mensagem da renovação moral principalmente nas ruas e praças e na frente de teatros e templos; assim como aconteceu com Paulo, seu campo mais próprio de missão eram as cidades”. In: SCHNELLE, Udo, op. cit., p. 167.

político dos três séculos que antecederam o cristianismo. Mesmo sendo filho de judeus, Paulo absorve muitos princípios do helenismo, é portador de cidadania romana (At 16,37-38) e conhece as características de um povo que é muito diferente daquele ao qual pertencia como descendência de sangue (MAZZAROLO, 2008, p. 46).

Crossan e Reed (2007, p. 8), os quais declaram que a relação de Paulo se dava com o mundo imperial romano ao seu redor, com a religião judaica que o formara e com a fé cristã que o fascinava, afirmam que o mundo em que Paulo circulava era romano, mas fortemente impregnado pela cosmologia helênica, pois os romanos permaneciam mestres políticos, mas preferiam fazer parte do mundo cultural do Oriente helênico. A Tessalônica macedônia, a Corinto aqueia, a Éfeso asiática, a Antioquia síria e Atenas constituíram capitais por onde a voz do missionário da incircuncisão se fez ecoar. Também registram que

as cartas de Paulo e Atos dos Apóstolos de Lucas afirmam que Paulo era um judeu fervoroso. Paulo afirma ter sido “circuncidado ao oitavo dia, da raça de Israel, da tribo de Benjamim, hebreu, filho de hebreus; quanto à Lei, fariseu... quanto à justiça que há na Lei, irrepreensível” (Fl 3,5-6). Além disso, “progredia no judaísmo mais do que muitos compatriotas da minha idade distinguindo-me no zelo pelas tradições paternas” (Gl 1,14). [...] Paulo nasceu e cresceu judeu, entendia hebraico, era fariseu, e se orgulhava disso. Identificava-se como judeu no interior do judaísmo (CROSSAN e REED, 2007, p. 16).

Dunn (2003, pp. 669-679) destaca sete traços da autobiografia apresentada em Fl: 1) “circuncidado no oitavo dia”; 2) “(um membro) do povo de Israel”; 3) “(um membro) da tribo de Benjamin”; 4) “um hebreu dos hebreus”; 5) “quanto à Lei, um fariseu”; 6) “quanto ao zelo, um perseguidor da igreja” e 7) “quanto à justiça que está na Lei, irrepreensível”.

A importância desses traços autobiográficos é que não apenas remontam ao período pré-cristão de Paulo, mas revelam com que impetuosidade ele viveu sua religião antes da conversão ao cristianismo. Primeiro, o orgulho de sua identidade étnica: a

circuncisão no oitavo dia, que o identifica como membro do povo da aliança; a sua pertença à linhagem de Israel, o que enfatiza que ele não é um prosélito; a sua descendência da tribo de Benjamin, demonstrando que sua etnia judaica é algo que recebera no nascimento; o fato de considerar-se hebreu de hebreus, o que mantinha e reforçava sua identidade linguística. Segundo, o radicalismo exacerbado – perfeitamente visível nas expressões “segundo a lei, fui fariseu” v.5, “segundo o zelo, perseguidor da igreja” e “segundo a justiça que há na lei, irrepreensível” v.6 –, o qual marcou os anos de aprendizado em Jerusalém antes que se tornasse cristão (AGUIAR, 2011, pp. 90-91).

Referindo-se ao mundo grego na infância do apóstolo, Mazzarolo (2008, p. 8) afirma que Paulo teria nascido entre os anos 05 e 10 da Era Cristã, em Tarso, cidade da província da Cilícia<sup>15</sup>, na Ásia Menor, “de cultura helenística e com muita propriedade influenciada pelo poder filosófico, religioso e político dos três séculos que antecederam o cristianismo” (MAZZAROLO, 2008, p. 46).

Descendente de família judaica, Paulo conheceu desde o berço a cultura grega. Os gregos eram liberais, livres, lúdicos e filósofos. Era uma questão fundamental a um grego livre conhecer as ciências, astronomia, matemática e outros conhecimentos para cultivar uma cidadania verdadeira. No universo grego, as mulheres participavam da vida social, religiosa e pedagógica. Essa participação das mulheres na vida da comunidade ganha importância no epistolário paulino. Um dos filósofos que tenta limitar o espaço social da mulher é Aristóteles, mas é sabido que, ao menos de modo geral, as mulheres gregas tinham um acesso considerável aos lugares públicos, e isto influenciou a formação de Paulo, que ainda se chamava Saulo, pois “*Sáulos*, grecização de *Sha’ul*, nome de matriz judaica, por possuir uma certa homofonia com *Páulos* fez prevalecer a forma grecizada *Sáulos* em relação à hebraica *Sha’ul*” (FABRIS, 2001, p. 40).

Paulo nasceu por volta dos anos 5-10 d.C., em Tarso na Cilícia, de pais judeus que se atêm à sua identidade étnico-religiosa. O duplo nome com o qual é chamado desde o nascimento, Saulo-Paulo, é um sinal da sua origem na diáspora judaica e da sua dupla pertença cultural. De sua família, que tem a cidadania de Tarso, Paulo herda uma condição privilegiada. Desde o nascimento, ele é cidadão

---

<sup>15</sup>O nome Cilícia está associado aos primeiros colonos gregos conhecidos no poema de Homero com o nome de “Kilices”, originários da Tróade meridional. In: FABRIS, Rinaldo, op. cit., p. 18.

romano. Neste registro civil de Paulo se insere um processo de formação que faz emergir suas potencialidades pessoais. (FABRIS, 2001, p. 43).

Paulo era cidadão do Império Romano, criou-se numa importante metrópole cultural do Império e uniu em si a cultura judaico-helenista e o helenismo<sup>16</sup> greco-romano. “Paulo nasceu no início da era cristã em Tarso [...] O termo grego *neanias* (jovem), nos escritores gregos e helenistas da época é reservado para a pessoa de idade que vai dos vinte e quatro aos quarenta anos” (FABRIS, 2001, p. 18). Nessa cidade, o apóstolo passou os primeiros anos de sua educação na Escola Hebraica, aos pés de rabinos que lhe inculcaram os ensinamentos férreos veterotestamentários da tradicional religião do judaísmo e a língua hebraica.

Fabris apresenta-nos um quadro geográfico para podermos compreender o importante papel exercido pela cidade de Tarso.

A fortuna da Cilícia oriental e da sua cidade principal está ligada à posição estratégica na encruzilhada de um importante trevo viário. De fato, este território representa a via de acesso, ao longo da costa oriental, em direção à Síria. A via costeira, prosseguindo para o leste, através da “Porta da Síria”, supera a barreira do monte Amanó, hoje Kizil Dag, a “Montanha Negra”, e atinge a planície do Orontes, onde surge o grande centro de Antioquia da Síria. Daí se ramificam, para o sul, a estrada que desce até o Egito ao longo da costa mediterrânea, e, para o oriente, a estrada que, passando por Alepo e Damasco, vai se unir com as pistas que atravessam o deserto para chegar até a região dos grandes rios, a Mesopotâmia, e, mais a leste, a Pérsia. Ao norte da planície da Cilícia, a estrada, por uma única passagem montanhosa chamada “Portas da Cilícia”, atravessa a cadeia do Tauro e desemboca no planalto Anatólio. Por aí passaram os exércitos de Ciro e Alexandre Magno. Este último mandou esculpir na rocha a lembrança de sua passagem. As “Portas da Cilícia” colocam a Cilícia e as grandes estradas comerciais do planalto – ao norte chegam ao mar Negro e a ocidente ao mar Egeu – em comunicação com o Mediterrâneo sul-oriental. Os navios podem subir através de um canal até o pequeno lago formado pelo rio Cidno, que atravessa a cidade de Tarso. Por esse caminho fluvial subiu a embarcação real de Cleópatra até Tarso, onde se encontrou

---

<sup>16</sup> Helenismo designa principalmente a difusão cultural do idioma, da arquitetura, arte, literatura e filosofia gregas na região do Mediterrâneo, na esteira das campanhas de Alexandre. Em consequência delas, culturas nacionais foram em parte transformadas, mas ao mesmo tempo, o pensamento grego e posteriormente o romano abriu-se para influências orientais. In: SCHNELLE, Udo, op. cit., p. 92.

com Antônio, antes do desastre de Ácio, em 31 a.C. (FABRIS, 2001, pp. 20-21).

Em 66 a.C., informa Schnelle (2010, p. 64), Tarso tornou-se a capital da nova província romana da Cilícia e passou a ser considerada como centro da filosofia estoica. Estrabão apud Fabris (2001, p. 22) registrou que os habitantes de Tarso manifestavam de tal modo zelo e paixão pela filosofia e tinham um espírito tão enciclopédico que a cidade deles acabou eclipsando Atenas, Alexandria e todas as outras cidades que poderiam ser lembradas como berço de alguma seita ou escola filosófica. Em função disso é que Tarso pode ser considerada em todos os aspectos uma metrópole da cultura helenística.

De acordo com Fabris (2001, p. 32), se atentarmos para as palavras de Paulo reproduzidas no texto dos Atos dos Apóstolos (21,39) pelas lentes lucanas: “Eu sou judeu, natural de Tarso, cidade não insignificante da Cilícia”, devemos deduzir que ele não só é originário de Tarso, mas “cidadão” (πολίτης / *polítes*), a pleno título, dessa cidade. Além disso, devemos notar que na sequência do relato lucano sobre a prisão de Paulo em Jerusalém se esclarece que ele, desde seu nascimento, goza do privilégio de “cidadão romano”. Schnelle (2010, p. 68) é da opinião que Paulo possuía a cidadania romana provavelmente como descendente de um escravo judeu liberto. Vine (2003, p. 467) assevera que ainda que a “cidadania” de Paulo não trouxesse vantagem fora de Tarso, contudo sua “cidadania” romana o ajudou ao longo do Império Romano.

Em Tarso, Paulo, desde jovem, também “aprendeu com sua família a profissão de tecelão e a exerceu quando precisou de recursos para viver” (FABRIS, 2001, p. 360). Schnelle (2010, p. 68) acrescenta que em Tarso existia uma importante produção de linho, de modo que Paulo deve ter aprendido o ofício do processamento de linho em sua cidade natal. Seria essa produção propriedade do pai do apóstolo, como cogitado acima?!

Quanto à formação judaica em Jerusalém, Mazzarolo (2008, p. 8) afirma que Paulo, ainda jovem, foi enviado pelos pais a Jerusalém onde deveria aprofundar seus conhecimentos na cultura judaica. Suas capacidades e zelo pelas tradições dos antepassados tornaram-no um defensor ferrenho da Lei e dos princípios mosaicos. Como jovem inteligente, moldado nos ditames das leis mais rígidas, aos

pés de Gamaliel e comprometido com as tradições de sua terra-mãe Palestina, segue rigorosamente os princípios dos mestres.

Eu sou judeu. Nasci em Tarso da Cilícia, mas criei-me nesta cidade e aqui fui instruído aos pés (na escola) de Gamaliel, segundo a exatidão da lei de nossos antepassados (κατὰ ἀκρίβειαν τοῦ πατρῷου νόμου), sendo zeloso para com Deus, assim como todos vós o sois no dia de hoje. Persegui este Caminho até a morte, prendendo e metendo em cárceres homens e mulheres, de que são testemunhas o sumo sacerdote e todos os anciãos. Destes, recebi cartas para os irmãos; e ia para Damasco, no propósito de trazer manietados para Jerusalém os que também lá estivessem, para serem punidos (At 22,3-5).

O termo ἀκρίβεια (acribia, escrupulo, exatidão) serve como sinal distintivo da educação farisaica, como observa Schnelle (2010, p. 74). E sob a ótica de Wiersbe (2006, p. 684), Paulo considerava-se um homem esclarecido, afinal era um judeu (Rm 9,3-5), um estudioso (At 22,3) e um fariseu.

Como fariseu, Paulo era um seguidor do movimento que “Flávio Josefo apresenta aos leitores gregos como uma das três ‘filosofias’ em que se dividem os judeus em suas tradições de antiga data: a dos essênios, a dos saduceus e a dos fariseus<sup>17</sup>” (FABRIS, 2001, p. 49).

Os pontos principais e distintivos do pensamento dos fariseus, como são interpretados pelo historiador judeu, reduzem-se a três:

---

<sup>17</sup> Flávio Josefo diz que os fariseus professam um gênero de vida muito simples, não cedendo em nada aos prazeres. Seguem o que as orientações da doutrina deles transmitiu como coisa boa, considerando fundamental a observância daquilo que ela entendia insinuar. Demonstram grande respeito pelos Anciãos e não se atrevem a contradizer suas explicações. Embora achem que tudo acontece segundo o destino, eles, entretanto, não despojam a vontade humana de sua ação sobre as coisas, achando que Deus julgou bom operar uma fusão de tal modo que a vontade humana concorra com suas decisões, tendo como resultado a virtude e o vício. Creem que as almas possuem uma força imortal e que existem sob a terra castigos e recompensas, aplicados de acordo com o que elas fizeram durante a vida, conforme se tenham entregue (sic) à virtude ou ao vício, com a perspectiva para umas de uma prisão eterna e para outras a faculdade de viver de novo. Por isso encontram credibilidade junto ao povo e todas as coisas divinas, orações e oblações dos sacrifícios se realizam segunda (sic) sua interpretação. Até este momento, as cidades testemunham a superioridade deles, colocando em prática seus grandes ideais, tanto no teor de vida como nos discursos. In: JOSEFO, Flávio. *Antiguidades Judaicas*, 18,1,3, par. 11.12-157, apud FABRIS, Rinaldo, op. cit., p. 49.



a) a interpretação autorizada da lei escrita aplicada à vida diária; b) a afirmação da liberdade e responsabilidade humana em harmonia com a vontade e o agir soberano de Deus, e do conseqüente princípio da retribuição divina: prêmio para os bons e castigo para os maus; c) a restauração dos corpos e a vida eterna para todos aqueles que fazem o bem (FABRIS, 2001, p. 50).

Paulo afirma ser “zeloso”, pois pertencia ao partido dos fariseus, considerado o grupo de liderança intelectual dentro do judaísmo do século I d.C., e Fabris (2001, pp. 50-51) informa que o objetivo buscado pelo movimento dos fariseus é a santificação ritual da vida cotidiana dos leigos, mediante a observância das normas sobre o sábado e as festividades do calendário judaico; a prática das leis a respeito das primícias e os dízimos sobre os produtos do campo e as leis sobre os alimentos; enfim, a aplicação rigorosa das normas concernentes ao contato com as fontes de impureza: cadáveres, doenças, sangue e outros fluxos orgânicos. Quando Paulo afirma que “quanto à lei” ele é φαρισαῖος (*pharisáios*), refere-se a esse modo de interpretar e viver a lei bíblica ou *torah*.

Outro ponto que se destaca em sua formação é a construção dos seus discursos. A maneira paulina de argumentar indica um pano de fundo helenístico. Schnelle (2010, p. 88) destaca que, ao longo de amplos trechos, as cartas paulinas possuem uma qualidade retórica. O exegeta pontua que numerosas partes individuais das cartas paulinas caracterizam-se por elementos retóricos como antíteses, perguntas, ironia, comparações, tipologias, conclusões em cadeia, sentenças, exemplos, modos valorativos de tratamento e muitos outros. Embora ele próprio confesse, em 2Co 11,6, possuir fraquezas no discurso (ἰδιαώτης τῷ λόγῳ / sou amador na fala), a sua força retórica “permite concluir que ele possuía um alto nível de educação helenística” (SCHNELLE, 2010, p. 89).

Schnelle (2010, p. 87) observa que no conjunto de todas as cartas paulinas o “estilo diatríbico”, uma forma de argumentação que coloca questões nos lábios de um opositor hipotético, e então tenta respondê-las, encontra-se naquelas que argumentam de modo fortemente teológico, por um lado e apresentam uma comunicação por algum motivo dificultada, por outro lado. É o caso da Primeira Carta aos Coríntios, em que há forte presença daquele estilo na perícopa que é foco desta análise: 1Co 15, especialmente o trecho dos versos 29 a 49, que trata da ressurreição.

Trata-se da assim chamada *diatribe* (διατριβή), um estilo retórico de discurso e escrita que se caracteriza por elementos dialógicos, por exemplo: perguntas retóricas, auto-objeções, conversas com um interlocutor imaginário cujas objeções são refutadas, uso de expressões padronizadas. [...] O estilo de diatribe predomina em Paulo sempre que ele não pode ter certeza da aceitação positiva de suas explicações que argumentam teologicamente (SCHNELLE, 2010, p. 87).

Quanto ao emprego retórico da diatribe, Dunn (2003, p. 37) esclarece que as análises literária e retórica foram úteis para esclarecer algumas particularidades das cartas como produtos literários do século I. Não em último lugar, alertaram os pesquisadores para os aspectos distintos das aberturas e conclusões das cartas paulinas, comparadas com a prática epistolar da época e deram aos estudiosos mais esclarecimentos sobre as técnicas retóricas por meio das quais Paulo procurava persuadir seus leitores.

Fabris é de opinião que, embora não se possa pressupor que Paulo tenha frequentado as escolas de retórica ou assimilado as regras dos manuais escritos,

no diálogo epistolar com suas jovens comunidades cristãs, Paulo recorre a alguns elementos da diatribe ou do debate em uso entre os mestres e propagadores do estoicismo. [...] A atividade de Paulo como pregador cristão, na primeira década da sua ação missionária nos ambientes de língua grega, o coloca em contato com o modo de falar e de argumentar dos pregadores e filósofos itinerantes da sua época. Pode-se dizer o mesmo das outras afinidades culturais e linguísticas de Paulo com o ambiente greco-romano. Para falar do ser humano em sua realidade compósita, Paulo toma emprestado alguns termos e expressões que podem ser comparados ao da antropologia platônica: “espírito, alma e corpo” (1Ts 5,23). Como os filósofos e escritores neoplatônicos e estoicos do seu tempo, ele contrapõe o “homem interior” ao exterior, precariedades visíveis à imutabilidade das invisíveis (2Co 6,16.18). Paulo, porém, coloca essas categorias dentro de um novo horizonte antropológico, determinado pela visão unitária bíblica, pela novidade da experiência cristã da ressurreição e pelo dom interior do Espírito de Deus (FABRIS, 2001, p. 60).

Conquanto as cartas paulinas não sejam contadas entre “as obras da alta literatura grega, elas mostram que sua linguagem se enquadrava no âmbito da

linguagem corrente, usada com uma destreza que requer elementos de educação helenística” (SCHNELLE, 2010, p. 87).

Dessa forma, pode-se depreender deste esboço que a origem do Apóstolo dos gentios na diáspora judaica e a sua formação em Jerusalém o colocaram naquela zona de fronteira em que, por um processo de osmose, se dá um intercâmbio fecundo entre judaísmo e helenismo. Do ambiente e da tradição judaicos, “Paulo recebe não só os textos sagrados da Bíblia, mas também as técnicas exegéticas e os critérios de interpretação dela praticados e ensinados na ‘casa de estudo’ pelos mestres judeus” (FABRIS, 2001, pp. 59-60). Do mundo greco-romano, ele “aprende algumas formas de argumentação e os modelos da comunicação que são ensinados nas escolas helenistas e que estão documentados nos manuais e nos tratados de retórica da época” (FABRIS, 2001, p. 60).

A amplitude de sua educação greco-judaica sintonizada com o horizonte intelectual do seu interlocutor, a força do seu pensamento “marcado por três grandes correntes de tradições: 1) o Antigo Testamento; 2) o judaísmo helenista; 3) as tradições filosófico-populares do helenismo greco-romano” (SCHNELLE, 2010, p. 93), numa ligação íntima e complexa, além da força da sua linguagem o tornavam familiarizado com termos técnicos filosóficos e retóricos do seu tempo, os quais proporcionavam a ele livre trânsito por onde circulava.

## **1.2 A experiência numinosa de Paulo: hierofania, conversão, aprendizado.**

Fabris (2001, p. 119) deixa claro que a história religiosa de Paulo é marcada por uma experiência espiritual tão intensa e profunda a ponto de modificar de modo irreversível a sua vida. Na biografia paulina tradicional, esse evento desconcertante e decisivo é geralmente chamado de “conversão de Paulo”.

Todavia, esse mesmo autor (2001, p. 120) esclarece que, a despeito do eco desse modelo de conversão lucana, em suas cartas autênticas<sup>18</sup>, aquelas cuja

---

<sup>18</sup> Os estudiosos do Novo Testamento têm levantado algumas questões, discutindo se Paulo foi ou não autor de várias cartas do Novo Testamento a ele atribuídas. Por várias razões, algumas bem convincentes, outras mais discutíveis, se tem afirmado que Efésios, Colossenses, 2 Tessalonicenses, 1 e 2 Timóteo e Tito foram escritas por discípulos de Paulo e não por ele mesmo. Por outro lado, que Paulo seja o autor de Romanos, 1 e 2 Coríntios, Gálatas, Filipenses, 1 Tessalonicenses e Filemon é

autenticidade não é renunciada pela academia denominadas *homologoumena*<sup>19</sup>, Paulo nunca fala de “conversão” quando alude ao evento que deu uma nova face à sua vida. O que ele faz é recorrer a outro modelo, o do “chamado” de Deus, que, mediante uma espécie de investidura, encarrega e autoriza uma pessoa a falar como seu representante ou embaixador. Paulo se reporta a essa experiência todas as vezes que deve legitimar sua função de “apóstolo” ou justificar sua missão como pregador do Evangelho aos pagãos. Portanto, a imagem que Paulo oferece de si mesmo – aquela do apóstolo “chamado” por Deus – reproduz um esquema literário presente na historiografia bíblica e responde a uma exigência apologética e a uma intenção ideal.

A “iluminação repentina” (FABRIS, 2001, p. 17) ou a experiência numinosa<sup>20</sup>, para utilizar o termo de Otto, de Paulo com Cristo na estrada de Damasco<sup>21</sup>, relatada

---

aceito por todos. In: PATTE, Daniel. *Paulo, sua fé e a força do Evangelho: introdução estrutural às cartas de São Paulo*. São Paulo: Paulinas, 1987, pp. 54-55; Há uma divisão de opinião aproximadamente igual entre os comentadores críticos quanto a Colossenses e 2 Tessalonicenses (considero a última como escrita por Paulo e a primeira como provavelmente escrita por Timóteo antes da morte de Paulo), enquanto a maioria considera Efésios e as pastorais como definitivamente pós-paulinas (estou do lado da maioria). Mas as últimas não deveriam ser de todo desconsideradas, quando se quer descrever a teologia do Apóstolo cujo nome elas levam. [...] Há amplo consenso de opinião de que 1Ts é a primeira das cartas de Paulo. A autoria de 2Ts é muito discutida. Os especialistas estão divididos sobre se ela pode ser atribuída a Paulo ou deve ser considerada escrita por um discípulo posterior. Em minha opinião, as diferenças de estilo e de ênfase teológica são de pouca monta em comparação com as que marcam as cartas paulinas tardias. Em particular, as diferenças entre 1Ts e 2Ts quanto ao nosso presente tema não são maiores que as mudanças de tática ou de ênfase que ocorrem em muitos debates e discussões. Paulo não deve ser julgado por medidas de coerência teórica. Um debate autêntico com pessoas de opiniões diferentes, ao mudarem as situações, inevitavelmente exigirá afirmações de ênfases diferentes. In: DUNN, James D. G., op. cit., pp. 39, 350.

<sup>19</sup> O termo é oriundo da língua grega e pode significar “aquelas com as quais concorda” ou “aquelas que estão de acordo”; Há estudiosos que preferem identificar as cartas paulinas que compõem este *corpus*, a partir do termo *protopaulinas* (cf. DIAS NETO, Ricardo. Paulo, o evangelho do amor fiel de Deus: introdução às cartas e à teologia paulinas. In: CASALEGNO, Alberto. *Atualidade Teológica*. São Paulo, 2001. Vol./No. 9, pp. 251-252). In: AGUIAR, Adenilton T. de. *Discurso, persuasão e subjetividade: um estudo sobre os hiperbolismos paulinos*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2011, pp. 17-18. Disponível em: <[www.unicap.br/dissertacao\\_adenilton\\_tavares.pdf](http://www.unicap.br/dissertacao_adenilton_tavares.pdf)>. Acesso em: 06 fev. 2013; Somente sete cartas são consideradas protopaulinas (1Ts, 1 e 2Cor, Gl, Rm, Fp, Fm). In: SCHNELLE, Udo, op. cit., p. 39.

<sup>20</sup> Na obra *Das Heilige*, Rudolf Otto esforça-se por clarificar o caráter específico dessa experiência terrífica e irracional. Descobre o sentimento de pavor diante do sagrado, diante desse *mysterium tremendum*, dessa *majestas* que exala uma superioridade esmagadora de poder; encontra o temor religioso diante do *mysterium fascinans*, em que se expande a perfeita plenitude do ser. R. Otto designa todas essas experiências como *numinosas* (do latim *numen*, “deus”) porque elas são provocadas pela revelação de um aspecto do poder divino. O *numinoso* singulariza-se como qualquer coisa de *ganz andere*, radical e totalmente diferente: não se assemelha a nada de humano ou cósmico; em relação ao *ganz andere*, o homem tem o sentimento de sua profunda nulidade, o sentimento de “não ser mais do que uma criatura”, ou seja – segundo os termos com que Abraão se dirigiu ao Senhor –, de não ser “senão cinza e pó” (Gênesis 18,27). In: ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 12.

<sup>21</sup> É evidente que, segundo o testemunho do apóstolo, devemos entender Damasco como um acontecimento de graça que proporcionou a Paulo quatro entendimentos fundamentalmente novos: 1)

na perspectiva lucana nos Atos dos Apóstolos, é bastante significativa na trajetória que o levou a configurar a doutrina da experiência após a morte e tornar-se o principal nome do Novo Testamento, depois de Jesus, na tradição religiosa cristã.

Mircea Eliade (1992, p. 13), por sua vez, propõe a experiência religiosa através da hierofania, pois o homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, mostra-se, revela-se como algo absolutamente diferente do profano. Segundo Schnelle (2010, p. 107), o próprio Paulo entende Damasco como uma cristofania pascal. “Damasco é uma experiência externa de transcendência que funda uma nova identidade.” (SCHNELLE, 2010, p. 116). É desse evento que Paulo deduz sua dignidade de apóstolo. Paulo, segundo Kreitzer (2008, p. 474), baseia a defesa de seu apostolado no fato de ter visto (*heōraka*) o Senhor. Em geral, a palavra é entendida com o significado de visão física, mas é possível interpretá-la, admite o exegeta, como discernimento dado por meio de revelação.

Desse modo, Schnelle (2010, pp.117-118) conclui que, sem dúvida, Damasco é o ponto de partida fundamental da criação paulina de sentido<sup>22</sup>. Segundo o exegeta, é a partir da certeza religiosa do evento de Damasco que Paulo desencadeou uma criação de sentido de conceituação universal que teve uma história de recepção singular, o que possibilitou aos seres humanos do mundo inteiro uma orientação abrangente para sua existência. Paulo apresenta uma construção abrangente de relações e contextos de sentido que consegue elaborar um vínculo que liga as existências individuais e seus vínculos sociais, o mundo seguro cotidiano e as experiências de crise, com um plano de realidade transcendente.

---

O entendimento teológico: Deus voltou a falar e agir; no fim dos tempos, ele revela a salvação de maneira qualitativamente nova. Mediante a intervenção de Deus abrem-se perspectivas inteiramente novas na história e para a história. 2) O entendimento cristológico: o Jesus de Nazaré crucificado e ressuscitado está permanentemente ao lado de Deus; ele é o representante de Deus; no céu, ele ocupa o lugar do “*second power*” [segundo poder]. Como “Senhor” (1Co 9,1: κύριος), “ungido” (1Co 15,8: Χριστός), “Filho” (Gl 1,16: υἱός) e “imagem de Deus” (2Co 4,4: εἰκὼν τοῦ θεοῦ), Jesus Cristo é o portador permanente do poder e da revelação de Deus; em sua autoridade e proximidade a Deus mostra-se sua dignidade singular. 3) O entendimento soteriológico: o Cristo exaltado concede aos fiéis já no tempo presente a participação de seu domínio. Eles estão incluídos num processo universal de transformação que começou com a ressurreição de Jesus, continua na atuação do espírito (sic) e desembocará em breve na *parusia* e no juízo. 4) A dimensão biográfica: Deus elegeu e chamou Paulo para tornar essa mensagem ineditamente nova e boa conhecida às nações. Dessa maneira, o próprio Paulo torna-se parte desse plano salvífico, pois, através dele, o evangelho deve ser levado para o mundo para salvar as pessoas que creem. In: SCHNELLE, Udo, op. cit., pp. 112-113.

<sup>22</sup> Sentido integra percepção, interpretação, orientação e motivação de tal forma que tanto a relação do ser humano com o mundo como consigo mesmo em sua orientação temporal pode ser realizado (sic) intelectualmente e efetuado (sic) de modo prático-intencional. In: RÜSEN, J. apud SCHNELLE, Udo, op. cit., p. 118.

Paulo experimenta Damasco como ponto de intersecção de dois mundos; o Filho de Deus, aparece-lhe no espaço e no tempo. A visão do Ressuscitado leva Paulo ao despojamento de seu antigo Eu, a um “des-self-imento” [*Entselbstung*] que, sendo uma negação, é o pressuposto para a nova existência em Cristo. [...] Paulo experimenta Damasco como a participação no evento de Cristo que lhe dá uma nova identidade e simultaneamente o obriga a uma reestruturação de sua própria imagem e do mundo (SCHNELLE, 2010, pp. 116-117).

Sobre a hierofania de Paulo na estrada para Damasco, Crossan e Reed (2007, p. 19) declaram que se quisermos levar a sério a afirmação de Paulo ter visto o Jesus ressuscitado, deve-se aceitar sua sugestão de que sua primeira visão teria sido simultaneamente do corpo de Jesus ferido e glorificado. Afirmam, quanto à conversão de Paulo, que

ela foi uma reviravolta de 180 graus em relação ao que ele era antes, pois poderia ter sido apenas um judeu fervoroso, deixando os judeu-cristãos de lado, ou poderia ter se convertido do judaísmo farisaico para o judaísmo cristão ou, ainda, proclamar Jesus como o messias de seus companheiros judeus. Em vez disso, converteu-se não do judaísmo ao cristianismo, naturalmente, mas de ser violento opositor e perseguidor da inclusão pagã na proposta não-violenta e persuasiva dessa inclusão (CROSSAN e REED, 2007, p. 17).

Fabris (2001, p. 121), procurando desvendar a mudança de postura de Paulo, questiona-se sobre o que consistiria a experiência de Damasco? Tratar-se-ia de uma visão de Jesus ressuscitado como a dos outros discípulos históricos de Jesus? Seria uma visão interior comparável a outras experiências místicas ou extáticas, de que falam tanto Paulo em suas cartas como o autor dos Atos dos Apóstolos? Para tanto, argumenta que

Lucas registra diferentes reações daqueles que viajavam juntamente com Paulo [...] os companheiros de Paulo estão apenas parcialmente envolvidos na experiência. Eles fazem o papel de espectadores externos, mas não são os destinatários da comunicação divina. Somente Paulo, pessoalmente, vive o encontro com Jesus, pois é o único destinatário da sua mensagem. Os outros companheiros servem para preencher e dar ao cenário um clima de credibilidade

histórica. O autor dos Atos quer dizer o seguinte: aquilo que Paulo viveu não é fruto de sugestão pessoal nem efeito de alucinação visual e auditiva (FABRIS, 2001, p. 132).

Fabris (2001, p. 134) questiona, ainda, se a imagem de Paulo “cego” e sem forças depois do encontro com Jesus no caminho de Damasco seria apenas uma projeção externa de uma experiência interior? Ou tratar-se-ia de uma somatização da cegueira espiritual e da fraqueza interior? Ou seria a condição psicofísica de Paulo que provoca sua mudança interior e espiritual? Essas perguntas, segundo o autor, estão na base de muitas hipóteses excogitadas para explicar ou interpretar de modo “racional” a conversão de Paulo. A partir do “século das luzes”, afirma o exegeta, até nossos dias, o caso de Paulo “convertido” é objeto de análise das hipóteses que pretendem ver aí uma experiência psicossomática ou preferivelmente psicológica e psicanalítica. No entanto, antes de fazer uma avaliação crítica disso, é importante ter presente o quadro geral do que foi chamado de “conversão” de Paulo, com base nos dados oferecidos pela documentação dos Atos e do epistolário paulino.

Aqui temos uma posição de Fabris:

Não estou certo se, baseados nos documentos atualmente disponíveis, se possa dar uma resposta plausível a essas perguntas. Aqueles que a partir da metade do século XIX até nossos dias, tentaram dar alguma resposta recorreram a dois modelos interpretativos. O primeiro é o de quem privilegia a explicação psicossomática e fala de experiência extática, de visão projetiva e alucinação. Encorajados pelo fato de Paulo ligar suas visões e revelações ao “espinho na carne”, há os que apelam para a hipótese de uma forma de epilepsia que Paulo sofria e que favorecia os fenômenos alucinatórios ou visionários. O segundo modelo interpretativo é o ético-religioso, que acentua a crise de consciência de Paulo, a qual teria sido provocada pelo seu fanatismo na prática do judaísmo farisaico, ou pelo impacto com as vítimas – os judeu-cristãos helenistas – da sua perseguição. Esta última reconstrução da experiência paulina ajusta-se mal com tudo aquilo que se diz na dupla série de textos, tanto nos Atos como nos das cartas paulinas, que falam de um evento repentino ambientado nas proximidades de Damasco. Que Paulo tenha vivido uma intensa crise de consciência ou de dificuldade espiritual em concomitância com a experiência de Damasco é uma consequência mais do que causa, ou ao menos a crise espiritual não esgota o seu alcance. Igualmente precária continua sendo a explicação psicossomática, ainda que o evento de

Damasco possa se encaixar numa personalidade predisposta às experiências extáticas (FABRIS, 2001, pp. 162-163).

Sob a ótica desse exegeta, como conclusão desse aceno à experiência de visões e revelações,

Paulo diz que não pretende ser visto como uma pessoa extraordinária que vive em contato direto com o mundo divino e nem mesmo quer se apresentar aos cristãos como “iniciado” nos mistérios ou como um mistagogo, um mestre em coisas secretas e práticas esotéricas. [...] Paulo distingue claramente a experiência que ele liga com o ambiente de Damasco daquelas que se chama de visões e revelações [...] Enquanto a experiência de Damasco tem um caráter único e fundante em relação à escolha de vida e à função de apóstolo, as outras experiências dizem respeito à sua vida religiosa pessoal (FABRIS, 2001, p. 161).

Wrede apud Fabris (2001, p. 3) afirma que sem a história singular de Paulo, registrada na Bíblia, sem as perturbações e as borrascas de tal cérebro e de tal alma, não haveria cristandade; teríamos apenas notícia de uma pequena seita judaica, cujo mestre morreu na cruz. E após uma longa digressão sobre o conflito interior de Paulo, entre consciência do pecado e os imperativos da lei - conflito resolvido na experiência de Damasco -, conclui que ele é o primeiro cristão, o inventor da cristandade, pois antes dele havia apenas alguns judeus sectários.

Sua experiência numinosa influenciou sobremaneira seus pressupostos antropológicos, como será apresentado no capítulo dois e, de acordo com Dunn (2003, p. 81), proporcionou no apóstolo dos gentios o impacto da revelação e da graça divinas sobre o ser humano e se tornou o coração da sua teologia e da sua religião como um todo.

Com relação ao desenvolvimento de suas cartas, Dunn (2003, p. 49) questiona até que ponto a conversão de Paulo resultou na transformação dos antigos pontos fixos de sua religião antepassada que compunham seu sistema de convicções: “completamente ou só parcialmente?”.

Citando uma metáfora de C. H. Dodd, Dunn assevera que



as Escrituras judaicas foram “a infraestrutura” da teologia de Paulo. A metáfora lembra-nos que o que estava na mente de Paulo não eram apenas as suas citações explícitas da Escritura, mas a maneira como a terminologia, as expressões idiomáticas e as imagens escriturísticas moldaram e determinaram muita coisa que Paulo escreveu (DODD apud DUNN, 2003, p. 42).

Entendendo que a infraestrutura da teologia paulina emerge da interação entre diversas histórias, a saber, a história de Deus e da criação, com a história de Israel sobreposta a ela, sobre a história de Israel a história de Jesus e depois a história do próprio Paulo, sendo o entrelaçamento inicial das últimas duas histórias o ponto de virada decisivo na vida e na teologia de Paulo, Dunn (2003, p. 45) distingue três fases ou níveis de teologização em Paulo. Um primeiro nível, o mais profundo, das convicções herdadas ou dos padrões de vida tradicionais. Um segundo nível atrelado à sequência de momentos transformadores no crescimento e desenvolvimento do indivíduo e que promove experiências de abertura de janela que habitualmente geram outras percepções e deduções e podem moldar atitudes e determinar escolhas de vida importantes. No caso de Paulo, Dunn pensa imediatamente na sua experiência religiosa. E um terceiro nível caracterizado naturalmente pelas questões imediatas e reflexões correntes. Este é o nível mais próximo da superfície. No caso de Paulo, Dunn acredita ser o nível das cartas, o nível das questões particulares tratadas e dos objetivos que Paulo persegue nas suas várias missivas. Diante do exposto, é plausível supor que a experiência numinosa de Paulo, na estrada para Damasco, teve grande influência sobre o primeiro e o terceiro nível de sua teologização. Dessa forma conclui o teólogo que “a teologia de Paulo como um todo foi simplesmente desdobramento da significação da cristofania inicial” (DUNN, 2003, p. 50). E afirma ainda que

a conversão de Paulo não mudou sua fé em Deus e a respeito de Deus. Foi o Deus criador do Gênesis que também o havia iluminado (2Co 4,6 ecoando Gn 1,8). Foi o Deus que chamou Jeremias que também escolheu a ele (Gl 1,15, ressoando Jr 1,5). Foi a graça desse Deus que fez dele o que era (1Co 15,10). Em suma, o seu pressuposto fundamental permaneceu intacto. Ao mesmo tempo, o impacto dessa “revelação de Cristo” dada por Deus não deixou de atingir sua fé fundamental em Deus. De fato, um dos aspectos mais fascinantes de um estudo da teologia de Paulo é a exploração das

maneiras como a fé de Paulo em Cristo influenciou sua teologia de Deus (DUNN, 2003, p. 58).

Fabris (2003, p. 179) admite também que o evento da “conversão” de Paulo no caminho de Damasco não introduz Paulo de repente na Igreja, especialmente na de Jerusalém. Apesar do que se sabe ou se diz de Paulo e de sua transformação, ficam sobras que alimentam suspeitas e perplexidade a seu respeito. Mas afirma que o evento foi “a virada decisiva que o fez passar do compromisso militante no Judaísmo e da perseguição à Igreja de Deus para a atividade missionária na difusão do evangelho entre os pagãos” (FABRIS, 2003, p. 179).

Dunn, por sua vez, assevera que

a conversão de Paulo foi a conversão para Paulo o teólogo. Não conversão de uma religião para outra. Ele permaneceu judeu e israelita, embora possamos falar de conversão de uma forma (ou seita) da religião do seu povo (fariseu) para outra (nazareno). Mas com certeza a conversão de Paulo deve ser vista como fulcro ou ponto de articulação sobre o qual gira toda a teologia de Paulo. E certamente foi o encontro com Cristo ressuscitado (como ele o percebeu) que constituiu esse fulcro e ponto de articulação. Foi, sem dúvida, uma inversão total de alguns axiomas teológicos básicos (sobre o status de Israel e a importância de preservá-lo) e de conclusões anteriores (Jesus como falso pretendente ao messianismo rejeitado por Deus) que esteve no coração da reconstrução teológica que deve ter seguido. [...] Mas o que não se deve ignorar é a evidência de que a experiência de Paulo exerceu papel vital na reconstrução da sua teologia como cristão e apóstolo. A teologia de Paulo não nasceu nem foi sustentada por puro exercício cerebral. Era sua própria experiência da graça que estava no seu centro (DUNN, 2003, pp. 220-221).

Na realidade, afirma Fabris (2001, p. 169), a força que arrebatou o apóstolo no caminho de Damasco o lança numa corrida irrefreável pelas estradas do mundo. A missão infatigável de Paulo em proclamar o Evangelho nas cidades do império é a confirmação mais segura do papel decisivo e da eficácia espiritual da sua experiência em Damasco.

### 1.3 Em Corinto: Paulo, sua legitimidade pessoal e a legitimidade de sua mensagem.

Paulo viveu “na pele o confronto com os judeus da diáspora” (FABRIS, 2001, p. 252) e foi “acusado de ser um apóstolo de segundo escalão, dependente dos que eram Apóstolos antes dele em Jerusalém” (FABRIS, 2001, p. 249). Além disso, segundo Fabris (2001, p. 250), diziam que o modo com que ele anunciava o Evangelho entre os pagãos não era compartilhado, mas contestado, por aqueles apóstolos de Jerusalém. Para confirmar a legitimidade de sua missão entre os pagãos, reconhecida em Jerusalém do mesmo modo que a de Pedro entre os judeus, Paulo relatou a controvérsia de Antioquia<sup>23</sup>.

É digno de nota também o gesto de comunhão que encerrou o encontro de Paulo e Barnabé em Jerusalém com as pessoas consideradas “mais respeitáveis” e “colunas da Igreja”, Tiago, Cefas (Pedro) e João, gesto que foi interpretado por Paulo, sob a ótica de Fabris (2001, p. 269), como reconhecimento do seu trabalho de pregador do Evangelho e como confirmação do chamado por parte de Deus, que lhe revelou o seu Filho para que o anunciasse entre os pagãos. De fato, assevera o teólogo-exegeta, o acordo de Jerusalém não seguia a linha dos judeus-integristas, os quais se opunham ao método de evangelização de Paulo em favor dos pagãos.

Nessa direção, uma das questões levantadas por Aguiar (2011, p. 99) relaciona-se com a autoridade de que se investia Paulo. O apóstolo não se vangloriava de sua experiência pessoal, de acordo com Patte (1987, p. 322), para impor sua autoridade. Segundo Aguiar (2011, p. 99), alguns acusaram Paulo de não

---

<sup>23</sup> Fato ocorrido em Antioquia, tendo como protagonistas Paulo e Pedro, chamado pelo seu nome aramaico “Cefas”, em que Paulo condena o comportamento de Pedro, que compartilhava sem escrúpulos a mesa com os cristãos convertidos de origem pagã. Mas quando chegam a Antioquia alguns judeu-cristãos vindos de Jerusalém, que se reportam à autoridade de Tiago, Pedro começa a não mais participar da mesa com os étnico-cristãos de Antioquia e a se separar deles por medo daqueles que acabaram de chegar. Sem meios termos, Paulo chamou de “hipocrisia” esse modo de agir dos judeu-cristãos que, por medo, como Pedro, interrompem a comunhão da mesa com os outros cristãos (cf. Gl 2,14). Para Paulo, na questão da comensalidade entre os dois grupos cristãos, os de origem judaica e os oriundos do paganismo, está em jogo aquilo que ele chama de “verdade do Evangelho”. In: FABRIS, Rinaldo, op. cit., pp. 249,251; O que é relevante para nós é que o incidente de Antioquia forneceu um dos grandes momentos de definição na teologia de Paulo, se não em toda a teologia cristã. Pois provocou Paulo a pronunciar o que se tornaria seu princípio mais memorável e mais notável: que ninguém é justificado por obras da lei, mas só pela fé em Cristo (Gl 2,16). In: DUNN, James D. G., op. cit., p. 415.

ser apóstolo por ser diferente dos apóstolos de Jerusalém, o que desencadeou uma crise de autoridade na Galácia e em Corinto. Diante disso, Aguiar apresenta a concepção de Bourdieu, em que um discurso tem êxito, se o locutor desfrutar de autoridade para pronunciá-lo. Para Aguiar, Paulo teve sua autoridade autoafirmada nas suas cartas, pois sua linguagem enfática é intencional no sentido de que ele procura restabelecer sua autoridade apostólica e inconsciente por ter as emoções à flor da pele.

Patte (1987, p. 322) entende a institucionalização da autoridade carismática como uma categoria sociológica. Bourdieu (1996, p. 87) deixa claro que a autoridade de que se reveste a linguagem vem de fora. Pode-se dizer, argumenta o sociólogo, que a linguagem, na melhor das hipóteses, representa tal autoridade. De fato, Paulo deixa transparecer em diversos momentos que sua autoridade não é inerente a ele, mas algo externo. Para Bourdieu, a fala de um porta-voz autorizado concentra o capital simbólico acumulado pelo grupo que lhe conferiu poder. Assim, para que um discurso tenha êxito, é necessário que o locutor desfrute de autoridade para pronunciá-lo.

Paulo tinha uma mensagem e desejava convencer seus ouvintes da importância da mesma. Para tanto, fez uso de elementos retóricos. Afinal era algo que lhe estava disponível e acessível, além de favorecer-lhe a inculturação<sup>24</sup> do evangelho, o que era “uma condição indispensável para o êxito de sua missão.” (SCHNELLE, 2010, p. 94).

A fim de alcançar seu objetivo, Paulo desenvolve, na percepção de Patte (1987, pp. 186-187), dois níveis textuais: o nível dialógico e o nível comprobatório. O primeiro pertencente ao nível do diálogo propriamente dito com os interlocutores, construído por afirmações referentes à interação entre ele e os seus ouvintes, em

---

<sup>24</sup> O evangelho e a fé cristã nascem num contexto cultural específico e se expressam em termos culturalmente enraizados. O termo inculturação pode ser compreendido como um método de ação missionária que visa à inserção numa cultura estanha por meio do aprendizado dos códigos e da presença pessoal que estabelece relações de confiança (*simétricas*) dentro dessa cultura. O diálogo é o instrumento privilegiado dessa presença compreensiva, efetiva e afetiva; a *convivência* é a maneira apropriada de realizar o propósito da *inculturação*. O conceito também remete às diferentes formas de como a mensagem de Cristo imerge numa outra cultura e é por esta aceita e reinterpretada (inculturação do evangelho). [...] A questão da *inculturação* remonta aos inícios da igreja cristã e perpassa toda a sua história. [...] A metodologia da *inculturação* consiste, portanto, num aproximar-se do outro, sem perder a identidade (alteridade) [...] (pois o outro) é sempre um convite de aproximação, não de identificação. Trata-se, pois, de uma aproximação humana, solidária, libertadora, que supõe avanços e retrocessos, ganhos e perdas, enfim, uma troca constante através de um diálogo respeitoso e, quanto possível, simétrico. In: ZWETSCH, Roberto. Inculturação. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.) *Dicionário brasileiro de teologia*. São Paulo: ASTE, 2008, pp. 524-526.

que procura o apóstolo comandar o desenvolvimento de seus temas. O segundo formado pelas afirmações que pertencem a estruturas de tempo e estabelecem a validade do nível dialógico, ou seja,

o nível dialógico está baseado nas afirmações do nível comprobatório. Por exemplo, naquele nível é que vamos encontrar ensinamentos anteriores de Paulo servindo de base sobre a qual se podem desdobrar novos ensinamentos. É nesse nível comprobatório que se encontram as convicções fundamentais, ao passo que no nível dialógico existem apenas convicções secundárias (PATTE, 1987, p. 187).

Aguiar, por sua vez, faz referência às “vozes paulinas” em sua mensagem e descreve as várias vozes dos textos paulinos:

a voz de um homem formado na escola de Tarso; a voz de um aprendiz em Jerusalém; a voz de alguém treinado por Gamaliel, importante rabi de sua época; a voz de um ex-fariseu; a voz de um homem de personalidade forte e de um coração sensível às emoções; a voz de um homem indignado por uma devoção não correspondida e acusado de uma autoridade não reconhecida (AGUIAR, 2011, p. 117).

É em virtude de uma “investidura carismática” (FABRIS, 2001, p. 62) que ele se apresenta como enviado de Deus e ἀπόστολος, “apóstolo<sup>25</sup>”, isto é, embaixador de Jesus Cristo. Essa autoconsciência apostólica, ou investidura carismática, necessitou ser reconhecida pela comunidade cristã primitiva, com a qual Paulo conviveu, assimilando dela algumas lições e a quem se submeteu pelo *ágape*, mas sem perder a autonomia.

---

<sup>25</sup> Literalmente “enviado” (formado de *apo*, “de”, e *stellō*, “enviar”). In: VINE, W. E. *Dicionário VINE: O Significado Exegético e Expositivo das Palavras do Antigo e do Novo Testamento*. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: CPAD, 2003, p. 407; Alguém enviado como representante, pessoa escolhida pelo Espírito Santo para levar o evangelho a novas regiões e para fundar igrejas. Entre os requisitos básicos do apóstolo, no sentido em que o termo era mais comumente usado, estava o de ser testemunha do Cristo ressurreto (1Co 9,1) e exercer um ministério de sinais e prodígios (2Co 12,12). In: SHELLEY, Marshall (Org.). *Bíblia de Estudo Vida*. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999, p. 1807.

Convicto de sua investidura como Apóstolo de Jesus Cristo, Paulo tem consciência de ter sido chamado por iniciativa gratuita de Deus, do qual recebeu também o encargo de proclamar o Evangelho aos pagãos. Por isso, ele não sente necessidade de buscar confirmação da sua função de proclamador do Evangelho junto àqueles que eram Apóstolos antes dele em Jerusalém (FABRIS, 2001, p. 439).

Wiersbe (2006, p. 656) assevera que Paulo, sendo filho de fariseu (At 23,6), passou a juventude em Jerusalém e foi fariseu devoto (Fl 3,5). Contudo, sua convicção acerca da ressurreição e da “esperança” de Israel levou-o a se tornar prisioneiro (At 23,6; 24,15). Além do mais, por conta dessa convicção, segundo Wiersbe (2006, p. 708), os judeus o consideravam um traidor.

A propósito do impasse desse κήρυγμα (*kêrigma*), declara Fabris:

A reação da comunidade judaica logo se faz sentir. Os responsáveis da sinagoga de Corinto se opõem decididamente a Paulo. Contestam o conteúdo do seu anúncio e a sua interpretação messiânica da Escritura. Paulo proclama que Jesus crucificado é o Messias prometido por Deus. Os seus ouvintes judeus lhe objetam que um homem “crucificado” é um amaldiçoado por Deus. Proclamar como “Messias” um crucificado é um insulto ao poder de Deus, que libertou os antepassados da escravidão do Egito, manifestando-se como Senhor e Salvador mediante grandes sinais e prodígios. Deus prometeu pelos profetas que enviaria o Messias para libertar todos os filhos de Israel e reuni-los na unidade na terra deles. Por isso, esse Jesus, condenado pelos romanos à morte infame da cruz e que Paulo está por aí proclamando como o Messias enviado por Deus, só pode ser um pseudomessias (FABRIS, 2001, p. 362).

Fabris (2001, p. 365) esclarece que Paulo tentou encetar um diálogo com a comunidade local. O confronto e a ruptura, porém, foram inevitáveis por duas razões. Por um lado, Paulo apresentou a pessoa de Jesus, um messias crucificado que parecia contradizer a esperança judaica de um libertador de Israel. Por outro lado, sua proposta de experiência religiosa, livre das amarras das observâncias legais judaicas, atraía os pagãos que já estavam propensos ao ideal religioso e ético do judaísmo.

De acordo com o teólogo-biblista,

as raízes familiares e históricas de Paulo são o contexto no qual sua personalidade vai sendo plasmada. A sua origem de uma família de judeus que emigraram para Tarso e sua pertença à comunidade judaica da diáspora condicionam seu processo de formação, mas ao mesmo tempo oferecem ao jovem Saulo-Paulo oportunidades que os filhos dos judeus palestinos não têm. A aprendizagem da língua grega e a abertura ao mundo cultural helenista, por um lado, estimulam a busca da própria identidade ético-religiosa e, por outro lado, favorecem o crescimento humano e espiritual num mundo diferente, no confronto dialógico (FABRIS, 2001, p. 45).

Fabris (2001, p. 45) declara que Paulo herdou de sua família o senso de uma forte identidade judaica e recebeu da sua cidade de origem o impulso para a busca de fronteiras sempre novas. O *iter* (caminho) formativo e a personalidade de Paulo se nutriram e viveram dessa dupla pertença, provinda de sua localização na fronteira de dois mundos, o judaico e o helenístico.

Dunn (2003, p. 34) aponta para o fato de o centro de gravidade no judaísmo tradicional parecer estar muito mais na prática, na Torá, instrução ou direção, na *Halaká*, como caminhar, do que na fé. Consequentemente, o enfoque naquilo em que Paulo acreditava, na sua fé, prejudicou a análise de como sua teologia se relacionava com sua herança judaica, a partir da dicotomia implícita entre o apóstolo e sua religião avita.

“O apelo paulino se apoia no fato de que agora Deus constituiu como protagonista do seu juízo universal um homem por ele creditado com a ressurreição dos mortos” (FABRIS, 2001, p. 345). Contudo, Corinto era uma cidade grega e os gregos não acreditavam na ressurreição dos mortos. Quando Paulo discursou em Atenas e declarou que Cristo havia ressuscitado, alguns dos gregos zombaram do apóstolo: “quando ouvirem falar de ressurreição de mortos, uns escarneceram, e outros disseram: A respeito disso te ouviremos noutra ocasião” (At 17,32). “A maioria dos filósofos gregos considerava o corpo humano uma prisão e aceitava a morte de bom grado como libertação desse cativeiro” (WIERSBE, 2006, p. 808).

Para os membros do Conselho, a ideia mais difícil de aceitar foi o discurso sobre a ressurreição. Trazer um corpo à vida “era, sem dúvida alguma, totalmente incompatível com a filosofia grega” (WIERSBE, 2006, p. 614). Por considerarem os gregos o corpo apenas uma prisão, quanto antes a pessoa o deixasse mais feliz seria. Assim se expressou Sócrates:

— Vamos, pois, a isso, disse ele. Eu vou esforçar-me para apresentar diante de vós uma defesa mais convincente do que a que fiz perante os juízes! Sim, eu confesso, Símiias e Cebes: sem a convicção de que vou me encontrar primeiramente junto de outros deuses, sábios e bons, e depois de homens mortos que valem mais do que os daqui, eu cometeria um grande erro não me irritando contra a morte. Mas, na realidade, sabeí-o bem, para defender a minha esperança de ir ao encontro de homens que sejam bons, eu não me esforçarei; porém, ao contrário, se há uma coisa que eu defenderei com ardor é a minha convicção de que vou encontrar-me perto de deuses, que são chefes excelentes. Segue-se que, nestas condições, eu não tenho mais motivos para irritar-me. Mas, ao contrário, tenho esperança de que depois da morte haja alguma coisa que, como diz uma antiga tradição, vale muito mais para os bons do que para os maus (PLATÃO, 2002, p. 25).

No *Fédon*, Platão (2002) apresenta-nos o diálogo, ou a descrição dele, entre Sócrates e seus discípulos fiéis – Críton, Fédon, Símiias, Cebes e um desconhecido – no dia em que o mestre teve de beber o líquido mortal. Nele, o tema central é a morte, que para o filósofo não é um mal, pois que filosofia nada mais é do que uma aprendizagem, uma preparação para a morte. Filosofar é amar a verdade e a virtude; é desligar-se dos liames que prendem a alma ao corpo; é fugir às paixões que nascem da submissão aos sentidos. E depois da morte, qual será o destino da alma? É então o problema da imortalidade que passa a ser encarado.

Sócrates proclama sua fé na imortalidade da alma, mas o corpo é obstáculo para a vida da alma, que nele se encontra cativa, em virtude dos desejos e das paixões do corpo relacionados a Terra. Concorda o mestre-filósofo com o pensamento de Platão, se não se pode afirmar que as palavras de Sócrates são, na verdade, as palavras de Platão acerca da morte e da imortalidade da alma, pois para este não existe antropogênia explícita, pois via no homem somente a alma. O corpo significava para ele uma prisão passageira; é a alma que constitui a pessoa humana.

Este é o mesmo sentimento do simbolista Cruz e Souza:

Ah! Toda a alma num cárcere anda presa,/Soluçando nas trevas,  
entre as grades/Do calabouço olhando imensidades,/Mares, estrelas,  
tardes, naturezas./Tudo se veste de uma igual grandeza/Quando a  
alma entre grilhões as liberdades/Sonha e sonhando, as  
imortalidades/Rasga no etéreo Espaço da Pureza./Ò almas presas,  
mudas e fechadas/Nas prisões colossais e abandonadas,/Da Dor do  
calabouço, atroz, funéreo!/Nesses silêncios solitários, graves,/Que



chaveiro do Céu possui as chaves/Para abrir-vos as portas do Mistério?!(MOISÉS, 1974, p. 304).

As verdadeiras realidades, segundo Sócrates, são: a justiça, o bem, a grandeza, a força, a saúde, inacessíveis às faculdades do corpo e que apenas são percebidas pela alma.

O pensamento filosófico grego, na época de Paulo, era dominado pelos epicureus<sup>26</sup> e pelos estoicos<sup>27</sup>, “representantes das duas linhas filosóficas mais difundidas na época imperial” (FABRIS, 2001, p. 336). Estes eram panteístas, pois acreditavam que tudo é parte de Deus. Criam que a virtude é o fim principal da vida e que devia ser praticada como um fim em si mesma. Os primeiros eram céticos, que rejeitavam todas as religiões. Acreditavam que o mundo se formou casualmente, que a alma é mortal e que o prazer é o principal fim da vida.

A concepção rigidamente materialista de Epicuro (idealizador do epicurismo) “o leva a negar não só a sobrevivência da alma humana, mas também qualquer intervenção de causas externa ao mundo, até mesmo a influência dos deuses” (FABRIS, 2003, p. 337). E “diversos mestres do estoicismo da época imperial são naturais de Tarso” (FABRIS, 2003, p. 337).

Dessa forma, registra Mazzarolo (2008, p. 96), quando Paulo é convidado pelos estoicos para falar da nova religião e da novidade que se apresentava em Atenas (At 17,22-34), eles queriam ouvir um discurso ético-antropológico. E enquanto o discurso se mantinha no horizonte da filosofia, eles ouviram atentamente, mas quando Paulo entra no campo da religião, eles dizem: “Sobre isso te ouviremos outra vez”.

---

<sup>26</sup> Os epicureus eram aqueles que seguiam os ensinamentos de Epicuro (341-270 a.C.), que dizia ser o objetivo principal do homem ter prazer e ser feliz. Esse prazer, cria ele, era alcançado evitando excessos e o medo da morte, buscando a paz e a libertação da dor e amando os outros. Os epicureus acreditavam que se os deuses de fato existiam eles não se envolviam com o que acontecia na terra. In: RADMACHER, Earl et al. *O novo comentário bíblico AT, com recursos adicionais – A Palavra de Deus ao alcance de todos*. Rio de Janeiro: Editora Central Gospel, 2010, p. 337.

<sup>27</sup> Os estoicos eram seguidores de Zeno (334-262 a.C.). Seu nome vinha da palavra grega *stoa* (que significa *varanda*), porque o lugar em que Zeno ensinava em Atenas era chamado de Stoa. Os estoicos eram panteístas que achavam que o Universo era governado por um Propósito ou uma Vontade absolutos, com os quais as pessoas tinham de se conformar não se deixando levar pelas circunstâncias ou mudanças externas. In: Idem. *Ibidem*; Ninguém pode dar verdadeiramente algo ao estoico, também nada lhe pode ser tirado. Sua meta é viver em sintonia consigo mesmo e, exatamente por isso, integrar-se na harmonia do cosmos. In: SCHNELLE, Udo, op. cit., p. 268.

Na verdade, quando o discurso enfatiza uma responsabilidade maior, a resposta dos estoicos continua sendo a mesma até hoje. No helenismo, especialmente entre os séculos VI a III a.C., os filósofos, a cultura, a estética e a mitologia estão em pleno movimento. Para abrigar todos os deuses em um só lugar construíram o Pantheon (templo para todos os deuses), de tal modo que o Apóstolo dos pagãos, ao chegar em (*sic*) Atenas fica admirado com a pluralidade religiosa e inicia seu discurso aos filósofos epicuristas e estoicos: “*Cidadãos atenienses! Sob todos os aspectos vejo-vos como os homens mais religiosos. Percorrendo (a vossa cidade) e observando os vossos lugares de culto, encontrei um altar no qual estava escrito: ao Deus desconhecido.*”<sup>28</sup> Este, pois, que vós cultuais sem conhecer, este eu vos anuncio” (At 17,22-23) (MAZZAROLO, 2008, p. 97, ênfase do autor).

Já que as pessoas em Atenas não tinham conhecimento das escrituras hebraicas, registra Radmacher (2010, p. 336), Paulo começou seu discurso dando um panorama geral sobre a criação. Mas “Paulo, em seu discurso no Areópago, rejeita a cosmogonia helênica” (ANDRADE, 1986, p. 99).

Schnelle (2010, p. 174) objeta que Paulo não noticia nada sobre sua atuação em Atenas, conforme o registro lucano. Ele não menciona o que Lucas descreve, ou seja, o anúncio entre judeus e gentios em Atenas, o encontro com filósofos gregos e as impressões diante de muitas estátuas de divindades e altares pagãos. Contudo a oposição dos relatos lucanos aos paulinos, não obstante expressar-se no campo da probabilidade e da possibilidade, não anula o fato de que na maior parte dos relatos, lucanos e paulinos, há coincidência, respeitando-se o estilo próprio de cada autor: Lucas, um médico de formação grega e Paulo, um judeu culto da diáspora, ex-fariseu. Ademais, querer-se que Paulo registre tudo que se afigura sobre si nos apontamentos lucanos seria proclamar uma certa rejeição à canonicidade dos Atos dos Apóstolos como é reconhecida em âmbito geral. O próprio Schnelle reconhece uma escola de Paulo em Atenas: “Também os Atos dos Apóstolos devem ser considerados um testemunho da tradição da escola paulina. O herói verdadeiro da

---

<sup>28</sup> No sexto século a.C., havia uma história de que um poeta de Creta chamado Epimênides livrou o povo de Atenas de uma terrível praga clamando a um deus que o povo nunca tinha ouvido falar. Um altar foi construído a esse deus então, e os atenienses passaram a chamá-lo de DEUS DESCONHECIDO. Paulo certamente conhecia a história de Epimênides. In: RADMACHER, Earl et al., op. cit., p. 336; Epimênides, segundo Diógenes Laércio, exortou os atenienses, em um período de pestilência, a sacrificar várias ovelhas ao Deus desconhecido, para que este tivesse misericórdia de Atenas. In: ANDRADE, Claudionor C. de. *Paulo em Atenas*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1986, p. 76.

narração é Paulo, e ele aparece e atua repetidamente de maneira programática como mestre” (SCHNELLE, 2010, p. 180).

O fato é que os filósofos gregos não acreditavam no anúncio da ressurreição, e se não havia ressurreição, então Jesus Cristo continuava morto, e Paulo não tinha evangelho algum para anunciar. Este é um forte argumento de que o apóstolo fará uso na sua construção dialógica e dialética.

A atitude cética dos pensadores do seu tempo havia, de algum modo, se infiltrado na comunidade cristã e Paulo teve de encará-la de frente, pois a ressurreição tinha implicações dogmáticas e práticas para a vida, implicações essas importantes demais para serem ignoradas.

É importante observar, na opinião de Wiersbe (2006, p. 808), que os cristãos de Corinto acreditavam na ressurreição de Jesus Cristo; de modo que Paulo toma esse fato como ponto de partida para sua argumentação, partindo de um credo judaico amplamente difundido pela tradição do judaísmo.

Παρέδωκα γάρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς Γραφὰς καὶ ὅτι ἐτάφη καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς Γραφὰς<sup>29</sup> / Pois entreguei a vós entre as primeiras coisas o que também recebi, que Cristo morreu pelos nossos pecados segundo as Escrituras e que foi sepultado e que foi ressuscitado ao terceiro dia segundo as Escrituras (1Co 15,3-4)<sup>30</sup>.

A morte, no cristianismo de visão judaico-cristã, sistematizada em Paulo, escopo desta pesquisa, não pressupõe o fim da vida, mas uma continuação. Neste caso, ela não é um terror, mas um meio de transição para uma vida mais plena. Crê-se que morrer é ser liberto das aflições deste mundo e do corpo terreno, para ser revestido da vida e glória celestiais. Assim se expressa Paulo:

<sup>29</sup> As referências bíblicas ao original grego seguem a obra de SCHOLZ, Vilson, op. cit.

<sup>30</sup> A Apocalíptica representa uma leitura simbólica da história, que aponta a vitória dos pequenos e a superação do jugo do opressor. Nesta mesma direção se desenvolveu o conceito de ressurreição em oposição à morte. A fórmula de fé encontrada em 1Co 15,3-4, conforme no-la transmitiu Paulo, era de domínio público das comunidades cristãs; teria inclusive uso litúrgico evidente. Deste modo, ela não pode ser vista fora da vida da comunidade, mas era real e vivida por todas as comunidades. In: LOCKMANN, Paulo. 1 Coríntios 15: “A vida que vence a morte”. In: GARMUS, Ludovico (Ed). Reflexões bíblicas sobre a vida. *Estudos Bíblicos*. Volume 50. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1996, p. 91.

Porque a nossa leve e momentânea tribulação produz para nós um peso eterno de glória mui excelente, não atentando nós nas coisas que se veem, mas nas que se não veem, porque as que se veem são temporais, e as que se não veem são eternas (2Co 4,17-18). Porque sabemos que, se a nossa casa terrestre deste tabernáculo (corpo) se desfizer, temos de Deus um edifício, uma casa não feita por mãos, eterna, nos céus. E, por isso, também gememos, desejando ser revestidos da nossa habitação, que é do céu; se, todavia, estando vestidos não formos achados nus. Porque também nós, os que estamos neste tabernáculo, gememos carregados, não porque queremos ser despidos, mas revestidos, para que o mortal seja absorvido pela vida. [...] Pelo que estamos sempre de bom ânimo, sabendo que, enquanto estamos no corpo, vivemos ausentes do Senhor. [...] Mas temos confiança e desejamos, antes, deixar este corpo, para habitar com o Senhor (2Co 5,1-8).

De acordo com Radmacher (2010, p. 525), Paulo via a morte não como o fim da vida, mas como um momento de transição de um lar para outro. Em sua mente não havia a comparação real entre a vida e a morte porque a morte era muito melhor: “Ora, de um e outro lado, estou constangido, tendo desejo de partir e estar com Cristo, o que é *incomparavelmente melhor*. / Mas, por vossa causa, é *mais necessário ficar* na carne. / E, convencido disto, estou certo de que *ficarei e permaneceréi* com todos vós, para o vosso progresso e gozo da fé”<sup>31</sup> (Fl 1,23-25).

Paulo também se refere à morte como um sono, “o que dá a entender que morrer é descansar a alma do labor e das lutas terrenas” (STAMPS, 1995, p. 789).

Depois, Cristo foi visto, uma vez, por mais de quinhentos irmãos, dos quais vive ainda a maior parte, mas alguns já dormem também. [...] E, se Cristo não ressuscitou, é vá a vossa fé, e ainda permanecéis em vossos pecados. E também os que **dormiram em Cristo** estão perdidos [...] Mas, agora, Cristo ressuscitou dos mortos e foi feito **as primícias dos que dormem**<sup>32</sup> (1Co 15, 6.17-18.20, minha ênfase).

<sup>31</sup> No verso 24, a palavra grega (ἀναγκαιότερον) traduzida como *mais necessário* contrabalança a expressão (πολλῶ μᾶλλον κρείσσον) *incomparavelmente (muito) melhor* do verso 23. A ideia contida no verbo ficar (μένειν) é permanecer completamente ou perseverar. É uma forma intensiva do termo grego usado para permanecer (ἐπιμένειν) no verso 25. O fato de que Deus queria que ele continuasse a viver era, de acordo com Paulo, totalmente necessário para o crescimento espiritual dos filipenses (v. 25). In: RADMACHER, Earl et al., op. cit., p. 525.

<sup>32</sup> Cada criação de sentido esboça uma ordem temporal que estrutura sua compreensão do mundo. Para apresentar contextos e relações de sentido e de efeito, é necessário articular os diferentes planos temporais entre si, a partir da perspectiva do tempo presente. O passado tem que estar numa relação de sentido e significado com o presente, para poder tornar-se história e para continuar a sê-lo. Isto é óbvio em Paulo, pois com a ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos, um acontecimento do passado determina definitivamente o futuro e marca, por isso, o presente. In: SCHNELLE, Udo, op. cit., p. 745; Cristo é apenas as “primícias” (*aparchê*) dos que faleceram. O

Apontando para um raciocínio lógico no discurso paulino, Wiersbe (2006, p. 809) declara que se não há ressurreição, Cristo não ressuscitou. Se Ele não ressuscitou, não há evangelho algum a anunciar. Se não há evangelho, os cristãos creem debalde e permanecem nos seus erros (*hamartia*). Se não há ressurreição, os cristãos que morreram não têm esperança alguma de viver após a morte. Se o que cabe nesta vida é apenas sofrimento e não se pode esperar qualquer glória futura, por que ser cristão? Paulo explica essa ideia em 1Co 15,29-34, de acordo com o autor-exegeta, ressaltando que a ressurreição não é apenas um conceito relevante; é de suma importância, pois constitui o cerne de tudo em que crê aquele que adere ao cristianismo.

No contexto de suas reflexões expressas na primeira Carta aos Coríntios sobre a experiência cristã fundamentada na ressurreição de Jesus Cristo, Paulo deixa claro que “se a nossa esperança em Cristo se limita apenas a esta vida, somos os mais infelizes de todos os homens” (1Co 15,19). E para confirmar a esperança cristã, que vai além da perspectiva da morte terrena segundo Fabris (2001, p. 414), citou sua própria experiência: “Dia após dia, morro! Eu protesto, irmãos, pela glória que tenho em vós outros, em Cristo Jesus, nosso Senhor. Se, como homem, lutei em Éfeso com feras<sup>33</sup>, que me aproveita isso? Se os mortos não

---

termo designa os primeiros frutos da terra, ofertados em gratidão a Deus (Dt 26,1s). Eram representativos para a colheita toda. Assim também aqui. Se Cristo é chamado “primícias”, é porque nele está a promessa da ressurreição dos que lhe pertencem. Sua ressurreição trará a nossa no enalço (1Co 6,14). Simultaneamente, porém, fica esclarecido que Jesus é por ora o primeiro e o único que ressuscitou. Ele é o “primogênito entre os mortos” (Cl 1,18). Paulo faz valer uma forte ressalva escatológica frente aos entusiastas. A palavra “primícias” pode ser usada por ele quase como sinônimo de “primeiro” (cf. 16,15), confirmando que para ele o aspecto temporal é importante. Então, por enquanto, pode-se afirmar ressurreição dos mortos somente com respeito a Cristo, muito embora ele tenha aberto perspectivas de ressurreição para os demais falecidos. [...] Paulo insiste: a ressurreição dos mortos obedece a um esquema cronológico. De acordo com ele, Cristo é o primeiro (*aparchê*), sendo seguido pelos “cristãos” na *parusia*, antes do fim de todas as coisas... cada um a seu tempo e por sua vez, segundo a ordem. In: BRAKEMEIER, Gottfried. *A Primeira Carta do Apóstolo Paulo à comunidade de Corinto: um comentário exegético-teológico*. São Leopoldo: Sinodal / EST, 2008, pp. 202, 204.

<sup>33</sup> Em sua estada em Éfeso, Paulo é encarcerado, provavelmente, numa instituição romana (cf. Fl 1,12-13), visto que menciona o termo “*pretório*”, local da residência da autoridade romana. Paulo prega na sinagoga de Éfeso durante três meses, mas os conflitos com os judeus surgiram de imediato. Abandonando a sinagoga, ensina na escola de Tiranos durante dois anos (At 19,10), e três anos, segundo a indicação de At 20,31, mas depois desse tempo, por causa do conflito com os fabricantes de estátuas de Artemis (At 19,21-40), teve que deixar a cidade sem mais poder voltar a ver essa igreja. No retorno da terceira viagem, da Acaia para Jerusalém, não podendo reentrar em Éfeso, despediu-se dos efesios em Mileto. Em Ef 3,1 há também uma referência à prisão de Éfeso. Isso é suficiente para afirmar que as “feras” eram os opositores. Nas prisões, dada a sujeira, imundície e todo o conjunto do ambiente, os prisioneiros eram vítimas do ataque de ratos, raposas e outros animais. Mas essas feras não eram o problema, porque não eram a causa. As verdadeiras feras eram as autoridades, os fabricantes de estátuas, os chefes da sinagoga e outros. In: MAZZAROLO, Isidoro. *Primeira Carta aos Coríntios, exegese e comentário*. Rio de Janeiro:

ressuscitam, comamos e bebamos, que amanhã morreremos. Não vos enganeis, as más conversações corrompem os bons costumes” (1Co 15,31-33).

Fabris (2001, p. 61) registra que a alusão de Paulo à corrupção dos bons costumes remete a um dito popular do poeta e comediógrafo grego do final do século IV a.C., Menandro: “Não se deixem iludir: ‘As más companhias corrompem os bons costumes’”. Disso decorre certa racionalização no discurso paulino, embora não apareçam citações doutas e eruditas de escritores e filósofos do ambiente greco-helenístico nas cartas paulinas, levando seus interlocutores a uma reflexão sobre a concepção materialista, indiferente diante da morte e busca dos prazeres gastronômicos.

Em sua argumentação,

Paulo também compara a ressurreição de Cristo com as primícias apresentadas a Deus no dia depois do *shabbath* seguinte à Páscoa dos judeus (Lv 23,9-14; 1Co 15,23). Uma vez que o *shabbath* deve ser sempre o sétimo dia, então o dia depois do *shabbath* é, necessariamente, o *primeiro* dia da semana, ou seja, o domingo, o dia da ressurreição de Cristo. No calendário judaico, esse período equivale a três dias. Além da Festa das Primícias<sup>34</sup>, havia outras profecias sobre a ressurreição do Messias no Antigo Testamento: Salmos 16,8-11 (ver At 2,25-28); Salmos 22,22ss (ver Hb 2,12); Isaías 53,10-12 e Salmos 2,7 (ver At 13,32-33) (WIERSBE, 2006, p. 808, ênfase do autor).

---

Mazzarolo editor, 2008, p. 201; A “luta contra animais” em Éfeso é apenas uma imagem para expressar a condição precária e perigosa do pregador do Evangelho, que em outros lugares Paulo compara aos condenados à morte, “porque nos tornamos espetáculo para o mundo, para os anjos e para os homens!” (1Co 4,9). Os “adversários”, com uma comparação emprestada da tradição bíblica dos Salmos, são comparados aos “animais” ferozes que ameaçam a existência do fiel (Sl 22, 14.17.20-22). In: FABRIS, Rinaldo, op. cit., p. 415.

<sup>34</sup> Festa dos Primeiros Frutos em que os filhos de Israel ofereciam os primeiros frutos da colheita a Deus, reconhecendo a bênção divina. [...] No décimo sexto dia, no terceiro dia após a ceia da Páscoa, os filhos de Israel celebravam a Festa dos Primeiros Frutos, movendo uma oferta de feixe de cereal diante do Senhor. A Páscoa era celebrada no décimo quarto dia do mês, quando o cordeiro do sacrifício era morto. Nesse dia, os filhos de Israel também selecionavam um campo de cevada. No décimo quinto dia, ao pôr-do-sol, três delegados iam ao local designado com foices e cestos. Cortavam a cevada e levavam-na nos cestos até o pátio do Templo. No décimo sexto dia, o sacerdote movia um feixe de cevada diante do Senhor. A oferta dos primeiros frutos era o reconhecimento da provisão e da benção de Deus sobre a colheita. [...] A oferta dos primeiros frutos movida diante do Senhor é tipo da ressurreição de Cristo, apontando para o dia em que Jesus ia quebrar as cadeias da morte e ressuscitar dos mortos. É uma alusão também ao grande dia da ressurreição, em que os redimidos ressuscitarão. In: CERULLO, Morris. *Bíblia de Estudo Batalha Espiritual e Vitória Financeira*. Rio de Janeiro: Editora Central Gospel, 2007, p. 178.

Wiersbe (2006, p. 809) estabelece que, ao vincular a ressurreição de Cristo dentre os mortos à Festa das Primícias, sendo ele “as primícias dos que dormem”<sup>35</sup> (1Ts 4,14), eufemismo para mortos, Paulo resgata nessa imagem a sequência dos fatos veterotestamentários relacionados com o evento da Páscoa<sup>36</sup>. Como Cordeiro de Deus, Jesus morreu na Páscoa. Como feixe das primícias diante de Deus, no primeiro dia da semana ressuscitou dentre os mortos, três dias depois de ser crucificado.

Paulo intencionava demonstrar que a ressurreição de Cristo foi a garantia de Deus aos cristãos de que também serão ressuscitados como parte da colheita futura. “Para os cristãos, a morte é apenas um ‘sono’. O corpo dorme, mas a alma está descansando com o Senhor (2Co 5,1-8; Fl 1,21-23). Na ressurreição, o corpo será ‘despertado’.” (WIERSBE, 2006, p. 809).

<sup>35</sup> Alguns entendem literalmente as palavras *os que dormem* e creem que os mortos permanecem inconscientes até a volta do Senhor. Mas a maioria vê nisto um eufemismo: o corpo “dorme” enquanto o *espírito* permanece consciente. Quando o cristão morre, o corpo vai para o túmulo, ao passo que o espírito vai estar com Cristo (2Co 5,6-8; Fl 1,23). Quando o incrédulo morre, o corpo vai para o túmulo, e o espírito, para um lugar de tormento. O AT fala pouco sobre *sepultura*, para onde todos vão quando morrem. O NT aplica a palavra grega *hades* ao conceito do AT (Ap 20,13), mas a amplia consideravelmente. Jesus deu a entender que o *hades* é dividido em duas partes – uma para os ímpios e outra para os justos. Para os ímpios, o *hades* é apresentado como lugar de tormento, agonia e fogo; para os justos, é (era) consolo e repouso (Lc 16,22-26). *Geena* é outra palavra que corresponde a inferno, lugar definitivo de julgamento dos ímpios. Essa palavra veio da expressão *vale de Hinom*, lugar em que haviam ocorrido sacrifícios humanos e cerimônias pagãs (2Rs 23,10). Na época do NT esse lugar era o depósito de lixo de Jerusalém, onde o fogo ardia continuamente – imagem vívida de tormento e de juízo perpétuo. In: STAMPS, Donald C. *Bíblia de Estudo Pentecostal*. Tradução do texto bíblico de João Ferreira de Almeida, Revista e Corrigida (ARC). Rio de Janeiro, RJ: CPAD, 1995, p. 1842.

<sup>36</sup> Πάσχα (*pascha*) é a grafia grega da palavra aramaica para Páscoa, derivada do hebraico *pāsach*, “passar sobre, poupar”, que é a festa instituída por Deus em comemoração da libertação de Israel do Egito, e, em figura, uma antecipação do sacrifício expiatório de Jesus. O termo “páscoa” não é de origem cristã. É outra forma de Astarote, um dos títulos da deusa caudeia, a rainha do céu. A festa da Páscoa guardada pelos cristãos nos tempos pós-apostólicos era uma continuação da festa judaica, mas não foi instituída por Cristo, nem estava relacionada com a quaresma. A partir desta Páscoa, a festa pagã da “Páscoa” era bastante distinta e foi introduzida na religião ocidental apóstata como parte dos esforços de adaptar festas pagãs ao cristianismo. In: VINE, W. E., op. cit., p. 854; O termo *Páscoa* (Hb. *Pessach*) é derivado da palavra hebraica que significa *passar, saltar*. A festa recebeu este nome porque comemorava a época em que Deus poupou a vida dos primogênitos dos israelitas que aspergiram o sangue do cordeiro de Páscoa em seus umbrais. O termo *Páscoa* remete à libertação de Israel da escravidão no Egito [...] Da mesma forma que o sangue dos cordeiros salvou os hebreus da destruição no Egito, o sangue de Jesus, o Cordeiro pascal, salvou-nos do poder do pecado e da morte. In: RADMACHER, Earl et al., op. cit., pp. 721(AT), 205(NT); *Pessach* é também conhecida como Festa dos Ázimos (*HaMatzot*) pela ordenança de não ingerir pão com fermento, pois *este é o pão da aflição que nossos pais comeram na terra do Egito*; Festa da Liberdade (*Hacherut*), pois na libertação os hebreus se converteram em povo e Festa da Primavera (*Aviv*), pois é no mês de Nissan (primavera) que se celebra a *Pessach*. No judaísmo a festa celebra e recorda a libertação do povo do cativeiro do Egito no evento conhecido como *êxodo* (saída) registrado no livro do mesmo nome. No Cristianismo, a festa transformou-se em celebração da ressurreição de Jesus. In: CRISTOFANI, José Roberto. Páscoa. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.), op. cit., p. 750.

Uma forma concreta, empregada por Paulo, de se referir ao corpo era utilizar tropologicamente os vocábulos “casa”, “tabernáculo” ou “edifício”, que eram termos comuns da época protocristã, com os quais Paulo procurava ajudar as pessoas a captar o significado do evangelho e a entendê-lo com mais profundidade. “Essas imagens ilustram a natureza eterna do porvir” (SHELLEY, 1999, p. 1795).

Outro argumento desenvolvido nos escritos paulinos para sustentar o anúncio da ressurreição é relacionado ao segundo advento de Cristo, sua *parusia*<sup>37</sup>, prometida por ele, de acordo com o registro de outro apóstolo, João (Jo 14,1-3)<sup>38</sup>, ocasião em que se dará a ressurreição de todos os mortos que manifestaram fé na mensagem de Cristo (1Ts 4,13-17)<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> *Parusia* (παρουσία), literalmente, “presença”, formado de *para*, “com”, e *ousia*, “sendo” (derivado de *eimi*, “ser”), denota “chegada” e a conseqüente “presença com”. [...] O termo *parusia* é usado para descrever a presença de Jesus com os discípulos no monte da Transfiguração. Quando usado para aludir à vinda de Cristo, no arrebatamento da Igreja, significa não meramente a “vinda” momentânea aos santos, mas Sua presença com eles a partir daquele momento até Sua revelação e manifestação ao mundo. In: VINE, W. E., op. cit., p. 1060; A expressão “segunda vinda” não ocorre nos escritos do NT. A ideia se inspira na expectativa de salvação dos judeus: o rei messiânico redentor se confunde com uma figura transcendente de aspectos humanos, o “Filho do Homem” de Daniel (Dn 7,13), cujo advento dos céus é o coração do conceito neotestamentário de *parusia*. [...] Não há uniformidade na interpretação dos textos e símbolos escatológicos já na matriz dos escritos neotestamentários, decorrentes da necessidade de adaptação da herança da tradição apocalíptica à, então, nova realidade da fé cristã. [...] Como “presença”, *parusia* sugere uma “escatologia realizada”, pois, em Cristo, o Reino de Deus teve pleno cumprimento, ou seja, o Reino já veio e cabe à Igreja pregá-lo e vivê-lo. Isso indica o “agora” como tempo e o “aqui” como espaço para a plena realização das promessas escatológicas porque a “plenitude dos tempos” se cumpriu em Jesus; Ele está presente na Igreja e com a Igreja. Por isso há, no “aqui e agora” da fé, um momento de decisão que concentra em si a força escatológica do cumprimento da Palavra de Deus: o futuro se decide no presente. Com isso, a redenção não deve ser entendida como uma realidade trans-histórica, mas intra-histórica, o que realça a importância do eixo central da mensagem da salvação que é a encarnação de Jesus: “O verbo se fez carne e habitou entre nós e vimos a sua glória” (Jo 1,14). Em Cristo, Deus se fez homem; o divino encontra o humano; o Eterno habita o provisório; a glória de Deus se faz conhecida. Como “vinda”, *parusia* projeta uma dimensão futura (aberta a projeções divergentes), essencial à fé cristã, pois “se nossa esperança em Cristo se limita apenas a esta vida, somos os mais infelizes de todos os homens” (1Co 15,19). Renunciar à futuridade do Reino é negar a essência da salvação, que é histórica; é negar o horizonte temporal humano, que é teleológico, isto é, caminha para uma consumação. Não se trata de conceber o futuro como a única dimensão da manifestação do Reino, apenas; qualquer que ele seja, o futuro (já) é uma extensão natural do poder divino; ademais, Deus não se deixa afetar pela dimensão temporal, que é uma limitação humana. In: PROENÇA, Paulo Sérgio de. *Parusia*. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.), op. cit., p. 748.

<sup>38</sup> “Não se turbe o vosso coração; credes em Deus, crede também em mim. Na casa de meu Pai há muitas moradas. Se assim não fora, eu vo-lo teria dito. Pois vou preparar-vos lugar. E, quando eu for e vos preparar lugar, voltarei e vos receberei para mim mesmo, para que, onde estou, estejais vós também”.

<sup>39</sup> “Não queremos, porém, irmãos, que sejais ignorantes com respeito aos que dormem, para não vos entristecerdes como os demais, que não tem esperança. Pois, se cremos que Jesus morreu e ressuscitou, assim também Deus, mediante Jesus, trará, em sua companhia, os que dormem. Ora, ainda vos declaramos, por palavra do Senhor, isto: nós, os vivos, os que ficarmos até a vinda do Senhor, de modo algum precederemos os que dormem. Porquanto o Senhor mesmo, dada a sua palavra de ordem, ouvida a voz do arcanjo, e ressoada a trombeta de Deus, descera dos céus, e os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro; depois, nós, os vivos, os que ficarmos, seremos arrebatados



Em resposta aos filósofos gregos que concluíram ser a ressurreição impossível, pois entendiam que, “quando o corpo morre, transformava-se em pó e passava a fazer parte do solo de onde outros corpos retiravam seu sustento” (WIERSBE, 2006, p. 811), Paulo argumenta que “ressurreição não é reconstrução” (WIERSBE, 2006, p. 812). Não se trata de juntar os pedaços e recolocá-los no corpo. “Há uma continuidade (o corpo será nosso), mas não há identidade corporal (não é o mesmo corpo).” (WIERSBE, 2006, p. 812).

Para o professor Michael Welker,

Paulo rejeita o dualismo finitude *versus* eternidade. Ele buscava a superação da dualidade para desenvolver um conceito da pessoa. Em Paulo, corpo é uma estrutura chamada hoje de pluralismo estrutural, ou seja, partes que estão ligadas entre si. No corpo está a pluralidade estruturada. Pensar a ressurreição para Paulo é pensar a totalidade como uma continuidade da totalidade (informação verbal).<sup>40</sup>

Também é possível perceber a perspicácia de Paulo no seu relacionamento com o mundo helenizado. Os seus discursos provocavam a inteligência dos gregos, dentro da estrutura de pensamento e religiosa deles. Paulo “queria mostrar que a obra da cruz era um enigma sobrenatural que estava muito além do pensamento natural. Ela confundia a sabedoria dos sistemas de pensamento judaico e grego e, nesse sentido, não era racional” (SHELLEY, 1999, p. 1768). “O mistério cristão situava-se entre o *Mito*<sup>41</sup> e o *Logos*” (GRILLMEIER apud MAZZAROLO, 2008, p. 136, ênfase do autor).

---

juntamente com eles, entre nuvens, para o encontro do Senhor nos ares, e, assim, estaremos para sempre com o Senhor”.

<sup>40</sup> Informação obtida em 28 de setembro de 2012, na palestra sobre Antropologia Teológica e Antropologia Interdisciplinar proferida pelo professor Michael WELKER, da Universidade de Heidelberg/Alemanha, no Anfiteatro 02, do ICH, da UFJF.

<sup>41</sup> Define-se mito como um relato verdadeiro ocorrido nos tempos primordiais, quando, com a interferência de entes sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o cosmo, ou tão-somente um fragmento: um monte, uma pedra, uma ilha, um animal, ou um comportamento humano. In: CISALPINO, Murilo. *Religiões*. São Paulo, SP: editora Scipione, 1994, p. 19; A palavra “mito” possui diversas acepções. Entre nós, é frequentemente utilizada com o sentido pejorativo: uma narração fabulosa e fictícia, contrária à verdade. Nesse sentido, “mito” equivale a engano, falsidade. Essa interpretação corresponde a uma mentalidade racionalista, para a qual somente a razão é capaz de expressar a verdade. Como expressão não-racional, os mitos seriam assim meros enganos. Hoje, no entanto, essa visão simplista está inteiramente superada, pois sabemos que muitos dos conhecimentos mais profundos e misteriosos são de tipo inconsciente e

Paulo também evidencia toda uma arte de trabalhar e harmonizar conceitos, ou seja, colocar em palavras inteligíveis para os gregos o que ele concebia como forma em hebraico. “Ele sabe aproveitar todas as vertentes do pensamento grego e isto vai influenciar fortemente a explicação da fé cristã até o século XX” (MAZZAROLO, 2008, p. 139).

O duplo conhecimento (do helenismo e do cristianismo) torna-se o fator de sucesso na pregação de Paulo [...]. Jesus se parece com alguns mitos dos gregos (especialmente Hermes), mas Paulo sabe diferenciá-lo do mito; Jesus se parece com o logos (princípio platônico), mas ele é o Logos do Pai. Paulo usa toda sua inteligência e conhecimento nesta articulada apresentação de Jesus em 1Co 1,18-2,16 (MAZZAROLO, 2008, p. 136).

Paulo, sendo judeu de nascimento, bebe o leite materno dos princípios da cultura e religiosidade dos pais.

Mas está fora de Israel. Ao ir a Jerusalém, fazer sua “pós-graduação em rabinismo” aos pés de Gamaliel, ele bebe o rigor da Lei e, talvez, os prejuízos da Lei: “... hebreu filho de hebreus, quanto à Lei, fariseu, quanto ao zelo, perseguidor da igreja...” (Fl 3,5-6). Assim, quando ele se refere, em diversas ocasiões à lei, é preciso ter em conta esse conceito. Ao entrar no ambiente judaico, faz-se necessário ter em mente dois princípios: O primeiro é a tradição patriarcal do judaísmo (ou tradições avulsas – cf. Sl 78), onde (sic) pouco se escreve daquilo que a tradição oral passa adiante. O segundo é o que o judaísmo elabora no pós-exílio, por escrito, como legislação assumida e escrita, dentro de uma influência dos corpos legislativos dos povos vizinhos. O judaísmo no período helenístico vai rejeitar a ética, os costumes, a liberdade e muitas teorias do helenismo, especialmente o politeísmo e os bacanais sagrados, como encontramos mais ou menos expresso nos livros dos Macabeus. No entanto, ele assimila muito com muita profundidade o corpo de ideias, a filosofia antropológica e cósmica que vai orientar a elaboração de alguns livros como Gênesis (1-11); o Cântico dos

---

simbólico. Em um sentido mais profundo, entende-se por “mitos” as descrições religiosas antigas, que expressam os modelos, os arquétipos da ação humana através dos atos originários dos “deuses” nos diversos campos. É nesse sentido que os mitos adquirem grande importância, pois expressam o sentimento mais profundo dos povos, suas concepções religiosas. Nesse sentido, os mitos são *narrações sagradas primitivas, dotadas de grande autoridade e normatividade para a vida humana*. In: IDÍGORAS, J. L. *Vocabulário teológico para a América Latina*. São Paulo: Edições Paulinas, 1983, p. 296; É, pois, a narrativa de uma criação. Conta-nos de que modo algo, que não era, começou a ser. In: ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

Cânticos; a Sabedoria e outros textos agregados a livros compostos em hebraico diretamente (MAZZAROLO, 2008, p. 99).

O Apóstolo evoca a sua origem, sua formação, sua iluminação e chamada para legitimar a si mesmo diante dos judeus helenistas.

Paulo usa ainda uma linguagem helenística para explicar Jesus e a Ressurreição, mas na verdade são termos que ele dá por conhecidos de seus leitores, e por isso não detalha o sentido dos mesmos. Em 1Co 13 o eixo teológico gira em três palavras: *três coisas são importantes – a fé, a esperança e a caridade, mas o que vai sobrar vai ser a caridade*. Isto não é mais que uma passagem do filósofo neoplatônico Porfírio, que por sua vez, não representa outra coisa que a tradição das religiões místicas, falando dos *quatro elementos do logos*: fé, verdade, amor e esperança (MAZZAROLO, 2008, p. 57, ênfase do autor).

Paulo contrapõe a antiga e nova aliança ao referir-se no capítulo 3, da Segunda Carta aos Coríntios que a “letra mata, mas o espírito vivifica”. A “letra”, de acordo com Wiersbe (2006, p. 834), refere-se à Lei da antiga aliança, enquanto “o espírito” refere-se à mensagem da graça da nova aliança. Segundo esse autor, Paulo lembra a seus leitores que a Lei da antiga aliança não é capaz de dar vida; é um ministério de morte, pois, na verdade, segundo Wiersbe (2006, p. 919), sem dúvida, a Lei de Moisés governava a vida do povo de Israel, mas não tinha o poder de prover vida espiritual para as pessoas.

#### **1.4 A fé recebida: Jesus ressuscitou e mostrou-se ressurreto.**

A fé como tal não pode ser descrita. Assim Daniel Patte (1987, p. 27) postula que se a fé é uma realidade misteriosa que comanda as profundezas do ser de quem crê, não pode deixar de influir em toda a sua vida. Esse autor chega a dizer que

seja ou não religiosa (no sentido de praticar uma religião), a pessoa tem uma fé (talvez secular, que então deveria ser designada em termos não religiosos) que imprime sua marca em tudo que ela faz. Dizendo a mesma coisa em termos bíblicos, não se trata de saber se a pessoa é ou não conduzida por um espírito, mas sim de discernir por qual espírito ela é conduzida. Por conseguinte, a conclusão é que só podemos estudar os efeitos ou as funções da fé. Sobre esse fundamento se devem estabelecer as características da fé. Assim a nossa definição de “fé” só pode ter uma definição funcional (PATTE, 1987, p. 27).

Patte (1987, p. 10) salienta que a fé de uma pessoa pode ser vista como caracterizada por um sistema específico de convicções, “pois na realidade a fé não é nada mais do que manter-se fiel a um sistema de convicções ou, melhor dizendo, ser sustentado por um sistema de convicções” (PATTE, 1987, p. 31). “As convicções motivam, orientam e, portanto, estruturam todas as atividades dos crentes: seu comportamento, seu modo de pensar, de falar ou de escrever” (PATTE, 1987, p. 34). Paulo também permite supor, de acordo com Patte (1987, p. 37), que o comportamento de quem crê manifesta suas convicções, pois ser guiado “pelo Espírito” (Gl 5,18) outra coisa não é senão ter as convicções que o Espírito infunde.

Fica patente que não podemos estudar o comportamento de Paulo para descobrir o que caracteriza sua fé. Não temos condições de observar seu comportamento. Dele temos apenas cartas, material escrito, em que temos informações sobre sua vida (sua vida como judeu, sua conversão, seu ministério como apóstolo dos gentios, seu intercâmbio com o resto da Igreja etc.). “Para tratar daquilo que caracteriza a fé paulina, o único dado disponível são suas cartas e as maneiras como são organizados seus temas” (PATTE, 1987, p. 39).

Em Paulo é possível, também, identificar traços genéricos do seu sistema de convicções, ou seja, da sua fé, considerando certos aspectos do judaísmo farisaico.

- a) Deus era a rocha e o fundamento da teologia de Paulo. As frequentes referências a Deus mostram quão fundamental era essa convicção, do mesmo modo que a omissão de Paulo em expor sua fé primordial em qualquer pormenor indica seu caráter de pressuposto.
- b) O teísmo era quase universal no mundo antigo e igualmente pressuposto como evidente pela maioria daqueles com os quais Paulo se encontrou. Mas parte do caráter axiomático da fé de Paulo era sua convicção judaica herdada de que Deus é único. E isso sustentou resolutamente diante do politeísmo característico do

mundo greco-romano. c) Igualmente pressuposta era a convicção de que esse Deus único era o criador do cosmo e seria o juiz final. A integração entre criação e salvação na teologia de Paulo deriva diretamente do seu modo de entender Deus. d) Que esse Deus único também era o Deus de Israel é, efetivamente, a tensão central na teologia de Paulo, o judeu que se considerava chamado para servir como apóstolo dos gentios (DUNN, 2003, p. 80).

As convicções são o material do qual é feita a fé, afirma Patte (1987, p. 44), todavia para ele o que realmente caracteriza a fé não é o número de convicções nem mesmo o tipo específico de convicções que eles envolvem, mas sim o modo como as convicções estão organizadas para firmar um sistema. Desta forma, a fé do crente é caracterizada por um sistema específico de convicções que pode ser denominado de “universo semântico”<sup>42</sup>. O que permite concluir plausivelmente que “ter fé é viver dentro de um sistema pessoal de convicções, já que ele forma um universo semântico” (PATTE, 1987, p. 45).

A fé é uma realidade misteriosa, porque ela nos circula com um universo semântico. Assim como os elementos do universo físico obedecem às mesmas leis naturais fundamentais, o universo semântico,

na sua globalidade, ele é organizado de acordo com certa lei fundamental que caracteriza determinada fé. Essa lei estabelece o princípio de organização das convicções de acordo com o qual todos os elementos do universo semântico estão inter-relacionados. Seja qual for a parte do universo semântico que está sendo considerada, ela manifesta essa lei fundamental, esse mesmo princípio. Quando se consideram vários exemplos específicos, à primeira vista as relações parecerão diferentes, porque lidam com aspectos diferentes da experiência humana. No entanto, comparando essas relações, logo se descobre que elas são manifestações peculiares do mesmo princípio de organização das convicções (PATTE, 1987, pp. 47-48).

---

<sup>42</sup> O termo “universo” significa que todo sistema de convicções estabelece um campo de realidade no qual os vários elementos da experiência humana estão inter-relacionados de modo necessário. O termo “semântico” significa que cada elemento desse universo é percebido como tendo um valor específico por comparação com os valores dos outros elementos. O elemento pode ser cotado com o bom ou mau e também pode receber uma cotação intermediária qualquer. [...] O universo semântico é como o ar que respiramos. Ele nos circunda e tanto o temos por certo, que a maior parte do tempo nem sequer reparamos que constantemente o respiramos. De modo semelhante, quem crê considera como comprovado o universo semântico estabelecido por sua fé. In: PATTE, Daniel. op. cit., p. 45.

Assim é possível entender como um discurso, remetendo Patte (1987, p. 48) a qualquer um dos textos paulinos, dá testemunho da fé do seu autor. Seja qual for seu tema específico, tal discurso é organizado de acordo com o princípio de organização fundamental que caracteriza a fé do autor. Subjacente a ele existe um número limitado de convicções organizadas de acordo com o princípio que caracteriza o sistema específico de convicções do autor.

Outra observação pertinente de Patte (1987, p. 12) é a de que não se deve confundir fé paulina com teologia paulina, pois fé e teologia estão intimamente relacionadas, mas envolvem tipos bem diferentes de lógica. Assim, a fé enquanto caracterizada por um sistema de convicções deve ser diferenciada da teologia.

Para Patte, a fé do Apóstolo dos gentios é uma fonte perene de admiração, pois

trata-se de fé da qual ele pode se gloriar e que o leva a proclamar o Evangelho nas situações mais adversas e a censurar todo aquele que (inclusive Pedro) a seu ver deturpa o evangelho. Ao mesmo tempo, é uma fé que faz de Paulo o humilde servo que foi “crucificado com Cristo” e que sujeita a ser o irmão compreensivo de pecadores, gentios, judeus e de “irmãos mais fracos” (PATTE, 1987, p. 17).

A fé manifestada por Paulo estrutura, segundo Patte (1987, p. 18), seu modo de pensar e também seu modo de escrever, bem como sua vida e seu ministério.

Schnelle (2010, p. 672) acrescenta que a fé não se baseia numa decisão do ser humano, mas ela é um dom da graça de Deus. Com esse raciocínio o autor salienta que a estrutura básica do conceito paulino de fé mostra-se claramente em Fl 1,29: “Pois vos foi concedido gratuitamente (ὅτι ὑμῖν ἐχαρισθη), por Cristo – não só crer nele (οὐ μόνον τὸ εἰς αὐτὸν πιστεῦσθαι), mas também por ele – sofrer”.

Embora seja “um dom da graça de Deus”, portanto, uma ação divina, é plausível considerar que a fé ganha sua forma na confissão, algo que Paulo formula programaticamente em Rm 10,9-10: “Porque, se confessares com a tua boca que Jesus é o Senhor e creres em teu coração que Deus o ressuscitou dentre os mortos, serás salvo. Pois quem crê de coração obtém a justiça, quem confessa com a boca, porém, a salvação”.

Na confissão, a fé aponta para além de si mesma e não permanece fechada sobre si, mas comunica-se e transpõe fronteiras, transcende. “Para Paulo não pode haver separação entre o conteúdo da fé e a relação da fé. [...] O conteúdo da fé está intimamente ligado ao conhecimento da fé, do qual Paulo lembra as comunidades frequentemente” (FABRIS, 2001, p. 675).

Schnelle concorda que a fé está entre os frutos do espírito e ninguém pode dizer que Cristo é Senhor, se não for inspirado pelo Espírito Santo. Com esse pensamento, ele discorda de R. Bultmann, que em sua *Teologia*, p. 331, afirma “que Paulo não caracteriza a πίστις como inspirada, não a deriva do πνεῦμα” (BULTMANN apud SCHNELLE, 2010, p. 672).

Para Schnelle

a fé (assim como o amor) não pode ser ordenada, mas apenas recebida, vivenciada e vivida. Portanto, na fé abre-se um novo relacionamento com Deus, que o ser humano pode apenas aceitar com gratidão. O caráter de dom gratuito de πίστις / πιστεύειν (“fé / ter fé = crer”) determina a relação estreita entre a fé e o anúncio em Paulo. A fé acende-se no evangelho que é um poder de Deus (Rm 1,16). Aproveite a Deus “salvar pela loucura da pregação aqueles que creem” (1Co 1,21). Muito cedo se espalha a notícia sobre o apóstolo: “Quem outrora nos perseguia, agora anuncia a fé” (Gl 1,23). Segundo Rm 10,8, Paulo anuncia a “palavra da fé” (τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως). [...] Em 1Co 15,11b, Paulo conclui sua instrução fundamental com as palavras: “Eis o que proclamamos, eis também o que crestes” (SCHNELLE, 2010, pp. 672-673).

É possível inferir-se que o evento de Damasco, apresentado no tópico 1.2, tenha ampliado, não substituído, em Paulo sua concepção de fé adquirida no berço do judaísmo, pois “podemos admitir que todas as cartas de Paulo manifestam o mesmo tipo de fé” (PATTE, 1987, p. 54). O texto de Gl 5,5: “Nós, com efeito, aguardamos no Espírito, pela fé, a esperança da justiça” acentua finalmente, segundo Schnelle (2010, p. 673), que a fé ganha em Paulo dimensões que vão muito além do “chegar-a-fé individual”. “Em Paulo, à vinda da fé cabe uma qualidade histórico-salvífica, porque a fé substitui a lei/Torá como grandeza soteriológica e possibilita ao ser humano um novo acesso a Deus” (SCHNELLE, 2010, p. 673).

De acordo com Patte (1987, p. 322), embora Paulo não se considere líder carismático que, devido a dons especiais de Deus, pode usar sua autoridade sobre

seus seguidores, ele não nega o caráter carismático da sua fé, ou seja, não nega que as revelações que descobriu na sua própria experiência sejam centrais para ele.

Sua fé é radicalmente carismática. Sim, Paulo é carismático. Foi diretamente escolhido por Deus, do qual recebeu uma revelação e a vocação de apóstolo dos gentios sem a intervenção de nenhum ser humano e sem recorrer a qualquer tradição (Gl 1,11-17). Sua pregação aos gentios não visa a transmitir-lhes um sistema fixo de convicções (aquele que lhe fora revelado), mas a ajudá-los a ter a mesma fé que ele tem, fé pela qual eles próprios descobrirão Deus em ação nas suas experiências presentes e receberão revelações diretas de Deus (PATTE, 1987, p. 322).

“A fé carismática de Paulo também é adequadamente chamada de ‘escatológica’ porque as manifestações de Deus descobertas pelos cristãos são prefigurações das manifestações de Deus no final dos tempos (na parusia)” (PATTE, 1987, p. 326).

O argumento de Paulo, a partir da revelação do Cristo ressurreto no caminho para Damasco, aponta para a iniciativa de Deus em conceder a “graça”, o “favor imerecido” a todos os seres humanos que, mediante a fé acolhem o dom de Deus, que consiste na justiça de Deus, comunicada na fé. Assim, segundo Dunn (2003, p. 442), cai por terra a função discriminadora da circuncisão, estabelecida pela lei, deixando de ser critério para estabelecer a pertença ao povo da aliança. Paralelamente, Paulo projeta a nova identidade religiosa oferecida tanto aos judeus como aos pagãos, afirmando que todos são chamados a participar dela por meio da fé. Mas deixa claro, para que não haja equívocos quanto à praxe, nem “laxismo moral” (FABRIS, 2001, p. 458), que a fé em Jesus Cristo não deixa de lado a exigência ética da lei, mas a realiza pelo amor.

Essa nova organização comunitária proposta por Paulo a partir da fé aponta, na compreensão de Patte (1987, p. 429), para um pluralismo como característica necessária a uma comunidade paulina, pois o pluralismo, somado ao dinamismo e à liberdade são características essenciais da fé paulina e, por conseguinte, devem ser as características de uma comunidade paulina.

Schnelle (2010, p. 31) argumenta que para Paulo, a experiência do Jesus Cristo ressuscitado, feita perto de Damasco, levou a uma nova interpretação de



Deus, do mundo e da existência, e uma interpretação que levou a uma orientação de vida radicalmente modificada. O reflexo em Paulo produzido por essa nova dimensão da fé permite considerar-se que

sua opção de levar o Evangelho de Jesus Cristo aos não-judeus (gentios) não é uma escolha de campo, acertada com os chefes de Jerusalém por razões de organização ou de táticas, mas é a escolha de uma orientação religiosa e espiritual diferente, a tal ponto que Paulo pode falar de “meu Evangelho”, aquele que está pregando aos pagãos. Esse Evangelho paulino é caracterizado pela opção radical por Jesus Cristo como caminho único e definitivo para se ter acesso à salvação prometida por Deus na história de Israel. Consequentemente é descartada a função mediadora da lei, com todas as suas observâncias rituais, que fazem de Israel o povo eleito e santo. Agora, o “verdadeiro Israel” é a comunidade dos que acreditam em Jesus Cristo (FABRIS, 2001, pp. 432-433).

Em função das manifestações crísticas, de sua experiência mística em Damasco, da reformulação de alguns conceitos assimilados no judaísmo e também da correção do ponteiro na sua bússola de fé, a sua apresentação como teólogo, apóstolo e missionário é um ponto que deve receber algum destaque, se quisermos representar adequadamente a teologia de Paulo, pois,

naturalmente, Paulo fala sempre não só como teólogo, mas também como apóstolo e como missionário. E sua pregação não foi simplesmente a transmissão de informações (“conhecimento”), como se seus ouvintes fossem seres espirituais que só precisavam conhecer os fatos para que seu destino fosse assegurado. Paulo pregava para uma tomada de decisão [...] “eis o que pregamos e eis o que crestes” (1Co 15,11). [...] O convite para crer (πιστεύω) era uma parte fundamental do evangelho de Paulo. É preciso responder ao “chamado” de Deus. As pessoas tinham que receber (παραλαμβάνω)<sup>43</sup> o que Deus lhes oferecia através dele (Paulo) para o processo de salvação poder começar (DUNN, 2003, p. 377).

---

<sup>43</sup> A forma verbal παραλαμβάνω significa a ação de “receber de outro, por transmissão ou por herança, [tradição sobre]” diferente da forma verbal δέχομαι que também se traduz por “receber”, contudo remete apenas ao sentido de “acolher, aceitar, obedecer, resignar-se”. In: YARZA, F. I. Sebastián. *Diccionario Grieco-Español*. Barcelona: Ramón Sopena, 1954, pp. 181, 555; Também indica “receber como um ensino autoritativo que foi transmitido tradicionalmente”. In: RIENECKER, Fritz. *Chave lingüística do Novo Testamento grego*. São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 324.

Paulo flexiona o verbo παραλαμβάνω no aoristo<sup>44</sup> (παρελάβετε (recebestes), 1Co 15,1; παρέλαβον (recebi), 15,3), recorrendo, dessa forma, “à linguagem tradicional judaica” (SCHNELLE, 2010, p. 119) e de acordo com Dunn (2003, p. 377) um aspecto particularmente notável das cartas de Paulo é a frequência com que ele remete seus ouvintes ao seu começo deles, à audição decisiva, ao ato de comprometimento, à experiência inicial da graça (1Co 1,4-5; 15,1-2). “Os aoristos de Paulo, constantemente, lembram aos seus leitores essa fase inicial e o caráter determinante desta para o discipulado atual” (DUNN, 2003, p. 377). “O aoristo contempla o ministério todo de Paulo, enfatizando o evangelho único que ele pregava” (RIENECKER, 1995, p. 324).

Por alguma razão, observa Dunn (2003, p. 380), que não nos é muito clara, Paulo, evidentemente, preferiu não falar em termos de arrependimento e perdão. Ele fala de arrependimento somente uma vez em uma situação que podemos chamar de conversão (Rm 2,4), em outro lugar sua esperança é do arrependimento dos seus leitores (2Co 7,9-10) e ainda do arrependimento dos seus opositores cristãos (2Co 12,21).

A chamada ao arrependimento do Batista e de Jesus e seu oferecimento de perdão era algo novo e causava grande perplexidade e ofensa aos estudiosos do judaísmo antigo, talvez por isso o que Paulo

queria era uma ênfase diferente, e possivelmente um convite mais positivo. Encontrou-a no chamado para a fé, de longe o tema mais destacado na sua pregação do evangelho e na sua teologia. Paulo enfatizava menos o “afastamento de” e mais a “dedicação a” (DUNN, 2003, p. 380).

Em Paulo, na análise de Dunn (2003, p. 386), a linguagem de arrependimento e perdão tem pouco espaço em suas reflexões teológicas, embora fossem centrais em Jesus, Pedro e João Batista e consideradas essenciais na pregação mais tradicional do evangelho. O apóstolo parte da adesão à fé cristã como fato para discorrer sobre a “transição crítica” como evento de múltiplos aspectos e para

---

<sup>44</sup> Aspecto verbal indeterminado, preferido em grego. In: SCHOLZ, Vilson, op. cit., p. xi.

sistematizá-la em toda a riqueza da sua natureza e da diversidade dos casos individuais.

Paulo documenta seu vínculo com as tradições já estabelecidas, afirma Schnelle (2010, 176); em 1Co 15,3a, o apóstolo ressalta a importância das tradições cristã-primitivas para seu próprio pensamento. Dessa forma, a tradição que Paulo cita em 1Co 15,3-7, de acordo com Patte (1987, p. 55), está plenamente integrada no próprio discurso paulino e reinterpretada no processo, de forma que participa, junto com o resto de seu discurso, da expressão de seu próprio sistema de convicções.

### **1.5 O aparecimento de Jesus a Paulo: fonte primária de autoridade (1Co 15,8) e de legitimidade da mensagem da ressurreição (1Co 15,11).**

De acordo com Schnelle (2010, p. 100), em Corinto, Paulo fez a primeira menção de sua experiência em Damasco, não por iniciativa própria, mas parece que a contestação de seu apostolado o obrigou a fazê-lo. Assim, em termos textual-pragmáticos, 1Co 9,1ss e 1Co 15,1ss devem ser lidos como apologias do apostolado paulino.

Ao que parece, em Corinto polemizava-se contra seu apostolado, entre outros com o argumento de que ele não teria visto o Senhor, embora já não seja possível esclarecer se seus adversários se referem aqui ao Jesus terreno ou ressuscitado. Paulo relaciona seu “ver” com o Senhor ressuscitado, e *Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα* (“eu vi a Jesus, nosso Senhor”) indica o conteúdo do evento de Damasco. [...] Em 1Co 15,8 (“Em último lugar, apareceu também a mim como a um abortivo”), Paulo insere-se no grupo dos homens testemunhas da ressurreição e deriva seu apostolado da aparição do Senhor que aconteceu também a ele. Isso se mostra no paralelo de *ὄρα* (“ver”) nos vv.5.7.8 e no modo da conexão do v.8. [...] Cristo apareceu a Paulo, o menor de todos os apóstolos; isto é, aqui, assim como em 1Co 9,1, o *ὄρα* deve ser interpretado exclusivamente de modo cristológico-soteriológico. Tanto 1Co 9,1 como 1Co 15,8 permitem perceber uma relação fixa entre visão/aparição e a eleição como apóstolo. Para Paulo, sua vocação<sup>45</sup> serve de comprovação de

<sup>45</sup> O termo da “conversão” deve ser estritamente distinguido da vocação. Enquanto, na vocação, Deus é o único ativo e arranca uma pessoa de sua antiga vida (bem-sucedida), no caso da conversão, o

sua autonomia (teológica e financeira) (SCHNELLE, 2010, pp. 100-101).

Logo, a fundamentação primária da autoridade de Paulo e também de legitimação de sua mensagem situa-se na afirmação de ter a pessoa de Jesus Cristo ressuscitado aparecido a ele no evento de Damasco. "Ἐσχατον δὲ πάντων ὡσπερὲ τῶ ἐκτρόματι ὤφθη κάμοί (e, por último, de todos, apareceu (foi visto) também a (por) mim, como por um nascido fora de tempo – 1Co 15,8).

Em texto algum Paulo se refere espontaneamente ao evento de Damasco; são sempre seus adversários que o obrigam a fazê-lo. Nesse sentido, todos os textos permitem perceber que o evento de Damasco deve ser interpretado de modo cristológico-soteriológico e que ele tem seu centro no reconhecimento esmagador da pertença de Jesus Cristo a Deus e na vocação de Paulo como apóstolo. Paulo deriva de Damasco o direito de pertencer ao círculo definido e localmente fixado dos apóstolos primordiais hierosolimitanos, embora ele fosse na realidade um apóstolo itinerante (SCHNELLE, 2010, pp. 106-107).

A expressão ἐκτρόματι (*ektromati*), traduzida como “nascido fora do tempo”, é uma metáfora que denota “nascimento prematuro” e remete originalmente a “um aborto/abortivo”<sup>46</sup>. De acordo com Shelley (1999, p, 1785), essa é uma metáfora

---

acento está nos motivos subjetivos que (geralmente no âmbito de um processo) levam a uma mudança de posição. Strecker apud Schnelle prefere renunciar em relação a Damasco aos termos “conversão” e “vocação” e se referir, em vez disso, à “iniciação”. Sob a ótica de Schnelle, o modelo da vocação e o modelo da iniciação não estão em oposição, mas complementam-se mutuamente: Paulo entende sua vocação perto de Damasco aparentemente como um processo de iniciação que se completará na participação do corpo ressuscitado de Cristo (FI 3,10s). In: SCHNELLE, Udo, op. cit., pp. 101,113-114.

<sup>46</sup> A Bíblia de Jerusalém comenta que a comparação ao aborto é uma “*alusão ao caráter anormal, violento, ‘cirúrgico’ da vocação de Paulo*”. In: BÍBLIA DE JERUSALÉM. *Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 2168, nota j; Este aspecto de uma aparição considerada traumática é evidente na medida em que observamos a mudança radical que Paulo confere à sua trajetória, partindo da perseguição à igreja cristã para juntar-se ‘de corpo e alma’ a ela. [...] A insistência de Paulo em associar seu contato com Cristo ressuscitado à ideia de um aborto remete a uma segunda questão (além do aspecto da violência e força do chamado) se levarmos em conta o fato de que ele se tratava de um judeu. A herança sanguínea judaica sempre foi transmitida pela mãe. Assim, os judeus eram aqueles nascidos de ventre judeu. Quando o ‘apóstolo dos gentios’ afirma que Deus o separou do ventre materno, o chamou por sua graça e decidiu revelar o seu filho nele de modo que evangelizasse os gentios, ele está dizendo que a pregação direcionada aos gentios que faz (que tem por princípio a negação da circuncisão e a justificação dos cristãos gentios pela fé no Cristo) o exclui do povo ao qual pertence e, de igual maneira, está diretamente ligada ao contato do Cristo ressuscitado para com ele. In: SELVATICI, Mônica. *Corpo e Religião: Paulo de Tarso e a experiência*

ambígua, pois o termo referindo-se literalmente a um aborto poderia levar a crer que Paulo não se tornou apóstolo por meios convencionais ou então pode referir-se a uma gestação que ultrapassa o prazo normal. Assim, Paulo seria o último dos apóstolos, nascido fora de tempo. É possível também que Paulo tenha empregado a expressão como figura de linguagem que significaria um nascimento ilegítimo em resposta aos críticos que o acusavam de ser apóstolo “ilegítimo”, por não ser parte do antigo grupo de eminentes apóstolos.

Considerando que podia implicar a deformidade frequentemente associada com tal nascimento, poderia ter-se originada como uma zombaria contra Paulo usada pelos seus opositores (“aleijado, monstro”). Paulo provavelmente o usou para indicar que o seu nascimento (como crente) foi prematuro, forçado antes do tempo, para que pudesse ser incluído no círculo dos apóstolos antes de este fechar-se (“último de todos”) (DUNN, 2003, p. 384).

O que se pode admitir é que “a ruptura de Paulo com seu passado foi traumática. Fala de ter sido antinaturalmente antecipado (abortado) no seu nascimento para a nova vida” (DUNN, 2003, p. 221).

Após sua experiência numinosa na estrada de Damasco, Paulo dirigiu-se à Arábia, como ele mesmo relata: “nem subi a Jerusalém para os que já eram apóstolos antes de mim, mas parti para as regiões da Arábia e voltei, outra vez, para Damasco” (Gl 1,17). Não se sabe ao certo quanto tempo ele ficou na Arábia, mas sabe-se que, três anos depois, estava de volta em Jerusalém: “Decorridos três anos, então, subi a Jerusalém para avistar-me com Cefas e permaneci com ele quinze dias” (Gl 1,18).

Wiersbe (2006, p. 571) destaca que o mais importante com relação a sua passagem pela Arábia é o fato de que Saulo (Paulo) afirma não ter consultado “carne (σαρξ) e sangue (αίματι) (Gl 1,16), referindo-se metaforicamente a qualquer pessoa que possa ter influenciado sua mensagem, mas que a recebeu, assim como a missão de evangelizar, diretamente, mediante revelação de Jesus Cristo (δι' ἀποκάλυψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ - Gl 1,12).

Dunn (2003, p. 218) questiona como Paulo podia negar que recebera o evangelho por mediação humana e por outro lado afirmar que o evangelho estava de acordo com a tradição que recebeu. Mas conclui que, não sendo Paulo inescrupuloso em suas mudanças e manobras, o que ele recebeu e pregou, e refletiu em suas cartas “foi de fato a convicção cristã comum de que ‘Cristo morreu (por nós) e foi ressuscitado (dentre os mortos)’” (DUNN, 2003, p. 218).

Assim, nomeado apóstolo pelo Cristo ressuscitado, na estrada de Damasco, onde se convenceu não só daquela afirmação confessional central, mas também de que Jesus deveria ser anunciado aos gentios, Paulo via como sua responsabilidade primária realizar e proclamar o evangelho àqueles que estavam fora de Israel.

Evidentemente foi esse modo de entender o evangelho a ser pregado por ele como apóstolo que atribuía diretamente a Deus, por meio de Jesus Cristo (Gl 1,1). Era o evangelho assim recebido e assim entendido que estava tão ansioso por manter e defender nas apaixonadas negações de Gl 1,16-22 e 2,3-6. Como foi também este evangelho em relação a cuja confirmação (finalmente) pela liderança de Jerusalém ele estava tão ansioso na sua segunda viagem a Jerusalém, após sua conversão (DUNN, 2003, p. 219).

A afirmação de Paulo em 1Co 15,11: “εἴτε οὖν ἐγὼ εἴτε ἐκεῖνοι, οὕτως κηρύσσομεν καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε” (“Em resumo, seja eu, sejam eles, eis o que nós proclamamos e eis o que vós crestes”) – Versão da Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB<sup>47</sup>) revela-se uma “afirmação preciosa do ponto de vista ecumênico, todas as testemunhas de Cristo ressuscitado proclamam a mesma mensagem; e todos os fiéis professam a mesma fé. Por isso é impossível não procurar esta unanimidade quando perdida” (GALACHE, 1995, p. 1415).

A afirmação de Paulo sobre sua relação com as igrejas da Judeia é uma espécie de inciso no discurso com o qual ele quer ressaltar o fato de o Evangelho, que é anunciado por ele entre os pagãos, não ser modelado sobre o homem, nem ele recebeu ou aprendeu dos homens, mas tão-só por iniciativa livre e soberana de Deus. Por isso, ele não foi a Jerusalém após a experiência de Damasco, a não ser três anos depois, “e apenas por quinze dias, para consultar Cefas. Aí ele não viu

---

<sup>47</sup> De agora em diante, apenas TEB.

nenhum dos outros apóstolos, a não ser Tiago, o irmão do Senhor, e de forma ocasional (Gl 1,11-19)” (FABRIS, 2001, p. 54).

A finalidade da primeira viagem de Paulo empreendida a Jerusalém é indicada com um verbo especial, que não ocorre em outro lugar nos textos do Novo Testamento, afirma Fabris (2001, p. 181): “Subi a Jerusalém para conhecer Cefas” (Gl 1,18 – TEB) (ἱστορήσαι Κηφᾶν / *historêsai Kephân*). “Nos textos gregos profanos o verbo *historéin* referido a pessoas significa ‘conhecer’, ‘ter informações sobre alguém’” (FABRIS, 2001, p. 181). Com isso quer o biblista indicar que Paulo, portanto, vai a Jerusalém para entrar em contato pessoal com Cefas/Pedro, para conhecê-lo e obter informações de primeira mão sobre ele.

Em suma, Paulo não foi até Cefas em Jerusalém para fazer um curso de atualização catequética nem uma visita turístico-arqueológica. Ele faz questão de dizer que sua permanência junto a Cefas foi de caráter pessoal ou privado e, tudo somado, de breve duração, isto é, não mais do que duas semanas. Esses esclarecimentos são feitos contra aqueles que insinuavam uma dependência ou subordinação de Paulo como apóstolo daqueles “que eram apóstolos antes dele em Jerusalém” (cf. Gl 1,17a) (FABRIS, 2001, p. 182).

Fabris (2001, p. 178) destaca que as relações de Paulo com a comunidade cristã do seu tempo são difíceis, pois sua presença em Jerusalém era vista com suspeita no ambiente cristão e, além disso, provocava novas e perigosas tensões com o ambiente judaico.

A mensagem paulina referente à morte e à ressurreição de Cristo estava de acordo com a mensagem de Moisés e dos profetas (At 25,22.23). Contudo, foi justamente sua convicção acerca da ressurreição dos mortos o fato que o levou a ser julgado pelo Sinédrio<sup>48</sup>. “Irmãos, eu sou fariseu, filho de fariseus; é pela nossa esperança, a ressurreição dos mortos, que estou sendo julgado” (At 23,6 - TEB).

Suas palavras sobre “ressurreição dos mortos” desencadearam uma desavença entre os membros do conselho supremo judaico, dividido

---

<sup>48</sup> Sinédrio: é o tribunal supremo dos judeus na época do Novo Testamento. In: MONLOUBOU, Louis. *Dicionário bíblico universal*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996, p.757.

entre fariseus e saduceus. De fato, estes últimos, ao contrário dos fariseus, não creem na ressurreição corporal (FABRIS, 2010, p. 51).

De acordo com Fabris (2001, p. 178), o leitor dos Atos é convidado a tirar a seguinte conclusão: depois do evento de Damasco que culminou em sua conversão, Paulo não encontrou em Jerusalém o terreno adequado para sua atividade missionária.

Contudo, Paulo estava convicto de que a sua investidura como apóstolo de Cristo e o programa da sua ação missionária não dependiam da Igreja de Jerusalém. As relações ocasionais com os líderes históricos dessa Igreja não prejudicavam a autonomia da sua atividade de proclamador do Evangelho. Fabris (2001, p. 55), dessa forma, conclui que a ficha biográfica paulina proposta por Lucas nos Atos dos Apóstolos não contradiz o que, de modo reservado, o próprio Paulo relata nos trechos autobiográficos das suas cartas, quanto à sua autoridade apostólica e legitimação do *Kêrigma*.

### **1.6 Síntese da estrutura formativa de Paulo a partir do seu contato com o judaísmo e o helenismo e de sua experiência religiosa.**

A formação do fundador das igrejas gentílicas obedece ao curso natural de vivência no interior de um espaço caracterizado pela influência do ambiente cultural. A consciência de identidade étnica do apóstolo dos gentios foi essencialmente determinada por ele mesmo ao enfatizar autobiograficamente sua identidade física e étnica como judeu. Ele expressa isso mais ou menos explicitamente em termos da sua circuncisão no oitavo dia, sua identidade racial como israelita, sua identidade tribal como pertencente à tribo de Benjamin, e o fato de que, determinantemente manteve a cultura hebraica (língua aramaica), ainda que tivesse sido criado na diáspora de língua grega. Estes eram os aspectos de identificação que valorizava, mas aos quais, após sua experiência religiosa em Damasco, não dispensa nenhum valor vis-à-vis ao novo conhecimento que adquiriu de Cristo.



Ressalte-se, todavia, que Paulo, em sua formação na cidade de Tarso, foi exposto a culturas que se sobrepuseram ao “jovem Saulo” e proporcionaram ao apóstolo elementos importantes para nossa compreensão de sua fala. Além das tradições judaicas, houve também a participação efetiva das culturas grega e romana, as quais, supõe-se, teriam sido acolhidas por Paulo em sua formação.

Corrobora essa ideia o fato de que Paulo, após sua instrução básica, foi enviado por sua família de Tarso a Jerusalém, onde aprendeu a conhecer a Deus na prática da lei “aos pés de Gamaliel” (At 22,3), inserindo-se no rígido farisaísmo, e de onde, posteriormente ao evento de Damasco, teria iniciado seu percurso de proclamador do Evangelho aos pagãos.

A mediação cultural do helenismo da época de Alexandre Magno colocou em contato o Oriente, mundo no qual amadureceu a religiosidade judaica de Paulo através dos ensinamentos férreos veterotestamentários da tradicional religião do judaísmo e a língua hebraica, com o Ocidente helenista, mundo que ele aprendeu a conhecer juntamente com a língua grega desde sua infância, em Tarso, importante metrópole cultural do Império Romano. Disso decorre que a relação entre o helenismo e Paulo permite-nos, ao menos em parte, haurir das cartas do Apóstolo dos gentios, ditadas por ele em grego, os elementos de sintonia do cristianismo com a cultura grega e do afastamento dos princípios judaicos.

Um ponto que é realçado pelos pesquisadores em sua formação refere-se à construção dos seus discursos. Detecta-se em sua argumentação uma linguagem peculiar de fundo helenístico, possuidora de um estilo diatríbico e qualidade retórica, que proporcionava ao apóstolo livre trânsito por onde circulava. Assim posto, é plausível supor que a origem do Apóstolo dos gentios na diáspora judaica e a sua formação em Jerusalém o colocaram naquela zona de fronteira em que, por um processo de osmose, se dá um intercâmbio fecundo entre judaísmo e helenismo.

Sua formação judaico-helenista favorece a investigação sobre o que se denominou chamar de “conversão de Paulo”, embora o apóstolo não faça alusão a esse termo e prefira considerar-se “chamado” por Deus. O termo “conversão” remete a uma experiência religiosa tão intensa e profunda, que modificou de modo irreversível a sua vida. Se for correto dizer que Paulo se converteu do “judaísmo”, era do judaísmo preso à Tora, fundado em aspectos puramente legalistas. Ele não se converteu de uma religião para outra; não mudou sua fé em Deus nem a respeito de Deus.

O exame da “iluminação repentina” ou “hierofania” ou “experiência numinosa” de Paulo com Cristo na estrada próximo a Damasco é bastante significativo na trajetória que o levou a configurar a doutrina da experiência após a morte, escopo desta pesquisa, na compreensão que ele empreende na reestruturação de sua própria imagem e na do mundo, a partir de sua participação no evento de Cristo, e na destacada influência em seus pressupostos antropológicos.

Sua mudança de perseguidor da fé cristã para defensor e anunciador da mesma trouxe grandes demandas pessoais com os judaizantes e com os judeu-helenistas, pois o Evangelho da graça, livre da Lei, que anunciava entre os pagãos ou não-judeus, era contestado tanto pelos membros do seu antigo partido farisaico, quanto pelos apóstolos de Jerusalém. Estava em jogo a legitimidade pessoal e a de sua mensagem.

Havendo já “exteriorizado”, “objetivado” e “interiorizado” os conteúdos de sua mensagem, de acordo com a conceituação bergueriana (1985, pp. 16-28), Paulo desenvolveu os níveis dialógico e comprobatório para interagir com seus interlocutores e levá-los à compreensão de sua perspectiva. Nesse ponto tem grande importância sua “investidura carismática”, adquirida a partir do Cristo ressuscitado no evento de Damasco, e sua autoapresentação como Apóstolo, enviado de Deus, anunciador do *Kêrigma*. O apelo paulino se apoiava, então, no fato de que Deus havia constituído como protagonista do seu juízo universal um homem por ele creditado com a ressurreição dos mortos.

Do carisma adquirido no evento de Damasco emerge um sistema de convicções responsável por uma ruptura radical e até certo ponto traumática, que fez Paulo reavaliar antigos conceitos de sua tradição farisaica, porém sem abandonar a esperança relacionada à ressurreição comum ao seu antigo sistema de convicções.

Convicto de sua chamada pelo próprio Cristo para ser o Apóstolo dos gentios, o anunciador do *kêrigma*, e investido do carisma, Paulo não tem dúvida da legitimação de sua pessoa e da mensagem de que é portador. Essa convicção o leva a sistematizar diversos temas relacionados com as comunidades alcançadas pelo labor missionário, dentre eles o tema da ressurreição e as questões antropológicas, teológicas e escatológicas que o envolvem.

## CAPÍTULO II – QUESTÕES TEOLÓGICAS SOBRE A ANTROPOLOGIA PAULINA E ESPERANÇA ESCATOLÓGICA.

As questões teológicas e antropológicas vinculadas à esperança escatológica encontram-se no que Dunn (2003, p. 801) considera o nível mais imediato de Paulo, representado por suas próprias cartas, em que a imediatez do caráter dialógico da teologia paulina se torna mais manifesto.

A antropologia desenvolvida por Paulo é o que se depreende de suas cartas como tal e conjecturas a partir delas para proporem-se fórmulas teológicas vinculadas a dogmas específicos podem desfigurar o viés de sua mensagem.

É honesto afirmar, como o faz Schnelle (2010, p. 40), que a teologia do apóstolo não pode ser esboçada, de modo atemporal a partir de termos teológicos centrais, como sistema doutrinal. Em vez disso, ela deve ser levantada cuidadosamente em sua formação histórica e nas afirmações teológicas básicas que a sustentam. Por isso, uma imagem completa e diferenciada da teologia paulina forma-se apenas contra o pano de fundo dos perfis específicos das distintas cartas. Apenas assim, conclui o teólogo, o caminho de pensamento de Paulo pode ser traçado adequadamente em suas continuidades e suas mudanças.

### 2.1 Soma e sarx, psychê e pneuma, nous e kardia.

Em Paulo, Dunn (2003, p. 81) lista como termos antropológicos relevantes: σῶμα / *soma* / corpo (Rm 1,24), σὰρξ / *sarx* / carne (3,20), ψυχή / *psychê* / alma (2,9), πνεύμα / *pneuma* / espírito (2,29), νοῦν / *nous* / mente (1,28), καρδία / *kardia* / coração (1,21) e συνείδησις / *suneidesis* / consciência (2,15). Esta abordagem põe ênfase sobre os quatro primeiros termos, esboça uma compreensão dos dois seguintes e apresenta o derradeiro deles em 2.3.

Aqueles que procuram acompanhar o diálogo teológico de Paulo com os destinatários de suas cartas dificilmente apreciarão adequadamente sua teologia, se

não entenderem, enfatiza Dunn (2003, p. 81), sua antropologia<sup>49</sup>, pois o coração da sua teologia e, aliás, da sua religião como um todo, foi o impacto da revelação e da graça divinas sobre o ser humano. Para esse ser humano, “Paulo escreveu, comunicou-se, através de cartas e não de tratados teológicos” (DUNN, 2003, p. 31). “As cartas de Paulo são comunicações altamente pessoais e não tratados desapaixonados” (DUNN, 2003, p. 33). No entender de CARRIKER (2000, p. 1) Paulo não era um teólogo sistemático<sup>50</sup> no sentido contemporâneo de alguém que discursa usando uma ordem temática lógica. Para este teólogo, não eram os temas em si que levavam Paulo a escrever, e sim os problemas e desafios específicos do ministério é que ocasionavam e davam ordem lógica aos seus escritos. Paulo era um “teólogo” pastoral, contextual e missionário, afirma Carriker. No entanto, Patte (1987, p. 23) assevera que mesmo se não devam ser consideradas como propondo uma teologia sistemática, as cartas paulinas incluem afirmações teológicas e testemunham o desenvolvimento progressivo do pensamento teológico do apóstolo em contato com o mundo helênico em que transitava. De sólida formação hebraica, “suas cartas permitem perceber que ele, sendo um judeu da diáspora, estava em condições de assimilar em alta medida material de educação helenística, e ele provavelmente não desconhecia as *antigas escolas filosóficas*” (SCHNELLE, 2010, p. 175, ênfase do autor).

A teologia de Paulo não pode ser mais que a soma da teologia de cada uma das cartas individuais, pela razão óbvia de que estas cartas são a única prova firme que temos da teologia de Paulo. Consequentemente estamos ligados a elas e dependemos delas e, se tentarmos prescindir delas em qualquer medida que seja,

---

<sup>49</sup> Dentre as áreas da teologia, a antropologia possui, desde a Antiguidade até nossos tempos pós-modernos, uma relevância especial. Praticamente não houve, até hoje, algum sistema filosófico que pudesse prescindir de uma determinada antropologia ou que não tenha tido uma certa antropologia implícita. [...] Também as ciências humanas modernas pressupõem, todas elas, inevitavelmente, uma visão do ser humano. E se isso vale para todas as áreas do saber que lidam com o ser humano, ainda mais para a teologia cristã. [...] Chama a atenção que o diálogo crítico com a filosofia, com as demais ciências, com o espírito da época etc. é um elemento constante na maioria das articulações e concepções. Talvez isso seja algo inevitável, pois onde se fala da antropologia em perspectiva cristã, necessariamente haverá algum tipo de confronto com outras concepções do ser humano. In: SCHWAMBACH, Claus. Editorial. In: *VOX SCRIPTURAE*. Revista Teológica Brasileira. Vol. XVI/2, outubro de 2008, p. 5.

<sup>50</sup> A teologia sistemática, que engloba ramos como a teologia doutrinal, a teologia dogmática e a teologia filosófica, é o ramo da teologia cristã que reúne as informações extraídas da pesquisa teológica, organiza-as em áreas afins, explica as aparentes contradições e, com isso, fornece um grande sistema explicativo.

simplesmente perderemos o contato com nossas fontes primárias e únicas reais (DUNN, 2003, p. 41).

Dessa forma é que Schnelle (2010, p. 635) considera que nas formações de sentido filosóficas e religiosas da Antiguidade, uma questão está onipresente: “o que é o ser humano?”. E partindo dessa consideração, o exegeta afirma que Paulo capta o ser humano a partir da perspectiva da hermenêutica de Cristo que ele constrói, de modo que surgem novas intelecções e soluções.

Sobre o emprego dos termos antropológicos eleitos por Paulo, Dunn (2003, p. 84) afirma que poucos contestariam que o uso que o apóstolo faz de *psychê* (“alma”) está em continuidade direta com o hebraico *nephesh*, e o mesmo se pode dizer de *sarx* (“carne”) e *pneuma* (“espírito/Espírito”). Ao mesmo tempo é sabido, assevera Dunn, que *soma* (“corpo”) não tem equivalente direto em hebraico, que *nous* (“mente”) é conceito mais caracteristicamente grego que hebraico, e que Paulo toma o conceito de *suneidesis* (“consciência”) do uso grego<sup>51</sup>. Contudo o eminente teólogo alerta que “seria insensato” deduzir o sentido de Paulo diretamente do diferente uso hebraico e grego desses termos. “O que é determinante para nós é a maneira como Paulo os empregou, qualquer que seja a sua origem” (DUNN, 2003, p. 85).

### 2.1.1 Soma.

Dunn (2003, p. 85) admite que *soma* é um dos termos mais importantes de Paulo no seu discurso a respeito da humanidade. “Ocorre mais de 50 vezes nas cartas paulinas incontestadas, segundo o uso que poderíamos chamar de normal, isto é, referente ao corpo humano da existência cotidiana” (DUNN, 2003, p. 85), como sinônimo mesmo de ser humano. No entanto, alguns empregos do termo são surpreendentes, mas quase sempre em perícopes isoladas, o que torna difícil penetrar na ideia de Paulo. Mas, felizmente, afirma Dunn (2003, p. 86), 1 Coríntios traz uso mais intensivo, através do qual o âmbito da concepção do corpo segundo Paulo se torna mais claro.

---

<sup>51</sup> O conceito (se não a experiência) está quase totalmente ausente em escritos judaicos..., mas estava bem estabelecido no uso grego popular no século I a.C. In: DUNN, James D. G., op. cit., p. 85.

Dunn (2003, p. 86) é taxativo ao afirmar que Paulo nunca usa *soma* no sentido de cadáver. Isso adverte mais uma vez que ler a antropologia paulina à luz do uso moderno ou do uso grego antigo provavelmente distorceria já desde o ponto de partida a apreciação do pensamento do apóstolo.

No uso de Paulo, *soma*, como tantos outros dos seus termos, tem todo um espectro de significados. O enfoque na fisicidade é apenas uma das extremidades do espectro. [...] Uma palavra melhor – que também nos ajudaria a romper com nossos preconceitos do século XX – é o termo alternativo “corporificação” (embodiment) – *soma* como a incorporação da pessoa. Neste sentido *soma* é conceito relacional. Denota a pessoa incorporada em determinado ambiente. É o meio pelo qual a pessoa se relaciona com esse ambiente e vice-versa. É o meio para viver no ambiente, para experimentá-lo. Isso ajuda a explicar o grau de coincidência com o sentido mais estreito de “corpo físico”, pois o ambiente da experiência do dia-a-dia é ambiente físico. Mas *soma* como incorporação significa mais que mero corpo físico: é o “eu” incorporado, o meio com o qual “eu” e o mundo agimos um sobre o outro. Alternativamente, poderíamos usar um termo como “corporeidade”. Pois é precisamente a “corporeidade” que permite aos indivíduos como corpos interagirem entre si, cooperar uns com os outros. O corpo é o meio dessa interação e cooperação (DUNN, 2003, pp. 86-87).

Assim é que Dunn (2003, p. 92) resume que *soma* para Paulo expressa o caráter de “humanidade criada” – isto é, como “existência incorporada”. É precisamente como incorporada, e por meio dessa incorporação, que a pessoa participa da criação e funciona como parte da criação. O teólogo-exegeta entende que o corpo, o corpo corporal e não apenas o corpo corporativo, é que torna possível a dimensão social para a vida, é o que permite ao indivíduo participar da sociedade humana, ou, em termos alternativos, é o que impede que o indivíduo opte por algo fora deste mundo, ou que construa uma religião que nega a interdependência e a responsabilidade social. “*Soma* confere à teologia de Paulo uma dimensão inevitavelmente social e ecológica” (DUNN, 2003, p. 93).

O homem, através do corpo, não só é senhor de si mesmo, como também, graças a ele, torna-se senhor do mundo. Assim o corpo torna-se um dos componentes fundamentais do existir, do viver, do conhecer, do desejar, do fazer, do ter etc. [...] Sem ele, o homem não

poderá realizar as seguintes coisas: não pode alimentar-se, não pode reproduzir-se, não pode aprender, não pode comunicar-se, não pode divertir-se, não pode trabalhar, não pode adorar. É mediante o corpo que o homem é um ser social. Mediante o corpo, o homem é um ser religioso e, por meio dele, suas obras serão um dia aprovadas ou reprovadas diante de Deus (2Co 5,10) (SILVA, 1988, p. 60).

Para Paulo, também sob a ótica de Schnelle (2010, p. 635), a corporeidade constitui a existência humana em sua qualidade de criatura. Contudo, devido à realidade do pecado, a corporeidade é para Paulo sempre também corporeidade ameaçada, de modo que ele distingue entre σῶμα e ὄρξ.

Em função dessa ameaça é que Dunn (2003, p. 81) considera que a amplitude do termo “corpo” perpassa toda a teologia de Paulo e pode servir como motivo de ligação inesperado, admitindo que Paulo o emprega para falar do corpo humano de forma desfavorável. “Paulo usa as imagens de estar em casa ou longe de casa” (SHELLEY, 1999, p. 1795) em relação ao corpo. Estar “no corpo”, segundo Vine (2003, p. 741), é expressão empregada metaforicamente por Paulo em 2Co 5,6, acerca da vida terrena dos crentes, a palavra “presente” está subentendida entre “enquanto” e “no corpo”, logo, estar presente no corpo é estar ausente do lar do Senhor. Em 2Co 5,8, “deixar o corpo”, estar ausente dele, isto é, longe da casa do corpo, é “habitar com o Senhor”. “A implicação de estar ‘em casa com o Senhor’ depois da morte é um testemunho contra a doutrina da inconsciência do espírito, quando este é liberto do corpo natural” (VINE, 2003, p. 741). Assim é que John Robinson apud Dunn (2003, p. 81) considera que o conceito de corpo constitui a pedra fundamental da teologia de Paulo. Nos seus sentidos intimamente interligados a palavra *soma* une todos os seus grandes temas.

Dunn (2003, p. 89) afirma que a importância do corpo como corporificação pessoal também é clara no texto paulino de Rm 12,1: “Rogo-vos, pois, irmãos, pelas misericórdias de Deus, que apresenteis o vosso corpo por sacrifício vivo, santo e agradável a Deus, que é o vosso culto racional”. Quando Paulo, de acordo com o teólogo, exorta os fiéis em Roma “a que apresenteis (ofereçais) o vosso corpo por sacrifício”, certamente não os convida a oferecer braços e pernas sobre o altar sacrificial. Seu convite é, pelo contrário, no sentido de que ofereçam a *si mesmos*. O que deviam oferecer era eles mesmos precisamente como corpos, “eles mesmos na sua corporeidade”, nas relações concretas que constituíam sua vida do dia-a-dia.

Schnelle (2010, 752) afirma que a questão da corporeidade tornou-se central na escatologia<sup>52</sup> paulina e, entende que o termo chave σῶμα (*soma*, corpo/corporeidade) ocorre em Paulo em três contextos temáticos:

1) Σῶμα como designação *neutra* da constituição corpórea do ser humano. [...] Em 1Co 15,38.40, Paulo eleva o ser-σῶμα para a condição fundamental de toda a existência; Deus dá a toda criatura um corpo, segundo sua respectiva espécie. 2) Σῶμα num sentido qualificador *negativo*: em Rm 6,6, o apóstolo comenta a destruição do corpo de pecado no batismo. Aqui, σῶμα τῆς ἀμαρτίας (“corpo de pecado”) significa o mesmo que σῶμα τοῦ θανάτου (“corpo de morte”) em Rm 7,24: o ser humano em sua totalidade está exposto ao pecado e à morte. [...] 3) O uso positivo de σῶμα por Paulo manifesta-se como uma expressão abrangente do *self* humano (SCHNELLE, 2010, pp. 636-637, ênfase do autor).

O filólogo Vine (2003, p. 511) define *soma* como o “corpo como um todo, o instrumento da vida”, quer do homem vivo, ou morto, ou na ressurreição, conforme 1Co 15,44, ou de animais, ou de grão, conforme 1Co 15,37,38, ou dos exércitos celestes, conforme 1Co 15,40. Às vezes, de acordo com o filólogo, a palavra pode significar, por sinédoque, o “homem completo”. Embora afirme que o “corpo” não é o homem, pois este pode existir à parte do corpo, como é plausível depreender-se do

---

<sup>52</sup> Escatologia indica, literalmente, doutrina das coisas últimas (eschaton). Em outras palavras: doutrina daquilo que se espera aconteça aos homens e ao cosmo em seu término, cronológico e ontológico, levando-os à sua situação final e definitiva, elaborando teologicamente a esperança cristã. Embora esta temática seja antiquíssima, o termo apareceu apenas no século XVII, tornando-se corrente apenas após Schleiermacher. In: SCHÜTZ, C., *Fundamentação geral da escatologia*. In: FEINER, J.; LOEHRER, M. (Editores), *Mysterium Salutis*, V/3: A Escatologia. Petrópolis: Vozes, 1985, p.12; No conjunto teológico, a escatologia está articulada com as demais disciplinas; por referir-se à salvação do homem e do cosmo, apresenta uma concepção antropológica e cosmológica na qual se alicerça todo discurso. Esta concepção cosmológica possui uma intencionalidade específica: o cosmo é criatura de Deus e, portanto, está veiculado no tratado da Criação. In: BELINI, Luiz A. *Temas de escatologia*. Sarandi, PR : Humanitas Vivens, 2009, p. 15; Também por escatologia pode-se “entender aquele setor da teologia ao qual incumbe refletir sobre o futuro da promessa aguardada pela esperança cristã. Seu lugar teológico se ubíqua na intersecção da antropologia, a doutrina da criação e a cristologia”. In: RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *La Pascua de la Creacion. Escatología*. 3. ed. Madri: BAC, 2000, p. 30; A escatologia de Paulo proporciona a base para muitos outros temas importantes que constituem a essência da teologia paulina – cristologia, pneumatologia, eclesiologia, soteriologia e antropologia, todas se baseiam no fundamento escatológico do pensamento paulino. [...] A importância da escatologia paulina é evidente, não importa qual seja nossa opinião a respeito da questão da autenticidade de algumas cartas, a saber, 2 Tessalonicenses, Colossenses e Efésios, ou das Pastorais. Mesmo se algumas dessas cartas do *corpus* paulino forem consideradas obra dos seguidores de Paulo em uma geração subsequente, está claro que o ponto de vista escatológico paulino ajuda a condicionar o ensinamento contido nelas. In: KREITZER, L. J. *Escatologia*. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P. (Orgs.), op. cit., p. 459.



que Paulo escreveu em sua segunda carta à comunidade coríntia em 2Co 12,2-3: “Conheço um homem em Cristo que, há catorze anos, foi arrebatado até o terceiro céu (se no corpo ou fora do corpo, não sei, Deus o sabe) e sei que o tal homem (se no corpo ou fora do corpo, não sei, Deus o sabe)”<sup>53</sup>. No entanto, deixa claro que “o ‘corpo’ é a parte essencial do homem e, portanto, os ‘remidos’<sup>54</sup> não são aperfeiçoados até a ressurreição; nenhuma pessoa em seu estado final estará sem seu corpo” (VINE, 2003, p. 511). Segundo Vine, a palavra *soma* também é usada para se referir à natureza física, em oposição a *psychê*, “alma” e a *pneuma* “espírito/Espírito”, a “natureza espiritual”.

Paulo, afirma Schnelle (2010, p. 258), utiliza  $\sigma\omega\mu\alpha$  como termo abrangente do *self* humano no sentido de que exatamente porque o ser humano tem um corpo e é um corpo, o ato salvífico de Deus em Jesus Cristo abrange e determina o corpo e, dessa maneira, a existência e história concretas do ser humano. Assim também, “especificamente a corporeidade aparece como lugar onde a fé ganha sua forma visível” (SCHNELLE, 2010, p. 259). O teólogo ainda admite que o corpo é o ponto onde se cruzam a situação pré-estabelecida do ser humano no mundo e a atuação divina no ser humano.

---

<sup>53</sup> “Mística” era termo apropriado para denotar a “tendência religiosa que descobre o caminho para Deus diretamente através da experiência interior sem a mediação do raciocínio. [...] “Estamos em presença de mística sempre que encontramos um ser humano que vê como transcendência a divisão entre terreno e supraterrano, entre temporal e eterno e embora ainda externamente em meio ao terreno e temporal se sente pertencer ao supraterrano e eterno” (Schweitzer, *Mysticism* 1). In: DUNN, James D. G., op. cit., p. 449; O misticismo paulino é definido tanto pelo que não é como pelo que é. A tentativa de uma geração anterior de identificar Paulo com as religiões de mistério do mundo helenístico com base em seu emprego do termo grego *mysterion* foi um fracasso. Além do mais, a análise mais antiga do “misticismo de Cristo” paulino, relacionado com a seu uso repetido da frase “em Cristo”, não é o problema abordado pelos estudiosos contemporâneos. Mais exatamente, o misticismo paulino define-se melhor 1) pela experiência que ele descreve em 2 Coríntios 12,1-4 e 2) por seu conhecimento do plano escatológico divino. Em 2 Coríntios 12,1, Paulo se orgulha de “visões e revelações do Senhor”. Em seguida, ele descreve o fato de ter sido “arrebatado ao terceiro céu” (2Co 12,2) e, então, “ao paraíso” (2Co 12,3), onde “ouviu palavras inexprimíveis que não é permitido ao homem repetir” (2Co 12,4). In: STEGNER, W. R. Paulo, o judeu. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P. (Orgs.), op. cit., p. 959; “*En Christo* refere-se, portanto, não à vida mística em Cristo; serve, antes, à semelhança da fórmula relacionada *en pistei* ‘na fé’, como uma caracterização do reino da existência de uma pessoa, que muitas vezes é posto em oposição ao reino material (*en sarki*, ‘na carne’, Fp 3,3; 1,21-22; Rm 8,8-9; 1Tm 3,16; Fm 16)”. In: ELLIGER W. Em Cristo. In: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, org. H. Balz and G. Schneider (3 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1990-1993), p. 1.448. In: DUNN, James D. G., op. cit., p. 450; Alguns estudiosos falam da “mística” de Paulo no sentido de uma identificação espiritual com Cristo ressuscitado. In: FABRIS, Rinaldo, op. cit., p. 720.

<sup>54</sup> Referente a *paresis* (πάρεσις), primariamente “deixar ir, despedida” (cognato de *pariemi*, deixar em paz, não interferir, soltar), denota “tolerância” ou “pretermissão dos pecados, a suspensão do julgamento ou retenção do castigo” ou “passagem por cima, perdão de dívida ou pecado”. In: VINE, W. E., op. cit., p. 940.

Nessa direção, argumenta Schenelle (2010, p. 638) que para o apóstolo dos gentios não pode haver identidade humana sem corporeidade, de modo que ele pensa também a realidade da ressurreição e, assim, a “existência pós-morte” de modo corpóreo e corporal. “Da mesma maneira como a pessoa que crê está conectada à terra corporalmente com Cristo, assim o Ressuscitado opera a passagem e a transformação do ser humano da existência pré-mortal para a pós-mortal” (SCHNELLE, 2010, p. 639).

A superação da morte operada pelo poder vital de Deus presente no Espírito cria uma corporeidade (σῶμα πνευματικόν – 1Co 15,44) na qual se acolhe, segundo Schnelle (2010, p. 639), a existência humana pré-mortal, portanto, a identidade pessoal, e a transfere para uma nova qualidade.

Embora, em alusão ao corpo, Paulo empregue em 1Co 15,43 o termo ἀσθενεία (*astheneia* – de *a*, “elemento de negação”, e *sthenos*, “força”), que, literalmente, segundo Vine (2003, pp. 593, 666), aponta para “fraqueza”, indicando incapacidade de produzir resultados, o σῶμα é para Paulo a interseção entre a situação condicionada do ser humano no mundo e a atuação de Deus nos ser humano, pois

como uma circunscrição abrangente do *self* humano, o σῶμα marca um lugar onde se encontram os poderes do mundo passageiro e da vontade salvífica de Deus para o ser humano. Por meio do espírito, o crente é arrancado de sua história anterior de desgraça e colocado na nova realidade de Deus, fundada na ressurreição de Jesus Cristo dos mortos, que se iniciou no batismo de modo histórico-real e que se cumprirá plenamente no dom escatológico do σῶμα πνευματικόν. Por isso, em Paulo, σῶμα designa da mesma forma a existência física, a autocompreensão e a integração do ser humano na atuação salvífica de Deus (SCHNELLE, 2010, pp. 639-640).

É em função desse raciocínio que Käsemann apud Schnelle (2010, p. 640) afirma que, em Paulo, a relação com o mundo e a relação consigo mesmo estão intimamente relacionadas, a escatologia e a antropologia condicionam-se e complementam-se mutuamente. “É através do corpo físico que o homem entra em contato com o mundo material. Assim, podemos classificar o corpo como aquela parte que nos dá ‘consciência do mundo’” (SILVA, 1988, p. 67).

### 2.1.2 Sarx.

No entanto, pensar o σῶμα, de acordo com Schnelle (2010, p. 640), é pensar também o seu par antropológico σάρξ. Segundo Dunn (2003, p. 93) é o outro termo antropológico paulino, depois de *soma*, mais importante. Ocorre 91 vezes nas cartas paulinas. Contudo, também é o termo mais controverso.

Isso ocorre principalmente por causa da extensão do seu uso, pois parece estender-se desde o inócuo sentido do material físico do corpo até o sentido de “carne” como força hostil a Deus. A questão básica que gerou uma imensa discussão é como este último termo pode abranger amplitude tão larga (DUNN, 2003, p. 93).

Dunn (2003, p. 93) registra que a ideia predominante ao longo dos últimos cem anos foi a de que a dispersão do uso paulino reflete uma combinação de influências judaicas e helenísticas, numa e noutra medida. Isto é, que a ideia de carne como corpo material reflete o típico sentido hebraico de *basar*, enquanto a ideia de carne como antagonista a Deus é de natureza mais helenística. Essa questão, de acordo com Dunn (2003, p. 85), em torno da antropologia paulina provocou um prolongado debate sobre se ele teria recebido a influência de categorias helenísticas ou judaicas.

Há, é verdade, uma distinção em termos gerais que tem algum mérito e valor. Isto é, em termos simplificados, enquanto o pensamento grego tendia a considerar o ser humano como constituído de partes distintas, o pensamento hebraico via-o mais como uma pessoa total existindo em dimensões diferentes. Poderíamos dizer que era mais caracteristicamente grego conceber a pessoa humana “partitivamente”, enquanto era mais caracteristicamente hebraico concebê-la “aspectivamente” (DUNN, 2003, p. 84).

Assim como σῶμα, Paulo pode utilizar também σάρξ (*sarx* - “carne/carnalidade”) primeiramente em um sentido neutro como designação da

condição exterior do ser humano, em que ocorrem as doenças, a circuncisão, as tribulações e remete também a diversos tipos de carne: seres humanos, peixes, gado, aves, como temos registrado em 1Co 15,39.

Da mesma forma, Vine (2003, pp. 452-453) registra que σάρξ tem um alcance mais amplo de significados no Novo Testamento que no Antigo Testamento. Seus usos no Novo Testamento podem apontar para a matéria do corpo, quer de animais ou de homens (1Co 15,39), para o corpo humano, para o elemento mais fraco na natureza humana, para o estado não regenerado dos homens, para o lugar do pecado no homem, sem remeter necessariamente ao corpo, também pode apontar, por sinédoque, para o gênero humano, na totalidade de tudo o que é essencial à humanidade, ou seja, espírito, alma e corpo, ou seja, à pessoa completa, e ainda por metonímia pode apontar para o externo e a aparência, em contraste com o espírito, o interior e o real.

Por esse viés, uma conotação explicitamente negativa, de acordo com Schnelle (2010, p. 640), manifesta-se em σάρξ no espaço em que Paulo atribui o ser humano que vive de si mesmo e confia em si mesmo ao âmbito da carne. São σαρκινός (*sarkinos*<sup>55</sup> – carnis) aqueles que vivem de maneira humana, “que é constituído pela carne [...] que pertence à vida natural e passageira do corpo, [...] entregue à carne” (VINE, 2003, p. 452). “Eles se orientam por aquilo que é superficial e exterior, permitem serem cegados pelo visível e não conseguem avançar até a realidade de Deus que está oculta, mas que determina tudo” (SCHNELLE, 2010, p. 640).

Dentro do mesmo campo semântico de *sarkinos* figura o homem σαρκικός (*sarkikos*), que tem “a natureza da carne’, ou seja, sensual, controlado pelos apetites animais, governado pela natureza humana, em vez de ser guiado pelo Espírito de Deus” (VINE, 2003, p. 452). “O ser humano *sárkico* caracteriza-se pelo egoísmo e pela autossuficiência, e faz de seu conhecimento a medida daquilo que é razoável e real” (SCHNELLE, 2010, p. 641). “*Sarkikos* descreve as luxúrias que têm origem na natureza corrupta e caída do homem, [...] o homem que é *sarkikos* é aquele que concede à carne um lugar que não lhe pertence por direito” (TRENCH apud VINE, 2003, p. 452).

---

<sup>55</sup> A terminação *-inos* denota a substância ou matéria de uma coisa. In: VINE, W. E., op. cit., p. 529.

Nessa direção, em tentativa de explicar os usos mais negativos de *sarx*, uma solução popular apresentada por Dunn (2003, p. 94) foi distinguir as duas frases paulinas: *en sarki* (“na carne”) e *kata sarka* (“segundo a carne”). A primeira denota simplesmente vida na terra, a condição inevitável da existência humana; a última denota “a orientação espiritual consciente da vida no nível terreno, uma qualidade de vida social moralmente culpável, um modo de vida em conflito com Deus. Para o teólogo, *sarx* só “se torna má quando o homem constrói sua vida sobre ela”.

Paulo, de acordo com Dunn (2003, p. 103), também utiliza *soma* com sentido fortemente negativo, quando fala do “corpo do pecado” (Rm 6,6) e do “corpo desta morte” (7,24), ou quando fala de “fazer morrer as obras do corpo” (8,13). Mas a nota negativa, quando se liga a *soma*, geralmente é dada por frase qualificativa ou por adjetivo: “corpo do pecado” (Rm 6,6), “corpo mortal” (8,11). Ao passo que *sarx* é mais regularmente negativa sem qualquer frase ou adjetivo qualificativo. “Em termos um tanto simplificados, ‘corpo’ denota um *ser no mundo*, enquanto ‘carne’ denota um *pertencer ao mundo*” (DUNN, 2003, p. 104, ênfase do autor).

Dunn (2003, p. 82), em sua análise, considera que poucos termos foram mais mal entendidos e raramente a ideia de Paulo foi mais deturpada que na tradução de *sarx*, “carne”. Referindo-se à amplitude do termo “carne”, Dunn comenta que é um

termo crucial para o modo como Paulo entende a operação do evangelho. Independentemente de qualquer outra coisa, o termo descreve claramente o campo de força oposto ao Espírito de Deus: viver “segundo a carne” é antítese da vida cristã (Rm 8,4-13); a carne é solo que produz corrupção (Gl 6,8) (DUNN, 2003, p. 82).

Dunn (2003, p. 102) lembra que as consequências para a tradução de *sarx* em Paulo também são dignas de nota. Para o teólogo, traduções como “natureza não espiritual” e “natureza pecaminosa” conferem uma nota enganosa e falsamente dualística ao uso de Paulo. Carne para Paulo não era nem não-espiritual e nem pecaminosa. O termo simplesmente indicava e caracterizava a fraqueza de uma humanidade constituída como carne e sempre vulnerável à manipulação dos seus desejos e necessidades como carne.

Fabris (2001, p. 68), por sua vez, é de opinião que o termo “carne” nas cartas de Paulo se refere à condição frágil e mortal do ser humano, não importa se ligada

ou não ao pecado; de modo semelhante Lenski apud Portella (1999, p. 25) entende que os termos “carne” e “sangue” são semitismos frequentes na literatura judaica para designar a natureza humana frágil, pecadora, mortal e falível, sendo a expressão para Vine (2003, p. 969), por sinédoque, atribuída aos seres humanos, enquanto Schnelle (2010, p. 640) admite que a designação de Paulo como “carne e sangue” (σάρξ καὶ αἷμα) em 1Co 15,50 remete ao que é passageiro e corruptível e que está excluído do Reino de Deus. Schnelle (2010, p. 282) também admite que, no v. 50, Paulo resume sua argumentação antropológica precedente ao afirmar que σάρξ (“carne”) e αἷμα (“sangue”), como denominações antropológicas da corrupção de tudo que foi criado, não podem herdar a βασιλεία τοῦ θεοῦ (o Reino de Deus), pois a corrupção não pode adquirir a incorruptibilidade. Logo, “a força negativa de *sarx* torna-se mais clara não só como mortal, mas também como imperfeita, desqualificada ou destrutiva, quando posta em antítese com *pneuma* (“Espírito”)” (DUNN, 2003, p. 96).

É o conjunto da mortalidade humana, a pessoa caracterizada e condicionada pela fragilidade humana, que dá a *sarx* seu espectro de significado e que fornece o elo entre os diferentes usos do termo que Paulo faz. O espectro vai das relações e necessidades humanas, passa pela fraqueza e os desejos humanos, pela imperfeição e corrupção humana, até o tom totalmente deprecatório e condenatório da antítese *sarx-pneuma* (DUNN, 2003, p. 98).

Dunn (2003, p. 105) admite como resposta à significação teológica da distinção entre *soma* e *sarx*, um tanto construída, mas clara, em Paulo, a tentativa de combinar elementos da antropologia hebraica e da antropologia grega numa nova síntese. Por um lado, de acordo com o exegeta, Paulo afirmou a concepção hebraica mais holística da corporificação humana, com o que isso significava para a corporeidade e a socialidade da existência humana como parte integrante do fato de ser humano. Ao mesmo tempo reconheceu algo de importante na atitude grega mais negativa em relação à existência “na carne”, que também queria afirmar. Nesse sentido, pode-se presumir que Paulo habilmente aproveita o sistema de convicções, judaico e helenístico, para inculturar o evangelho. Isso não significa que ele tenha “copiado” a antropologia platônica como quer deduzir certa modernidade teológica,

que admite ter Paulo se alinhado ao modelo antropológico helênico que já era dominante dentro do império greco-romano antes da era cristã e, depois do desaparecimento deste império, continuou dentro do pensamento cristão e permanece até os dias atuais.

Todavia, para Paulo o fator negativo não foi simplesmente a existência corporal em si, mas o caráter efêmero da existência humana como existência em carne que tende para o desejo e a deterioração e que quando o indivíduo se concentra nela e se apega a ela, subverte essa existência como existência perante Deus e para Deus. A verdade é que ele podia afirmar ambos os aspectos, e a dupla afirmação evitava tanto uma supervalorização simplista como uma subvalorização do físico. Além disso, do ponto de vista de estratégia apologética e missionária, tinha assim uma base comum tanto com judeus como com gregos nas suas diferentes perspectivas sobre a realidade e assim podia esperar ter receptividade de ambos para o evangelho enquanto se relacionava com a existência neste mundo. Em termos mais gerais, podemos dizer que a distinção de Paulo entre *soma* e *sarx* possibilitava a afirmação positiva da realidade criada e da criação humana bem como da interdependência da humanidade no seu ambiente criado. Lamentavelmente, porém, esse potencial na teologia de Paulo não tardou a perder-se quando se perdeu de vista essa distinção (DUNN, 2003, p. 105).

### 2.1.3 Psychê e Pneuma.

A despeito da discussão da antropologia paulina concentrar-se em torno das duas palavras-chave: *soma* e *sarx*, no desenvolvimento paulino das reflexões antropológicas, ψυχή (*psychê* / alma) e πνεῦμα (*pneuma* / espírito humano/Espírito) adquirem significados relevantes, pois Paulo “tira força e perseverança de seu trabalho missionário incessante do espírito. Assim como os profetas, ele entendeu a si mesmo como alguém tomado pelo πνεῦμα, alguém que possui o espírito e que vive e atua conforme o espírito” (SCHNELLE, 2010, pp. 191-192).

Em termos da história das religiões, a compreensão paulina do espírito tem suas raízes no judaísmo helenista, sendo que há uma especial proximidade a Filon [...] a) Assim como Paulo [...] também

Fílon conhece a antítese σάρξ *versus* πνεῦμα. [...] c) A condição para a vida no espírito (sic) é para Paulo [...] e Fílon [...] matar a *sarx*. [...] e) Tanto em Paulo [...] como em textos sapienciais [...] encontra-se o conceito da habitação do espírito (sic) no ser humano. f) [...] Paulo compartilha com Fílon principalmente a idéia de que o pneuma é um dom último e inseparável de Deus (1Co 2,15), oposto a toda a corrupção terrena e carnal e no qual se manifesta a proximidade e presença do divino que possui uma força transformadora e deve ser entendido como um dom salvífico. Ainda que a literatura sapiencial seja o pano de fundo mais provável do horizonte noético da pneumatologia paulina, há duas diferenças decisivas: 1) Para Paulo, πνεῦμα é o termo por excelência para a presença e atuação do divino, enquanto, por exemplo, Fílon usa πνεῦμα somente ao lado de σοφία, λόγος e νοῦς. 2) Paulo vincula o conceito do espírito consequentemente à cristologia e à escatologia (SCHNELLE, 2010, pp. 268-269).

Dunn (2003, p. 109) também concorda com essa exposição e afirma que Paulo usava pouco os dois termos, mas o seu emprego tem certa importância para a avaliação da sua antropologia e a maneira como concebia a interface entre o divino e o humano. De acordo com o teólogo, o emprego de *psychê* pelo apóstolo denotando a pessoa é clara em muitas passagens. Com relação ao número de usos de *pneuma* significando espírito humano é incerto, pois em muitas passagens não é claro se a referência é ao Espírito divino ou ao espírito humano. Dunn (2003, p. 490) registra que as 146 ocorrências de *pneuma* no *corpus* paulino dividem-se em Espírito Santo e espírito (humano) na proporção de aproximadamente 6 por 1.

Dunn (2003, p. 110) registra que houve mesmo uma opinião persistente de que para Paulo o espírito humano é apenas uma manifestação do Espírito divino e isso poderia bem refletir a influência do pensamento hebraico. Contudo “o uso paulino de espírito para o ‘lado do homem orientado para Deus’ não se encontra no Antigo Testamento” (STACEY apud DUNN, 2003, p. 110). Dunn também considera que há “evidentemente” uma “sobreposição” de significados nas respectivas faixas de uso de *psychê* e *pneuma*. Isso reflete as origens dos dois termos no uso grego e hebraico, mas no uso desenvolvido de Paulo a influência é predominantemente da antropologia hebraica. Pois os dois termos (*psychê/nefesh* e *pneuma/ruah*) exprimem uma identificação original de “sopro ou hálito” como a força vital.

Citando a perícopé de 1Co 15,44-46, Dunn (2003, p. 111) entende que *psychê* e *psychikos* denotam claramente a pessoa viva, mas limitada à existência corporal presente, ao contrário de *soma pneumatikon*, o corpo espiritual. A pessoa



*psychikos* é por definição, afirma Dunn, pessoa que é incapaz de receber ou apreciar as coisas do *pneuma*.

Onde essa observação pode ser de maior relevância é na percepção de que para Paulo o ser humano é mais que “alma”. *Psyche* não é suficiente para descrever as profundezas do indivíduo. As pessoas existem em e se relacionam com dimensões maiores da realidade e não apenas a psíquica. No fim de um século que aprendeu a apreciar as introspecções de Freud e Jung, a antropologia de Paulo pode nos trazer uma lição salutar. A lição seria a de advertir-nos contra a ideia de que a *psyche* pode revelar tudo o que há de importante sobre a vida interior de uma pessoa. Paulo, mais uma vez em linha com a herança judaica, também fala do espírito humano, uma profundidade ainda maior ou uma realidade mais alta da pessoa. Além disso, ele permite concluir e ensina que é só funcionando nesse nível e abrindo o espírito humano ao Espírito divino que o ser humano pode ser completo (DUNN, 2003, p. 111).

Assim como Paulo não se apropria do modelo helênico-dualista do homem, também rejeita a absolutização de reconhecer apenas o Cristo ressuscitado existente no dualismo<sup>56</sup> metafísico σάρξ – πνεῦμα, que está presente entre os coríntios, segundo Schnelle (2010, p. 250), devido à autoconsciência de superioridade e perfeição deles, e que permite perceber várias influências religiosas, culturais e sociais que se sobrepõem parcialmente, levando-os a remeterem aquele dualismo ao pensamento sapiencial judaico-helenista, pois

a contraposição σάρξ – πνεῦμα aparece em Paulo não como um dualismo metafísico, mas como um dualismo histórico. Como não há existência humana fora da carne e a atuação de Deus nos seres humanos se realiza na carne, a carne aparece com o lugar onde o ser humano ou permanece em seu egoísmo e sua autossuficiência ou onde aceita ser colocado a serviço de Deus, pelo poder do espírito (sic). Para Paulo, o crente em sua existência terrena é justamente não retirado da carne, mas o espírito (sic) supera a autoafirmação natural da carne e impede o acesso do pecado (SCHNELLE, 2010, p. 642).

<sup>56</sup> A palavra dualismo foi cunhada em 1700 para caracterizar a doutrina iraniana dos dois espíritos. Desde então o termo dualismo tem sido empregado de diversas formas através da história da teologia e da filosofia, porém, o conceito básico é que há uma distinção entre dois princípios básicos que são independentes entre si e que, às vezes, são opostos um ao outro. Na teologia, Deus é contraposto a algum princípio do mal ou ao mundo material, enquanto na filosofia o espírito é contraposto à matéria. In: ELIADE, Mircea. *Dicionário das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 133.

Isso leva a presumir, de acordo com Schnelle (2010, p. 425) que a oposição qualificadora πνευματικός (*pneumáticos*) versus σαρκινός (*sarkinos*) permite perceber que a antropologia é o verdadeiro nível objetivo da argumentação paulina.

Na literatura grega, ressalta Radmacher (2010, p. 496), a palavra *sarx* normalmente não significava nada mais que o corpo humano. Também, segundo o teólogo, foi usada dessa forma no Novo Testamento (Jo 1,14)<sup>57</sup>. No entanto, Paulo muitas vezes usou a palavra para representar todo o ser humano corrompido, não somente o corpo pecaminoso, mas todo o ser, incluindo a alma e a mente, como elementos afetados pelo pecado. Paulo, portanto, muitas vezes opôs a *carne* ao *Espírito*, considerando-os forças diametralmente opostas. O incrédulo só pode viver na carne, mas o cristão pode viver na carne ou no Espírito. O apóstolo repetidamente encoraja o cristão a vencer as obras da carne ao viver no Espírito.

De acordo com Loi (2002, p. 259), os escritos paulinos “pareciam” afirmar um certo dualismo entre carne e espírito. Dessa forma,

para muitos, que realizavam uma interpretação literal, o termo *carne* refere-se ao corpo humano; para outros, que faziam uma leitura alegórica da Escritura, poderia significar a natureza humana decaída. Acabou prevalecendo a primeira concepção. Deste modo, já se percebe os primeiros fundamentos do dualismo antropológico que valoriza o interior, ou seja, a alma e espírito e que vê o corpo com algo pejorativo (ALBANO, 2010, p. 14, ênfase do autor).

Leite Filho registra que a conceituação antropológica hebraica não acusa uma divisão dualista do homem, mas, conforme mostram os fatos, o homem é apresentado como um todo e considerado unidade em cada um dos três conceitos designados para ele e não como parcelas separadas. Entre os diferentes sentidos figurados, podem distinguir-se os seguintes: “*Nepshesh*<sup>58</sup>, que é o homem enquanto

<sup>57</sup> “E o verbo se fez carne e habitou entre nós, cheio de graça e de verdade, e vimos a sua glória, glória como do unigênito do Pai”.

<sup>58</sup> Originalmente, esta palavra significa pescoço, garganta e cinta, significados que conduziram, através do sentido figurado de respiração e sopro de vida. Esta palavra não expressa, todavia, a vida em geral, mas a vida relacionada a um corpo ou ao próprio indivíduo vivo. Não se pode, portanto, dizer que o homem possui *nepshesh*; ele antes é *nepshesh*. As traduções do texto sagrado tradicionalmente traduzem regularmente por alma esta palavra *nepshesh*, que é fundamental na antropologia veterotestamentária. In: FEINER, Johannes e LOEHRER, Magnus apud LEITE FILHO, Tácito da G. *O Homem em três tempos*. Rio de Janeiro: CPAD, 1982, p. 56.

está em busca de algo; *Rûah*<sup>59</sup>, que é o homem enquanto vive sob a direção carismática de Deus (...); *Bãsãr*, que é o homem na medida em que vive em parentesco e solidariedade com o povo perante Deus”<sup>60</sup> (LEITE FILHO, 1982, p. 56).

No NT achamos os binômios “psychê-soma” – alma-corpo, e “pneuma-sarx” – espírito-carne, os quais, ainda que moldados ao estilo da filosofia grega, ao passarem do AT hebraico para o grego, mediante a tradução dos LXX, retiveram o sentido judeu veterotestamentário. Na realidade, o hebraico não possui nenhum vocábulo para designar o corpo como organismo, já que o termo “basar” significa “carne”. Portanto, o uso de “pneuma” (heb. “rûah”) é relacionado com “psychê” (heb. “nephesh”) de modo que esses termos não expressam dois distintos componentes do ser humano, e sim dois aspectos distintos de um mesmo componente (LEITE FILHO, 1982, p. 49).

Da mesma forma, Paulo, de acordo com Silva (1988, p. 100), em vários de seus elementos doutrinários emprega o termo “psychê” por doze vezes (Dunn (2003, p. 109) identifica 13 e Schnelle (2010, p. 690), 11 ocorrências) sendo, segundo se depreende, peculiar às suas epístolas. No entanto, “quando Paulo emprega ‘psychê’ juntamente com ‘pneuma’, em 1Ts 5,23, está meramente descrevendo a mesma parte imaterial do homem, isto é, as duas substâncias espirituais: alma e espírito” (SILVA, 1988, p. 69). Na concepção de Silva (1988, p. 41), tão logo o fôlego de vida, que se tornou o espírito do homem, entrou em contato com o corpo do homem, a alma foi simultaneamente produzida. Portanto, conclui o exegeta-filósofo, a alma é a

<sup>59</sup> A palavra *rûah* ocorre no Antigo Testamento 389 vezes e corresponde em muitos pontos de seu significado a *nephesh*. Seu sentido principal é exalar, soprar. Em sentido translato significa respiração e vento ou espírito e sentido. Seria completamente errôneo tomar esta palavra como expressão de uma oposição no homem entre carne e espírito. É antes relação dinâmica entre Deus e o homem. É usada às vezes para expressar um carisma especial concedido por Deus e que capacita e inspira os homens para realizações especiais. In: FEINER, Johannes e LOEHRER, Magnus apud LEITE FILHO, Tácito da G. Ibidem, p. 56.

<sup>60</sup> A alma (hb. *nephesh*; gr. *psychê*), frequentemente traduzida por “vida”, pode ser definida, de modo resumido, como os aspectos imateriais da mente, das emoções e da vontade, no ser humano, resultantes da união entre o espírito e o corpo. A alma, juntamente com o espírito humano, continuará a existir após a morte física da pessoa. A alma está tão ligada à natureza imaterial do ser humano, que, às vezes, o termo “alma” é usado como sinônimo de pessoa... O corpo (hb. *basar*; gr. *soma*) pode ser definido, em resumo, como o componente do ser humano que volta ao pó quando a pessoa morre (às vezes, é chamado “carne”). O espírito (hb. *ruah*; gr. *pneuma*) pode ser definido, em resumo, como o componente imaterial do ser humano, em que reside nossa faculdade espiritual, inclusive a consciência. É principalmente através desse componente que se tem comunhão com o Espírito de Deus. Desses três componentes, que constituem a completa natureza humana, somente o espírito e a alma são indestrutíveis e sobrevivem à morte. In: STAMPS, Donald C., op. cit., pp. 979-980.

combinação do corpo e do espírito do homem. Segundo Dunn (2003, p. 109), a *psychê* é o núcleo essencial do homem que pode ser separado do seu corpo e não participa da dissolução dele e “até mesmo a tricotomia de ‘espírito, alma e corpo’ em 1Ts 5,23, que soa mais partitiva, aparece num contexto que enfatiza a ‘integralidade’” (DUNN, 2003, p. 88). “Na concepção bíblica *soma* (corpo), *psychê* (alma) e *pneuma* (espírito) são três formas distintas de se falar do ser humano como um todo” (WESTPHAL, 2009, p. 135). Concorda com essas posições Silva (1988, p. 76), ao argumentar que no complexo humano é necessária a distinção entre espírito, alma e corpo, mas isso não significa que o ser humano seja dividido ou repartido em três seções independentes, mas sim que estas partes constituem uma única pessoa.

Biblicamente, a transitoriedade e a mortalidade do corpo implicam a transitoriedade e a mortalidade da alma, pois se tem uma concepção do ser humano integral. Inversamente, a valorização da *alma* como princípio da vida e da espiritualidade implica valorização do corpo como templo da habitação divina, primeiro em Jesus Cristo e depois na comunidade cristã como corpo de Jesus Cristo. A criação do ser humano como corpo dotado de vida, a encarnação de Jesus Cristo, justamente nessa dimensão corporal e concreta, dignificam plenamente o ser humano na qualidade de corpo. Este é o lugar da manifestação do princípio da vida. A condição transitória e mortal do ser humano como criatura de Deus estende-se, portanto, a todo o ser humano, ou seja, também à alma. Quando o ser humano sofre em seu corpo, sofre também em sua alma; quando abate a sua alma, curva-se também o seu corpo; quando o corpo tem prazer, alegra-se também a sua alma; quando a sua alma se eleva, ergue-se também o seu corpo. Nada há que não diga respeito às duas dimensões simultaneamente e na mesma medida. Não há existência humana viável da alma sem o corpo nem do corpo sem a alma. De tal modo isso é verdade que a ressurreição após a morte é concebida como ressurreição na forma de “corpo espiritual” (1Co 15,44) (SCHNEIDER, 2008, p. 31, ênfase do autor).

Além de recuperar-se, com isso, decididamente uma fala antropológica fundada na integralidade do ser humano, contrapondo-se ao desprezo do corpo a sua valorização e dignificação, Schneider (2008, p. 30) também admite que, na perspectiva bíblica, o ser humano não consiste de duas ou até mesmo de três partes. Para o exegeta, o ser humano constitui uma unidade viva, um “ser vivente”. Portanto, o que acontece em uma das “partes” afeta as outras. Também na base da expressão τὸ πνεῦμα καὶ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα, na ótica de Schnelle (2010, p. 691),

para quem parece ser tricotômica, não está uma antropologia helenista refletida, segundo a qual o ser humano é dividido em corpo, alma e espírito. Paulo apenas realça que a atuação santificadora de Deus diz respeito ao “ser humano inteiro”. Wolff (2007, p. 34), ao comentar o texto de Gn 2,7, que é uma tradução, afirma que *nephesh/néfesh* deve ser vista na perícope em conjunto com a figura total do ser humano e especialmente com sua respiração; por isso, o ser humano não tem *nephesh/néfesh*, mas é *nephesh/néfesh*, vive como *nephesh/néfesh*.

O ser humano não **tem** alma, mas **é** alma, **é** espírito e corpo. Quando morre, morre em sua integralidade, com exceção de seu eu, de seu nome, de seu ser. Se alma é isso, ela sobrevive à morte na memória de Deus para ser ressuscitada como corpo espiritual. *Ainda que a morte mate a vida do organismo, ela não é capaz de devorar o ser humano por inteiro* (cf. Mt 10,28). Seu nome fica gravado no “arquivo de Deus”, no livro da vida (Ap 3,5). Sua identidade é preservada assim como a de Jesus antes e depois da ressurreição. A morte é certamente uma ruptura. Ela corta todas as relações, exceto aquela com Deus (BRAKEMEIER, 2010, p. 122, ênfase do autor).

Dessa forma, na perícope de 1Ts 5,23, é plausível, então, presumir uma antropologia tricotômica<sup>61</sup> em Paulo, pois, de acordo com Leite Filho (1982, p. 43), nela Paulo enumera os elementos da natureza humana. O dicotomismo,<sup>62</sup> em contrapartida, procura sair deste texto, explicando que a distinção *psychê* e *pneuma*

<sup>61</sup> Afirma que o homem é composto de três elementos constituintes: corpo, alma e espírito. Corpo é o elemento material, instrumento, agente ou tabernáculo por meio do qual a alma e o espírito operam. *Alma* (psychê), princípio vital e sede da personalidade, afetos, apetites, sentimentos e memória. *Espírito* (pneuma), princípio de vida racional e moral, sede da razão e da consciência moral. In: LEITE FILHO, Tácito da G., op. cit., pp. 42-43; Com a tríade “espírito [*pneuma*], alma [*psychê*] e corpo [*soma*]”, 1 Tessalonicenses 5,23 parece dividir a pessoa em três partes. Mas a intenção de Paulo é exatamente o contrário: “Que Deus... vos santifique totalmente [*holoteleis*] e que vosso [*holokleron*] espírito, vossa alma e vosso corpo sejam perfeitamente guardados” na vinda de Cristo. Longe de dividir a pessoa, Paulo expressa a esperança de que os fiéis, pela obra santificadora de Deus, sejam salvos da desintegração e preservados como seres completos (*holos*). Ele junta os três termos (aqui somente em suas cartas) “para enfatizar, não para definir”. In: CHAMBLIN, J. K. Psicologia. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P. (Orgs.), op. cit., pp. 1027-1028.

<sup>62</sup> Posição que afirma ter o homem duas porções: corpo, a parte material e a parte imaterial, ou seja, a alma ou espírito. Esta parte espiritual tem as seguintes propriedades: pensamento, volição, afeição e consciência. No homem não há outras substâncias: todas são alma e espírito. Essa teoria considera a parte imaterial de duas maneiras, tendo dois nomes: *alma*, vida individual e consciência, que possui e anima o corpo; *espírito*, agente moral e racional que pode ser influenciado por Deus. O dicotomismo emprega o termo alma falando da relação da vida do homem para com as coisas terrenas. O homem foi comparado a uma casa de dois andares, tendo no segundo duas janelas: uma que dá para contemplar o mundo (alma) e outra que dá para contemplar o céu (espírito). In: LEITE FILHO, Tácito da G., op. cit., p. 42.

é funcional e não substancial e que Paulo usa aquela expressão para falar da totalidade do homem. Leite Filho argumenta ainda que na perícopa de 1Co 15,44-46 são usados os adjetivos ψυχικόν (*psíquicos*) e πνευματικόν (*pneumáticos*) com sentidos diferentes. Então, segundo seu entendimento, seus substantivos devem ter sentidos diferentes também. No entanto, em torno do tema da divisibilidade do homem e de sua parte imaterial, é significativa a posição de Leite Filho (1982, pp. 41-42) ao afirmar que mesmo que alguém acredite que haja apenas duas partes principais no homem: a material e a imaterial, aquele que acredita em duas partes, crê que a porção imaterial tem “dois aspectos”; enquanto aquele que assevera ser o homem constituído de três partes, acredita que a porção imaterial consta de “duas partes distintas”.

Paulo era judeu e, segundo Albano (2010, p. 49), concebia o ser humano como um ser unitário, aberto às dimensões transcendentais da vida, portanto, dotado de dimensão espiritual. Porém, esta jamais é oposta ou excludente da realidade material da vida. Assim, sua formação hebraica de mentalidade farisaica, além de sua pertença à minoria de judeus helenistas de Jerusalém, como propõe Fabris (2001, p. 57), permite pressupor que o apóstolo tinha incorporado ao seu sistema de convicções o que registra Vine (2003, p. 34) sobre o sistema hebraico de pensamento, que não inclui a combinação ou oposição dos termos “corpo” e “alma”, os quais são de origem grega e latina. Na verdade, o hebraico contrasta dois outros conceitos que não são encontrados na tradição grega e latina: “‘o eu interior’ e ‘a aparência exterior’ ou, como vistos num contexto diferente, ‘o que a pessoa é para si mesma’ em oposição a ‘o que a pessoa parece ser aos que a observam’” (VINE, 2003, p. 34). Para o exegeta, a pessoa interior é *nephesh*, ao passo que a pessoa exterior, ou sua reputação, é *sem*, mais comumente traduzido por “nome”. Segundo Wolff apud Leite Filho (1982, p. 56), a palavra *nephesh* aparece 755 vezes no Antigo Testamento e a Septuaginta a traduz seiscentas vezes por *psychê*.

A análise em foco permite perceber que o significado das palavras hebraicas e gregas que dimensionam o homem nas esferas principais da existência, na vida com Deus e para com o mundo político-social assume um papel relevante.

Silva (1988, p. 68) registra que “psychê” se vincula etimologicamente com a raiz indo-europeia “bhs”, da qual se deriva o verbo alemão *blasen* (soprar), que originalmente significa “hálito de vida”. De acordo com Vine (2003, p. 388), ψυχή (*psychê*) denota “a respiração de vida”, então, “alma”, em seus vários significados. O

filólogo concebe os seus usos no Novo Testamento significando a vida natural do corpo, a parte imaterial, invisível do homem, o lugar da personalidade, o lugar do elemento consciente do homem, pelo qual ele percebe, reflete, sente, deseja, também como o lugar da vontade e dos propósitos, o lugar dos apetites, o homem interior, o lugar da nova vida e como a criatura animada, humana ou outra, esta última concepção parece ser o caso de 1Co 15,45a: “Pois assim está escrito: o primeiro homem, Adão, foi feito alma vivente”, se comparada com o termo ἄψυχα (*a-psycha* – sem alma, inanimado) encontrado em 1Co 14,7a: “instrumentos inanimados, como a flauta e a cítara.” Os judeus denominavam esta substância (a alma) como sendo a sede da percepção, do desejo, do prazer e do desfrutamento.

Sendo a alma “a sede da nossa personalidade, o órgão da vontade e da vida natural, e, por isso, podemos facilmente concluir que esta alma é também o ‘verdadeiro Eu’ – Eu mesmo. Nosso ego é a alma” (SILVA, 1988, p. 70), a compreensão geral é de que *alma* serve para designar a pessoa – sujeito de toda a ação do homem: “o sentir, o pensar, o exercer vontade de outras funções abstratas e atos paralelos são todos eles atividades da alma, indicando assim que a vida está presente no “Eu” que está vivo” (SILVA, 1988, p. 132). Perder a alma é perder o todo. E *espírito*, por conseguinte, denota a vida procedente de Deus – princípio de vida e ação que dirige e controla o indivíduo humano.

No tratamento do par antropológico *psychê* (alma) / *pneuma* (espírito), Vine (2003, pp. 389, 617) admite a extrema dificuldade em fazer uma distinção entre eles, semelhantes em suas naturezas e atividades; o espírito denota primariamente “vento” (cognato de *pneō*, “respirar, soprar”); também “respiração”; então, especialmente “espírito”, como o vento, é invisível, imaterial e poderoso, aplicado à parte imaterial, invisível do homem, ao homem desencarnado – ou despido, ou desnudo –; aplicado também como “o corpo da ressurreição”, como é plausível depreender-se de 1Co 15,45, em que Paulo refere-se ao último Adão, Jesus ressuscitado, como πνεῦμα ζωοποιούν (espírito vivificante) em contraposição ao primeiro homem, Adão, identificado por ψυχὴν ζῶσαν (alma vivente). De modo geral, o espírito é o elemento mais alto, a alma, o mais baixo. O espírito pode ser reconhecido como o princípio da vida dado por Deus ao homem; a alma, como a resultante vida constituída no indivíduo, sendo o corpo o organismo material animado pela alma e pelo espírito. “Portanto, as relações podem ser aparentemente

resumidas assim: *sōma*, ‘corpo’, e *pneuma*, ‘espírito’, podem ser separados, *pneuma* e *psychê*, ‘alma’, só podem ser distinguidos” (CREMER apud VINE, 2003, p. 389).

Silva é de opinião que

no NT, o vocábulo correspondente a *nephesh*, no AT, passou para o Novo como equivalente. Nos evangelhos, por exemplo, existe uma maior gama de significado do pensamento, mas existem onze casos nos sinóticos (do grego *sunorão*, que significa “ver junto”) em que a referência é a existência após a morte. Em outros casos, porém, em todos os quatro evangelhos “*pneuma*”, equivalente grego do hebraico “*rûah*”, denota o primeiro princípio da vida, embora noutras passagens indique o nível mais alto da vida psíquica. [...] O apóstolo Paulo emprega o termo “*psychê*” apenas doze vezes em seus elementos doutrinários. Em seis desses casos o significado é vida (compare-se Rm 11,3; 16,4; 1Co 15,45; 2Co 1,23; Fl 2,30; 1Tm 2,8) (SILVA, 1988, p. 69).

O realismo exagerado ou platônico, como um sistema dualístico, registra Leite Filho (1982, p. 44), sustentava que a alma está no corpo dirigindo-o e controlando-o, sem uma união vital com ele. Platão concedia a realidade perfeita somente ao tipo específico, que existe independentemente dos indivíduos, pois estes são meras cópias imperfeitas do tipo específico ideal. O platonismo<sup>63</sup> sustentava ainda que as almas preexistiam e agora estavam encerradas nos corpos de matéria imunda, e tinham de purificar-se através de sacrifícios corporais. Estas ideias influenciariam decididamente o monasticismo. Sobre a teoria do “preexistencialismo” defendida por Platão, Filo, Orígenes e posteriormente por Scotus Erigena e Julius Müller objeta o tricotomismo que

se a alma era cōnsncia e pessoal numa outra existência, por que não temos lembrança alguma daquela existência? Se ela era inconsciente e impessoal como se explica que um ato moral de tão tremendas consequências como o pecado pudesse ser executado por ela? Ainda contradiz a teoria o ensino paulino de que o pecado e

<sup>63</sup> Doutrina de Platão (429-347 a.C.), filósofo grego, e de seus seguidores, caracterizada principalmente pela teoria das idéias e pela preocupação com os temas éticos, visando toda a meditação filosófica ao conhecimento do Bem, conhecimento este que se supõe suficiente para a implantação da justiça entre os Estados e entre os homens. In: HOLANDA, A. B. *Dicionário Aurélio Século XXI eletrônico*. São Paulo: Editora Positivo, 2012.



a morte na raça é resultado do pecado de Adão (LEITE FILHO, 1982, pp. 51-52).

As concepções grega e platônica, segundo Westphal (2009, p. 136), que negavam o corpo e o apresentavam junto com tudo o que é material como coisa intrinsecamente má, além da necessidade de o ser humano ser liberto da prisão da matéria por meio da filosofia e da mística criaram uma tensão entre o pensamento paulino e os diversos olhares posteriores que procuraram interpretar seus escritos. Na concepção de Rubio (1989, pp. 77-78), a tensa relação entre corpo e alma, no pensamento platônico, é que vai influenciar a teologia cristã. A respeito de Platão Rubio afirma:

Platão foi um pagão que viveu no século IV antes de Cristo, sem conexão alguma conhecida com as perspectivas bíblicas sobre o homem. Todavia, nada tem de surpreendente se considerarmos a realidade histórica da forte penetração do pensamento platônico na compreensão cristã do homem, do mundo e de Deus (RUBIO, 1989, p. 77).

Não é exagero afirmar, de acordo com Pannenberg (2008, p. 33), que nenhuma outra filosofia da antiguidade marcou tão fortemente a história da teologia cristã quanto o platonismo. “A impregnação do cristianismo pelo helenismo foi profunda” (COMBLÍN, 1982, p. 118). Albano (2010, p. 15) considera que a princípio o interesse da teologia cristã pelo pensamento helênico e, por conseguinte, pelo pensamento platônico era de caráter apologético e hermenêutico, ou seja, visava a defender a fé cristã e contextualizá-la para a realidade do mundo greco-romano. Assim, surgiram grande nomes na teologia cristã, que fizeram fama sintetizando os princípios da fé cristã com o pensamento grego, a saber: Agostinho, Gregório de Nissa, Tomás de Aquino, entre outros. De acordo com Comblín,

uma primeira vaga de helenismo entrou através dos Padres dos séculos IV e V, principalmente os capadócijs no Oriente e Agostinho no Ocidente. Uma vez que os concílios recorreram a esses Padres ou a conceitos por eles propostos, produziu-se como que uma

espécie de autenticação de seu pensamento. Rapidamente, no decorrer dos séculos V e VI no Oriente, a Igreja adotou a teologia dos Padres. Fixou-se na ortodoxia, mas sua ortodoxia era a dos Padres, e continha, implicitamente, uma forte carga de helenismo. [...] foram considerados cristãos, não apenas a tradição evangélica que os Padres transmitiam, mas também os conceitos e as estruturas gregas pelos quais eles faziam essa transmissão. E há muito mais platonismo em Santo Agostinho ou em São Gregório de Nissa do que se poderia supor [...] (COMBLÍN, 1982, p. 129).

Idiossincrasicamente, conforme Leite Filho (1982, p. 48), a ideia de um paralelismo entre dois ou três elementos oriundos da filosofia grega e dos filósofos posteriores não está presente no pensamento bíblico. Na Escritura Sagrada é reconhecida a natureza complexa do homem, através de termos populares (não no sentido técnico ou científico) para tratar desta natureza, mas nunca representa a natureza humana como resultado de uma dupla ou tripla substância particular. Ela vê cada ato do homem como um ato do homem por completo, não de uma ou de outra parte constitutiva do homem. Não diz que a alma ou o espírito ou o corpo do homem pecou, mas o homem no seu todo desobedeceu. Não é somente o corpo do homem que sofre as consequências do seu ato, nem só a sua alma, nem só o seu espírito. A obra salvífica diz respeito ao homem como um todo, na sua unidade pessoal. Procurando tornar clara, nessa direção, a compreensão da antropologia paulina, Dunn argumenta que

**os debates filosóficos clássicos** gregos sobre a existência e a subsistência e **os debates eclesiais posteriores** sobre as naturezas de Cristo **estão longe de Paulo**. [...] Sua preocupação era mais com a humanidade em relação a Deus, com os homens e mulheres nas suas relações mútuas e, subsequentemente, com Cristo enquanto resposta de Deus à condição humana. Em outras palavras, a antropologia de Paulo não é forma de individualismo; as pessoas são seres sociais, definidas como pessoas pelos seus relacionamentos. Na perspectiva paulina, os seres humanos são como são em virtude do seu relacionamento com Deus e com seu mundo. O seu evangelho é o evangelho de Deus em Cristo reconciliando o mundo consigo mesmo. Sua doutrina da salvação é a do homem e da mulher sendo restaurados à imagem de Deus<sup>64</sup> no

---

<sup>64</sup> No princípio da Bíblia, nos contam que os seres humanos são uma parte honrada da criação divina. Na verdade, nos contam que Deus criou o homem a sua imagem e semelhança! A palavra hebraica para imagem é “tzelem” que é derivada da palavra mais curta, “tzel”, que significa “sombra”. Você vê a conexão? Quando raios de luz caem sobre qualquer coisa, uma sombra (tzel) aparece perto dela. De acordo com a Bíblia, um ser humano é nada mais do que a imagem (tzelem) de Deus,

corpo de Cristo. E assim por diante. **Esse contexto é vital para a compreensão certa da antropologia de Paulo** (DUNN, 2003, p. 83, minha ênfase).

Dunn (2003, p. 83) salienta ainda que esse esclarecimento sobre a concepção paulina do ser humano é muito importante, porque grande parte da antropologia de Paulo é inevitavelmente estranha ao nosso modo de ver moderno. Dessa forma, convém indicar o perigo que existe em aproximar Paulo dos nossos próprios pressupostos, “igualmente não examinados”, sobre como a pessoa é constituída e aplicá-los ao que Paulo diz.

Deixar de perguntar o que significa ser um ser humano em nosso tempo impede-nos de reconhecer quão diferente e distinta era a concepção de Paulo. Deixar de perguntar o que significava ser um ser humano no pensamento de Paulo pode impedir-nos de ouvir como a sua teologia pode desafiar a nossa própria concepção. O antigo oráculo inscrito no templo de Apolo em Delfos “*gnothi seauton*, conhece-te a ti mesmo” (Platão, *Protágoras* 343b), e a famosa máxima de Sócrates “A vida sem exame não é vida digna de um ser humano” (Platão, *Apologia* 38a), podem ter aplicação mais ampla do que à primeira vista parece (DUNN, 2003, pp. 83-84).

---

porque ele(a) reflete de diversas maneiras a perfeição e beleza divina. Outra forma intrigante de ver esta conexão se reflete no nome “Bezalel”. Literalmente, Bezalel (Betzalel) significa “na sombra de Deus”. Ele foi uma pessoa apontada por Deus para criar o Tabernáculo e todas as suas mobílias (Êx. 31). O Tabernáculo, e tudo dentro dele, permitiram que os israelitas se aproximassem de Deus para rezar de uma linda maneira. De acordo com a Bíblia, quando um ser humano reza para Deus do Céu e da Terra, é como se ele ou ela andasse em cada sombra de Deus, tornando-se parte dela, refletindo a perfeição e beleza divina. In: LIZORKIN-EYZENBERG, Eli. *Betzelem – A sua imagem e semelhança*. Disponível em: <http://jewishstudies.eteacherbiblical.com/bio/>. Acesso em: 17 out. de 2013; Ser imagem significa ter como destino a comunhão com Deus. A semelhança denota o dinamismo do homem para efetuar a condição de imagem. Acentua-se a capacidade humana de transformar a natureza ao seu redor por meio de sua inteligência e do trabalho criativo e criador. Isso denota que o homem é um ser relacional, em constante contato com os seres da terra e com os outros seres humanos. [...] O tema da imagem e semelhança de Deus deve ser entendido na perspectiva de comunhão anteriormente descrita. Ser imagem significa vir-a-ser o futuro humano de profunda relação de comunhão com Deus. Criado por Deus à sua imagem, o ser humano é potencialmente relacional, pericorético, conforme o próprio Deus. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio L. O ser humano como imagem e semelhança de Deus: A antropologia teológica. In: TRANSFERETTI, José e GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes (Orgs.). *Teologia na pós-modernidade: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática*. São Paulo: Paulinas, 2003, pp. 265, 274.

Assim como os pares antropológicos *soma* e *sarx*, *psychê* e *penuma*, outros termos mais destacados se apresentam em par natural como *nous* e *kardia*, “mente” e “coração”.

#### 2.1.4 Nous e Kardia.

*Nous*, identificado por Vine (2003, p. 784) como “mente”, denota, falando em geral, o lugar da consciência refletiva, compreendendo as faculdades da percepção e entendimento, e do sentimento, julgamento e determinação. De acordo com Dunn (2003, p. 106), é quase exclusivamente conceito paulino no Novo Testamento. Sua raridade e irregularidade na LXX como tradução equivalente indica que não era conceito que se enquadrava naturalmente no pensamento hebraico, enquanto no pensamento grego era a parte mais elevada da pessoa. Isso reflete a valorização tipicamente grega da razão ou racionalidade como aquilo que se relaciona com o divino, como participante do divino, como o divino na humanidade. Dessa maneira, Dunn entende que Paulo aproveita claramente um lugar comum da filosofia grega: que a razão humana percebe a existência e a natureza de Deus racionalmente, sendo maios ou menos um axioma da razão humana e na verdade um corolário inevitável do fato da própria racionalidade humana. “Assim como é mais exato falar do *soma* humano como o ‘eu’ corporificado, também seria mais exato falar do *nous* como pessoa racional, o ‘eu’ não simplesmente a mercê de forças externas, mas capaz de responder e agir com entendimento” (DUNN, 2003, p. 107).

Também na compreensão paulina do termo *kardia* (coração) pode-se verificar o conceito de ser humano unitário. Paulo trabalha o vocábulo na mesma esteira do Antigo Testamento, cujo termo para coração é *lebh*, quando o emprega para se referir ao ser humano em sua vontade, em seus desígnios. Dunn (2003, p. 107) registra que o termo é mais caracteristicamente hebraico, mas igualmente grego, e em ambos os casos denota a parte mais íntima da pessoa, a sede das emoções, mas também do pensamento e da vontade. De acordo com Chamblin (2008, p. 1026), Paulo frequentemente indica a pessoa toda por meio de termos que em outros contextos designam um aspecto ou uma dimensão da pessoa. Ao fazê-lo, ele não contradiz o outro emprego, nem confunde a parte com o todo. Mais exatamente,

entende o exegeta, por sinédoque, ele vê a pessoa toda de um ponto de vista determinado, ou realça a contribuição de determinado aspecto para o funcionamento do todo. *Kardia*, para Schnelle (2010, p. 688), é outro centro do *self* humano que aparece em Paulo. Coração também é o “eu” da pessoa e em muitas citações pode ser substituído por um pronome pessoal. Com *kardia*, Schnelle (2010, p. 690) entende que Paulo refere-se ao mais íntimo do ser humano, a sede de inteligência, emoção e vontade, o lugar onde as decisões da vida são efetivamente tomadas e onde começa a atuação de Deus por meio do Espírito. “Justamente como órgão ‘mais íntimo’, o coração determina o ser humano inteiro. Ele é o centro da decisão deliberada, tanto no sentido positivo como negativo” (SCHNELLE, 2010, p. 689). Assim, reflete Silva, dizendo que

outras palavras são empregadas tanto no Antigo Testamento como no Novo Testamento para descrever a sede de certos aspectos particulares ou funções características da alma por meio de órgãos vitais, tais como: rins e coração (Sl 73,21<sup>65</sup>; Ap 2,23<sup>66</sup>). No Antigo Testamento, os impulsos emotivos e os sentimentos são atribuídos, real e metaforicamente, aos órgãos: coração (*lebh*), fígado (*kābhedh*), rins (*kalāyôth*) e entranhas (*me’ím*). Mas, segundo se supõe, é o coração (*lebh*) que é a sede de uma grande gama de atividades volitivas, intelectuais e também emotivas, e tende a denotar a alma, ou o homem visto do seu lado interno ou oculto. No Novo Testamento o mesmo emprego é feito da palavra grega “*kardia*” em sentido geral (= coração ou *lebh*). Duas palavras mais são denotadas para o significado do pensamento principal: “*nous*” (= mente, e “*syneidesis*” (= consciência) que também focalizam-se como sendo sinônimos daquilo que chamamos: “o coração” (SILVA, 1988, p. 106).

De acordo com Fabris (2001, p. 73), Paulo fala sem censuras e sem transferências dos seus sentimentos mais profundos, de suas reações mais emotivas, de seus sofrimentos físicos e espirituais. Com a mesma espontaneidade fala do seu “coração” e do seu corpo, do seu espírito e da sua “carne”, do seu perfil e

<sup>65</sup> “Assim, o meu coração se azedou, e sinto picadas nos meus rins” - ARC

<sup>66</sup> “E ferirei de morte a seus filhos, e todas as igrejas saberão que eu sou aquele que sonda as mentes e os corações. E darei a cada um de vós segundo as vossas obras” - ARC

da sua consciência. Ele demonstra possuir uma boa integração psicossomática. Para confirmar isso, salienta o biblista,

basta fazer algumas sondagens no léxico antropológico, psicológico e afetivo de suas cartas. A ocorrência do vocábulo “coração”, em grego *kardia*, muito frequente no epistolário paulino – um terço de todas as ocorrências do NT, 52 num total de 157 -, tem influência da cultura e da formação essencialmente bíblico-judaica de Paulo. Com esse termo ele designa o centro profundo da personalidade, aquele que unifica e dá coerência ao conjunto das experiências vitais. O “coração”, na linguagem paulina, encerra e supera a dimensão afetiva, pois implica também a capacidade de reflexão e de decisão livre (FABRIS, 2001, p. 73).

Segundo Bultmann (2004, pp. 278-279), coração é o sujeito do desejo (Rm 10,1), do querer (1Co 4,5), da decisão (Rm 7,2; 1Co 3,7; 2Co 9,7), do sofrimento (Rm 9,2) e do amor (2Co 7,3). Coração pode expressar ainda o ser humano tanto num estado de incredulidade como de fé (Rm 10,6-10). Portanto, evidencia-se que *kardia* não se refere a um princípio espiritual superior, sobreposto sobre as demais dimensões do ser humano. “*Kardia* corresponde ao centro da vida física e da constituição psicológica do ser humano. Também indica a pessoa, o ego do ser humano que pensa, sente e deseja, com destaque à responsabilidade dele diante de Deus” (SORG, 2000, p. 426). “Junto com *nous* denotando o ‘eu pensante’, podemos dizer que *kardia* denota o ‘eu que experimenta (sente), que motiva’” (DUNN, 2003, p. 108).

Albano (2010, p. 48) observa que a breve análise dos termos *soma*, *sarx*, *psychê*, *pneuma*, *nous* e *kardia*, conforme aparecem destacados no epistolário paulino, aponta para uma abordagem antropológica que apresenta o ser humano como um todo, embora considerado “aspectivamente”.

## **2.2 A contraposição entre Adão e Cristo (1Co15,20-23; 45-49).**

Para detalhar o papel fundamental de Cristo para a esperança cristã, sob a ótica de Brakemeier (2008, p. 202), Paulo recorre a um pensamento tradicional que

confronta Adão e Cristo nas perícopes em apreço. Para o exegeta, a tipologia deve ter sido conhecida em Corinto, pois Paulo a introduz sem comentários explicativos nos versos 21-22 e somente volta a referir-se a ela no verso 45s.

Ato contínuo na análise da antropologia paulina, tendo sido observados algumas indicações dos seus pressupostos sobre a maneira como são constituídos os seres humanos, o foco deste tópico centra-se no que Dunn (2003, p. 113) denominou de “dolorosa análise da condição humana” e elabora uma exposição que se desdobra como uma “acusação da humanidade”, compondo um estágio da teologia de Paulo, segundo esta abordagem, que decorre diretamente do anterior e completa o retrato da sua antropologia. Pois, segundo Dunn

uma característica notável da maneira como Paulo entende a humanidade é o número de vezes que opõe um sinal negativo aos vários termos-chave descritos... Isso, já vimos, é particularmente verdadeiro em relação a *sarx* (“carne”), fazendo a pessoa humana parte do mundo, fraca e corruptível. A vida no mundo só pode ser vivida “na carne”. Mas a vida vivida *kata sarka*, “de acordo com a carne”, quando apetites animais e desejos dominam a existência, é vida hostil a Deus, incapaz de agradar a Deus (Rm 8,7-8). *Soma* (“corpo”) é o termo mais neutro, mas também podia ser usado em sentido fortemente negativo – “corpo de pecado” (6,6), “este corpo de morte” (7,24). Na melhor das hipóteses, este corpo é ainda o corpo mortal, o corpo morto que ainda precisa ser redimido (6,12; 8,10-11). Assim também o *nous* (“mente”), embora semelhantemente neutro, foi corrompido: as cartas paulinas falam da “mente desqualificada” (Rm 1,28) [...]. Rm 1,21 e 24, por sua vez, falam de “coração insensato nas trevas” e dos humanos que “são entregues segundo os desejos dos seus corações à impureza”. A pessoa humana como *psyche* (“alma”) também está ligada à terra. *Psyche* é o princípio de vida, mas vida incompleta, circunscrita, transitória – humanidade no seu próprio nível, não no de Deus. O *psychikos soma* precisa ser redimido (Rm 8,23), precisa tornar-se o *pneumatikon soma* (1Co 15,44-49). Até do *pneuma* (“espírito”) humano se diz que pode, segundo uma passagem, necessitar ser limpo de “manchas” (2Co 7,1) (DUNN, 2003, p. 114).

Dessa forma, de acordo com Dunn (2003, p. 115), a teologia paulina reconhece com suas palavras o que todas as filosofias religiosas reconheceram, de acordo com as linguagens que lhe são próprias: “que há um lado obscuro do caráter humano, que precisa ser levado em conta”; caso contrário este poderá destruir a humanidade. Quaisquer que sejam as forças fora dos indivíduos que pesam sobre

eles de maneira adversa e opressiva, também há uma “virulenta toxina dentro deles”, cujo “veneno”, se for deixado sem controle, lentamente matará todo o organismo.

Os rabinos descreviam isso como o *yetser hara*, “o impulso mau” interior, para explicar as escolhas loucas, autodanificadoras que todos fazemos. Os gnósticos, maniqueus e cátaros tentaram explicá-lo pela maldade da matéria, exigindo um estrito ascetismo em resposta. Shakespeare caracteriza o mal como uma falha fatal dentro dos seus heróis trágicos. Robert Louis Stevenson retratou o seu terrível potencial em *Dr. Jekyll and Mr. Hyde*. Oscar Wilde advertiu sobre a degeneração que pode desenvolver-se por baixo da aparência externa em *O Retrato de Dorian Gray*. E Jonathan Swift simplesmente levou até o fim as suas consequências no mais impiedoso retrato da depravação humana nos brutamontes das *Viagens de Gulliver* (DUNN, 2003, p. 116).

De acordo com Dunn (2003, p. 116), a tentativa de Paulo explicar esse lado obscuro da humanidade concentra-se na figura de Adão e na narrativa da “primeira desobediência do homem” de Gn 2-3, que tradicionalmente foi descrita como “a Queda”, e que são caracteristicamente judaicos. Paulo identifica e desenvolve a ambivalência existente na narrativa do Gênesis entre *adam* como indivíduo e *Adam* representando a humanidade como um todo.

Dunn (2003, p. 117) admite que o sentido de que a narrativa do Gênesis é a narrativa da humanidade, quer seja representada como uma pessoa individual, quer como macho e fêmea, nunca abandona Gn 1-3. Também o uso das narrativas em Paulo compartilha o mesmo sentido. Quando Paulo fala de Adão ou alude a ele, fala da humanidade como um todo.

“Paulo repetidamente recorre a Gn 1-3 para explicar sua visão da condição humana” (DUNN, 2003, p. 126). Assim, Dunn (2003, p. 127), insta que se deve ver a figura de Adão como o “humano arquetípico” que deliberadamente recusou dar a Deus o que lhe é devido ao recusar obedecer a única ordem que lhe fora imposta.

Referindo-se à aceitação do monogenismo<sup>67</sup>, Andrade (1986, p.117) registra que o Pontifício Instituto Bíblico de Roma faz este comentário: “Homem em hebraico é a mesma palavra que o nome próprio de Adão, primeiro progenitor do gênero

---

<sup>67</sup>Teoria referente à criação de um só homem e de uma só mulher, não de vários casais concomitantemente. In: ANDRADE, Claudionor C. de, op. cit., p. 117.



humano”. Também Vine (2003, p. 142) acentua que o substantivo hebraico *’ādām* conota “homem” como criatura criada à imagem de Deus. Este filólogo entende que o termo em sua primeira ocorrência (Gn 1,26) é usado para aludir ao gênero humano ou ao homem em geral: “E disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança”, tradução da versão bíblica Almeida, Revista e Corrigida (ARC<sup>68</sup>). Em sua segunda ocorrência (Gn 2,7), para o filólogo-exegeta, a palavra se refere ao primeiro “homem”, Adão: “E formou o Senhor Deus o homem do pó da terra e soprou em seus narizes o fôlego da vida; e o homem foi feito alma vivente” (ARC). Interessante observação faz Dunn (2003, p. 117) do jogo deliberado no hebraico de Gn 2,7, entre *adam* e o material do qual *adam* foi feito, *adamah* (“solo, terra”) – “O Senhor Deus formou o *adam*, pó da *adamah*”.

O acusativo feminino<sup>69</sup> εἰκόνα (de *eikōn*) empregado por Paulo em 1Co 15,49 denota, de acordo com Vine (2003, pp. 700-701) “imagem”, “semelhança derivada”, vocábulo que envolve as ideias de representação e manifestação. A palavra é empregada para se referir às relações entre Deus Pai, Jesus e os homens, acerca do homem na medida em que ele foi criado como representação visível de Deus, um ser correspondente ao original<sup>70</sup>, diferindo dos termos *eidos* e *skia*, respectivamente, “aparência não necessariamente baseada na realidade” e “uma semelhança sombreada”; refere-se também aos crentes, em seu estado glorificado, não somente como semelhantes a Jesus, mas representando-o, nesse sentido, “a perfeição é a obra da graça divina; os crentes ainda representarão não alguma coisa como Ele é, mas o que verdadeiramente Ele é em Si mesmo, tanto no Seu corpo espiritual quanto no Seu caráter moral” (VINE, 2003, p. 701); o termo, especificamente nas perícopes em apreço, remete “aos descendentes de Adão que trazem sua imagem, cada um deles sendo uma representação derivada do protótipo” (VINE, 2003, p. 700).

<sup>68</sup> De agora em diante, apenas ARC.

<sup>69</sup> Cf. HORTA, Guida N. B. P. *Os Gregos e Seu Idioma: Manual Prático de Língua Grega Clássica e de Cultura Helênica para uso dos Cursos Universitários de Letras*. 1º Tomo. 4. ed. Rio de Janeiro, RJ: ed. J. DI GIORGIO & CIA. LTDA, 1991, p. 141.

<sup>70</sup> A condição do homem como criatura caída não apagou a “imagem” completamente; ele ainda é adequado para assumir responsabilidades, ainda tem as qualidades semelhantes a Deus, como o amor à bondade e à beleza, nenhum dos quais são encontrados nos animais; na Queda o homem deixou de ser vínculo perfeito para a representação de Deus; a graça de Deus em Cristo ainda realizará mais do que Adão perdeu. In: VINE, W. E., op. cit., p. 701; O fato de seres humanos terem sido feitos à imagem de Deus não significa que são divinos. In: STAMPS, Donald C., op. cit., p. 33.

Outro termo empregado por Paulo em sua digressão, observa Vine (2003, p. 982), é ὁμοίωμα (*homoiōma*), que denota “aquilo que é feito como algo, semelhança” e em sentido abstrato é empregado pelo apóstolo em Rm 5,14 apontando para a “transgressão de Adão – ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ”. Em associação com *eikōn*, enfatiza o filólogo, serve para aumentar o contraste entre o que é derivação, representação e o que é desprezível como ocorre em Rm 1,23: “E mudaram a glória do Deus incorruptível em semelhança (ὁμοιώματι) da imagem (εἰκόνας) de homem corruptível, bem como de aves, quadrúpedes e répteis”.

Dessa forma, em 1Co 15,49, Paulo emprega também as forma ἐφορέσαμεν (*ephorésamen* - trouxemos) para designar, segundo Vine (2003, p. 749), o estado natural da existência física nesta vida, dito como “a imagem do terreno”, Adão, e a forma φορέσομεν (*phorésomen* - traremos) para designar o futuro corpo espiritual do crente, “a imagem do celestial”, Cristo.

“Em sua narrativa, o apóstolo dos gentios encerra toda a história humana em duas figuras arquetípicas – Adão e Cristo – incorporando as duas únicas alternativas que o evangelho apresenta à humanidade” (DUNN, 2003, p. 130). Isso é ainda mais claro em 1Co 15,21-22: “Visto que a morte veio por um homem, também por um homem veio a ressurreição dos mortos. Porque, assim como, em Adão, todos morrem, assim também todos serão vivificados em Cristo”. “As frases do apóstolo a este respeito foram formuladas de maneira tão expressiva como nenhuma publicação posterior jamais o fez. Elas contêm todo o mistério da esperança humana e da lealdade de Deus” (BLANK, 2000, p. 51). A contraposição aludida Dunn (2003, p. 242) considera adequado designar de “cristologia adâmica de Paulo”. De maneira bem explícita em duas passagens importantes (Rm 5,12-21 e 1Co 15,20-22) Paulo coloca Jesus lado a lado com Adão como aquele que responde à clamorosa e antiga situação criada à humanidade pela desobediência de Adão.

Adão é claramente entendido em alguma forma de condição representativa. Adão é a humanidade, um indivíduo que incorpora ou representa toda uma raça de pessoas. Mas nesse caso então também Cristo. Adão “é figura daquele que devia vir” (Rm 5,14), isto é, Cristo. Quer dizer, é a contraparte escatológica do Adão primevo. Adão é o padrão ou “protótipo” de Cristo no sentido de que cada qual inicia uma época, e o caráter de cada época é estabelecido pela sua ação. Conseqüentemente todos os que pertencem à primeira época estão “em Adão”, e todos os que pertencem à segunda estão “em

Cristo” (1Co 15,22). Tudo isso se refere mais diretamente à morte e ressurreição de Jesus, entendida como um ato epocal equivalente à transgressão primeva de Adão (DUNN, 2003, pp. 243-244).

Referindo-se à “Queda” que afetou grandemente a natureza do “homem”, mas sem fazer com que ele deixasse de ser a imagem de Deus<sup>71</sup>, Vine (2003, p. 142) argumenta que a restauração do homem ao seu lugar próprio na Criação e a relação com o Criador vêm somente pela união espiritual com Cristo, o segundo Adão. Assim, o fato de o *carnal* denotar o elemento pecador na natureza humana é creditado por Vine (2003, p. 529) à queda de Adão; o *espiritual*, por sua vez, é creditado à operação regeneradora do Espírito Santo, que vem por intermédio do Cristo ressuscitado.

“Quando Paulo apresenta Cristo como o último Adão, ele vê em Cristo o Adão dos últimos tempos em quem a era das promessas dá lugar à das realizações” (LEITE FILHO, 1982, p. 175). Segundo o teólogo, Paulo, referindo-se a Cristo como último Adão, esclarece trechos que o Gênesis deixa na sombra. Com referência ao pecado original, ao estado de morte espiritual e corporal em que o Gênesis deixa a humanidade, é que a morte e a ressurreição de Cristo tomam significado para o apóstolo.

O personagem Adão era objeto de numerosas especulações na literatura judaica no tempo de Paulo. O apóstolo expressou-se levando em conta as crenças do seu tempo. Deus chamara todos os homens à vida, em Adão, que recusou a oferta de Deus e transgrediu o mandamento divino, destinando a humanidade à corrupção e ao pecado. Cristo reconcilia o mundo com Deus: no homem Jesus, no Messias, no Adão dos últimos tempos, Deus realiza seu eterno desígnio. O último Adão é um espírito vivificante. Em seu corpo glorificado é criada uma nova ordem que é do Céu, de Deus. Deus formou em Cristo o homem celeste do qual os crentes revestirão a imagem (LEITE FILHO, 1982, pp. 177-178).

---

<sup>71</sup> A imagem de Deus não se refere a nada que seja físico e, sim, espiritual. Muitos a associam ao espírito humano, pelo qual cada ser pode comunicar-se com Deus e travar relacionamento com seu Criador. Algumas das expressões empregadas em referência ao espírito humano podem ser *consciência*, *personalidade* e *vontade* – aspectos também encontrados no caráter de Deus. In: SHELLEY, Marshall (Org.), op. cit., p. 4.

De acordo com Leite Filho (1982, p. 175), o que os evangelhos e o livro do Apocalipse sugerem alusivamente a Adão Paulo exprime-o em sua explicação teológica. Na primeira epístola aos Coríntios, ele opõe o primeiro Adão, em quem a vocação paradisíaca do homem não se cumpriu e que recaiu na vida biológica, ao último Adão, que introduziu a humanidade na vida incorruptível (1Co 15,45-47). Na epístola aos Romanos, Paulo opõe o primeiro Adão, que inaugura o reino do pecado e da morte, ao último Adão, que é a fonte da graça e da vida. Assim, Adão, de acordo com o teólogo, representa a prefiguração daquele que haveria de vir (Rm 5,12-21). Ainda outro texto relacionado à ressurreição de Cristo faz alusão ao primeiro e ao último Adão: “Porque, assim como, em Adão, todos morrem, assim também todos serão vivificados em Cristo” (1Co 15,22). Aqui, na concepção de Shelley (1999, p. 1786), Paulo não faz supor uma salvação universal, dando a entender que todos serão salvos. Embora, de acordo com o teólogo, todos os seres humanos, “em Adão”, enfrentem a morte física por causa do pecado, todos os que estão “em Cristo” podem esperar a vida após a morte por causa da ressurreição. Dunn (2003, pp. 448-449) admite que a frase (“em Cristo”) expressava a mais íntima comunhão possível do cristão com o Cristo espiritual vivo, sendo Cristo concebido como uma espécie de atmosfera na qual os cristãos vivem. “Como o ar da vida, que respiramos, está ‘em’ nós e nos enche e, contudo, ao mesmo tempo nós vivemos neste ar e o respiramos, assim, também acontece com a intimidade de Cristo do apóstolo Paulo: Cristo nele, ele em Cristo” (DEISSMANN apud DUNN, 2003, p. 449).

Por analogia, “em Cristo” todos serão vivificados. É possível interpretar esse “em” de forma instrumental, como sinônimo de “através de”. Nesse caso Paulo diria o mesmo que no v. 21. Mas há razões para não suprimir o sentido local. “Em Cristo” significa, na maioria das vezes, “na realidade em que ele é Senhor”. Designa a esfera de seu domínio. Algo semelhante vale para aquele “em Adão”. Tem em vista a realidade que traz a sua marca, que se encontra sob o jugo das consequências de seu ato e na qual reina a morte. Ela tem abrangência universal. Afeta todo mundo, nela todos morrem, a humanidade adamítica está condenada à morte. Por sua vez, “em Cristo” todos serão vivificados. Essa é outra realidade que se fez com a ressurreição de Cristo. Também ela é universal, pois Cristo é o Senhor do cosmo (Fl 2,9s). No entanto, seu domínio ainda não se impôs em termos definitivos. Ainda há poderes a derrotar, como Paulo logo mais vai afiançar. Por ora se encontra “em Cristo” somente quem crê, e somente tais pessoas têm a promessa de ressurreição. Isso não anula a dimensão universal da obra de Jesus

Cristo, mas, à dessemelhança da morte, ela não se impõe como fatalidade ou coação (BRAKEMEIER, 2008, p. 203).

Outra análise desenvolvida por Vine (2003, p. 800) entende que o termo ἀποθνήσκουσιν (*apothnêskousin* - literalmente, “morrer para fora, extinguir, fenecer, expirar”) é usado em 1Co 15,22 para descrever a separação da alma do corpo, ou seja, a “morte” natural dos seres humanos por causa da queda de Adão. Vine (2003, p. 462) entende também que o vocábulo ἐπουράνιος (*epouranios*), formado de *epi*, no sentido de “pertencente a”, e οὐράνιος (*ouranios* – do céu), utilizado por Paulo em 1Co 15,48, aponta para o que é celestial, para o que pertence ao céu ou está no céu, e expressa a imagem de Jesus como “o segundo homem”, e todos os que estão relacionados com Ele espiritualmente.

Dessa forma, pode-se dizer, no entendimento de Dunn (2003, p. 245), que a cristologia adâmica de Paulo abrangeu não só a morte e ressurreição de Jesus. Também incluiu sua vida como um todo. Não é simplesmente que sua morte e ressurreição eram de alguma forma representativas. Sua morte era, antes, a morte da pessoa representativa, uma vida representativa. Em outras palavras, esclarece o exegeta, no seu papel adâmico Jesus primeiro participou do destino real do primeiro Adão (morte) antes de realizar o objetivo planejado para Adão (domínio sobre todas as coisas). Nessa cristologia adâmica altamente simbólica, conclui o teólogo, Jesus representou o Adão antigo antes de se tornar o último Adão (1Co 15,45). “Certamente Adão e Cristo continuam sendo personagens históricos. Paulo não os ‘desistorizou’. Entretanto, seu papel não se limita ao de simples ancestrais. Pois ambos, cada qual à sua maneira, são representantes da humanidade (BRAKEMEIER, 2008, p. 213).

Esta linha de reflexão teológica pode parecer um tanto especulativa e insuficientemente fundamentada nos escritos de Paulo. Mas a ideia de que Jesus compartilhou de todos os aspectos negativos da condição humana, vida sob os poderes do pecado e morte (também “sob a lei”), está bem fundamentada em outras passagens de Paulo (DUNN, 2003, p. 245).

Dunn (2003, p. 376) afirma que Paulo não tinha nenhum conceito de cristão inconsciente ou não intencional. Não concebia todos os homens e mulheres como “em Cristo” queiram ou não queiram, quer saibam ou não saibam isso. O dado da condição humana é ser membro de Adão, compartilhando da humanidade de Adão, sob o poder do pecado, a caminho da morte. Mas ser membro do último Adão, argumenta o teólogo, compartilhar da humanidade ressuscitada de Cristo, para além do poder do pecado e da morte, não era um dado da mesma maneira. Precisava ser realizado. Estava envolvida uma transição, um fim e um começo, um passo por cima de um abismo, um salto para um novo plano, a experiência de vida nova. E isso não acontecia automaticamente.

### **2.3 Pecado / lei / morte x redenção em Cristo (1Co15,55-57).**

A consciência do pecado e os imperativos da lei irrompiam em Paulo um conflito interior que apenas se dissolveu na experiência de Damasco. É a partir dessa experiência que a temática: pecado – lei/Torá – morte ocupa ampla reflexão no *corpus* paulino e “é tratada de uma maneira que é singular para a Primeira Carta aos Coríntios” (SCHNELLE, 2010, p. 286). Leite Filho (1982, pp. 51-52) atribui à teoria paulina o fato de o pecado e a morte, centrais na perícopie, serem resultado do pecado de Adão, sendo, segundo Dunn (2003, p. 148), aspecto eminente na análise paulina da condição humana com base em Gn 1-3. De acordo com Brakemeier (2008, p. 203), nada se ouve sobre como foi que a morte entrou no mundo por aquele “um homem” de 1Co 15,21, mas é claro que Gn 3 está no pano de fundo.

Dunn (2003, p. 131) admite que a conexão entre pecado e morte<sup>72</sup> é muito forte em Paulo. Para o teólogo, a morte não é simplesmente a consequência natural do estado criado. Ela é consequência do pecado. Em outras palavras, “para Paulo a

---

<sup>72</sup> A constatação da mortalidade como condição intrínseca do ser humano não decorre simplesmente da observação da morte de pessoas ao nosso redor e da conseqüente dedução lógica para nós mesmos, mas da experiência da passagem do tempo. Esta não se impõe como um dado cronológico objetivo, mas como a verificação da passagem diária irreversível de uma condição para outra, da infância para a adolescência, desta para a idade adulta e desta para uma condição de idade avançada, que em algum momento desemboca na morte como ponto final da existência pessoal. In: SCHNEIDER, Nélío. Imortalidade. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.), op. cit., p. 522.

morte não é a consequência intencionada para a humanidade; ela é o resultado do pecado” (DUNN, 2003, p. 165). Da mesma forma, Westphal (2009, p. 137) considera que a morte não é uma instituição da natureza, mas é algo contra a natureza. A morte não é um evento natural, que está inserido no âmbito da realidade da existência humana como sendo o natal do homem como querem Boff e Rahner<sup>73</sup>. Segundo se depreende da concepção de Dunn (2003, p. 132), Paulo operava com dupla concepção de morte. Presume-se nele a distinção entre a morte da humanidade como resultado da “primeira transgressão” e morte como consequência ou até pena, nos indivíduos, pelas próprias transgressões individuais. Dessa forma, presumivelmente, de acordo com Dunn, isso está ligado com algum tipo de distinção equivalente entre morte natural e morte espiritual.

O pecado e/ou mal, segundo Patte (1987, p. 305), define a situação desesperadora na qual “os fiéis” se acham, e que precisa da intervenção de Deus, mas conforme Paulo, o pecado e o mal não podem ser superados pelos “fiéis”. “O pecado é a aranha que consegue prender a humanidade na teia da morte. Ou ainda, retomando a viva metáfora de 1Co 15,56: o pecado é o agulhão que provoca a humanidade para a frenética tarantela, que só pode terminar na morte” (DUNN, 2003, p. 167). Patte (1987, p. 305) admite que o pecado e o mal mantêm os seres humanos tão fortemente sob seus domínios, que eles não podem escapar. O pecado e o mal seguram os homens sob seu poder; são maldições. Só uma intervenção radical de Deus pode libertar os que estão presos sob seu poder.

As particularidades da compreensão paulina do pecado mostram-se, de acordo com Schnelle (2010, p. 642), no uso linguístico do apóstolo. Característico para Paulo é o uso de ἁμαρτία (*hamartia* - “pecado”) no singular.

A concentração no uso absoluto de ἁμαρτία e a renúncia a distinções ou diferenciações, respectivamente, ou maiores definições dentro do termo e conceito do pecado devem ser consideradas distintivos da compreensão paulina do pecado. O pecado é um poder *pré-estabelecido* para cada existência humana que tem um *caráter fatídico*. No uso linguístico do apóstolo expressa-se a intelecção fundamental de que o ser humano natural está inevitavelmente sob o

<sup>73</sup> Cf. BOFF, Leonardo. *Vida para além da morte*. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 1995, pp. 40-41. Cf. RAHNER, Karl. *Zur Theologie des Todes: mit einem Exkurs über das Martyrium*. Freiburg; Basel; Herder, 1958, pp. 33-43. In: WESTPHAL, E. R. *Imortalidade do ser humano: doutrina filosófica ou ensino bíblico*. In: SCHWAMBACH, Claus (Ed.). *VOX SCRIPTURAE*. Revista Teológica Brasileira. Vol. XVII/1, julho de 2009, p. 137.

domínio do pecado que determina também suas obras (SCHNELLE, 2010, p. 643, ênfase do autor).

Shelley (1999, p. 1749), em sua análise, entende que o vocábulo ἁμαρτία no original passa a ideia de “cair para o lado, num passo em falso ou num tropeço”. Vine (2003, p. 858), por sua vez, define-o, literalmente, como “perda da marca”, mas este significado etimológico quase que se perdeu por completo no Novo Testamento, afirma o filólogo. Para o filólogo é o termo mais abrangente para referir à “obliquidade moral”. “Paulo ainda usa outros três termos para o pecado de Adão: *parabasis*, ‘excesso, transgressão’, *paraptoma*, ‘passo falso, transgressão’, e *parakoe*, ‘desobediência’” (DUNN, 2003, p. 132). “O pecado é dito como um poder organizado que age através dos membros do corpo, embora o ‘pecado’ se encontre na vontade, o corpo é o instrumento orgânico” (VINE, 2003, p. 858). O pecado, admite Dunn (2003, p. 159), é o poder que transforma a *epithymia* (ação de desejar) de algo neutro ou positivo em algo prejudicial, de “desejo” em “concupiscência”. “É o poder que volta o desejo sobre si mesmo na satisfação destrutiva dos apetites” (DUNN, 2003, p. 159).

Podemos dizer que Paulo entendeu “pecado” como um poder. “Pecado” é o termo que Paulo usa para a compulsão ou coação que os humanos geralmente experimentam dentro de si mesmos ou em seu contexto social, compulsão para atitudes e ações nem sempre de sua própria vontade ou com sua aprovação. Se Paulo fez algum uso do seu sentido raiz, *hamartia* significa a força que afasta homens e mulheres do que é melhor e faz com que se desviem do seu objetivo. Especificamente, pecado é a força que faz os seres humanos esquecerem sua criaturidade e dependência de Deus, a força que impede a humanidade de reconhecer sua verdadeira natureza, que engana o *adam*, levando-o a pensar que é igual a Deus e o torna incapaz de compreender que é apenas *adamah* (DUNN, 2003, p. 150).

No contexto do que foi apresentado em 2.1.2 com relação ao termo σάρξ, de acordo com Schnelle (2010, p. 641), Paulo não percebe que é justamente ele que está entregue impotentemente ao poder do pecado. Uma vida κατὰ σάρκα (*cata sarca* - “segundo a carne”) significa uma vida sem acesso a Deus e preso no terreno



corruptível, que tem como sujeito verdadeiro da vida o pecado e como consequência a morte. Por suas próprias forças, afirma o exegeta, o ser humano não pode fugir dessa interconexão fatídica de carne, pecado e morte. Schnelle presume que

somente Deus é capaz de libertar o ser humano de si mesmo e dos poderes do pecado e da morte, e de colocá-lo na nova realidade determinada pelo Espírito. Esta libertação realizou-se fundamentalmente no envio e na missão do Filho “na semelhança à carne do pecado” (Rm 8,3: ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας). Jesus assumiu o modo existencial dentro do qual se realiza o domínio do pecado sobre os seres humanos. Por isso, a morte e a ressurreição de Jesus Cristo *desapoderam o pecado ali onde ele tem seu maior poder: na carne*. É verdade que a pessoa que crê vive ἐν σαρκί, mas ela já não vive κατὰ σάρκα. [...] Dessa maneira, ela se sabe arrancada do âmbito da carne e submetida à atuação do espírito (sic) (cf. Rm 8,5-8) (SCHNELLE, 2010, p. 641, minha ênfase).

“Paulo trabalha com conceito muito complexo de pecado. Ele introduz a noção de ‘pecado’ (*hamartia*) como poder personificado” (DUNN, 2003, p. 132), “um poder ‘sob’ o qual toda a humanidade sofre” (DUNN, 2003, p. 141). “Embora Paulo diga relativamente pouco sobre ‘pecados’ (plural) [...], o corolário de que (o poder do) pecado está atrás dos pecados (individuais) ou se expressa neles é inevitável” (DUNN, 2003, p. 162). Os termos vívidos empregados por Paulo, segundo Shelley (1999, p. 1752), em relação ao pecado mostram o respeito que ele tinha pela força do pecado: “eu sou carnal vendido à escravidão do pecado” (Rm 7,14), “mas vejo, nos meus membros, outra lei que, guerreando contra a lei da minha mente, faz-me prisioneiro da lei do pecado que está nos meus membros” (7,23).

Schnelle (2010, p. 428) é de opinião que o ser humano não pode por força própria escolher o “Bem” e rejeitar o “Mal”, porque o pecado que habita e luta dentro dele o domina completamente. Da mesma maneira, o teólogo admite que νόμος τοῦ νοός μου (*nomos tou noos mou* – “lei de minha razão/mente”) e νόμος ἐν τοῖς μέλεσιν μου (*nomos em tois melesin mou* – “lei em meus membros”) são expressões do apóstolo que designam o conflito entre a razão e os poderes subjulgadores que caracteriza a existência humana. Dessa maneira, Paulo “descreve um dado antropológico fundamental: o ser humano está dividido e por força própria não é capaz de reconstituir sua integridade” (SCHNELLE, 2010, p. 428).

Paulo mostrou a tensão que o “crente/fiel” enfrenta: é liberto do pecado, mas ainda não inteiramente, em função do insidioso poder da “queda”. Segundo Dunn (2003, p. 538), na verdade, a maior parte das diferentes interpretações dos textos referenciados encontra-se em terreno comum. Para o teólogo, o terreno comum é o reconhecimento de que a perícopos em apreço aparece a tantos como a descrição da humanidade independentemente da “fé ou antes da fé”.

Shelley (1999, p. 1749) admite também que mesmo antes de a lei ter sido dada o pecado e a morte já exerciam poder sobre a humanidade. De acordo com o ponto de vista do exegeta, em relação a Rm 5,12: “Assim como por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado, a morte, assim também a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram”, o pecado resultou na morte ainda antes de os mandamentos da lei terem definido o que era o pecado.

O termo κέντρον (*kentron*), em 1Co 15,55-56, de acordo com Vine (2003, p. 382), denota “ferrão” ou “agulhã” e é aplicado metaforicamente acerca do pecado como o “agulhã” da morte. Morte essa que “é a questão antropológica que atravessa o homem entre o desejo-de-viver e dever-morrer” (SUSIN,1995, p. 28). Dessa forma, Henry (2002, p. 966) assevera que o pecado dá à morte todo o seu poder nocivo. Porém, longe de ser a morte um terror, torna-se um meio de transição para uma vida mais plena.

Significativa comparação faz Lutero do processo de morrer com o de nascer:

Quando nos despedimos de todos na terra, então devemos voltar-nos para Deus somente, pois é para lá que se dirige e é para lá que nos conduz o caminho da morte. [...] Ocorre neste caso o mesmo que acontece quando uma criança nasce, com perigo e temores, da pequena moradia do ventre de sua mãe para dentro deste vasto céu e desta vasta terra, isto é, vem a este mundo. Da mesma forma o ser humano sai desta vida pela porta estreita da morte. Embora o céu e o mundo em que vivamos agora sejam considerados grandes e vastos, tudo é muito mais apertado e menor em comparação com o céu que nos aguarda do que o ventre materno é em comparação com o céu (LUTERO,1988, p. 387).

Blank (2000, p. 54) admite que assim como todo nascimento abre para o homem caminhos que conduzem a novos e alargados horizontes de vida, assim também a morte arranca o ser humano do isolamento e do enclausuramento, a fim

de lhe proporcionar formas de ser totalmente novas e imperecíveis. “O mundo atual é como um ventre materno e, por maior que seja, há um outro mundo fora deste mundo (ventre) que aguarda os humanos. E a morte é como um parto, em que há choro, esforço, sofrimento e, finalmente, alegria para quem nasce” (PORTELLA, 2010, p. 52). O novo mundo (local), ou seja, a dimensão para a qual “nasce”, metaforicamente, quem deixa esta vida é uma questão teológica não contemplada nesta pesquisa, por entender-se que Paulo não manifesta preocupação com a questão, pois se limita a consolar seus interlocutores ao afirmar que após a ressurreição “estaremos para sempre com o Senhor” (1Ts 4,17b).

Da perícopie em destaque é possível depreender-se uma relação estreita entre ἁμαρτία (*hamartia* - pecado) e νόμος (*nomos* - lei) a partir do que Paulo registra: “O aguilhão da morte é o pecado, e a força do pecado é a lei”. Presumivelmente “Paulo indica que o pecado e a morte encontram parceiro na lei, parecendo a lei ser um poder que forma terrível triunvirato com os outros dois” (DUNN, 2003, p. 167). Ampliando essa compreensão, verifica-se que Rm 7,5 é o texto que reúne e mais explicitamente liga os papéis da carne, pecado, lei e morte como elementos que se juntam para derrubar a humanidade: “Porque, quando vivíamos segundo a *carne*, as *paixões pecaminosas* postas em realce pela *lei* operavam em nossos membros, a fim de frutificarem para a *morte*”.

O verbete δύναμις (*dunamis*), segundo Vine (2003, p. 666), às vezes traduzido por “força”, significa mais apropriadamente “poder”, o que dá à lei um *status* jurídico negativo, pois o *nomos* é constituído ostensivamente para “conter as tendências naturais maldosas dos homens, no estado decaído; contudo, na prática, a lei se acha não somente ineficaz, mas, na verdade, provoca essas tendências para uma maior atividade” (VINE, 2003, p. 743). “A fraqueza da carne significa que a lei por si mesma é incapaz de neutralizar o poder do pecado” (DUNN, 2003, p. 199).

“O mandamento que era para vida”, ou seja, o que Paulo pensava que fosse meio para vida, ele descobriu que “era para morte”, ou seja, tem o efeito de revelar o seu verdadeiro estado; [...]; com relação à declaração em Gl 2,16, de que “o homem não é justificado pelas obras da lei”, a ausência do artigo antes de *nomos* indica a asserção de um princípio, “pela obediência à lei”, mas evidentemente a lei mosaica está em vista. Aqui o apóstolo Paulo está afirmando que a submissão à circunstância acarreta necessariamente a obrigação de cumprir toda a “lei”. A circuncisão pertence à parte

cerimonial da “lei”, mas, ainda, que a lei mosaica seja, de fato, divisível em cerimonial e em moral, tal distinção não é feita ou mesmo presumida na Escritura. A declaração assevera a liberdade do crente da “lei” de Moisés em sua totalidade como meio de justificação (VINE, 2003, p. 743).

Schnelle (2010, p. 286) assinala que 1Co 15,56 aponta para a compreensão da lei, teologicamente refletida, terminologicamente acentuada e negativa em seu cerne.

Ao ensinamento escatológico de 1Co 15,51-55, que termina com uma citação mista de Is 25,8<sup>74</sup> e Os 13,14<sup>75</sup>, segue-se no v. 56 como comentário exegético: “O aguilhão da morte é o pecado, mas a força do pecado é a lei.” As palavras-chave κέντρον (“agulhão”) e θάνατος (“morte”) são retomadas do v. 55, enquanto ἁμαρτία (“pecado”) aparece de modo surpreendente e νόμος, totalmente sem preparação. Como um paralelo direto oferecem-se Rm 6,16s e 7,7ss (especialmente v. 25); devido à aparente localização equivocada do versículo, isto levou repetidamente à suposição de que o v. 56 fosse uma glosa pós-paulina (SCHNELLE, 2010, p. 286).

Vine (2003, p. 776) afirma que o termo ἀποκτείνω, (*apokteinō* - matar) é usado metaforicamente, em Rm 7,11, acerca do poder do pecado, que é personificado, como “tomando ocasião pelo mandamento” e inflige engano e morte espirituais, ou seja, separação de Deus, realizada pela apresentação do mandamento à συνείδησις (*suneidesis* – “consciência”), irrompendo no imaginário estado de liberdade; o argumento, demonstra Vine, mostra o poder da lei, não para libertar do pecado, mas para aumentar sua pecaminosidade. Quando Paulo diz, em 2Co 3,6, que “a letra mata”, aponta, no entender do exegeta, não o significado literal da Escritura em contraste com o espiritual, mas o poder da lei em demonstrar o conhecimento da culpa e sua pena.

Ao remeter à συνείδησις, termo provavelmente oriundo do âmbito da filosofia popular helenista, segundo Schnelle (2010, p. 681), pois o judaísmo antigo desconhece um equivalente linguístico do vocábulo grego, Paulo aponta para o local

<sup>74</sup> “Tragará a morte para sempre, e, assim, enxugará o Senhor Deus as lágrimas de todos os rostos, e tirará de toda a terra o opróbrio do seu povo, porque o Senhor falou.”

<sup>75</sup> “Eu os remirei do poder do inferno e os resgatarei da morte; onde estão, ó morte, as tuas pragas? Onde está, ó inferno, a tua destruição? Meus olhos não veem em mim arrependimento algum.”

do *self* humano que condena ou aprova moralmente os próprios atos. Etimologicamente falando, observa Silva (1988, pp. 85), o vocábulo “suneidesis”, tal qual seu equivalente latino, “consciência”, sugere que o seu sentido apropriado é “metagnosia” ou “é a faculdade de conhecimento paralelo de si mesmo”, no dizer do doutor C. J. Vaughan apud Silva (1988, p. 85) ou “é o conhecimento que um homem tem de seus próprios atos e relações morais, junto com um peculiar sentimento à vista de tais relações”, na concepção de A. H. Strong apud Silva (1988, p. 86).

A consciência apresenta-se como testemunha autônoma, personificada, em favor da verdade e verifica a concordância entre as convicções e a conduta. [...] Paulo compreende συνείδησις como uma instância neutra para avaliar atos realizados (de forma reflexiva e em relação a outros), com base em normas valorativas interiorizadas. Para Paulo, a consciência não inclui o conhecimento fundamental do Bem e do Mal, mas sim um co-saber acerca de normas que servem de base para um juízo que pode se formar tanto de forma positiva como negativa. Como conceito relacional, a consciência não estabelece as normas a si mesma, ao contrário, ela julga a observação das mesmas. A consciência também não pode ser considerada uma peculiaridade dos cristãos, gentios ou judeus, mas é um *fenômeno humano geral*. Sua função é a mesma em todos os seres humanos; apenas as normas, que são o pressuposto e a condição da avaliação, podem ser diferentes (SCHNELLE, 2010, pp. 684-685, ênfase do autor).

Com essa compreensão é que Patte (1987, p. 360), referindo-se a Paulo no contexto da discussão sobre a liberdade dos cristãos em relação à lei (Rm 7,1-6), assinala que a lei não é pecado, mas “revelação de Deus” à consciência. De acordo com Dunn (2003, pp. 172, 177, 196, 809-811), dentre as funções social, de proteção e disciplina e instrumentalização do pecado, a função mais imediatamente óbvia da lei é a de definir e medir o pecado e a transgressão, condenando esta, pois dessa forma desenvolve o conhecimento consciente do caráter de transgressão do pecado e serve como medida do julgamento divino de tal transgressão. “A Lei é apresentada como revelação do pecado. Sem a Lei, não se conhece o pecado, como Paulo repetidas vezes afirma: ‘da Lei vem o conhecimento do pecado’ (Rm 3,20)” (PATTE, 1987, p. 361).

Assim também Schnelle (2010, p. 423) argumenta que da mesma forma como o apóstolo tinha construído repetidamente uma relação entre a lei/Torá e o pecado,

ele precisava refutar enfaticamente a identificação entre νόμος e ἁμαρτία, de modo que – especialmente para os adversários judeu-cristãos – a identificação de νόμος e ἁμαρτία, fatal para sua exposição sobre a justificação exclusiva, não fosse algo remoto. “Para Paulo, a lei/Torá e o pecado não são idênticos, mas à lei/Torá cabe uma função importante no processo da revelação e da descoberta do pecado” (SCHNELLE, 2010, p. 423). Para esclarecer a conexão factual entre a lei e o pecado dentro do ser humano, Paulo refere-se à narrativa do paraíso<sup>76</sup> e introduz o termo da ἐπιθυμία (*epithimia* – “desejo, paixão”) como uma categoria antropológica. Schnelle entende que o pecado pode se enraizar no ser humano porque coloca a paixão a seu serviço. A lei/Torá vem ao auxílio do pecado, no sentido de criar as condições necessárias para que a paixão possa ser despertada e utilizada dentro do ser humano pelo pecado. Por isso o teólogo conclui que a lei/Torá não é pecado, mas o ser humano jamais teria conhecido o pecado como paixão se não tivesse havido o mandamento.

O pecado existe já antes da lei/Torá e também sem a lei/Torá, mas somente por meio da lei/Torá, o pecado se torna um poder que condena diante de Deus. O pecado não nasce pela lei/Torá e, nesse sentido, não pode ser equiparado a ela, mas o poder do pecado revela-se somente devido à lei/Torá, ao despertar a paixão que é utilizada pelo pecado para imperar sobre o ser humano. Nesse contexto, o encontro com a lei/Torá dominada pelo pecado dá-se no plano antropológico no mandamento individual (SCHNELLE, 2010, p. 424).

Como a morte é a ilação natural do pecado, Dunn (2003, p. 163) entende que a concepção de Paulo a respeito dela destaca seu status de poder que pesa sobre a humanidade, constituindo uma forma de escravidão e assim deve-se observar que Paulo fala de “morte” com espectro de uso semelhante (e relacionado) ao da carne. “Na extremidade mais ‘neutra’ pode contemplar a morte com alguma equanimidade. Mas o uso predominante [...] é o da morte em sentido mais negativo: como pena

<sup>76</sup> Paulo se orienta pela narrativa do paraíso para definir a situação do ser humano pré-cristão abrangentemente. O “eu” em Rm 7,7ss inclui tanto Adão como a humanidade inteira, inclusive os judeus. A definição objetiva da natureza do pecado não pode ser delimitada nem temporal nem espacialmente, mas pode ser aplicada a todos os seres humanos e a todos os tempos fora da fé. O pecado e a lei/Torá aparecem como poderes transindividuais que causam situações individuais. Paulo escolhe propositalmente uma linguagem mitológica para descrever um dado antropológico geral. In SCHNELLE, Udo, op. cit., p. 424.

devida [...], como perda da vida [...] e como sentença oficial (*apokrima* – 2Co 1,9)” (DUNN, 2003, p. 164).

A morte é a consequência da vida vivida “na carne”, sob influência de paixões pecaminosas (Rm 7,5), a consequência da “mentalidade” da carne (8,6), a consequência da vida vivida “segundo a carne” (*kata sarka* – 8,13). Paulo reconhecia, portanto, a “naturalidade” da morte. Mas, como no seu discurso sobre a “carne”, também aqui predomina o sentido da morte como força negativa – morte, poderíamos dizer, como o fim de processo de decomposição, a destruição final do corruptível (1Co 15,42.50) (DUNN, 2003, p. 164).

Em outras palavras, o teólogo-exegeta afirma que a morte é o último e pior efeito do pecado. O mesmo fato emerge da ligação igualmente estreita entre Adão e morte: a morte é a sorte da humanidade adâmica. E adverte que não se deve ficar preso em questões sobre o “valor” ou “viabilidade” das imagens específicas que o apóstolo empregou. É o fato bruto de que a vida nesta terra ou neste mundo termina na morte que deve ser aceito e tratado em uma teologia que oferece esperança. A teologia de Paulo faz isso. E ao fazê-lo propõe a questão existencial: a morte será a libertação da carnalidade e do pecado ou o triunfo final destes?

A palavra que se traduz por morte (no hebraico “maveth” e no grego “thanatos”), de acordo com Leite Filho (1982, p. 82), significa separação (natural ou violenta) da alma do corpo, separação essa pela qual termina a vida neste mundo. Contudo, ao analisar o verbo δεῖ (*dei*), presente em 1Co 15,53, Vine (2003, p. 582) aponta-o como impessoal, com o significado de “é necessário” ou “deve-se, tem de” e como tal empregado acerca da necessidade que surge da determinativa vontade e conselho divino no que tange à inevitabilidade da morte como meio de transformação do corpo que é “corruptível” (τό φθαρτόν / *to ftharton*) em incorruptível (ἀφθαρτόν) / *afhtharton*), que é “mortal” (τό θνητόν / *to thneton*) em imortal (ἀθνητόν / *athneton*).

Dessa forma, ao avaliar o problema fundamental da realidade da morte neste mundo, afirma Dunn (2003, p. 413), o apóstolo volta-se, novamente, para a tipologia de Adão-Cristo.

Ela responde a pergunta sobre como a morte entrou no mundo e como foi ultrapassada e superada pelo ato salvífico de Cristo. Adão e Cristo são justapostos numa antitética aguda, pois entre eles reina

uma oposição existencial, espacial e temporal. Por meio de Adão, o pecado e, com ele, a morte, entrou no mundo (Rm 5,12a.b). Este evento determina negativamente todos os seres humanos e todo o cosmos (Rm 5,12c), de modo que vale irrevogavelmente até a vinda de Cristo: a realidade do pecado leva a pecar (Rm 5,12d). O *caráter de ato* inerente ao pecado é uma consequência do seu *caráter de fatalidade*. Em sua natureza e em seu ato, Adão e Cristo estão numa relação antitética. Enquanto Adão é o representante do pecado, da morte e da escravidão do ser humano sob esses poderes, revelou-se por e em Cristo a possibilidade da vida escatológica (cf. Rm 5,17.18.21) (DUNN, 2003, pp. 414-415, ênfase do autor).

#### **2.4 O domínio de Cristo sobre a morte (vv.24-28).**

Sem ignorar “uma velha discussão”, apontada por Dunn (2003, p. 47), que ainda continua a ressoar, particularmente, entre os especialistas alemães, a saber, se o dinamismo central da teologia de Paulo estaria na “tensão entre cristianismo judaico e cristianismo gentílico”, como sugeriu originalmente F. C. Baur, ou seria a “justificação pela fé”, como continuaram a insistir R. Bultmann e Ernst Käsemann “com enorme convicção”, ou deveria ser a “participação em Cristo” ou alguma forma de “misticismo de Cristo”, como lembrou Albert Schweitzer, ou não seria a “teologia da cruz”, apresentada por Ulrich Wilckens, o “centro gerativo” (ACHTEMEIER apud DUNN, 2003, p. 47) da presente reflexão aponta para a ressurreição de Jesus e seu consequente domínio sobre a morte, sem querer, obviamente, que a teologia de Paulo seja fixa e inflexível.

Assim como em Paulo, assevera Schnelle (2010, pp. 767-768), também em sistemas de sentido e construções de tempo concorrentes, a temática da morte desempenha um papel decisivo. Especialmente no mundo greco-romano havia uma grande variedade de conceitos acerca da morte e de uma possível existência pós-morte. Encontram-se tanto a fé em uma continuação da vida da alma imortal como as numerosas variantes cétricas. Nos sistemas filosóficos predomina a discussão sobre a natureza e continuidade da alma. O modelo platônico é contrastado por numerosos esboços que negam uma imortalidade da alma ou que minimizam sua capacidade de vida pós-morte.



Os estoicos [...] não creem na imortalidade da alma. [...] Lucrécio procura comprovar que a alma é mortal e insensível após a morte. [...] Epicúrio desenvolveu uma teoria independente e até hoje fascinante sobre a morte como não-tempo: “A morte não tem importância para nós; pois o que está dissolvido, está sem sensação; e o que está sem sensação, não tem importância para nós”. [...] Cícero apresenta uma mistura de idéias platônicas e epicureias. [...] Sêneca não teme a morte. [...] Segundo Epíteto, a morte não é nada de ruim e tampouco um estado de não-ser, mas apenas a passagem de um estado existencial para outro. [...] Ao lado das considerações filosóficas existe a religiosidade popular” (SCHNELLE, 2010, pp. 768-769).

Em função dessa diversidade de respostas efetivamente atraentes à problemática da morte, segundo Schnelle (2010, p. 770), é que se levanta a pergunta pela eficiência do modelo paulino, pois

no judaísmo antes da destruição do templo, o conceito de uma ressurreição dos mortos foi o modelo predominante, mas de maneira alguma o único. Entre os gregos predominava o ceticismo acerca de uma continuação da existência corporal, qualquer que fosse seu tipo. [...] Particularmente entre os cínicos pode-se observar uma grande reserva diante de teorias pós-mortais. [...] “Diz-se também que Diógenes, ao morrer, teria ordenado a deixá-lo insepulto, como despojo dos animais selvagens, ou de empurrá-lo para uma vala e de espalhar um pouquinho de pó sobre ele” (SCHNELLE, 2010, pp. 770-771).

Schnelle (2010, p. 771) considera que Paulo superou fronteiras de culturas e de pensamento, ao combinar o conceito judaico da ressurreição com a noção grega do espírito enquanto poder divino de vida aceitável no âmbito helenístico. Para o teólogo-exegeta, as narrativas conferem duração e sentido a um evento singular e constroem assim “tempo”. Dessa forma, ao apresentar a “história-de-Jesus-Cristo” como modelo do amor e poder criador de Deus que supera a morte, Paulo abre para as pessoas de todas as nações e camadas a possibilidade de confiar no amor divino, em um âmbito além das ideias tradicionais da continuidade.

O tempo não é abolido, mas confiado à justiça, à bondade e à misericórdia de Deus. Nem a construção cultural-imperial do tempo

no helenismo nem a destruição do tempo na catástrofe escatológica da apocalíptica judaica foram capazes de suscitar uma confiança semelhante (SCHNELLE, 2010, p. 771).

Raciocinando pela lógica combativa de uma guerra, preocupado em “realçar que Cristo é maior que todas as forças do inimigo” (SHELLEY, 1999, p. 1786), Paulo apresenta a morte em 1Co 15,26, dentre outros opositores (principados e potestades) como o ἐσχατος (*eschatos* – último) ἐχθρός (*echthros* – inimigo, adversário) a καταργεῖται (*catargeitai* - ser destruído), através do triunfo de Jesus sobre ela por meio da ressurreição.

Com Cristo surge um novo tipo de revelações divinas. Estas revelações são manifestadas em intervenções *destruidoras*, que visam a destruir o poder do pecado, ou melhor, todos os poderes do pecado, “todo principado, autoridade e poder” (1Co 15,24). A destruição destes poderes é um prelúdio da destruição do poder da morte no final da história. É esta a singularidade da manifestação de Deus em Jesus, segundo o sistema de convicções de Paulo (PATTE, 1987, p. 388, ênfase do autor).

Patte (1987, p. 333) salienta ainda que os termos técnicos “principado” e “autoridade e poder” (potestades) claramente designam “inimigos”, que mantêm os homens sob seu poder, como também a morte o faz. Mas então,

conforme o princípio de organização tipológico, se a última intervenção de Cristo (ou de Deus) na parusia consiste em destruir completamente esses poderes, quer dizer que a ressurreição de Cristo dentre os mortos como prefiguração, ou manifestação preliminar da parusia, é também a superação da morte como um poder (PATTE, 1987, p. 333).

Após argumentar contrariamente, de acordo com Henry (2002, p. 964), aos que negavam a ressurreição do corpo e apresentar como prova da ressurreição do corpo a ressurreição de Jesus, Paulo ocupou-se em persuadir os seus interlocutores sobre a ressurreição dos crentes para uma vida pós-morte, alegando que “por causa do pecado do primeiro Adão, todos os homens se tornaram mortais, porque todos

passaram a ter a sua natureza pecaminosa [...], por meio da ressurreição de Cristo, todos se tornaram participantes do Espírito, e da natureza espiritual” (HENRY, 2002, p. 965). A interação Adão-Cristo, de acordo com Dunn (2003, p. 254), é a interação de morte e vida, conforme se verifica em 1Co 15,22; ou, para ser mais preciso, a interação de uma vida que só termina na morte e uma vida que morre, mas também vence a morte na vida ressuscitada. “A exposição de 1Co 15 certamente se concentra na ressurreição de Cristo. Como Adão representa a morte, assim Cristo representa a ressurreição” (DUNN, 2003, p. 287).

Paulo presumivelmente convidou os leitores a teologizar mais ou menos conforme as linhas que seguem. Se Jesus morre, então todos estão mortos. Se o *Cristo* morre, então ninguém pode escapar da morte. Quando Paulo diz o “um” (figura adâmica escatológica) morreu, quer dizer que não há outro fim possível para todos os seres humanos. Toda a humanidade morre, como ele morreu como carne, como fim da carne do pecado (Rm 8,3). Se houvesse uma maneira de a carne do pecado vencer sua tendência para baixo, de escapar da sua sujeição ao poder do pecado, o homem representativo de Deus não precisaria morrer e não teria morrido. O um teria demonstrado a todos como a carne do pecado podia ser vencida. Mas Cristo morreu, um só morreu, porque não há outro caminho para a humanidade, para todo homem e toda mulher seguir. A morte do um significa que não há saída para a carne fraca e corrupta a não ser através da morte, nenhuma resposta ao poder do pecado que age na carne e através da carne, exceto sua destruição na morte. É como disse Karl Barth: “Não havia ajuda para o homem senão através do seu aniquilamento” (DUNN, 2003, pp. 255-256, ênfase do autor).

Na perspectiva paulina, a ressurreição corpórea, além de ser parte integrante do evangelho, apontando para uma transformação do que é mortal em imortal, “confirma que a vitória sobre a morte é central no evangelho. Ela resolve para sempre a tensão entre carne e corpo” (DUNN, 2003, p. 553). “A ressurreição de Jesus Cristo é a vitória sobre o destino da morte. Essa vitória é qualitativamente distinta da ideia da libertação da alma da prisão do corpo e da matéria” (WESTPHAL, 2009, p. 138).

Henry (2002, p. 965) também é de opinião que o argumento do apóstolo, sistematizado no cristianismo, seria uma confissão néscia, se não propusesse esperanças para mais além desta vida, ao menos em tempos de perigo, como nos primeiros tempos, e muitas vezes desde então.

O aguilhão da morte é o pecado, porém Cristo, ao morrer, tirou este aguilhão; Ele fez expiação pelo pecado; ele obteve a remissão dos pecados. A força do pecado é a lei. Ninguém pode responder às suas exigências, suportar a sua maldição ou acabar com as suas transgressões. Daí vem o terror e a angústia. [...] A morte pode surpreender o crente, mas não pode retê-lo em seu poder (HENRY, 2002, p. 966).

O que se pode presumir, de acordo com Dunn (2003, p. 276) é que Cristo tendo morrido, nem o pecado nem a morte não têm mais nenhum poder sobre ele e o corolário para os que estão “em Cristo” é óbvio e podem assim protestar: “Onde está, ó morte, a tua vitória? Onde está, ó morte, o teu aguilhão?” (1Co 15,55). “Como Cristo mesmo passou para a esfera da ἀμαρτία, ele desapodera por sua ressurreição o pecado e a morte” (SCHNELLE, 2010, p. 430).

## **2.5 Síntese da estrutura teológica e antropológica da escatologia paulina a partir do diálogo entre judaísmo e helenismo.**

O pensamento teológico do apóstolo dos gentios tem suas raízes no judaísmo helenista de seu tempo. Isso, todavia, não permite supor que houvesse por parte do apóstolo adesão ao pensamento platônico, pois a abordagem antropológica paulina é o que se depreende de suas cartas como tal e não seria epistemologicamente honesto conjecturar a partir delas em defesa de uma doutrina ou de um dogma.

É imprescindível a compreensão da antropologia paulina por parte de quem aspire ao entendimento do diálogo teológico de Paulo com os destinatários de suas cartas, pois é nela que estão centrados a sua teologia e o impacto da revelação e da graça divinas sobre o ser humano. Em suas cartas é possível identificar afirmações teológicas e testemunhar o desenvolvimento progressivo do pensamento do apóstolo.

Udo Schnelle admite que a questão onipresente nas formações de sentido filosóficas e religiosas da Antiguidade em torno do que vem a ser o “ser humano”

encontra em Paulo uma perspectiva que permite captar o ser humano e construir novas inteligências e soluções para a questão. No entanto, Dunn adverte que ler a antropologia paulina à luz do uso moderno ou do uso grego antigo provavelmente distorceria já desde o ponto de partida a apreciação do pensamento do apóstolo.

Considerando-se a influência do pensamento estóico na tradição sapiencial judaica, as visões grega e judaica do mundo, a influência platônica e o contraste entre os dois mundos em que transitava o apóstolo, a ideia predominante ao longo dos últimos cem anos foi a de que a dispersão do uso paulino reflete uma combinação de influências judaicas e helenísticas, numa e noutra medida. Isto é, que a ideia de carne como corpo material reflete o típico sentido hebraico de *basar*, enquanto a ideia de carne como antagonista a Deus é de natureza mais helenística. Essa questão em torno da antropologia paulina provocou e ainda traz à tona acalorados e prolongados debates sobre se o apóstolo teria recebido a influência de categorias helenísticas ou judaicas.

Dentre os termos antropológicos notáveis em Paulo: σῶμα / *soma* / corpo, σὰρξ / *sarx* / carne, ψυχή / *psychê* / alma, πνεύμα / *pneuma* / espírito, νοῦν / *nous* / mente, καρδία / *kardia* / coração e συνείδεισις / *suneidesis* / consciência, considera-se que a amplitude do termo “corpo” perpassa toda a teologia de Paulo.

*Soma* para Paulo expressa o caráter de “humanidade criada” – isto é, como “existência corporificada”. É precisamente como corporificada, e por meio dessa corporificação, que a pessoa participa da criação e funciona como parte da criação. A corporeidade constitui a existência humana em sua qualidade de criatura. Contudo, devido à realidade do pecado, a corporeidade é para Paulo sempre também corporeidade ameaçada, de modo que ele distingue entre σῶμα e σὰρξ.

Dessa forma, a questão da corporeidade torna-se central na escatologia paulina e é plausível perceber o termo chave *soma* em três contextos temáticos: 1) como designação *neutra* da constituição corpórea do ser humano. 2) em um sentido qualificador *negativo*. 3) o uso *positivo* como uma expressão abrangente do *self* humano.

O σῶμα é para Paulo a interseção entre a situação condicionada do ser humano no mundo e a atuação de Deus no ser humano. Presume-se, então, que para Paulo, não pode haver identidade humana sem corporeidade, de modo que ele pensa também a realidade da ressurreição de modo corpóreo e corporal. A relação com o mundo e a relação consigo mesmo estão intimamente relacionadas, a

escatologia e a antropologia condicionam-se e complementam-se mutuamente. Assim, o conceito de corpo constitui a pedra fundamental da teologia de Paulo. Nos seus sentidos intimamente interligados, a palavra *soma* une todos os seus grandes temas.

Mas pensar o σῶμα, de acordo com Schnelle , é pensar também o seu par antropológico σάρξ (*sarx*), que, segundo Dunn é o outro termo antropológico paulino, depois de *soma*, mais importante. *Sarx* também pode ser identificado com um sentido neutro, designando a condição exterior do ser humano e dos demais animais, apontando para a matéria do corpo ou para o gênero humano na totalidade de tudo que é essencial à humanidade. E pode conotar também um sentido negativo, apontando para o ser humano que vive de si mesmo e confia em si mesmo ao âmbito da carne, caracterizando-se como carnal em oposição ao espiritual. No entanto, Dunn e Fabris advertem que “carne” para Paulo não era nem não-espiritual e nem pecaminosa. O termo simplesmente indicava e caracterizava a fraqueza de uma humanidade constituída como carne e sempre vulnerável à manipulação dos seus desejos e necessidades como carne.

A tentativa de combinar elementos da antropologia hebraica e da antropologia grega numa nova síntese é admitida como resposta à significação teológica da distinção entre *soma* e *sarx*. Presume-se que Paulo afirmou a concepção hebraica mais holística da corporificação humana, com o que isso significava para a corporeidade e a socialidade da existência humana como parte integrante do fato de ser humano. Ao mesmo tempo reconheceu algo de importante na atitude grega mais negativa em relação à existência “na carne”, que também queria afirmar. Nesse sentido, pode-se presumir que Paulo habilmente aproveita o sistema de convicções judaico e helenístico para inculturar o evangelho aos gentios.

A despeito da discussão da antropologia paulina concentrar-se em torno das duas palavras-chave: *soma* e *sarx*, no desenvolvimento paulino das reflexões antropológicas, ψυχή (*psychê* / alma) e πνεῦμα (*pneuma* / espírito humano) adquirem significados relevantes, pois apesar de Paulo usar pouco os dois termos, o seu emprego tem certa importância para a avaliação da sua antropologia e a maneira como concebia a interface entre o divino e o humano. Como síntese, a compreensão geral é de que *alma* serve para designar a pessoa – sujeito de toda a ação do homem. Perder a alma é perder o todo. E *espírito*, por conseguinte, denota a vida

procedente de Deus – princípio de vida e ação que dirige e controla o indivíduo humano.

Assim como os pares antropológicos *soma* e *sarx*, *psychê* e *penuma*, outros termos mais destacados se apresentam em par natural como *nous* e *kardia*, “mente” e “coração”, e apontam para aspectos distintos do *self* humano. *Nous* reflete a valorização tipicamente grega da razão ou racionalidade como aquilo que se relaciona com o divino, como participante do divino, como o divino na humanidade. Dessa maneira, Paulo aproveita claramente um lugar comum da filosofia grega: que a razão humana percebe a existência e a natureza de Deus racionalmente, sendo mais ou menos um axioma da razão humana e na verdade um corolário inevitável do fato da própria racionalidade humana e *kardia*, por sua vez, é um termo mais caracteristicamente hebraico, mas igualmente grego, e em ambos os casos denota a parte mais íntima da pessoa, a sede das emoções, mas também do pensamento e da vontade.

A partir desses pressupostos antropológicos, a reflexão prossegue em torno da articulação entre as figuras de Adão e Cristo e da tensão antropológica e escatológica presumivelmente existente neles. O apóstolo dos gentios encerra toda a história humana nessas duas figuras arquetípicas, incorporando as duas únicas alternativas que o evangelho apresenta à humanidade.

A tropologia de Adão é definida por Schnelle como um claro paralelo entre Paulo e o judaísmo de seu tempo com o fim de mostrar sua compreensão do pecado. Desde o pecado de Adão, o mundo está marcado pela relação pré-estabelecida e todo-dominante entre pecado e morte, o que Dunn denominou “dolorosa condição humana” e o que todas as filosofias religiosas consideram como “um lado obscuro do caráter humano”.

A avaliação paulina da condição humana em termos do poder do “pecado”, do que esse poder produz no indivíduo e na sociedade, e como se entrosa com a realidade da morte e dá à morte o seu caráter apavorante e negativo tem relevância não só para a espiritualidade pessoal, mas também para outras análises da sociedade e todas as estratégias para construção da comunidade.

A análise pode facilmente ser descartada como demasiadamente dependente de um mito e cosmologia primitiva. Mas isso seria

equivalente a confessar a pobreza de uma cultura incapaz de reconhecer o poder de tal mito e metáfora para moldar instintos e percepções humanas profundamente sentidas (DUNN, 2003, p. 826).

A figura de Adão tem sido objeto de pensamentos especulativos tanto no judaísmo quanto no gnosticismo, na compreensão de Brakemeier (2008, pp. 202-203), a queda do primeiro ser humano e, por conseguinte, a origem de pecado e morte representavam um mistério em busca de respostas. É bem provável que tais paralelos histórico-religiosos tenham exercido influxo sobre a teologia cristã, seja na forma da ideia do patriarca que determina a sorte de seus descendentes, seja na do mito do proto-homem que prefigura o segredo da existência humana. A reflexão teológica cristã tinha que descobrir em Cristo o antítipo de Adão, em tudo contrário ao ancestral responsável pela desgraça da humanidade. Enquanto Adão afundou o ser humano em pecado e morte, Cristo o salvou. “Cristo como último Adão funciona na teologia de Paulo como a realização arquetípica e a medida do desígnio de Deus ao criar a humanidade” (DUNN, 2003, p. 814).

Assim tem-se como corolário paulino que o pecado e a morte redundam da transgressão de Adão e definem a situação desesperadora na qual a humanidade se encontra e que precisa da intervenção radical de Deus, que ocorre por intermédio de Cristo, o “último Adão”. Paulo indica que o pecado e a morte encontram parceiro na lei, parecendo a lei ser um poder que forma terrível triunvirato com os outros dois; Dunn admite que a função mais controversa da lei na teologia de Paulo é o seu papel de instrumento do pecado, isto é, a lei que, pela força do pecado, ultrapassando o seu papel de conscientizar do pecado, na realidade provoca a transgressão. Paulo sabia perfeitamente que atribuir tal papel à lei podia parecer identificar a lei com o pecado em si e assim condenar completamente a lei, por isso esforçou-se para defender a lei precisamente contra essa acusação. Dessa forma, no desenvolvimento do argumento traz a lume que a lei é apresentada com o papel de definir o pecado, mostrá-lo à consciência como transgressão e condenar esta transgressão.

Contudo a morte é tida como corolário natural do pecado. O fato é que a vida neste mundo não pode escapar da morte do mesmo modo como não pode escapar da carne, não pode escapar da morte do mesmo modo como não pode escapar do pecado. Não há saída senão através da morte, a morte do outro “um homem”, que



“os muitos” podem compartilhar, do mesmo modo como participam da suscetibilidade de Adão ao pecado e à morte. Contudo,

a morte não é todo-poderosa. Foi despojada. Com isso perdeu o ferrão, o agulhão (*kentron*). Não mais consegue de fato ferir. Tornou-se incapaz de realmente aniquilar. A certeza da ressurreição degrada a morte à realidade penúltima. Ela tira a vida, sim, mas não mais mata. Tornou-se possível morrer em paz, com esperança de nova vida. Deus vai comutar o corpo mortal e revesti-lo de imortalidade (BRAKEMEIER, 2008, p. 217).

De importância não menor para a teologia de Paulo é a afirmação do seu evangelho de que em Cristo o poder das forças de dominação dos indivíduos e da comunidade foi decisivamente destruído e assim presume-se que Paulo tenha alcançado a superação das fronteiras de culturas e de pensamento, ao combinar o conceito judaico da ressurreição com a noção grega do espírito enquanto poder divino de vida aceitável no âmbito helenístico.

No tempo escatológico, Jesus Cristo exerce seu domínio universal em sua função como salvador e libertador. Sua alteza / soberania relativiza todas as outras pretensões, pois não é o imperador ou uma divindade cúltica que salvam. Paulo vive na certeza de que Deus agiu em Cristo para salvar a humanidade. Pela libertação do poder do pecado, da carne e da morte, os crentes participam da virada dos tempos inaugurada por Deus na morte e ressurreição de Jesus Cristo (SCHNELLE, 2010, pp. 560-561).

### CAPÍTULO III - RESSURREIÇÃO E IMORTALIDADE: A PREGAÇÃO PEDAGÓGICA DE PAULO.

Mazzarolo (2008b, p. 194) admite que a ressurreição é o “carro-chefe” de toda a teologia paulina, pois se não fosse a ressurreição, a missão não encontraria sentido. “Que a ressurreição era elemento fundamental na mensagem paulina é um truísmo, 1 Coríntios 15 sozinho exemplifica esse ponto” (STEGNER, 2008, p. 957). A “ideia” da ressurreição não era um patrimônio comum do judaísmo antigo; os Saduceus, por exemplo, rejeitavam a fé na ressurreição. No entanto, Paulo, como herdeiro da tradição farisaica, abordada em 1.1, atesta a esperança pela ressurreição. De acordo com Brakemeier (2002, p. 187), seria errôneo qualificar o discurso sobre a ressurreição dos mortos como especulação metafísica, pois está em jogo uma determinada concepção de “realidade”. Para o exegeta, a teologia sustenta que dela faz parte uma dimensão “transcendente”<sup>77</sup>. Também Lockmann (1996, p. 92), sob outra perspectiva, considera importante evidenciar a relevância do

---

<sup>77</sup> Transcendência significa superação “transcendente, isto é, transcende aquele que realize esta ultrapassagem, e nela se mantém habitualmente” (Heidegger). Um texto de Hüsserl bem demonstra que a transcendência é, antes de tudo, a do “eu” pessoal: “se a exclusão do circuito do mundo e da subjetividade empírica deixa como resíduo um eu puro, diferente, por princípio, de cada fluxo do vivido, com ele se apresenta uma transcendência dentro da imanência”. Aí está a consequência essencial: dizer que a alma humana é transcendente não é negar sua imanência, pois ela é também animadora do corpo, inseparável dele. É dizer, antes de tudo, que a pessoa humana, da qual ela é o essencial, não pertence à ordem dos objetos, das coisas, *ela supera esta ordem das coisas que se podem manipular à vontade...* Por sua alma, o homem é um ser à parte no universo; intocável, menos em seu aspecto corporal... Em suma, graças a sua alma, o homem é, de certo modo, um absoluto. In: AUBERT, Jean-Marie. *E depois – vida ou nada?* Ensaio sobre o além. São Paulo: Paulus, 1995, p. 99; Dentro da criação, o ser humano é o único ser cujas experiências estão inteiramente marcadas por experiências da transcendência. O ser humano vive num mundo que, em última análise, está lhe subtraído, que era antes e estará depois dele. [...] Pertence às transcendências grandes, ao lado do sono e de crises, principalmente a morte, cuja realidade é indubitável, mas, ainda assim, inexperienciável. Ora, a morte como o caso limite da vida é o lugar onde se encontram o acontecimento transcendental da ressurreição que parte de Deus e as experiências transcendentais das primeiras testemunhas. In: SCHNELLE, Udo, op. cit., pp. 544-545; Ao falar da transcendência, observamos que, enquanto ser cognoscente, o homem é um ser em marcha, diante de um horizonte nunca alcançado e sempre estimulante. É um ser que se realiza em um presente limitado e concreto, mas que ao mesmo tempo sente-se ultrapassado pelo horizonte dinâmico, que o torna insatisfeito com tudo o que conseguiu até esse dado momento. Diante dessa situação, o homem deve fazer uma opção decisiva: ou aceita a realização concreta e satisfatória de cada momento, negando-se à transcendência, que o chama à relativização de todo o presente e à busca de “algo mais” nunca alcançado, ou então desvaloriza as conquistas presentes, na inquietação de uma sede de infinito que o acossa na busca insaciável da transcendência, do “algo mais” destinado a superar o presente. In: IDÍGORAS, J. L. *Vocabulário teológico para a América Latina*. São Paulo: Edições Paulinas, 1983, p. 217.

anúncio da Ressurreição, para Paulo e a Igreja do Novo Testamento, principalmente como força mobilizadora na luta pela vida e inserção nos caminhos históricos do Reino de Deus, e nunca como abstração mística e anti-histórica, capaz de manipular a vida e construir tradições que entronizam a morte e desmobilizam a luta pela vida.

À luz da ressurreição, Blank considera o fim da vida algo novo para o pensamento secularizado e revela-se como segundo nascimento ou renascimento: “Conseqüentemente, à luz da ressurreição, o fim da vida transforma-se em algo completamente novo para o pensamento secularizado e revela-se como segundo nascimento: renascimento” (BLANK, 2000, p. 54). Da mesma forma, Brakemeier (2010, p. 122), registra que ressurreição não deve ser imaginada em analogia ao reavivamento de defuntos. Quem ressuscitou não voltará a morrer jamais. Vive em outras condições, no fundo inimagináveis. Para o exegeta, a fé cristã, muito de acordo com a tradição judaica, não pode conceber existência humana acorporal. Não preconiza a morte como um despir do corpo e como libertação da alma desse cativeiro. De acordo com Brakemeier, Paulo está de pleno acordo com Jesus quando sublinha a disparidade entre o velho e o novo. “Ressurreição é outra coisa do que o conserto de cadáveres e a projeção das condições terrestres numa utopia celestial [...] é nova criação que foge à descrição por categorias humanas” (BRAKEMEIER, 2010, p. 215). “Na ressurreição Deus toma a criação como ponto de partida, então não é *creatio ex nihilo*, mas *creatio ex creatione*” (WESTPHAL, 2009, p. 134). “O novo corpo será totalmente diferente do antigo. Não obstante, será a mesma pessoa, assim como os evangelhos o testemunham com respeito ao Jesus ressuscitado” (BRAKEMEIER, 2008, p. 211).

### 3.1 As metáforas de Paulo (vv. 35-44).

<sup>35</sup> Ἀλλὰ ἐρεῖ τις, πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται; <sup>36</sup> ἄφρων, σὺ ὁ σπείρεις, οὐ ζωοποιεῖται ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ· <sup>37</sup> καὶ ὁ σπείρεις, οὐ τὸ σῶμα τὸ γενησόμενον σπείρεις ἀλλὰ γυμνὸν κόκκον εἰ τύχοι σίτου ἢ τινος τῶν λοιπῶν· <sup>38</sup> ὁ δὲ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ σῶμα καθὼς ἠθέλησεν, καὶ ἐκάστῳ τῶν σπερμάτων ἴδιον σῶμα. <sup>39</sup> οὐ πᾶσα σὰρξ ἡ αὐτὴ σὰρξ ἀλλὰ ἄλλη μὲν ἀνθρώπων, ἄλλη δὲ σὰρξ κτηνῶν, ἄλλη δὲ σὰρξ πτηνῶν, ἄλλη δὲ ἰχθύων. <sup>40</sup> καὶ

σώματα ἔπουράνια, καὶ σώματα ἐπίγεια· ἀλλὰ ἕτερα μὲν ἢ τῶν ἔπουρανίων δόξα, ἕτερα δὲ ἢ τῶν ἐπιγείων. <sup>41</sup> ἄλλη δόξα ἡλίου, καὶ ἄλλη δόξα σελήνης, καὶ ἄλλη δόξα ἀστέρων· ἀστὴρ γὰρ ἀστέρος διαφέρει ἐν δόξῃ. <sup>42</sup> οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ· <sup>43</sup> σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ· σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ, ἐγείρεται ἐν δυνάμει· <sup>44</sup> σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. εἴ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν / (35) Mas alguém dirá: Como ressuscitam os mortos? E em que corpo vêm? (36) Insensato! O que semeias não é vivificado, se não morrer; (37) e, o que semeias, não o corpo que há de ser, mas semeias o grão nu, como de trigo ou de qualquer outra semente. (38) Mas Deus lhe dá corpo como lhe aprouve dar e a cada uma das sementes, o seu corpo apropriado. (39) Nem toda carne é a mesma carne, porém (uma) outra é a carne dos homens, outra, é a carne dos animais, outra, a carne das aves, outra, a dos peixes. (40) Também há corpos celestiais e corpos terrestres; mas (uma) outra é a glória dos celestiais, outra, a dos terrestres. (41) (Uma) outra é a glória do sol, e outra a glória da lua, e outra a glória das estrelas; pois estrela de estrela difere em glória. (42) Pois assim também é a ressurreição dos mortos. Semeia-se o corpo na corrupção, ressuscita na incorrupção. Semeia-se em desonra, ressuscita em glória. (43) Semeia-se em fraqueza, ressuscita em poder. (44) Semeia-se corpo natural (físico), ressuscita corpo espiritual. Se há corpo natural (físico), há também corpo espiritual.”

O ensinamento de Paulo sobre os que morreram, sob a ótica de Patte (1987, p. 213), aplica o princípio de organização das convicções a uma situação que até então não havia sido integrada no sistema de convicção ou no universo semântico de seus interlocutores. “Paulo pensa a ressurreição já realizada de Jesus e a ressurreição ainda não realizada das pessoas que creem e foram batizadas como uma unidade objetiva; o passado torna-se sincrônico com o futuro que, por sua vez, determina o presente” (SCHNELLE, 2010, p. 749).

Paulo baseia seu ensinamento a respeito da ressurreição na referência à morte e ressurreição de Jesus em 1Ts 4,14. Como Jesus morreu, estes fiéis morreram. Como Jesus ressurgiu dos mortos e subiu para o céu para a mão direita de Deus [...], Deus levará os fiéis com ele para o céu. Isso pressupõe que ele também os fará ressurgir dos mortos (4,16). Por isso, a experiência dos fiéis defuntos na parusia corresponde às promessas contidas na

experiência de Jesus e as cumpre. Todavia, esta correspondência e, portanto, também estas promessas não são válidas para todos, mas somente para os fiéis, os que morreram em Cristo (4,16) ou por Cristo (assim também é possível entender 4,14). Quaisquer sejam seus outros sentidos, a expressão “mortos em Cristo” exprime que a morte dos fiéis corresponde à de Jesus. Uma vez estabelecida a correspondência entre este elemento da experiência dos fiéis e a de Jesus, fica também estabelecida a correspondência entre os outros elementos de suas respectivas experiências. Assim há esperança para os fiéis (PATTE, 1987, p. 214).

Na perícopre de 1Co 15,1-11, Henry (2002, p. 964) assinala que o apóstolo demonstra a ressurreição de Cristo dentre os mortos, em função, segundo Schnelle (2010, p. 241), de haver entre os cristãos coríntios uma discussão sobre a futura ressurreição dos mortos e ainda alguns da comunidade que ensinavam “que não há ressurreição dos mortos” (1Co 15,1b: ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν). O ponto de partida das considerações de Paulo, afirma Schnelle (2010, p. 275), é o credo do cristianismo primitivo (1Co 15,3-4). Nele a tradição pré-paulina mostra os elementos que formam a estrutura básica do evento pascal: uma afirmação sobre a morte, uma menção da sepultura e uma afirmação da ressurreição. Assim, Schnelle (2010, p. 278) admite que parte da comunidade coríntia negara uma ressurreição futura dos mortos, porque defendia uma outra antropologia que Paulo; “negaram a ressurreição dos mortos de modo geral, porque não podiam aceitar o conceito da corporeidade da salvação eterna, vinculada a esta ideia” (SELLIN apud SCHNELLE, 2010, p. 278).

Os coríntios podiam declarar o corpo secundário, já que era uma toca terrestre irrelevante para a salvação, e tanto o libertinismo sexual como a ascese eram uma expressão deste pensamento. Como eles entenderam o corpo como corruptível e mortal, mas a alma como incorruptível, os coríntios rejeitaram uma ressurreição escatológica do corpo. Parece que, para os coríntios, o alcance da vida não se dava com a superação da morte no momento da *parusia* do Senhor, mas no momento do recebimento do *pneuma* no batismo; era aqui que se dava a transformação fundamental do Eu. Para eles, o dom imperdível do *pneuma* já era a garantia absoluta da salvação, pois ela não só concedia a passagem para a nova existência, mas já era essa própria nova existência. Por meio dos carismas recebidos no batismo, a alma já participava da imortalidade (SCHNELLE, 2010, p. 279).

No entanto, essa “teologia coríntia” é confrontada por Paulo em 1Co 15,29: “Ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν; εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν;” (“Doutra maneira, que farão os que se batizam por causa dos mortos? Se, absolutamente, os mortos não ressuscitam, por que se batizam por causa deles?”), pois para o apóstolo, de acordo com Schnelle (2010, p. 279), o ser humano como “Eu” não pode se distanciar de seu corpo. A corporalidade constitui o ser humano, o corpo não está excluído da atuação salvífica presente e futura de Deus. “Para Paulo não há existência sem corporalidade, de modo que a reflexão sobre a existência pós-morte precisa ser também uma pergunta pela corporalidade dessa existência” (SCHNELLE, 2010, p. 280). Na argumentação do reconhecido teólogo Karl Barth,

existe diferença entre o corpo e a alma, mas ambos estão inseridos na realidade do ser humano enquanto criatura. Também a alma pertence ao âmbito do ser humano enquanto ser criado e determinado pela morte. Assim como os céus e a terra são parte do mesmo universo criado. A alma não existe sem um corpo. Ela somente é possível na medida em que pressupõe o corpo. Toda negação do corpo também seria negar a alma (BARTH apud WESTPHAL, 2009, p. 133).

Karl Barth ainda argumenta, de acordo com Westphal (2009, p. 133), que na lógica do paradoxo a partir das Escrituras vê-se que a alma é atingida pelo juízo da morte, mas ela transcende a morte. Barth recepciona positivamente a idéia de que a alma é o “ego” da pessoa e existe uma continuidade entre a alma antes da morte e após a morte. Para o eminente exegeta, o termo mais adequado para falar de alma é o termo hebraico “*néfesh*”<sup>78</sup>, que abarca o sentido da existência humana como um todo.

---

<sup>78</sup> Observamos que o termo *néfesh*, nas Bíblias ocidentais, é traduzido por alma, a exemplo da Vulgata que traduz *néfesh* com *anima*. A LXX (Septuaginta), que é o Antigo Testamento grego, traduz *néfesh* por *psychén*. A criação do homem como *néfesh* é feita a partir do pó. Portanto, a vida do ser humano está em relação intrínseca com a criação como um todo. Desse modo, Deus cria *néfesh* como algo que está fora de Deus, não é Deus, bem como não é a presença de Deus no homem. *Néfesh*, diferente da filosofia grega, não é um fluido divino que se apossa do corpo humano. A *néfesh* vivente expressa a existência humana em todas as suas relações, incluindo os espaços geográficos e históricos no qual o ser humano está inserido (Gn 1,1-3; Sl 148,5). Ao ser humano, que é ser vivente, é dada a tarefa de proteger a criação como espaço para que a *néfesh* seja garantida (Gn 1,26-29; 2,15). A responsabilidade que se tem para com a criação também se estende ao próximo (Gn 4,9). Ao ser humano é dada a vida e ele tem tarefas para guardar a vida no âmbito da criação, que não é sua

Schneider (2008, p. 30), por sua vez, também admite que a as Escrituras têm como pressuposto a indivisibilidade do ser humano, ou seja, sua integralidade essencial; isso quer dizer que a existência humana jamais poderá ser parcial e continuar sendo existência humana. Sendo assim, afirma o teólogo, pode-se até enfatizar aspectos ou dimensões da existência humana, designando-os com a terminologia habitual, sem, contudo, isolar qualquer um deles do todo. Assim, Schnelle (2010, p. 283) deduz que, contra seu pano de fundo histórico-cultural, os coríntios excluíram a corporalidade do ambiente da imortalidade e viram no *pneuma* o verdadeiro lugar da atuação divina. Paulo, ao contrário, sob adoção de padrões argumentativos gregos, inclui o corpo abrangentemente na atuação salvífica de Deus e inverte a sequência coríntia, como fica claro em 1Co 15,46: “Mas não é primeiro o espiritual (pneumático), e sim o natural (psíquico); depois, o espiritual (pneumático)”. Para o apóstolo, segundo Schnelle, a “história-de-Jesus-Cristo” é em vários aspectos uma prefiguração e simultaneamente o fundamento da história dos coríntios: “a força criadora maravilhosa de Deus será também o sujeito da ressurreição dos coríntios falecidos e da transformação dos coríntios ainda vivos” (SCHNELLE, 2010, p. 283). “O apóstolo evita deliberadamente falar de uma ressurreição já acontecida dos crentes e batizados, um conceito que provavelmente era defendido em Corinto” (SCHNELLE, 2010, p. 748). E conclui que, como no caso de Jesus Cristo, o poder criador de Deus abrange também a corporalidade dos coríntios.

Dessa forma, Vine (2003, p. 946) registra que a palavra ἀνάστασις (*anastasis*/ressurreição), formada de *ana*, “para cima” e *histemi*, “fazer estar”, denota

---

propriedade, mas de Deus. Essa dimensão fica muito clara quando as traduções bíblicas do livro de Cantares traduzem *néfesh* por “amado de minha alma” (Ct 1,7; 3,3-4), desvinculando o casamento da dimensão do corpo e com isso da sexualidade. Isso leva a interpretações alegóricas que “desmaterializam” e “descorporificam” o texto bíblico e o ser humano. Deve-se considerar que “o amado da minha *néfesh*” é para expressar a existência com ênfase no ser humano em sua totalidade, incluindo a sexualidade. A LXX traduz, nos textos de Cantares mencionados acima, *néfesh* com *psyché*. Cf. VETUS TESTAMENTUM GRAECE IUXTA LXX interpretes: Editio minor. Alfred RAHLFS (ed.). Duo volumina in uno. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1980. John OWENS. *Analytical to the Old Testament: Ezra – Song of Solomon*. Vol. 3. 2. ed. Grand Rapids (Michigan): Baker Book House 1993, pp. 261 e 263. Owens também não traduz *néfesh* por vida, mas como alma, “whom my soul loves.” O texto de João Ferreira de Almeida também traduz “o amado da minha alma.” Cf. A BÍBLIA SAGRADA. Antigo e Novo Testamentos. Trad. João Ferreira de Almeida. ed. rev. e atual. no Brasil. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969. Cf. KOEHLER & BAUMGARTNER. *Lexikon in Veteris Testamenti Libros*. Vol. I e II. Leiden: E. J. Brill, 1967; 1974. Cf. BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. Karl ELLIGER; Wilhelm RUDOLPH (Eds.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1984. In: WESTPHAL, E. R. Imortalidade do ser humano: doutrina filosófica ou ensino bíblico. In: SCHWAMBACH, Claus (Ed.). *VOX SCRIPTURAE*. Revista Teológica Brasileira. Vol. XVII/1, julho de 2009, p. 134.

“levantamento para cima ou subida” e “indica habitualmente a nossa existência além da sepultura” (HENRY, 2002, p. 964). De acordo com Charpentier (1983, p. 31), “ressuscitar” é a única palavra em português que traduz, na realidade, duas imagens: “fazer levantar, surgir” (*anistai*, em grego) ou então “fazer levantar, despertar” (*égeirein*, em grego). Esses dois vocábulos fazem parte da linguagem corrente para exprimir a passagem da posição deitada para a posição de pé ou do sono ao despertar. Quando aplicados aos defuntos, apelam para uma mentalidade mítica (comum a muitos povos) na qual a morte é concebida como um sono ou como a descida aos “infernos”, que era, na inteligência de Belini (2009, p. 56), para esses povos, um lugar indiferenciado para todos os mortos, como o *Hades* para os gregos ou o *Sheol*<sup>79</sup> para os judeus, não tendo ainda o significado que tem hoje.

Em relação ao conceito de ressurreição, de acordo com Schnelle (2010, pp. 81, 510), Paulo recapitula conhecimentos de fé farisaicos em continuidade e descontinuidade, respectivamente, “o pensamento acerca de Deus” e “a cristologia”. A amplitude desse conceito Shelley (1999, p. 1377) remonta ao Antigo Testamento, ao afirmar que a perícopa de Dn 12,2<sup>80</sup> é a primeira menção “inequívoca” de uma ressurreição tanto para os justos quanto para os ímpios (injustos).

Com a palavra ressurreição se começou a indicar uma experiência que ia muito além de um simples “levantar-se” ou “acordar” de uma noite de sono. Com ela se começou a indicar esta *experiência de fé*

<sup>79</sup> É preciso que fique claro que a existência no *Sheol* não era considerada como continuação da vida após a morte, mas um estado de ser de mortos. In: ALFRINK, B. J. *Sheol*. In: HAAG, Herbert (Org.). *Dicionário de la Bíblia*. Barcelona: Herder, 1981, p. 1829; Na tradição judaico-cristã, o ser humano é compreendido como uma unidade. Embora Israel estivesse convencido de que a morte não significava dissolução, a vida no *sheol* era uma existência sombria e não vida real. In: SCHWARS, Hans. *Dogmática Cristã*. v. 2. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1995, p. 566; Em geral a antiga concepção do *sheol* continua a ser usada somente em fórmulas tradicionais, mas não é usada para exprimir o sentido cristão do destino depois da morte. In: HOFFMANN, P. *Imortalidade*. In: FRIES, Heinrich. *Dicionário de Teologia: conceitos fundamentais da teologia atual*. Volume II. São Paulo: Edições Loyola, 1970, p. 430.

<sup>80</sup> São os textos de natureza mais apocalíptica do que profética que se encontram na base da crença na ressurreição. O primeiro aceito por alguns autores cristãos (por exemplo Tertuliano e Justino) como texto que aponta a ressurreição é Ezequiel 37, com a visão do vale de ossos secos, conforme escrevem Tertuliano, Justino etc. Autores modernos consideram que também aqui está sendo anunciada a restauração de Israel, embora admitam que este relato tenha servido de base para o desenvolvimento da concepção da ressurreição. Mas, definitivamente, é num texto tardio do Apocalipsismo judaico de Daniel que vai aparecer explicitamente o conceito de ressurreição como o encontramos posteriormente no cristianismo. Trata-se de Daniel 12,2: “Muitos dos que dormem no pó da terra ressuscitarão, uns para a vida eterna, e outros para a vergonha e horror eterno.” É visível o paralelo deste texto com o de Jo 5,29 onde o Apocalipsismo de João anuncia a ressurreição dependendo visivelmente de Dn 12,2. In: LOCKMANN, Paulo. 1 Coríntios 15: “A vida que vence a morte”. In: GARMUS, Ludovico (Ed), op. cit., p. 91.



em uma *existência pessoal depois da morte*. É uma *experiência de fé* porque brota da certeza que Deus é fiel e não abandona os que são seus. Deus se revela como o Deus da vida também para aqueles que passam pela morte. Deus possibilita uma *existência pessoal*, ou seja, quem ressuscita é verdadeiramente aquele que morreu, há aqui uma *identidade* que expressa uma *continuidade*, embora para uma situação existencial completamente nova, expressa em nossa frase com o “*depois da morte*”, indicando assim uma *novidade*. Eis a chave de leitura para falarmos em ressurreição: entre a pessoa que morre e ressuscita, existe uma *continuidade* – expressa pela sua identidade (é a mesma pessoa que morre a que ressuscita) – e uma *descontinuidade*, ou seja, uma novidade (a pessoa ressuscitada possui uma condição existencial toda nova que nós somente ousamos imaginar como seria) (BELINI, 2009, p. 57, ênfase do autor).

Henry (2002, p. 964) assevera que não se encontra nenhum traço da doutrina do apóstolo em todos os ensinamentos dos filósofos. E admite também que a doutrina da morte e ressurreição de Cristo é o fundamento do cristianismo, se for tirada, imediatamente perecerão todas as esperanças de eternidade.

A ressurreição do corpo é uma doutrina fundamental das Escrituras. Refere-se ao ato de Deus, de ressuscitar dentre os mortos o corpo do salvo e reuni-lo à sua alma e espírito, dos quais esse corpo esteve separado entre a morte e a ressurreição. A Bíblia revela pelo menos três razões por que a ressurreição do corpo é necessária. (a) **O corpo é parte essencial da total personalidade do homem; o ser humano é incompleto sem o corpo.** Por conseguinte, a redenção que Cristo oferece abrange a pessoa total, inclusive o corpo (Rm 8,18-25). (b) O corpo é o templo do Espírito Santo (1Co 6,19); na ressurreição, ele voltará a ser templo do Espírito. (c) Para desfazer o resultado do pecado em todas as áreas, o derradeiro inimigo do homem (a morte do corpo) deve ser aniquilado pela ressurreição (15,26) (STAMPS, 1995, p. 1766, minha ênfase).

Ao argumentar aos coríntios no texto de 1Co 15,2b: “a menos que tenhais crido em vão”, a construção εἰκὴ (em vão) ἐπιστεύσατε (aor. ind. de crer), não significa que “Paulo veja isto como uma possibilidade real, mas se a negação da Ressurreição é levada às suas conclusões lógicas, então seria mostrado que a crença deles era infrutífera, talvez porque era executada superficialmente” (BRUCE apud RIENECKER, 1995, p. 325).

Assim, partindo do registro paulino em 1Co 15,22: ὡςπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζῶοποιηθήσονται (“como, em Adão, todos morrem, assim também todos serão vivificados em Cristo”), também Schnelle é da opinião que a ressurreição acontece como restituição da corporeidade individual. “Para Paulo, a ressurreição de Jesus dos mortos garante a esperança de uma ressurreição de quem crê e que se realizará como nova criação sob preservação da identidade pessoal” (SCHNELLE, 2010, p. 81).

Shelley (1999, p. 1786) observa que a expressão πάντες ζῶοποιηθήσονται (*pantes zōopoiēthēsontai* – todos serão vivificados) utilizada por Paulo em 1Co 15,22 não faz supor uma salvação universal, dando a entender que todos serão salvos. Argumenta que, embora todos os seres humanos “em Adão” (ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες) enfrentem a morte física por causa do pecado, todos os que estão “em Cristo” (ἐν τῷ Χριστῷ πάντες) podem esperar a vida no porvir por causa da ressurreição. “Com πάντες, Paulo enfatiza em 1Co 15,22 o significado universal do evento Cristo; ele vale potencialmente para todas as pessoas; no entanto, estas devem deixá-lo valer para si na fé” (SCHNELLE, 2010, p. 747).

Nessa direção, parece ser essa a perspectiva do apóstolo, quando, dirigindo-se aos Tessalonicenses, retoma o discurso sobre a situação dos mortos na *parusia* na perícopa de 1Ts 4,16: “ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι Θεοῦ, καταβήσεται ἀπ’ οὐρανοῦ καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον” (“Porquanto o Senhor mesmo, dada a sua palavra de ordem (com grito de comando), ouvida a voz do arcanjo, e ressoada a trombeta de Deus, descera dos céus, e os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro.”). O que se depreende, de acordo com Shelley (1999, p. 1841), é que aqueles que, em vida, exerceram fé em Cristo (creram) e que estiverem mortos serão os primeiros a ressuscitar, enquanto os demais aguardarão um segundo momento para tal.<sup>81</sup>

Conquanto, na compreensão de Belini (2009, p. 11), a situação de hoje frente à temática escatológica seja um tanto ambígua, pois, desde meados do século XX tem-se assistido a uma preocupação crescente com essa problemática e, conseqüentemente, com uma publicação expressiva. Por outro lado, não parece que a sociedade esteja muito melhor, desde um ponto de vista geral, preparada, existencialmente, para enfrentar suas questões básicas. Também na perspectiva de

---

<sup>81</sup> Não é objetivo desta pesquisa aprofundar questões quanto à destinação após a ressurreição.

Brakemeier (2010, p. 123) deve-se admitir que, em assuntos de escatologia cristã, diversas questões permanecem abertas. Não há unanimidade entre as testemunhas bíblicas quanto ao momento da ressurreição, por exemplo. Acontecerá imediatamente após a morte ou no final da história? “[...] hoje estarás comigo no paraíso”<sup>82</sup>, diz Jesus a um dos crucificados com ele (Lc 23,43). De outro lado, afirma o teólogo, o apóstolo dos gentios insiste que a ressurreição acontecerá somente por ocasião da volta de Cristo no fim dos tempos (1Co 15,23), muito embora ele mesmo possa dizer ter vontade de partir e estar com Cristo (Fl 1,23). Poder-se-ia dizer, argumenta Brakemeier, que o tempo entre a morte e a ressurreição já não é fator de importância. É como o sono que não registra o tempo. F. F. Bruce apud Kreitzer (2008, p. 509) comenta que a tensão criada pelo intervalo pressuposto entre a morte e a ressurreição pode ser aliviada hoje com a sugestão de que, na consciência do fiel defunto, não há intervalo entre a morte e a investidura, por mais longo que seja o intervalo medido pelo calendário da história humana terrestre. Mas é certo que

pareceria bastante difícil falar de assuntos escatológicos de maneira que a gente de hoje, vivendo numa sociedade desmitizada, os pudesse inserir na sua vida e experiência diárias. É como se tivéssemos perdido a terminologia, as “categorias”, que nos tornariam aptos a falar também da dimensão “supramundana” da nossa salvação (SCHILLEBEECKX; WILLEMS, 1969, p. 5).

---

<sup>82</sup> Há quem considere ser a interpretação do Novo Testamento que a transformação do corpo ocorre para todos, imediatamente após a morte individual – como se os mortos não estivessem mais no tempo. Todavia, segundo o Novo Testamento, eles ainda estão no tempo. Caso contrário, o problema registrado em 1 Tessalonicenses 4,13 não teria sentido. [...] Desse modo, os mortos *em Cristo* ainda estão no tempo, eles também estão *esperando*. [...] As palavras muito discutidas de Lucas 23,43: “hoje estarás comigo no Paraíso”, são pertinentes aqui. Na verdade não é impossível compreendê-las, ainda que artificialmente. A declaração deve ser entendida à luz de Lucas 16,23 e da concepção judaica primitiva de “Paraíso”, como sendo o lugar dos abençoados. É certo que Lucas 16,23 não se refere à ressurreição do corpo e a expectativa da *Parusia* não é de modo algum suplantada. Existe certa disparidade aqui quanto à teologia de Paulo, na medida em que no dia referido como “hoje” o próprio Cristo ainda não tinha sido levantado e, portanto, a base da condição de os mortos estarem unidos a Cristo ainda não tinha sido estabelecida. Mas, em última análise, a ênfase aqui está no fato de que o ladrão estará *com Cristo*. A resposta de Jesus deve ser entendida em relação à súplica do ladrão. O ladrão pede que Jesus se lembre dele quando “entrar em seu reino”, o qual, segundo a visão judaica do Messias, só pode se referir ao momento em que o Messias *vem* e estabelece seu reino. Jesus não só concede o pedido, como dá ao ladrão mais do que ele pediu: ele estará unido *com Jesus*, mesmo antes da vinda do reino. Entendidas desse modo, *de acordo com sua intenção*, estas palavras não constituem uma dificuldade para a posição defendida acima. In: CULLMANN, Oscar. *Imortalidade da Alma ou Ressurreição dos Mortos?* [S. l.]: Mentis Bereanas, 2011, p. 31.

No entanto, a concepção do apóstolo apresentada aos Tessalonicenses torna-se plausível a partir da distinção tradicional, segundo Zilles (1980, pp. 9,17), de duas escatologias: uma individual ou pessoal (morte, céu, inferno...) e outra universal (parusia, juízo final, novo céu e nova terra). Idêntica compreensão tem Fries (1983, pp. 44-45), ao registrar que a escatologia também é dividida em “os *eschata* individuais”, dentre os quais considera a morte e o juízo particular, e “os *eschata* coletivos”, sendo eles a segunda vinda de Cristo, ressurreição geral dos mortos, juízo final, fim do mundo e sua transformação.

Para tentar satisfazer a curiosidade da fé, que quer ver antes do tempo, Schneider (1996, p. 68) admite que Paulo usou diversas metáforas, com as quais tenta visualizar o incomparável da esperança. As metáforas da semente e dos corpos, do vestir-se ou da chegada triunfal do rei vitorioso são tentativas de descrever o que ainda não foi visto. Paulo emprega figuras tiradas do contexto grego/gnóstico, como também motivos apocalípticos, mas ele é reticente em desenvolvê-los. Em Paulo as imagens do futuro não são um tema para si; ele as utiliza para consolar ou para corrigir ideias equivocadas. Não se trata de dizer como exatamente vai ser, mas de dar uma ideia de como pode ser.

Paulo, assim, revelou-se um exímio articulador de recursos metafóricos e buscou esclarecer as dúvidas de seus ouvintes a respeito do “como” da ressurreição, e “por que meios”, e se os corpos teriam a mesma forma, estatura, membros e qualidades. Segundo Henry (2002, p. 965), na perícopes em destaque, Paulo responde às objeções dos que se opõem à “doutrina” da ressurreição e de alguns curiosos. Aos primeiros propõe a metáfora da morte e do reviver do trigo, ano após ano, sob a égide de um poder criativo absoluto. Aos segundos esclarece que os grãos sofrem uma grande transformação, e assim será com os mortos, quando forem levantados e viverem outra vez.

Os grãos sofrem uma grande transformação, e assim será com os mortos, quando forem levantados e viverem outra vez. A semente morre, ainda que uma parte dela brote para a vida nova; porém, não podemos entender como isso acontece. Há uma grande variedade entre os outros corpos, como há entre as plantas. Há uma variedade de glória entre os corpos celestes. Os corpos dos mortos, quando forem levantados, serão adequados para o estado celestial; e haverá uma variedade de glória entre eles. [...] Os mortos em Cristo não

serão somente ressuscitados, mas ressuscitarão gloriosamente transformados (HENRY, 2002, pp. 965-966).

Dunn (2003, p. 91) chama a atenção para a distinção que Paulo faz entre o corpo atual e o corpo da ressurreição em 1Co 15,35-44, segundo maior grupo de termos sobre corpo em 1Co (9 ocorrências), o primeiro e terceiro grupos encontram-se em 12,12-27 (17 vezes) e 6,13-20 (8 vezes), respectivamente. Evidentemente, de acordo com o teólogo, enfrentando alguma incredulidade de que possa haver ressurreição do corpo (15,12-35), Paulo responde reprovando a implicação de que o único corpo que se podia conceber era o “insatisfatório corpo atual”. “Insensato! O que semeias não nasce (readquire vida), se primeiro não morrer; e, quando semeias, não semeias o corpo que há de ser, mas o simples grão... Mas Deus lhe dá corpo como lhe aprouve dar e a cada uma das sementes, o seu corpo apropriado” (15,36-38). Paulo prossegue distinguindo entre corpos celestes e corpos terrestres (15,40), visto que o seu uso incomum de *soma* para sol, lua e estrelas já indica que Paulo abria o seu próprio caminho neste ponto, no entender de Dunn (2003, p. 91). A partir do v. 42, de acordo com Brakemeier (2008, p. 211), Paulo abandona o exemplo da natureza, pensando em termos antropológicos e a analogia é aplicada (15,42-44): o corpo atual (“a corporificação da alma”) termina em corrupção, desonra e fraqueza, que “são as condições de vida do ser humano que sofre sob sua pequenez, impotência, limitação, ou seja, sob as precariedades típicas de sua existência” (BRAKEMEIER, 2008, p. 212); o corpo da ressurreição (“a corporificação do Espírito”) é ressuscitado em incorruptibilidade, glória e poder. O corpo psíquico, na ótica de Dunn (2003, p. 91), é, à semelhança de Adão, tirado da terra, feito de pó; o corpo espiritual será modelado conforme o corpo da ressurreição de Cristo (15,45-49).

Paulo, sem dúvida, enfatiza Dunn (2003, p. 532), tinha em mente a descrição do corpo da ressurreição como *soma pneumatikon* em 1Co 15,44-46, isto é, corpo vivificado e determinado totalmente pelo Espírito e não mais apenas pela alma (*soma psychikon*), muito menos pela carne, a qual não pode ser transformada e ressuscitada. É interessante notar, neste ponto, que o Credo Apostólico, na versão protestante, admite a ressurreição do “corpo”, como, presumivelmente, é atestada por Paulo, enquanto a versão católica professa a ressurreição da “carne”. Esta concepção, de acordo com Gonçalves (2003, p. 262), deve-se ao fato do

acolhimento do termo *sax* (carne), tradução do *basar* hebraico, como referência à pessoa inteira considerada em sua exterioridade, em sua fragilidade e em sua moralidade, abarcando o homem em sua totalidade, distinguindo-se, assim, de *soma*, cuja tradução literal é corpo e significa o homem em sua exterioridade, em sua grandeza e corporeidade de sua condição de ser obra de Deus.

A teologia patristica desenvolveu o tema do homem como imagem e semelhança de Deus segundo a dualidade corpo-alma, **tendo como pressuposto o dualismo carne-espírito** presente no Novo Testamento. **Emergiu uma antropologia teológica que defende e aprofunda uma concepção totalizante e integral de homem** (GONÇALVES, 2003, p. 271, minha ênfase).

No entanto, Schweizer apud Dunn (2003, p.104) observa que não se deve obscurecer a antítese implícita entre corpo e carne presente nos termos  $\phi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$  (*phthora* – “dissolução, corrupção”) (15,42.50) e  $\acute{\alpha}\phi\theta\alpha\rho\sigma\acute{\iota}\alpha$  (*aphtharsia* – “incorrupibilidade, imortalidade”) (15,42.50.53-54). O primeiro refere-se tanto a “carne e sangue” como a “corpo”, mas o último só a “corpo”; “o corpo da ressurreição” (VINE, 2003, p. 514).

### 3.2 Compreensão de morte e renascimento na natureza.

Morte é um tema propriamente antropológico, admite Belini (2009, p. 35). Paulo entendia a morte não como o fim da vida, afirma Radmacher (2010b, p. 525), mas como um momento de transição de um lar para outro. Stamps (1995, p. 789), por sua vez, depreende de 1Co 15,55-57 que, para o apóstolo dos gentios, a morte não é um terror, mas um meio de transição para uma vida mais plena. Não tinha também, para Paulo, a ideia platônica da existência humana como um ciclo de nascimento e renascimento, segundo Dunn (2003, p. 552). Raciocínio *a pari* tem Westphal (2009, p. 136) ao admitir que a morte não é a destruição de todo o ser humano, mas também não é a libertação da alma da prisão do corpo, como entende a filosofia de tradição platônica. Para este exegeta, “a alma que é o eu, a *néfesh*, é

despida pela morte para receber uma nova roupa que é o corpo eterno, ou seja, a eternidade é a esperança de vida após a morte da qual o apóstolo Paulo fala de forma inequívoca”. Diante da complexidade desse raciocínio, Paulo utiliza-se das analogias da semente, da carne e dos corpos celestiais para esclarecê-lo.

Em 1Co 15,36-38, Paulo utiliza a ideia muito divulgada na Antiguidade acerca da necessidade da morte como condição para uma nova vida. O momento de descontinuidade, contido nesta convicção, é aplicado pelo apóstolo no v. 38 à livre atuação criadora de Deus que dá a cada pessoa seu próprio σῶμα, assim como ele deseja. A faculdade divina de criar tanto corpos terrestres como corpos celestiais é para Paulo um sinal de sua força criadora (1Co 15,39-41) que é a garantia para a criação e preservação de um corpo de *doxa* individual. Em 1Co 15,42-44, Paulo avalia o que foi dito até aqui, ao interpretar a ressurreição daquilo que foi semeado: assim como se semeia algo corruptível e se ressuscita algo incorruptível, assim se semeia o σῶμα ψυχικόν (“corpo terrestre”) e ressuscitará o σῶμα πνευματικόν (“corpo celestial”). Com esta antítese responde-se a pergunta pelo “como” da ressurreição, ao apresentar, por um lado, a corporalidade como condição fundamental da ressurreição, mas ao caracterizar, por outro lado, esta corporalidade como uma realidade pneumática que deve ser estritamente separada do mundo presente corruptível (SCHNELLE, 2010, p. 281, ênfase do autor).

Nessa direção é que Dunn (2003, p. 104) considera a perícopos de 1Co 15,35-50, como no caso do termo *soma*, a passagem mais reveladora, pois nela o ponto de significação é a distinção clara entre uma “carne e sangue [que] não podem herdar o reino de Deus” (15,50) e um *corpo* que o fará (15,44). “O ser humano receberá um corpo quantitativamente diferente daquele que está sujeito ‘à carne e sangue’” (WESTPHAL, 2009, p. 136). “Paulo não usa *sarx* em relação a isso (15,39). Mas devemos notar que enquanto usa *soma* para corpos celestes, seu emprego de *sarx* é limitado aos seres ‘inferiores’: humanos, animais, aves e peixes” (MARTIN apud DUNN, 2003, p. 104). “Corpo”, o termo mais neutro, segundo Dunn, pode ser transformado e ressuscitado. A “carne”, no entanto, não pode como é plausível presumir em Paulo, ao contrário do que se admite sobre o Credo Apostólico na versão católica, como registrado acima.

Ao referir-se aos novos corpos em 1Co 15,39-41<sup>83</sup>, Vine (2003, p. 839) observa com extraordinária perspicácia que Paulo emprega os termos ἄλλος (*allos*) e ἕτερος (*heteros*), os quais têm diferença de significado, que, apesar da tendência de ser perdida, deve ser observada, pois o termo *allos* expressa uma diferença numérica e denota “outro do mesmo tipo”; o termo *heteros* expressa uma diferença qualitativa e denota “outro de tipo diferente”.

Não são intercambiáveis em 1Co 15,39-41. Aqui *heteros* é usado para distinguir a glória divina da terrestre, pois estas diferem em gênero, e *allos* para diferenciar a carne dos homens, pássaros e peixes, que em cada caso é carne que não difere em gênero, mas em espécie. O termo *allos* é usado novamente para distinguir entre as glórias dos corpos celestes, pois estes também não diferem em tipo, mas só em grau (VINE, 2003, p. 839).

Ao remeter à transformação sugerida, Paulo esclarece que “o corpo é semeado (o sepultamento) em corrupção, pois certamente sofrerá a decomposição; no entanto, é ressuscitado com uma natureza incorruptível.” (WIERSBE, 2012, p. 812). Este O exegeta presume que para o apóstolo não há decomposição nem morte no porvir. Além disso, “se Deus é capaz de criar tipos diferentes de corpos para os seres humanos, mamíferos, aves e peixes, o que o impediria de criar um tipo de corpo diferente para o crente na ressurreição?” (WIERSBE, 2012, p. 812). Nessa direção, Fabris (2001, p. 459) admite que Jesus, que se fez solidário com a condição dos seres humanos, é o protótipo da transfiguração deles, que acaba com a morte. O biblista argumenta que a salvação esperada consiste na transfiguração do miserável corpo dos seres humanos, que será assimilado à condição gloriosa de Jesus Cristo que, desde já, exerce o senhorio de Deus sobre todas as coisas.

<sup>83</sup> (39) Οὐ πάσα σὰρξ ἡ αὐτὴ σὰρξ ἀλλὰ ἄλλη μὲν ἀνθρώπων, ἄλλη δὲ σὰρξ κτηνῶν, ἄλλη δὲ σὰρξ πτηνῶν, ἄλλη δὲ ἰχθύων. (40) καὶ σώματα ἐπουράνια, καὶ σώματα ἐπίγεια· ἀλλὰ ἕτερα μὲν ἢ τῶν ἐπουρανίων δόξα, ἕτερα δὲ ἢ τῶν ἐπιγείων. (41) ἄλλη δόξα ἡλίου, καὶ ἄλλη δόξα σελήνης, καὶ ἄλλη δόξα ἀστέρων· ἀστὴρ γὰρ ἀστέρος διαφέρει ἐν δόξῃ / (39) Nem toda carne é a mesma carne, porém (uma) outra é a carne dos homens, outra, é a carne dos animais, outra, a carne das aves, outra, a dos peixes. (40) Também há corpos celestiais e corpos terrestres; mas (uma) outra é a glória dos celestiais, outra, a dos terrestres. (41) (Uma) outra é a glória do sol, e outra a glória da lua, e outra a glória das estrelas; pois estrela de estrela difere em glória. In: SCHOLZ, Vilson, op. cit., pp. 658-659.



O Novo Testamento introduz no pensamento bíblico um fato novo, que acelerará o processo de evolução das idéias sobre o destino pós-mortal do homem. O fato novo é Cristo. Sua ressurreição consagrará de forma imprescritível o caráter escatológico da esperança ultraterrena, anunciada já pelo Antigo Testamento. Mas, por sua vez (e esta é a novidade com respeito às crenças vétero-testamentárias (sic)), Cristo proporciona a certeza de que a salvação não é um bem exclusivamente futuro, estritamente escatológico, no sentido temporal do término. O anunciado pelo Novo Testamento já não é algo meramente por vir em um futuro indeterminado (RUIZ DE LA PEÑA, 2000, p. 253).

Em conclusão, Belini (2009, p. 36), alude às perícopes de Lc 23,43; Fl 1,23 e quem sabe mesmo 1Ts 4,14.16 e 2Co 5,6-8, as quais, para ele, ensinam que, a partir de Cristo, os que morrem “nele” gozam desde já dessa perfeita comunhão “com ele” que é a vida eterna. Proença (2008, p. 748) assevera que a ressurreição projeta ênfase sobre o Jesus exaltado e alimenta a espera da volta Dele, embora alguns segmentos das primeiras gerações de cristãos tenham, aos poucos, substituído tal anseio pela posse do Espírito, como foi o caso explícito dos coríntios. Paulo, por seu turno, enfatiza, segundo o exegeta, aspectos de sua concepção escatológica; para ele, a nova vida cristã é realidade, no momento, “em Cristo”<sup>84</sup>, e no futuro será uma realidade “com Cristo”<sup>85</sup>, projeção que não esconde relação com a demora da *parusia*.

---

<sup>84</sup> A expressão *en Christo* ocorre 83 vezes no *corpus* paulino (61 se excluirmos Efésios e as pastorais), sem contar as expressões equivalentes que empregam um pronome (“nele/no qual”) definidas pelo contexto.[...] *Em (para dentro de) Cristo (eis Christon)*. O parêntese explicativo é aqui usado para dar conta da preposição original grega *eis*, que contém a ideia de movimento para, em direção a algo... As traduções brasileiras da Bíblia geralmente traduzem o *eis* paulino em questão aqui simplesmente por em. Em diversas ocasiões Paulo fala de os indivíduos serem levados *eis Christon*, “para dentro de Cristo”. As que mais chamaram a atenção são as duas descrições da transição crítica como “tendo sido batizados em (para dentro de) Cristo (Rm 6,3; 1Co 12,13). Nos dois casos é difícil evitar o sentido básico de *eis* como movimento para dentro de um lugar. Isso ocorre especialmente em Rm 6,3, em que a imagem segue diretamente da de Cristo como segundo Adão. Neste contexto “batizados em (para dentro de [este]) Cristo”, presumivelmente, visa a transmitir o sentido de receber participação neste Cristo. Isso confirma-o o exemplo intimamente relacionado, 1Co 12,13: “batizados em (para dentro de) um só corpo”. O sentido mais óbvio é, mais uma vez, que foi sendo assim batizados que todos os mencionados tornaram-se membros do corpo de Cristo (12,14-27). In: DUNN, James D. G., op. cit., pp. 454, 463.

<sup>85</sup> Um aspecto igualmente notável da teologia de Paulo é o seu motivo “com Cristo”. Aqui é fácil deixar perceber o peso completo do motivo, porque a expressão só ocorre raramente e não tem paralelo “com o Senhor”. Além disso, em vários casos, pode denotar simplesmente “em companhia de” em vez de qualquer participação mística, sacramental ou de história da salvação “em Cristo”. Este parece ser o caso da referência, predominantemente futura, da expressão: estar com Cristo (no céu) em Fl 1,23; aparecer com Cristo na glória ou na *parusia*, em Cl 3,4. In: Idem, p. 460.

As afirmações, que dizem respeito a uma união com Cristo depois da morte, não eliminam no N.T. a expectativa da *parusia*, da ressurreição dos mortos e do cumprimento da obra da salvação, mas conservam o seu posto dentro desta expectativa escatológica. As promessas de uma união com Cristo na *parusia*, e depois da morte, estão pressupostas. Falta ao N.T. o interesse de estabelecer distinções (HOFFMANN, 1970, p. 431).

O filólogo Vine (2003, p. 1058) registra, assim, que ζῶοποιεῖται (*zōopoieitai* – vivificado), presente em 1Co 15,36, diz respeito ao poder da reprodução inerente na semente, que apresenta certa analogia com a ressurreição, pois apenas se revela se ela morrer. Na sequência do raciocínio, em 1Co 15,37, Paulo emprega a expressão γυμνὸν κόκκον (*gumnon kokkon* – grão nu) e *gumnos* (γυμνός), *hapax legomena*, segundo Vine (2003, p. 994), denotando “desnudo” e traduzido por “simples”, referindo-se ao grão. O filólogo assevera que o significado é mais claro traduzindo o termo por “grão desfolhado”. Assim, Paulo recorre ao conhecimento prático relacionado à agricultura e à botânica, procurando metaforicamente colocar em termos compreensíveis a questão do corpo que é sepultado para renascer incorruptível na ressurreição.

Porventura, a natureza não ensina que a semente deve morrer antes de “ressuscitar”? Lançada à terra, apodrece para então ressurgir como nova planta. O que se semeia não é a planta futura, e, sim, um simples grão, desnudo (*gumnon kokkon*), seja de trigo ou de outra espécie qualquer. O resultado será sempre o mesmo: o velho corpo morre para ceder espaço a um novo. Surge nova planta. Deus dá a cada grão semeado um corpo, conforme quis, ou seja, a cada qual seu corpo respectivo. A argumentação mostra que Paulo entende o renascer da planta como criação. Um milagre separa o grão e a planta que dele vingou. É uma concepção amplamente difundida no mundo antigo. Ela desconhece a ideia do organismo que a si mesmo se reproduz. Germinação e multiplicação são vistos não como processos orgânicos, mas como efeitos de ação divina (cf. Jo 12,24)<sup>86</sup>. Assim pensa também o apóstolo Paulo. É Deus quem age na reprodução das espécies, “ressuscitando” as sementes e dando-lhes nova vida. Evidentemente, a racionalidade científica moderna vai discordar de tal visão. Sabe que a semente não ressuscita, e, sim, frutifica. Ainda assim, ela não deveria ser cega para as maravilhas da natureza. A fala em criação de modo algum caducou. Porventura não acontece criação no próprio desenvolvimento orgânico? O assunto merece discussão à parte. O que Paulo quer

<sup>86</sup> “Em verdade, em verdade vos digo: se o grão de trigo, caindo na terra, não morrer, fica ele só; mas, se morrer, produz muito fruto.”

dizer não admite dúvidas: Deus dá novo corpo a quem vai ressuscitar dos mortos; para isso o grão de trigo serve como exemplo. Este, embora não tenha força de fato demonstrativa, é de alto valor ilustrativo (BRAKEMEIER, 2008, pp. 210-211).

### 3.3 Compreensão de corpo mortal / material.

Fabris (2001, p. 61) atesta que do conjunto do pensamento paulino e da sua linguagem, como aparecem na coleção de suas cartas, devemos concluir que a sua formação grega não revela um conhecimento direto dos escritos dos filósofos e escritores profanos. Paulo possuía uma cultura grega de nível médio, derivada apenas em parte da formação escolar na sua juventude em Tarso e em Jerusalém. A contínua presença dele no mundo grego das grandes cidades do Império Romano contribuiu para formar a sua cultura geral, na qual também encontra obviamente seu lugar o modo de pensar e de se expressar próprios de um judeu culto de seu tempo.

Para falar do ser humano em sua realidade compósita, segundo Fabris (2001, p. 60), Paulo toma emprestado alguns termos e expressões que podem ser comparados aos da antropologia platônica: “espírito, alma e corpo” (1Ts 5,23). Como os filósofos e os escritores neoplatônicos e estoicos do seu tempo, ele contrapõe o “homem interior” ao “homem exterior”,<sup>87</sup> a precariedade das coisas visíveis à imutabilidade das invisíveis (2Co 4,16,18). Paulo, porém, afirma o exegeta, coloca essas categorias dentro de um novo horizonte antropológico, determinado pela visão unitária bíblica, pela novidade da experiência cristã da ressurreição e pelo dom interior do Espírito de Deus.

A despeito desse novo horizonte antropológico, Stamps (1995, pp. 979-980) registra que o corpo é a parte do ser humano que serve de abrigo para a dimensão espiritual, isto é, a alma e o espírito, e que volta ao pó<sup>88</sup> quando a pessoa morre. Admitindo a finitude humana, Eberhard Jüngel afirma que

<sup>87</sup> Com a distinção entre o ἔσω ἄνθρωπος (*esō antrōpos* – “homem interior”) e o ἔξω ἄνθρωπος (*ecsō antrōpos* – “homem exterior”), Paulo elabora uma expressão concisa de um conceito proveniente da filosofia helenista. Ela lhe permite adotar um ideal filosófico do seu tempo e simultaneamente cunhá-lo diferentemente a partir da teologia da cruz. [...] Ao contrário da antropologia helenista, a distinção paulina entre ἔσω ἄνθρωπος e ἔξω ἄνθρωπος não deve ser compreendida como um dualismo antropológico. In SCHNELLE, Udo, op. cit., pp. 693-694.

<sup>88</sup> O corpo propriamente dito, que é (foi) formado do pó da terra, tem em si “18” elementos, e estes são integrantes dos mais variados elementos específicos que compõem a substância do universo

faz parte das condições da existência corporal do ser humano, assim nos ensinam os médicos, que, a qualquer momento, ele pode e algum dia terá de deixar de existir corporalmente. Isso significa que o ser humano morre, porque e na medida em que tem um corpo, ou melhor, porque e na medida em que é corpo. Dessa constatação podem-se tirar conclusões diferentes e até mesmo contraditórias: a) Se o ser humano morre porque e na medida em que é corpo, a consequência plausível disso seria que o ser humano não morre porque e na medida em que é *algo mais do que corpo*, porque e na medida em que é *alma* ou *espírito*. Nesse caso, ao corpo mortal do ser humano se contraporiria a sua alma imortal (ou o seu espírito imortal). b) Se o ser humano morre porque e na medida em que é corpo, poder-se-ia, porém, concluir inversamente que, no corpo e como corpo, o *ser humano todo* está exposto à morte (JÜNGEL, 2010, p. 37, ênfase do autor).

Também sob a ótica de Albano (2010, p. 28), o corpo é a parte tangível, exterior e perecível do homem (Gn 3,19), que é animado pela alma e pelo espírito. Tangível e exterior quer dizer que é material e orgânico. Da mesma forma os teólogos Duffield e Cleave (1991, p. 172) afirmam que o corpo natural, físico, do homem é apenas um tabernáculo temporário para a pessoa real que o habita e Myer Pearlman concebe o corpo como sendo

a) Casa, ou tabernáculo. (2Co 5.1) É a tenda na qual alma do homem, qual peregrina, mora durante sua viagem do tempo para a eternidade. À morte, desarma-se a barraca e a alma parte; b) Invólucro. (Dn 7.15) O corpo é a “bainha” da alma. A morte é o desembainhar a espada. c) Templo. O templo é um lugar consagrado pela presença de Deus - um lugar onde a onipresença de Deus é localizada. Quando Deus entra em relação espiritual com uma pessoa, o corpo dessa pessoa torna-se um templo do Espírito Santo (1Co 6.19) (PEARLMAN, 2006, p. 108).

---

físico. Estes elementos são essenciais à vida do homem. Vejamos quais são: mais ou menos 72% de oxigênio, 14% de carbono, 9% de hidrogênio, 5% de nitrogênio; os restantes 3,5% se compõem de pelo menos mais 15 elementos como cálcio, fósforo, potássio, enxofre, sódio, cloro e vestígios de iodo, cobre, zinco etc. Não existe no corpo humano qualquer elemento químico que também não possa ser encontrado na terra. Eis a razão por que disse o Criador: “... até que te tornes à terra, porque dela foste tomado; porquanto és pó, e em pó te tornarás” (Gn 3,19b). Somente o oxigênio se encontra no corpo na sua condição elementar; os demais elementos estão em combinação com outros e é impossível separá-los. In: SILVA, Severino P. da. *O homem: corpo, alma e espírito*. Rio de Janeiro: CPAD, 1988, p. 62.

Nas palavras de Pearlman (2006, p. 108), o espírito é o centro e a fonte da vida humana; a alma possui e usa essa vida, dando-lhe expressão por meio do corpo. Também Cabral (2003, p. 60) admite que o corpo por si mesmo não tem poder algum. Seu poder deriva da alma, que é superior e o governa. A alma manda e o corpo apenas obedece. Segundo Cabral, o corpo não pode até mesmo pecar, pois o “eu” está separado do corpo, uma vez que o “eu”, a pessoa pode pecar, e, de fato o faz, mas não o corpo, pois este é mero instrumento da alma pecaminosa. “O corpo indica a materialidade (visibilidade, tangibilidade, historicidade) do ser humano vivo, ao passo que a alma, *nefesh/ruah* (hebraico) e *psychê/pneuma* (grego), aponta para a sua dimensão dinâmica, vital, ativa, intangível e invisível” (SCHNEIDER, 2008, p. 30). Essas duas dimensões perfazem o ser humano e este, para ser definido como ser humano vivo, não pode prescindir de nenhuma delas. Dessa forma, “nessas perspectivas o corpo é ‘instrumentalizado’ e ‘coisificado’, pois é entendido como instrumento, como algo que serve de veículo da alma para se comunicar com o mundo.” (ALBANO, 2010, p. 28). Contudo, parece ser mais coerente a afirmação de Rubio de que

a pessoa humana é corpórea e, assim, o corpo humano não deve ser considerado um mero instrumento da alma, como queria o platonismo; também não é pura exterioridade, como afirmava o dualismo cartesiano. A corporeidade é uma dimensão da pessoa humana, do “eu” humano (RUBIO, 1989, p. 280).

Nessa direção, é relevante o fato de que Paulo fazia tendas, de acordo com o registro lucano em At 18,1-3: “Depois disto, deixando Paulo Atenas, partiu para Corinto. Lá, encontrou certo judeu chamado Áquila..., com Priscila, sua mulher... Paulo aproximou-se deles. E, posto que eram do mesmo ofício, passou a morar com eles e ali trabalhava, pois a profissão deles era fazer tendas”. Dessa forma, “Paulo usava termos e expressões comuns da época para ajudar as pessoas a captar o significado do evangelho e a entendê-lo com mais profundidade” (SHELLEY, 1999, p. 1795) e, ao referir-se à tenda para retratar nosso corpo aqui na Terra, segundo Wiersbe (2006, p. 843), remete a uma estrutura frágil e temporária, sem grande beleza.

A afirmação de Paulo em 1Co 15,49 de que “assim como trouxemos a imagem do que é terreno, devemos trazer também a imagem do celestial” revela, de acordo com Wiersbe (2006, p. 844), o contraste entre o nosso corpo mortal, que veio do pó da terra e o corpo glorificado. O filólogo Vine (2003, p. 462) registra que o termo ἑπουράνιος (*epouranios* - “celestial”) aponta para a ressurreição e os corpos glorificados dos crentes. Nessa perícopa, o apóstolo, de acordo com Schnelle (2010, p. 686), enfatiza, contra a postura dos coríntios, orientada pela ideia de salvação presente<sup>89</sup>, que eles portarão a imagem do ser humano celestial Jesus Cristo somente no evento escatológico, pois o tempo presente está ainda marcado pelo ser humano terrestre, Adão. O conceito de εἰκών (*eikōn* - “imagem”) é para Paulo uma categoria de participação: a participação do filho na glória do Pai experimenta sua plena realização na participação dos féis na glória de Cristo, afirma Schnelle (2010, p. 688). Stamps (1995, p. 979), por sua vez, admite pelo menos três diferentes aspectos da imagem de Deus na raça humana: semelhança moral, capacidade de amar e fazer o que é bom e a inteligência.

### 3.4 Compreensão de corpo imortal / espiritual.

A morte, afirma Schwars (1995, p. 567), é o fim da vida da pessoa, porém não é o fim de seu ser. Em vista da constatação de sua condição mortal intrínseca, observa Schneider (2008, p. 522), todo ser humano alimenta o desejo e a esperança de superá-la e atingir uma condição não mortal. Esta condição é, por definição, divina<sup>90</sup>(1Tm 6,12-16)<sup>91</sup>. “Embora não fosse criado *com* imortalidade, no que dizia

---

<sup>89</sup> Em Corinto... a questão é colocada em outros termos, porque se apoiando justamente na comunhão espiritual com Jesus alguns acham supérflua a ressurreição dos mortos. Eles diziam: “Nós já ressuscitamos e já temos um corpo espiritualmente transfigurado”. As experiências carismáticas, que em alguns grupos de oração em Corinto se apresentam com um grande envolvimento até externo e visível dos participantes, seriam a confirmação de que a transformação final dos corpos já se deu. Em suma, a esperança cristã não se refere ao destino final dos mortos, mas à atual condição dos fiéis, que são imortais em seu espírito. Nessas posições alimentadas pelas tendências de um espiritualismo entusiasta, Paulo vê uma grave ameaça que atinge o cerne do Evangelho tradicional, que ele havia proposto alguns anos antes em Corinto. [...] Em suma, diz Paulo, ninguém na condição atual, isto é, com um corpo mortal e corruptível, pode entrar no mundo de Deus. Portanto, é necessária para todos uma transformação também em sua dimensão corpórea. In: FABRIS, Rinaldo, op. cit., pp. 488-489.

<sup>90</sup> Deus, sendo superior ao ser humano criado por ele, distingue-se deste justamente pelo fato de não estar sujeito à influência da passagem do tempo e das transformações decorrentes dela. A Deus se atribui, portanto, a condição intrínseca da imortalidade, sem a qual ele não poderia ser considerado

respeito ao propósito divino, ele (Adão) foi criado *para* a imortalidade” (HARRIS apud SCOTT JÚNIOR, 2008, p. 670). Isso torna plausível a tese de que a nossa imortalidade (ou da alma) não é inata, mas sim dependente de Deus, único imortal. “Por natureza, os seres humanos não possuem a imortalidade. Ao contrário, são mortais, perecíveis, suscetíveis de corrupção por causa do pecado” (SCOTT JÚNIOR, 2008, p. 670). O ser humano é mortal, pois só Deus é imortal, e se nossa vida (entendida como alma ou integralidade do ser humano) tem algum tipo de continuidade, logo após a morte ou após a ressurreição final, só o tem *em* Deus, em sua imortalidade, e não por uma alma imortal inata, que teríamos. Ou seja, Deus é o que garante a existência de nossa imortalidade, não sendo ela uma qualidade intrínseca do ser humano. “Se o homem é criado, a imortalidade não pode ser um direito de natureza, uma qualidade inerente à própria natureza da alma, mas somente uma esperança, que não tem fundamento na natureza da alma, mas na fidelidade de Deus” (TRESMONTANT, 1970, p. 421).

O homem não é por natureza de essência divina. Ele é criado. A sua existência é um dom, como a sua imortalidade. Esta imortalidade não é uma “volta” a uma precedente existência divina, que estaria, de certo modo, perdida. A alma humana não é uma “porção da substância divina”, ela “não volta ao oceano primitivo” do qual teria vindo. No cristianismo, a imortalidade tem o seu lugar em uma perspectiva radicalmente diversa e propriamente *sobrenatural*. Não é graças à sua natureza que a alma é imortal, mas é graças a um dom sobrenatural, inteiramente gratuito, que o homem é chamado a participar da própria vida de Deus. Este renascimento é possível somente em uma transformação dolorosa, semelhante à morte na

---

como tal. Trata-se, portanto, de uma prerrogativa divina. A ideia de imortalidade, enquanto anseio humano, visa, portanto, a atingir uma condição divina, semelhante à divina. Sendo assim, ela dificilmente refere-se à pessoa como um todo, ou seja, às dimensões corporal e psíquica/espiritual. Já que à imortalidade de Deus associa-se geralmente a sua incorporeidade, também a imortalidade humana é imaginada incorpórea, mormente atinente ao psíquico ou espiritual [...] No nível da ciência, naturalmente meios de prolongar a vida corporal são investigados, na condição em que agora a temos, pelo maior tempo possível e, claro, se possível, *ad infinitum*. Mas ela ainda não está em condições de responder ao desafio da imortalidade, ou seja, de dar forma a uma vida humana corporal que não esteja sujeita ao processo da transitoriedade e da finitude. In SCHNEIDER, Nélío, Alma (corpo, espírito); imortalidade. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.), op. cit., p. 522.

<sup>91</sup> “Combate o bom combate da fé. **Toma posse da vida eterna**, para a qual também foste chamado e de que fizeste a boa confissão perante muitas testemunhas. Exorte-te, perante Deus, **que preserva a vida de todas as coisas**, e perante Cristo Jesus, que, diante de Pôncio Pilatos, fez a boa confissão, que guardes o mandato imaculado, irrepreensível, até **a manifestação de nosso Senhor Jesus Cristo** (*parusia*), a qual, em suas épocas determinadas, há de ser revelada pelo **bendito e único Soberano, o Rei dos reis e Senhor dos senhores; o único que possui imortalidade**, que habita em luz inacessível, a quem homem algum jamais viu, nem é capaz de ver. A ele honra e poder eterno. Amém!” (Minha ênfase).

cruz, pela qual o homem se despe do “velho homem” e torna-se nova criatura, passando da morte para a vida. Não existe vida eterna, no sentido cristão, sem este verdadeiro renascimento sobrenatural, no qual o homem é acolhido por Deus como filho e co-herdeiro de Cristo (TRESMONTANT, 1970, p. 422).

Uma vez que não somos dotados de qualidades divinas nem de uma alma imortal no sentido platônico ou gnóstico, argumenta Schwarz (1995, p. 568), uma existência significativa para além da morte deve ser uma ressurreição dos mortos. Westphal (2009, p. 135) concorda que a origem da imortalidade não está na qualidade humana de carregar alguma luz divina dentro de si, mas é a expressão de que Jesus Cristo em sua ressurreição é a origem da imortalidade e que o Evangelho é o antídoto para a morte. “O ser humano não carrega em si qualidades divinas e eternas, como se entendia na filosofia platônica ou no idealismo com a sua concepção da alma bela” (WESTPHAL, 2009, p. 135). Assim, não tendo a alma imortalidade de origem, pois criada por Deus, contudo não teria fim, ou seja, imortalidade do ponto de vista do futuro ou como tendo princípio em sua criação. Nesse sentido, Bittencourt elege o conceito de tempo como “evo” para ajudar a esclarecer tal concepção de tempo e eternidade.

A alma humana que deixa o corpo quando este não lhe oferece mais as condições de exercer suas funções vitais, não entra na eternidade. Esta não tem entrada; é a posse simultânea de todo o ser vivente; só Deus é eterno e vive a eternidade, porque Ele não teve começo nem terá fim; a alma humana tem começo, mas não terá fim; ela é, portanto, imortal e vive o chamado "evo". Este é o "tempo psicológico", no qual há uma sucessão de atos da inteligência e da vontade (BITTENCOURT, 2008, p. 1).

Portanto, argumenta conclusivamente Schneider (2008, p. 523), o ser humano bíblico é criatura mortal; morrendo, ele volta ao pó, de onde foi formado. Tão simples e concreta é a constatação do fim da vida humana. A única esperança do ser humano bíblico é o próprio Deus que o criou. Não existe nele, por si só, algo que por alguma razão pudesse sobreviver ao tempo de vida que Deus lhe destinou, a não ser que o próprio Deus quisesse lhe propiciar tal graça. E Deus o faz, tornando-se, ele próprio, mortal em Jesus Cristo, assumindo a condição de ser humano integral e



acenando, com sua ressurreição, para a superação da condição mortal do ser humano. Por isso, Scott Jr admite que alguns podem argumentar que a imortalidade

não é intrínseca aos seres humanos, afetados como são pelos efeitos debilitantes do pecado, não é obtida pelo empenho humano, nem é um direito inerente aos seres humanos. [...] Mas exatamente, segundo Paulo, a imortalidade para os seres humanos é sempre um estado derivado da existência, **um dom de Deus a ser recebido pela fé**. [...] Talvez Paulo pensasse na imortalidade como algo que os fiéis já possuíam. Isso é possível quando pressupomos que seu uso da expressão *zōe aiōnios* (“vida eterna”, cf. Rm 5,21; 6,23) faz paralelo com a da imortalidade. E está claro que Paulo não relegou as bênçãos do tempo que há de vir, inclusive a vida no novo tempo (*zōe aiōnios*), exclusivamente ao futuro (cf. Rm 5,21; 6,23). Contudo, ele insistiu, ao contrário do que os próprios coríntios acreditavam (cf. 1Co 4,8-9; 15,12-19), que a imortalidade que Deus prometeu aos fiéis (1Co 15,53) – imortalidade no sentido mais pleno deste termo – só é alcançada na ressurreição, acontecimento que ainda é futuro (1Co 15,52-53) (SCOTT JÚNIOR, 2008, p. 671, minha ênfase).

Em função do exposto, Albano (2010, p. 10) considera importante observar que no Antigo e Novo Testamentos há uma abordagem positiva em torno do ser humano integrado em sua dimensão material e espiritual. Do registro de Gn 2,7: “E formou o Senhor Deus o *homem* do pó da terra e soprou em seus narizes o fôlego da vida; e o *homem* foi feito alma vivente” (ARC) é plausível presumir que o homem é composto de dois elementos distintos: o material e o imaterial, que o coloca “em relação com o mundo circundante, com seu semelhante, consigo mesmo e com Deus” (SCHNEIDER, 2008, p. 30).

Silva, por sua vez, admite que Paulo, ao aludir à composição material e imaterial do ser humano: “todo o vosso espírito, alma e corpo sejam plenamente conservados irrepreensíveis”, em 1Ts 5,23, destaca a parte imaterial e indica que o homem possui em si três espécies de energia espiritual. Fato, segundo o teólogo, apresentado pela Psicologia.

Através de estudos feitos no campo da Psicologia, ficou conclusivamente demonstrado que o homem possui pelo menos três formas distintas de energia, talvez havendo até maior número de formas. Pelo menos se sabe que há mais de um nível de energia

espiritual no homem, e que um desses níveis está preso à terra, ao passo que os outros são transcendentais (SILVA, 1988, p. 48).

Segundo está declarado, conclui Silva (1988, p. 45), o homem é formado de espírito, alma e corpo. Silva (1988, p. 29) considera a alma humana a parte mais importante da natureza constitutiva do homem, especialmente quando diz respeito à sua ligação com o mundo terrenal, e, segundo ele, a Psicologia revela claramente o fato de que as almas dos homens, sem distinção de tribo e nação a que pertençam, são essencialmente as mesmas. A alma, “no uso filosófico e religioso, designa comumente uma parte do ser humano diferente e geralmente contraposta ao corpo, implicando uma tensão ou um antagonismo internos no ser humano” (SCHNEIDER, 2008, p. 30).

É necessário ficar bem compreendido que *essa unidade do ser humano não está comprometida pela existência da alma humana*. Longe de ser vista como uma realidade à parte, contida (ou mesmo aprisionada) no corpo, ela deve ser percebida como *dimensão total do ser humano*, imprimindo o perfil de *pessoa humana*, autônoma e capaz de dominar o mundo material que a cerca, capaz de orientar os determinismos que pesam sobre ela, para integrá-los em seu projeto, no sentido que deseja dar à sua vida. Não esqueçamos que, para tanto, *a alma humana tem dois níveis de funções: a função que garante a unidade do ser humano* anima o que chamamos corpo (que é sempre durante sua vida um corpo animado pela alma), dele ser o princípio vital, o organizador e a organização, ao mesmo tempo, segundo um modo comum a todos os seres humanos, embora admitindo variações e particularismos próprios a tal etnia, tal cultura ou, conforme pensava Descartes, *o corpo é consubstancial à alma*, ambos imbricados um no outro, segundo a dialética, não de justaposição, mas de composição, no sentido de determinante e determinado. [...] Cada pulsar do coração, cada respiração devem fazer-nos lembrar que (sic) nosso ser corporal é um *edifício que se desfaz e se reconstrói incessantemente* no interior de alguns bilhões de células que o compõem; e se, apesar disto, mantém-se um todo unificado, embora frágil, porque ameaçado pelas enfermidades e agressões, ele o deve à função animadora de sua alma. [...] *Outra função* da alma humana, a que lhe *confere especificidade*, é sua capacidade de emergir de sua primeira função animadora. Esta *emergência* abre-se para um mundo *não-material*, o mundo das realidades espirituais, o que se inicia com a *abstração* racional (condição de qualquer conhecimento intelectual) e culmina na *contemplação*, de não importa que ordem: matemática, estética, metafísica ou mística. [...] Nesta função de emergência, a alma humana revela sua verdadeira natureza: não a de ser uma realidade oposta ao mundo corporal..., mas o de ser uma *presença espiritual*

*ativa* no seio deste mundo corporal no qual ela se encarna. Ora, como este mundo corporal é o único que percebemos diretamente, pelas sensações corporais (domínio dos sentidos) que ele provoca em nós, a alma humana, longe de opor-se a ele, *não acede à sua vida própria a não ser apoiando-se nele*; mas, ao mesmo tempo, afastando-se dele por meio da abstração. Através desta, o espírito humano acede ao real verdadeiro, *ao que são as coisas* que atingem seus sentidos, criando para si ideias que são, ao mesmo tempo, extraídas deste real material e concebidas pelo espírito, desprendidas por ele dos elementos sensíveis acidentais e particulares (AUBERT, 1995, pp. 94-96, ênfase do autor).

Isto posto, é plausível admitir, etimologicamente falando, que, de acordo com Silva (1988, p. 45), o homem compõe-se de duas partes: material e espiritual. Uma das partes, o corpo, remete ao que é material; a outra, porém, composta da alma e do espírito, alude ao que é espiritual. Porém, no que diz respeito à sua constituição, tanto texto como contexto esboçam o significado do pensamento e tornam plausível admitir que ele é tricótomo: espírito, alma e corpo, como é esclarecido em 2.1. A controvérsia existe entre aqueles que estão “impressionados” com as diferenças e aqueles que estão “impressionados” com as semelhanças entre as duas partes constitutivas do homem, afirma Silva.

É relevante que Scott Jr (2008, p. 671) considere 1Co 15 a fonte primordial para entender o sentido paulino de imortalidade. Na perícopé, o apóstolo emprega as três palavras para imortalidade: *athanasia*, *aphtharsia* e *aphthartos* (1Co 15,42.50.52-54). Paulo compara a imortalidade com *phthartos* (“o que está destinado a se desintegrar e morrer”, “perecível”, “mortal”) e afirma, segundo Scott Jr, que há corpos terrestres e corpos celestes e que a glória de um difere da do outro, assim, no reino humano há corpo animal (carnal) preso à Terra e o corpo espiritual da ressurreição, e a diferença entre os dois é notável. O corpo humano animal (carnal) caracteriza-se por fraqueza, desonra, condição de perecível, mortalidade. Por outro lado, o corpo da ressurreição caracteriza-se por glória, poder e imortalidade. O termo *ἀθανασία* (*athanasia*, formado de *a*, elemento de negação, e *thanatos*, “morte” – denotando “imortalidade”) empregado por Paulo em 1Co 15,53 é equiparado por Vine (2003, p. 628) ao termo *αἰώνιος* (*aiōnios* – “eterno, descreve duração indefinida, porque é infinita”). Este é aplicado em alusão a pessoas e coisas que, por sua natureza, são infinitas, como o corpo da ressurreição, que é dito imortal na

perícopo<sup>92</sup>. Vine (2003, p. 703) acrescenta em sua análise filológica que a “imortalidade” alude ao corpo glorificado do crente (15,53-54). “Quando os crentes receberem seu novo corpo, se revestirão da imortalidade” (STAMPS, 1995, p. 1766). Shelley (1999, p. 1828) também considera que a expressão *σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ* (*sómati tes dóxes autou* / corpo da sua glória), em Fl 3,21, alude ao novo tipo de corpo imortal que substituirá o corpo mortal de carne, quando Deus efetuar a ressurreição para a vida eterna. Westphal (2009, p. 135) opina que a esperança da ressurreição não exclui a esperança de que a alma seja imortal. Para ele a imortalidade e a ressurreição se relacionam como início e cumprimento da ressurreição. “Assim o ser humano não é jogado para um vácuo após a morte, mas ele permanece nas mãos do seu juiz e salvador. A hipótese da total imortalidade parte de uma concepção materialista e jamais pode ser reconhecida como cristã” (WESTPHAL, 2009, p. 135). O corpo glorificado apresentado por Paulo, que a pessoa receberá, de acordo com Wiersbe (2006, p. 843), será eterno, belo e jamais apresentará sinais de fraqueza ou decomposição. No dizer de Paulo, é sepultado “corpo natural” e ressuscitado “corpo espiritual” (*soma pneumatikon*), conforme se lê em 1Co 15,44 como admite Silva (1988, p. 45). “Esse corpo é inimaginável. Ainda assim, a esperança cristã não permanece no abstrato” (BRAKEMEIER, 2002, p. 178).

Presume-se, então, que a reflexão de Paulo sobre a ressurreição de corpo parte da sua distinção entre o corpo presente e o corpo diferente da ressurreição após a morte (1Co 15,35-50). O primeiro, de acordo com Dunn (2003, p. 288), é o corpo vitalizado e caracterizado pela *psychê* (“alma”), donde *psychikos* (“anímico”); o último pelo *pneuma* (“espírito/Espírito”), donde *pneumatikos*<sup>93</sup> (“espiritual”), termo este empregado por Paulo em 15,44 para presumir que, segundo Vine (2003, pp. 618-619), o corpo da ressurreição dos que morreram em Cristo é “espiritual”, ou

<sup>92</sup> Por isso, no Novo Testamento, o anseio humano associado à ressurreição raramente é descrito com o termo “imortalidade” (1Co 15,53), sendo preferido o termo “vida (eterna)” (Mt 19,16.29; Mc 10,30; Lc 18,18; Jo 3,16; 5,24; 10,10; Rm 6,22s; 2Co 5,4; *passim*). O termo “eterno”, no pano de fundo bíblico, não coincide com a compreensão atual do termo, relativa à infinitude temporal, mas diz respeito em primeiro lugar à qualidade da vida, à plenitude do objeto designado. Ademais, na visão neotestamentária, a ressurreição não implica incorporeidade da pessoa; ao contrário, deixa-se muito claro que tem em mente sempre a ressurreição da “carne”, ou seja, da pessoa também na sua dimensão corporal. Com isso, torna-se totalmente inadequado falar da ressurreição da alma ou da imortalidade da alma. In SCHNEIDER, Nélío, op. cit., pp. 523-524.

<sup>93</sup> *Pneumatikos* (πνευματικός) “sempre conota as ideias de invisibilidade e de poder”. Não ocorre na Septuaginta nem nos Evangelhos; é de fato uma palavra pós-Pentecostes. In: VINE, W. E., op. cit., p. 618.

seja, adequado para o ambiente divino. “O reconhecimento da natureza da humanidade como espécie corpórea conduz diretamente à esperança confiante de que Deus também providenciará ambiente apropriado para a corporificação no mundo vindouro” (DUNN, 2003, p. 137). Sob a ótica de Dunn, Adão representa o primeiro – a raça da humanidade que termina na morte sem transformação. Cristo representa o último – a raça da humanidade que começa da ressurreição dos mortos, a corporificação da ressurreição. “Como há uma disjunção entre a semente que morre e a vida da nova planta que ‘nasce para a vida’ na próxima primavera (15,36), assim há [...] disjunção entre Adão e Cristo aqui” (DUNN, 2003, p. 289). Também é preciso reconhecer, de acordo com Kreitzer (2008, p. 509), que a dicotomia entre a imortalidade da alma e a ressurreição do corpo subentende uma distinção entre os estados desencarnado e encarnado posteriores à morte, respectivamente. Para o exegeta, é altamente duvidoso que Paulo imaginasse o fiel como, em última instância, desencarnado, devido à sua formação judaica que, em geral, via o ser humano como ente psicossomático completo, pois “o somático e o psíquico são dois aspectos da realidade humana que se complementam e se estruturam harmonicamente” (IDÍGORAS, 1983, p. 213).

Em termos gerais, o corpo ressurreto do crente será semelhante ao corpo ressurreto de Nosso Senhor (1Co 15,20.42-44.49). Mais especificamente, o corpo ressurreto será: (a) um corpo que terá continuidade e identidade com o corpo atual e que, portanto, será reconhecível (Lc 16, 19-31); (b) um corpo transformado em corpo celestial, apropriado para o novo céu e a nova terra (15,42-44.47-48); (c) um corpo imperecível, não sujeito à deterioração e à morte (15,42); (d) um corpo glorificado, como o de Cristo (15,43); (e) um corpo poderoso, não sujeito às enfermidades, nem à fraqueza (15,43); (f) um corpo espiritual (i.e., não natural, mas sobrenatural), não limitado pelas leis da natureza (15,44) (STAMPS, 1995, p. 1766).

Assim é que Ressurreição, assevera Brakemeier (2010, p. 122), é uma nova criação, é o revestimento do corpo mortal de incorruptibilidade, é renovação radical (1Co 15,53ss). O corpo físico evidentemente apodrece na sepultura, mas a pessoa ressuscitada receberá novo corpo, espiritual (1Co 15,32s), muito em semelhança ao que na ressurreição de Jesus se revelou aos discípulos. Westphal (2009, p. 135) argumenta que em 1Co 15,52-53 o apóstolo Paulo fala da incorruptibilidade e da

imortalidade em antítese ao corruptível e ao mortal. No mesmo contexto em que é descrita a realidade da ressurreição tem-se também a afirmação da possibilidade da imortalidade. “Nos escritos paulinos, a imortalidade precisa ser entendida como existência que é imperecível, incorruptível, eterna, sem fim” (SCOTT JÚNIOR, 2008, p. 670), pois

a imortalidade está ancorada na realidade da ressurreição de Cristo que venceu a morte e todos os poderes que se colocavam contra o senhorio de Deus. O testemunho bíblico fala da ressurreição na sua totalidade bem como fala da imortalidade na sua totalidade. O paradoxo não pode ser diluído, mas precisa ser mantido na sua tensão mesmo que algumas perguntas fiquem sem solução. Na verdade, estamos diante de uma realidade que pertence somente a Deus. É vedado o ser humano se arrogar o direito que não pertence a ele, o de conhecer os mistérios da morte e a dimensão da eternidade. Aqui somente podemos falar provisoriamente e de modo incompleto, conscientes de que **estamos diante do inefável** (WESTPHAL, 2009, pp. 136-137, minha ênfase).

### **3.5 Transformação / imortalidade e a metáfora da roupa nova (vv. 51-54).**

A ideia da imortalidade, de acordo com Schneider (2008, p. 522) geralmente subentende a da imortalidade da alma ou do espírito, não implicando diretamente a ideia de uma vida terrena sem fim na condição humana, ou seja, um ser humano que não tenha de passar pela experiência da morte física. A questão da imortalidade leva, assim, geralmente à pergunta pela existência de uma vida após a morte e pela forma que esta teria.

Paulo enfatizou em seus escritos, segundo Wiersbe (2006, pp. 684, 692), que a força do evangelho está calcada na ressurreição de Jesus, que é o objeto da fé dos cristãos. De acordo com o insigne exegeta, o apóstolo destaca, em Rm 6,5<sup>94</sup>, que a união do cristão com Cristo aponta para uma ressurreição futura, que configura a redenção. Essa redenção para Paulo, assegura Dunn,

---

<sup>94</sup> “Porque, se fomos unidos com ele na semelhança da sua morte, certamente, o seremos também na semelhança da sua ressurreição”.

não era uma espécie de fuga da experiência corporal, mas a transformação numa espécie diferente de existência corporal como é destacado na perícopa de 1Co 15,51-54. Segundo Dunn “corpo” é termo comum. Mas não corpo de carne, ou corpo feito de pó ou corpo corruptível ou corpo mortal. Este é só a corporificação presente, a corporificação apropriada para um mundo físico sujeito à decomposição e à morte. A corporificação do corpo da ressurreição será diferente, corporificação apropriada para o mundo do Espírito, além da morte. Dificilmente podemos dizer o que Paulo tinha em vista. Muito possivelmente ele mesmo só usava essas distinções heurísticamente, para indicar o fato (“que” existe tal coisa) da distinção e não o seu “o quê”. Mas para nós aqui a questão é precisamente o fato da distinção. Pois é isso que sublinha a natureza do conceito de “corpo” de Paulo, e precisamente como corporificação dentro de um todo corporativo e social amplo (DUNN, 2003, p. 92).

Dessa forma, Dunn (2003, p. 534) presume que a salvação para Paulo era algo futuro, essencialmente um bem escatológico, algo ainda aguardado, e sua plenitude faz parte do “ainda não”. Por isso, Schnelle (2010, pp. 274-275) considera 1Co 15 o ponto alto da carta aos coríntios; Paulo desenvolve na perícopa, a partir do credo da Sexta-Feira Santa e da Páscoa, os eventos finais na *parusia* do Senhor. Para o ínclito teólogo, O apóstolo aborda o fenômeno da temporalidade do mundo e do ser humano e procura solucioná-lo no mais estreito vínculo com a cristologia, a antropologia, a soteriologia e a escatologia.

Com a metáfora da transformação, Paulo introduz em 1Co 15,50-54 uma categoria que é nova em relação a 1Ts 4,13-18 e à argumentação anterior em 1Co 15. As pessoas já falecidas e as que ainda viverão no momento da *parusia* receberão uma existência incorruptível. Embora o termo σῶμα não apareça mais e a distinção categorial entre dois tipos de corpo não corresponda à metáfora nos vv. 52-54, a argumentação global mostra que a existência pós-morte, incorruptível e imortal é idêntica ao σῶμα πνευματικόν do v. 44 (SCHNELLE, 2010, p. 754).

Dessa forma, Shelley (1999, p. 1786) admite que “receberemos” corpos incorruptíveis (1Co 15,42), espirituais (v. 44) e imortais (v. 54). Para o teólogo, Paulo sublinha o corpo, e não somente o espírito, porque o corpo é parte fundamental da personalidade. A tradição hebraica e judaica valorizava a criação material e aguardava a renovação dessa criação. Na época de Paulo, esse entendimento havia

se tornado forte expectativa de ressurreição e de corpos ressuscitados. Paulo não dá um cronograma – aqui ou em outro lugar – de quando a ressurreição ocorrerá, nem responde claramente a pergunta sobre o que acontece à alma após a morte ou antes da ressurreição<sup>95</sup>. Proença (2008, p. 749) adverte que um olhar atento ao futuro não deve procurar decifrar as horas nem os acontecimentos da precipitação do fim e Sand (1983, pp. 223-224) sugere que o “lugar vivencial” dos textos apocalípticos do Novo Testamento é a necessidade de os cristãos resistirem à tentação de estabelecimento de prazos para a *parusia*, o que preocupou líderes de comunidades e autores do Novo Testamento. O que está claro é que ele (Paulo) não espera que os corpos ressurretos sejam dados individualmente, “quando cada pessoa morre”. Ao contrário, todos receberão corpos ressurretos ao mesmo tempo, “quando ocorrer a *parusia*”.

Em outras palavras, o elemento da “mística de Cristo” na soteriologia de Paulo também abarca o já e o ainda não<sup>96</sup>, e enfatizar um sem o

---

<sup>95</sup> Os gregos (estoicos) mais caracteristicamente concebiam o tempo como cíclico... Os judeus, ao contrário, viam o tempo mais naturalmente como a progressão de eras, e esperavam pela era vindoura para libertá-los dos males do presente. Paulo compartilhava esta última visão. [...] Assim, também o processo de salvação está em conformidade com o cronograma de Deus. Cristo veio na “plenitude do tempo” (Gl 4,4). [...] “O(s) fim (fins) dos séculos” veio para ele e para seus leitores (1Co 10,11). Então, inevitavelmente, o clímax de todas as coisas será “Deus, tudo em todos” (1Co 15,28). In: DUNN, James D. G., op. cit., pp. 70-71; A Bíblia mostra-se desinteressada em satisfazer curiosidades. E, com efeito, qualquer esboço dos eventos escatológicos não poderia ter senão natureza especulativa. Os pormenores são irrelevantes em comparação com a afirmação da esperança pelo cumprimento transcendente do justo anseio humano. In: BRAKEMEIER, Gottfried. *Panorama da dogmática cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 2010, p. 123; A análise exegética mostrou que o apóstolo não oferece um roteiro escatológico coerente e livre de contradições. O quadro se confirma quando comparado com textos de outras cartas. Falta em Paulo uma visão consistente das últimas coisas. Como pode manifestar o desejo de partir para estar com Cristo (Fl 1,23) se a ressurreição dos mortos acontece somente na *parusia*? Paulo, sem dúvida alguma, aproveitou material apocalíptico para nele embalar sua mensagem, mas não lhe atribuiu normatividade dogmática. Para ele eram importantes a dimensão futura da fé e a concepção de história que desemboca no reino de Deus, ambas no cerne da teologia apocalíptica. In: Idem, op. cit., 2008, p. 206.

<sup>96</sup> A tensão escatológica implícita no esquema de salvação de Paulo perpassa toda a sua soteriologia. Sua presença é regularmente reconhecida. Mas sua extensão é raramente documentada e suas ramificações dificilmente apreciadas [...] Por consenso de uso a maneira geralmente aceita de por a tensão é em termos do “já” e “ainda não” da teologia de Paulo. Como os termos indicam, “já-ainda não” é uma forma de resumir o reconhecimento de que algo decisivo *já* aconteceu no evento de abraçar a fé, mas que a obra de Deus na recuperação do indivíduo para si ainda *não* está completa. In: DUNN, James D. G., op. cit., p. 528; O símbolo da segunda vinda de Cristo corrobora a ressurreição situando o cristão num período entre os [...] tempos nos quais o eterno irrompe no temporal, entre um “já” e um “ainda não”, e sujeita-o às infinitas tensões dessa situação na existência pessoal e histórica. In: TILLICH, P. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Sinodal-Paulinas, 1984, p. 370; Muitos biblistas aceitam que a herança e a formação judaicas paulinas, inclusive sua dupla divisão da história temporal em dois *éons*, o “agora” e o “ainda não”, são determinantes para sua concepção escatológica do mundo. In: KREITZER, L. J. *Escatologia*. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN,



outro seria distorcer gravemente a teologia de Paulo como um todo. A questão é que a divisão da única vinda do Messias em duas vindas de Cristo inevitavelmente tem que refletir-se na salvação dos que são de Cristo. A morte e ressurreição de Cristo não foi a conclusão da sua obra salvífica; ele deve vir novamente. Consequentemente, os que participam “em Cristo” e “com Cristo” estão, por assim dizer, presos entre as duas vindas. O mesmo aspecto se reflete naquilo que se pode considerar a concepção paulina mais básica do processo da salvação como transformação (*metamorphosis*) pessoal. Isto é, especificamente como transformação para tornar-se como Cristo [...] Está claro que o fim ainda não foi alcançado. Eminente nesta linha de pensamento é a linguagem de “imagem” e “glória”. Trata-se de processo de ser transformado de um grau de glória para outro na imagem de Cristo (2Co 3,18), um ser conformado à imagem do filho de Deus (Rm 8,29), “ao seu corpo glorioso” (DUNN, 2003, pp. 530-531).

A perícopé considerada destaca, segundo Henry (2002, p. 964), o mistério<sup>97</sup> da transformação que acontecerá naqueles que estiverem vivos na Segunda Vinda

---

Ralph P. (Orgs), op. cit., p. 461; No *midrash* (comentário rabínico da Torá), os verdadeiros descendentes de Abraão creem em dois mundos. [...] A visão paulina da fé relaciona-se estreitamente com o que observamos no *Midrash Rabbah*. Como fariseu, Paulo tinha acreditado nos dois mundos, isto é, não só neste mundo presente, mas também na ressurreição – o mundo que há de vir. In: STEGNER, W. R. Paulo, o judeu. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P. (Orgs), op. cit., pp. 956-957.

<sup>97</sup> No Novo Testamento denota não o misterioso (como a palavra em português), mas aquilo que, estando fora do âmbito da apreensão natural sem auxílio, só pode ser conhecido pela revelação divina, e é conhecido do modo e no tempo designados por Deus, e só àqueles que são iluminados pelo Seu Espírito. No sentido comum, “mistério” implica conhecimento retido; seu significado bíblico é verdade revelada. Por conseguinte, os termos especialmente associados com o tema são “feito conhecido, manifesto, revelado, pregado, entendido, dispensação”. A definição dada acima pode melhor ser ilustrada pela seguinte passagem: “O mistério que esteve oculto desde todos os séculos e em todas as gerações e que, agora, foi manifesto aos seus santos” (Cl 1,26) [...] Entre os gregos antigos, “os mistérios” eram ritos religiosos e cerimônias praticadas por sociedades secretas, nas quais qualquer um que quisesse poderia ser recebido. Aqueles que eram iniciados nestes “mistérios”, tornavam-se detentores de certo conhecimento, que não era dado aos não iniciados, e chamavam-se “os perfeitos”. In: VINE, W. E., op. cit., p. 795; Como outros apocaliptistas, ao descrever o propósito de Deus para o futuro, Paulo emprega a palavra *mistério* (*mystérion*, e. g., Rm 11,25). O uso paulino do termo tem base judaica e também apocalíptica. De modo geral, os apocalipses judaicos descreviam os propósitos divinos para a história e também a proximidade do fim desse tempo. Empregavam o termo *mistério* para designar um propósito ou segredo de Deus que não podia ser conhecido pela razão humana, mas tinha de ser revelado por Deus. De acordo com o “mistério” que Paulo revela, Deus formou um novo povo em Cristo, e a incredulidade do povo judeu fez com que o evangelho fosse anunciado aos gentios. Entretanto, no fim dos tempos Deus atrairá “todo o Israel” – presumivelmente o povo judeu que não crê em Cristo – à fé nele. Muitos intérpretes concluem que Paulo falava de um segredo ou revelação que ele recebeu de Deus. Outros não têm certeza. Independentemente de como Paulo recebeu o “mistério”, esse termo era de uso geral na linguagem apocalíptica. Contudo, há uma diferença entre Paulo e outros apocaliptistas no uso da linguagem e das metáforas apocalípticas. Em Paulo, falta a nítida separação entre este tempo e o tempo que há de vir. A ressurreição de Jesus, de modo mais específico, sua crucifixão e sua ressurreição introduziram um novo fator na equação. Há uma superposição entre os dois tempos: o novo tempo está prolepticamente presente na obra de reconciliação realizada por Cristo. In: STEGNER, W. R. Paulo, o judeu. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P. (Orgs.), op. cit., p. 958.

de Cristo, na *Parusia*. Vine (2003, p. 795) define μυστήριον (*musterion*), primariamente, como aquilo que é conhecido ao *mustes*, “os iniciados” (derivado de *mueō*, “iniciar nos mistérios”). O filólogo entende que o termo é empregado pelo apóstolo acerca do “arrebatamento”<sup>98</sup> para a presença de Jesus dos membros da Igreja, que é o Seu Corpo místico, e que estiverem vivendo na terra no momento da sua *parusia* (1Co 15,51)” (VINE, 2003, p. 795). “Paulo via o corpo humano como um vaso de barro e uma tenda temporária, mas sabia que, um dia, os cristãos receberiam um corpo glorificado, maravilhoso, próprio para a glória do céu” (WIERSBE, 2006, p. 843).

Schwars (1995, p. 569) concebe que, quando Paulo sugeriu que os mortos ressuscitariam incorruptíveis, ao passo que “nós” seremos transformados (1Co 15,52), esperava ainda estar vivo quando do retorno de Cristo, quando ele, juntamente com outros cristãos, seriam transformados para participarem da nova criação. Na esteira dessa concepção, Stamps (1995, p. 1849) admite que no momento em que ocorrer a ressurreição dos mortos em Cristo, os crentes vivos serão transformados; seus corpos se revestirão de imortalidade (1Co 15,51-53). Isso acontecerá ἐν ἰσχύι<sup>99</sup> (*en atomōi* – “em um instante”), ἐν ῥίπῃ ὀφθαλμοῦ (*en ripei ophthalmou* – “em um piscar (fechar e abrir) de olhos” – 1Co 15,52). Nesse momento escatológico, “estarão livres de todas as aflições, de toda perseguição e opressão, de todo domínio do pecado e da morte (1Co 15,51-56)” (STAMPS, 1995, p. 1849).

A análise platônico-socrática da questão sugere que a morte é a separação da alma do corpo como forma de liberação do pensamento em direção a uma eternidade imperecível da alma em harmonia com o cosmos. Contudo, a esperança no sistema de convicções paulino “não está perdida no espaço, mas baseia-se na confiança depositada na lealdade de um Deus, ‘o qual faz viver os mortos e chama à existência as coisas que não existem’ (Rm 4,17)” (BLANK, 2000, p. 50); o que permite supor a não adesão de Paulo ao modelo antropológico dualista do helenismo, em que o homem é composto de dois princípios: o espiritual (alma) e o

---

<sup>98</sup> O termo “arrebatamento” deriva da palavra *raptus* em latim, que significa “arrebatado rapidamente e com força”. O termo latino *raptus* equivale a *harpazo* em grego, traduzido por “arrebatado” em 1Ts 4,17. Esse evento, descrito aqui e em 1Co 15, refere-se à ocasião em que a Igreja (corpo místico) será arrebatada da terra para encontrar-se com Cristo nos ares. In: STAMPS, Donald C., op. cit., p. 1849.

<sup>99</sup> Vocábulo grego formado de “ἀ” (privação) e τομός (cortado), “não cortado, indivisível”. In: ISIDRO PEREIRA, S. J. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Porto, Portugal: Gráfica Coimbra, 1957, p. 90.

material (corpo). Este tendo seu fim com a morte, aquele permanecendo a salvo por (um) Deus. De acordo com Blank,

a origem deste modelo nada tem a ver com a revelação bíblica, mas, sim, com uma religião pagã do século VII a.C., a assim chamada “Religião Órfica da Trácia”, na Grécia antiga. A partir desta origem, a concepção binária ou dualista do homem passou por toda uma história de evolução e adaptação, até finalmente se fixar também no cristianismo. Desde os primeiros séculos da era cristã, essa concepção se tornou o modelo dominante no cristianismo, sustentado pela filosofia do neoplatonismo<sup>100</sup> e pela ideologia religiosa da gnose e de seu dualismo cosmológico (BLANK, 2000, p. 78).

Em defesa de um novo modelo antropológico contemporâneo em que a ressurreição se dá “na morte”, compreendendo “o tradicional recorte em que a escatologia se restringe aos acontecimentos que sobreviriam ao indivíduo após sua morte” (PORTELLA, 2010, p. 53), Blank (2000, p. 78) alega que a partir do século IV d.C., sobretudo depois de Agostinho, a compreensão cristã do destino humano após a morte baseia-se, cada vez mais, no modelo dualista helênico. Em relação àquele recorte escatológico, assim se exprime Blank:

Quando a vida do ser humano termina, ele entra numa situação chamada de “na morte” [...] A expressão “na morte” quer acentuar a distinção entre o processo do termo da vida [...] e aquilo que acontecerá quando aquele processo, no plano fenomenológico, chegou ao seu fim (BLANK, 2000, p. 73).

Portella (2010, p. 54) conclui que Blank refere-se àqueles acontecimentos que se seguiriam na passagem da fronteira em que o ser humano efetivamente morre e em que, de acordo com Blank, dar-se-ia a transição da pessoa para uma nova

---

<sup>100</sup> O neoplatonismo é a corrente filosófica que domina o pensamento da baixa antiguidade, do séc. III d.C. em diante, e que, tanto no plano metafísico teológico como no plano ético, fornece a base também para o pensamento de não poucos Padres tanto de língua grega como latina. Em geral, está diretamente relacionado ao nome de Plotino, seu criador e seu mais ilustre expoente. Como no platonismo, também há nesse sistema filosófico uma notável desvalorização da matéria. In: LILIA, S. Neoplatonismo. In: BERARDINO, Angelo Di (Org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 983-986.

dimensão. “Blank compreende que a ressurreição se dá *na* morte e que, portanto, a nova vida e as novas realidades que aguardariam o ser humano em sua ressurreição se dariam logo após a morte, ou *na* morte” (PORTELLA, 2010, p. 54). Dessa forma, na concepção de Terra,

algumas correntes da teologia moderna manifestam a tendência de potencializar exclusivamente o aspecto individual da salvação pessoal, fazendo coincidir a plenitude da consumação soteriológica com o instante da morte de cada indivíduo, que seria também o instante da ressurreição pessoal (TERRA, 1979, p. 29).

Essa concepção, em que o tempo é abolido “na morte” em favor de uma “eternidade”, que não comporta a existência temporal como é concebida, pois “quando não há tempo, não se podem passar anos e séculos, no decorrer dos quais a alma possa aguardar a futura chegada do Juízo Final, para de novo se reunir com o corpo” (BLANK, 2000, p. 104), busca, de acordo com Portella (2010, p. 54), aplacar o dualismo da tradicional compreensão da alma existindo na eternidade, seja em um “além” ou “céu”, na espera da ressurreição do corpo no fim dos tempos<sup>101</sup>. Assim, combina-se a ideia da continuidade da vida após a morte –

---

<sup>101</sup> Tendo em vista que a morte põe termo a nossas vidas individuais e a ressurreição é o nosso destino além da morte, frequentemente surge a pergunta a respeito do que acontece “entre” a morte e a ressurreição. A partir do ponto de observação em que estamos, nem todo mundo morre ao mesmo tempo. Consequentemente, a ressurreição universal pela qual esperamos não parece coincidir com a morte dos indivíduos. Introduziu-se, muitas vezes, a noção de um intrincado estado intermediário em que aguardaremos até que todos sejam reunidos para a ressurreição final e para o dia do juízo. Paulo também deparou-se com a incerteza a respeito do estado entre a morte e a consumação final quando as pessoas o inquiriram sobre o destino daqueles que haviam morrido. Em sua resposta, ele não desenvolveu ideias de imortalidade, reencarnação ou purgatório, conceitos que certamente eram conhecidos pelos inquiridores. Mostrou-lhes que um estado intermediário não possui interesse para nós, já que nosso destino residirá em nossa confrontação com o Senhor que retornará (1Ts 4,15; 1Co 15,25). A noção de um estado intermediário resulta em grande parte da “discrepância de tempo” que experimentamos entre a morte e a ressurreição pendente. Por via de regra nos inclinamos a ver o pós-morte ou o além em analogia à nossa experiência intramundana. Se as pessoas morrem em ocasiões diferentes, supomos que serão ressuscitadas em ocasiões diferentes ou que ficarão em algum lugar até que todas elas sejam ressuscitadas em conjunto, ao mesmo tempo. Não obstante, o tempo não é uma entidade independente, mas está intimamente ligado ao espaço e à matéria. [...] Não é sem importância o fato de os escritores do Novo Testamento não darem uma resposta uniforme à pergunta a respeito de quando será alcançada a completa consumação de nossa vida presente. Por um lado, é-nos dito que os mortos dormem até que sejam ressuscitados no dia do juízo (1Co 15,20; 2Pe 3,4). Por outro lado, ficamos sabendo que, com a morte, alguma espécie de destino final já é alcançada. Na parábola do homem rico e de Lázaro, Jesus dá a entender que ambos encontraram seus destinos preliminares, o seio de Abraão e o Hades, imediatamente após a morte (Lc 16,19-31); além disso, prometeu ao criminoso na cruz: “Ainda hoje estarás comigo no paraíso.” (Lc 23,43). [...] Uma vez que não colocamos nossa esperança em um estado entre a morte e a ressurreição, mas “na ressurreição do corpo e na vida eterna”, a noção de um estado intermediário de sono até o dia do juízo é, quando muito, uma construção opcional. [...] Depois de sermos completamente tragados pela morte, transcenderemos a

tradicionalmente concebida de forma espiritualizada, como imortalidade da alma – com a ideia de que esta vida que continua já é a da ressurreição final.

Tais conjecturas, que pressupõem interpretações para “além” do que está dito no texto paulino, tornam a elaboração de um novo modelo sobre o que acontece ao homem na morte questionável, na medida em que Paulo, reconhecido como o primeiro autor a teologizar sobre a vida após a morte, limita-se a enfatizar a esperança de uma ressurreição futura, quando a *sarx* e o *soma* corruptíveis e mortais se revestirão de incorruptibilidade e imortalidade.

Da mesma forma, Portella (2010, p. 55) depreende que, embora se separe os recortes escatológicos, o recorte individual não é motivado por uma concepção de eternidade como ausência de tempo e pleno agora, mas preserva uma concepção linear cronológica do tempo, em que há sucessão de acontecimentos.

Portanto, pode-se recortar o tema da escatologia individual tanto em uma perspectiva indivisível de corpo e alma – que ressuscitam juntos na morte – e de eternidade como tempo reunido ou ausência de tempo, como uma perspectiva de sequência temporal/cronológica, que reforça a ideia de separação de corpo e alma no período intermediário entre uma escatologia da pessoa intermediária (atuante na alma viva após a morte) e uma escatologia final da pessoa (na reunião de corpo [ressuscitado] e alma (PROTELLA, 2010, p. 55).

É, portanto, plausível presumir que Paulo não tencionou criar um dogma em torno da ressurreição. Alegar que a transformação do corpo, que não vemos, já é uma realidade em “dimensões superiores”, “inacessíveis aos nossos sentidos” é uma conjectura plausível por algumas analogias como o faz Blank (2000, pp. 131-133), porém não pertencente à reflexão paulina. Paulo vincula a transformação do corpo à

---

fronteira desta vida e de nosso *continuum* de espaço e tempo. Do outro lado dela não há nem crescimento nem decréscimo, mas somente a presença eterna e imediata de Deus. [...] Em Deus, todavia, todas as ocasiões diferentes coincidem. Ao utilizarmos o termo “dormir”, precisamos nos lembrar de que a distinção entre passado, presente e futuro só existe para nós, criaturas presas ao tempo, e não para o Criador. [...] Percebemos que só podemos falar sobre estado intermediário por meio de aproximações figurativas. Mesmo ao denominá-lo de “sono incorpóreo” deparamo-nos com uma contradição evidente, já que não podemos conceber o sono sem pensar em um corpo. Não obstante, em nossa tentativa de expressar o fato de que a morte e a ressurreição, embora intimamente relacionadas, não são a mesma coisa, e ao tentar relacionar nossas experiências presentes com o futuro pelo qual esperamos, precisamos recorrer a tais conceitos necessariamente inadequados. In: SCHWARS, Hans. *Dogmática Cristã*. v. 2. São Leopoldo: Sinodal, 1995, pp. 569-572.

*Parusia* de Cristo (1Co 15,51-52), ou seja, uma transformação simultânea de mortos e vivos, respectivamente. “A ressurreição de Jesus marca o começo do tempo escatológico da libertação”<sup>102</sup> (PATTE, 1987, p. 313).

Assim é que Schnelle (2010, p. 282) considera que Paulo retoma com a antitética de corrupção e incorruptibilidade no v. 50b a argumentação (antitética) do v. 35 e prepara sua solução do problema. Para o exegeta, no v. 51, ele oferece uma aplicação desta solução, ao dar à comunidade o ensinamento “secreto” de que não todos morrerão (adormecerão), mas que todos (vivos e mortos) serão transformados. Considera ainda o teólogo que o v.52 comenta a relação entre mortos e vivos concretamente: os mortos ressuscitarão em incorruptibilidade, e “nós” seremos transformados. Como ἄφθαρτοι (*afthartoi* - “incorruptíveis) já designa o estado da futura perfeição (vv.42.50.53ss), ἡμεῖς ἀλλαγισόμεθα (*hemeis alagesometha* - “nós seremos transformados”) pode se referir somente às pessoas que ainda estarão vivas na *parusia*, e Paulo se encontra entre elas.

No v.53ss há outra explicação em forma de antítese, sendo que a metáfora do “vestir” da incorruptibilidade e imortalidade, respectivamente, contém um claro momento de identidade entre a antiga existência e a existência nova. Com sua argumentação, Paulo leva em conta uma situação modificada em relação a 1Ts 4,13-18, pois a morte de cristãos antes da *parusia* do Senhor já não é uma exceção, e sim a regra (cf. 1Co 7,39; 11,30; 15,6.18.29.51). Paulo resolve esta problemática, que surge devido à constante extensão do

<sup>102</sup> Cada criação de sentido obriga a construções temporais, pois um horizonte de sentido pode ser esboçado somente quando se esclarece a estrutura e a qualidade do tempo vinculado ao evento gerador de sentido. A ressurreição de Jesus Cristo de entre os mortos por Deus é, sob vários aspectos, um evento que requer uma reflexão sobre o tempo: 1) ela transcende a experiência humana ao postular o supra-temporal como um acontecimento no tempo e no espaço; 2) ela qualifica o tempo de modo novo e diferente, pois, a partir dela, todo tempo ganha a qualidade de tempo de Deus; 3) ela estrutura o tempo de modo novo e diferente, pois com a ressurreição ocorreu uma virada irreversível do tempo. Um evento do passado determina o presente e antecipa o futuro de modo exemplar. Paulo estava diante da tarefa de desenvolver uma construção plausível de tempo que, por um lado, acolhesse os três elementos básicos mencionados, mas, que, por outro, também fosse capaz de reagir com flexibilidade às perguntas das comunidades provocadas pela problemática das mortes. In: SCHNELLE Udo, op. cit., pp. 765-766; Além disso, a ressurreição de Jesus como primícias do fim dos tempos aumentava a expectativa da ressurreição geral no fim deste mundo e da transformação associada a toda a criação. [...] Essa ressurreição dos mortos e transformação dos vivos seria acompanhada pela transformação da natureza e de toda a criação: também a criação “será liberta da escravidão da corrupção, para participar da liberdade e da glória dos filhos de Deus (Rm 8,21). Isso é claramente apocalíptico. Paulo compartilhava a crença nos dois tempos: este tempo presente ímpio será transformado por um ato de Deus no tempo que há de vir, ou reino de Deus. Assim, Paulo diz que “a criação inteira geme ainda agora nas dores do parto” (Rm 8,22) e “espera com impaciência a revelação dos filhos de Deus” (Rm 8,19). Talvez o componente principal do apocalíptico fosse a categoria da revelação. Em sua maioria, os escritos apocalípticos revelam o futuro. Paulo também revela o futuro. In: STEGNER, W. R., op. cit., pp. 957, 958.

tempo, através da introdução do motivo da transformação. Este motivo acentua da mesma forma a continuidade e a descontinuidade entre existência pré-mortal e pós-morte, garante a mesma posição a pessoas já falecidas e ainda vivas e oferece, ao mesmo tempo, a resposta exigida a partir da argumentação antropológica sobre o “como” da ressurreição dos cristãos. Dessa maneira, duas categorias que são centrais também à filosofia e a cosmologia grega determinam a argumentação paulina: a polaridade e a transformação. A antitética de “corruptível – incorruptível” e “terrestre – celeste” é superada pela atuação do espírito (sic) divino e transferida à existência pós-morte através do conceito da transformação<sup>103</sup> (SCHNELLE, 2010, pp. 282-283).

### **3.6 Síntese da estrutura simbólico-teológica da escatologia paulina a partir do diálogo entre judaísmo e helenismo.**

A concepção sobre a ressurreição dos mortos em 1Co 15, na compreensão de Dunn (2003, p. 56), é um dos pontos que torna possível ler a teologia de Paulo a respeito de Deus por não ser apresentada como mero axioma em seu discurso ou teologização. Em 1Co 15, tem-se um excuro acerca da ressurreição e suas consequências para o fiel. É a análise mais detalhada da ressurreição no *corpus* paulino. O enfoque da análise no capítulo, segundo Kreitzer (2008, p. 465), não é se Jesus Cristo ressuscitou ou não dentre os mortos, mas sim quais são as consequências da ressurreição de Cristo para o fiel. Também, de acordo com Brakemeier (2002, p. 187), seria errôneo qualificar o discurso sobre a ressurreição dos mortos como especulação metafísica, pois está em jogo uma determinada concepção de “realidade”. Além dela fazer parte uma dimensão “transcendente”.

Wiersbe (2006, p. 609) afirma que nos sermões de Livro de Atos pode-se ver uma ênfase sobre a ressurreição, pois os cristãos foram chamados a ser testemunhas da ressurreição (At 1,21-22; 2,32; 3,15; 5,32), que não deve ser imaginada, segundo Brakemeier (2010, p. 122), em analogia ao reavivamento de defuntos. Nas palavras de John R. W. Scott: “O cristianismo é, em sua essência, uma religião da ressurreição. O conceito de ressurreição encontra-se em seu cerne.

---

<sup>103</sup> A tese discutida é que Paulo procura persuadir os coríntios de que existe uma ressurreição dos mortos, ao mostrar-lhes que a ressurreição é compatível com o princípio da polaridade cósmica e que a transformação é a solução para o problema da contrariedade e da ressurreição. In: ASHER, J. R. apud SCHNELLE Udo, op. cit., p. 283.

Se o removermos, destruímos o cristianismo” (SCOTT apud WIERSBE, 2006, p. 609). “Sem a ressurreição a cruz seria um motivo de desespero. Sem cruz, a ressurreição seria uma fuga da realidade” (DUNN, 2003, p. 281). Lockmann (1996, p. 89) reconhece que a ressurreição torna-se um tema central da fé cristã, é o novo do anúncio de Jesus e da Igreja; não é mais uma doutrina exótica farisaica, mas uma experiência e fé de toda a comunidade cristã primitiva. A morte, ressalta o exegeta, não é mais algo que intimida e inibe a luta do povo pelo temor que representa, mas sim: “... o último inimigo a ser derrotado”. “A ressurreição representa assim uma libertação no nível simbólico-religioso, com evidente implicação no campo histórico” (LOCKMANN, 1996, p. 89).

Paulo anunciou a morte e ressurreição de Jesus Cristo, como sendo a mensagem do evangelho:

Irmãos, venho lembrar-vos<sup>104</sup> o evangelho que vos anunciei, o qual recebestes e no qual ainda perseverais; por ele também sois salvos, se retiverdes a palavra tal como vo-la preguei, a menos que tenhais crido em vão. Antes de tudo, vos entreguei o que também recebi: que Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras, e que foi sepultado e ressuscitou ao terceiro dia<sup>105</sup>, segundo as Escrituras.

<sup>104</sup> Neste capítulo (15) o tom pastoral-doutrinário acerca-se de um estilo mais judaico-rabínico. Isto posto, pode-se entender melhor o jogo de palavras usado por Paulo no início do capítulo 15. Assim, muitos termos que não são usuais em Paulo demonstram que aqui ele depende mais do que nunca de outras fontes. Por exemplo, o verbo *gnorizein* é usado no sentido de lembrar-se, sentido não utilizado por Paulo em nenhuma das 14 vezes que ele o utiliza em suas cartas, inclusive em 1Co 12,3 ( διὸ γνωρίζω ὑμῖν... - Por isso faço saber a vós...). Neste caso o lembrar-se aqui insere-se no mesmo uso do verbo *paralambanein* e *paradidomi* (cf. nota 36), os quais, embora tenham um amplo e diversificado uso em Paulo, aqui inserem-se na perspectiva do *receber* a tradição – *paralambanein*, e *entregar* a mesma tradição – *paradidomi*. Tudo dentro de uma dependência evidente do receber e transmitir a tradição recebida. Paulo se reconhece como anunciador – *euaggelizomai* da tradição dos Apóstolos e da Igreja sobre a Ressurreição, mas numa construção perfeitamente rabínica, onde (sic) transmitir a tradição é transmitir a vida. In: LOCKMANN, Paulo, op. cit., p. 88.

<sup>105</sup> Podemos notar que o “terceiro dia” era uma data simbólica achada com frequência na Escritura. No terceiro dia Abraão “sacrificou” Isaac, isto é, naquele dia Abraão é libertado por uma intervenção de Deus da agonia de ter de sacrificar seu filho (Gn 22,4). José liberta os seus irmãos da prisão no “terceiro dia”, dizendo-lhes: “Fazei isso e vivereis” (Gn 42,18). Os espiões mandados a Jericó por Josué devem permanecer ocultos por três dias e então poderão escapar sem dano (Js 2,16). É também no terceiro dia que Deus aparece no monte Sinai e dá sua Lei a Moisés (Ex 19,15-16). Poderíamos também referir-nos a Jn 2,1 e a Ed 8,32. Porém o mais provável é que (Paulo) tenha... usado... o texto de Os 6,1-2. O terceiro é, pois, antes de tudo o dia da libertação; e mais precisamente, já para o judaísmo, é o tempo da libertação escatológica e, portanto, da ressurreição. In: PATTE, Daniel, op. cit., p. 312; Oseias 6,1-2... teria sido usado por Paulo e o cristianismo primitivo, texto também usado pelos fariseus para falar da ressurreição: “Vinde, e tornemos para o Senhor, porque ele nos despedaçou e nos sarará; fez a ferida e a ligará. Depois de dois dias, nos revigorará; ao terceiro dia, nos levantará, e viveremos diante dele.” Este texto estaria na base de todo o querigma cristão sobre a ressurreição ao terceiro dia, mencionada claramente por Paulo (1Co 15,54-55). Na verdade, cremos que o texto de Oseias tem como fundo histórico a guerra Siro-Efraimita e chama ao



E apareceu a Cefas e, depois, aos doze. Depois, foi visto por mais de quinhentos irmãos de uma só vez, dos quais a maioria sobrevive até agora; porém alguns já dormem. Depois, foi visto por Tiago, mais tarde, por todos os apóstolos e, afinal, depois de todos, foi visto também por mim, como por um nascido fora do tempo (1Co 15,1-8).

“O conteúdo do evangelho paulino pode ser descrito precisamente: a atuação salvífica de Deus em Jesus Cristo, que, sendo o ressuscitado dos mortos, voltará em breve para salvar os crentes da ira de Deus que se abaterá sobre o mundo” (SCHNELLE, 2010, p. 232). Segundo Schnelle (2010, p. 239), a expectativa escatológica relacionada com uma futura ressurreição presente em 1Co 15 é provocada pelo entusiasmo<sup>106</sup> pneumático exagerado dos coríntios, que, de acordo com Brakemeier (2008, p. 101), deve-se predominantemente a distorções na escatologia e, segundo Schnelle (2010, p. 275), a defesa de uma outra antropologia diversa da paulina.

Diante do juízo de Deus que se abateria sobre todas as pessoas com a volta de Cristo, argumenta Schnelle (2010, p. 190), cabia a Paulo a tarefa particular de anunciar aos gentios o evangelho da cruz e da ressurreição de Jesus Cristo (“Se anuncio o evangelho, não tenho de que me gloriar, pois sobre mim pesa essa obrigação; porque ai de mim se não pregar o evangelho” 1Co 9,16). Paulo se considerava particularmente apto para essa tarefa; embora ele admita em 1Co 15,9 ser o menor de todos os apóstolos, em razão de sua atuação acossadora.

Para Paulo, a cruz de Cristo é o critério teológico decisivo, ele não argumenta sobre a cruz, ele fala a partir da cruz. [...] Já a Escritura testemunha que a sabedoria de Deus não pode adquirir seu conteúdo a partir da sabedoria do mundo (1Co 1,19). [...] Os coríntios não eclipsaram a cruz, mas eles a neutralizaram ao compreender a morte de Jesus como uma passagem para a verdadeira existência pneumática da qual o pré-existente veio. Dessa forma, eles se apoderaram da atuação divina insondável e identificaram sua

---

arrependimento a nação, para sua restauração. O que de todos os modos não anula a releitura do texto de Oseias e outros feita por Paulo e o cristianismo primitivo. In: LOCKMANN, Paulo, op. cit., pp. 90-91.

<sup>106</sup> O que sabemos dos entusiastas é que privilegiavam a vida no aquí em detrimento da vida no além. Procuravam a potenciação da vida hoje, caindo em esquecimento que o perfeito ainda está por vir. Achava-se o viver no céu já nesta terra. Sob tal perspectiva, a esperança pelo mundo vindouro passa a ser secundária. Não que seja abolida. Mas importante mesmo é a vida antes da morte. Associe-se a isso uma concepção espiritualizante de ressurreição. Ela não é do corpo, e, sim, do espírito, o que implica uma antropologia dualista. In: BRAKEMEIER, Gottfried, op. cit., 2008, p. 199.

sabedoria com a sabedoria de Deus (SCHNELLE, 2010, pp. 244, 249).

Brakemeier admite que, em Corinto, vivia-se uma “escatologia presente” e o apóstolo descobre no entusiasmo coríntio uma perigosa ilusão que redundava em irresponsabilidade e permissividade, pois juntamente com a ressurreição dos mortos também o juízo escatológico fica eliminado. Dessa forma, identifica-se o desenvolvimento da escatologia paulina “supondo-se habitualmente que a demora da *parusia* enfraqueceu a expectativa imediata de Paulo ou mudou sua ideia do processo pelo qual ocorreu a transformação no corpo da ressurreição” (DUNN, 2003, p. 48).

Na pergunta pelo “como” da existência pós-morte, Paulo chega a intelecções novas e modificadas, consideravelmente determinadas pela valoração negativa da corporeidade no pensamento grego. Principalmente sob a influência de ideias platônicas... prevaleceu a visão de que, imediatamente após a morte, a alma imortal separava-se do corpo corruptível, de modo que o corpo não podia ter nenhuma importância para a existência pós-morte. Assim afirma Cícero, Rep. III 28, sobre o arrebatamento de Hércules e Rômulo: “Seus corpos não foram levados para o céu, porque a natureza não toleraria que aquilo que é de terra ficasse em outro lugar se não na terra.” Sêneca realça que o corpo é abandonado na morte... Também para Epíteto é claro que o corpo impede a liberdade... Segundo Plutarco sobrevive somente a imagem original que vem dos deuses... Também no judaísmo helenista havia uma grande difusão da opinião de que o corpo estaria sucumbido à corruptibilidade e que só a alma sobreviveria à morte... Contra esse pano de fundo histórico-cultural, Paulo tinha que dar uma resposta acerca da natureza da existência pós-morte, que, por um lado, precisava evitar a ideia de imortalidade da alma, mas que, por outro, não podia eclipsar totalmente a valoração negativa do corpo. Enquanto 1Ts 4,13-18 nem sequer toca na questão e 1Co 15 apresenta uma primeira resposta, particularmente a Segunda Carta aos Coríntios mostra como Paulo se abriu em parte para a argumentação (helenista) das comunidades. Ao mesmo tempo, porém, A Carta aos Romanos e a Carta aos Filipenses mostram que em Paulo dominava a linha de 1Co 15: o corpo transformado pelo espírito (sic) divino preserva a identidade do Eu e pertence, como σῶμα πνευματικόν, ao mundo divino (SCHNELLE, 2010, pp. 759-760).

O discurso da ressurreição na perspectiva voltada para a *parusia* enquadra-se na “pergunta pelo destino escatológico do ser humano que move o apóstolo” (SCHNELLE, 2010, p. 216). “A morte de outras pessoas provoca nas pessoas vivas a pergunta pelo próprio destino, de modo que a escatologia precisa sempre dar também uma resposta convincente sobre o processo de morrer e sobre a morte” (SCHNELLE, 2010, p. 745). Diante da morte como um questionamento radical de mundos de sentido é inevitável uma abordagem da *parusia* do Senhor vinculada à ressurreição de cristãos falecidos. Segundo Schnelle (2010, p. 221), Paulo precisa fechar uma lacuna entre o primeiro anúncio da *parusia* realizado na carta mais antiga, 1Ts 4,13-18, e a realidade atual da comunidade.

Na reflexão sobre a realidade existente além da nossa realidade cotidiana, Mueller (2000, p. 57) identifica como respostas alguns extremos. Um supõe que o ser humano seja de alguma forma, ou pela própria constituição ou por uma ação externa, sujeito a ser dividido em uma parte física e outra não-física. O que acontece na morte, então, para quem supõe isso, é que a parte física, o corpo, morre e se deteriora, enquanto a parte não-física, a alma ou espírito, sobrevive e vai “diretamente” para junto de Deus ou para um “estado intermediário”, aguardar a ressurreição do corpo. Outro, no lado oposto, considera que o ser humano é um todo indivisível e que, quando morre, é esse todo que morre. Fica, então, aguardando a ressurreição, quando Deus fará uma criatura completamente nova, vencendo o poder da morte. E há ainda um outro extremo que considera uma ressurreição “na morte”.

A despeito de haver ou não fundamentação para alguma posição adotada, admite Mueller (2000, p. 57) talvez o maior problema seja o de não se conseguir deixar de pensar em uma vida limitada pelo espaço e pelo tempo. Simplesmente não se consegue pensar que alguma coisa possa existir sem ocupar lugar no espaço e sem estar sujeita ao passar do tempo. Contudo, a realidade mais para lá da que se vive parece realmente estar também mais para lá dessas limitações.

O resultado é que sempre haverá ângulos possíveis de visão, sem considerar-se um dogma em particular, sobre a passagem de uma realidade para outra. “Qualquer reflexão sobre o que vem depois da morte deve sempre contar com essa superação dos nossos limites mais básicos. O problema é que essa superação fica fora dos limites do nosso pensamento” (MUELLER, 2000, p. 57).

À maneira apocalíptica, afirma Stegner (2008, p. 957), Paulo fala de uma ressurreição e transformação “corporal” na medida em que se fala de um “corpo espiritual” como corpo. Também Dunn (2003, p. 222) assevera que seria teologicamente simplista e retoricamente ingênuo tomar a “hipérbole apocalíptica” de Paulo pelo seu valor nominal, sem referência a outros aspectos da sua teologia. Apesar disso, é da maior importância apreciar o sentido de “novidade escatológica” que transformou e continuou a sustentar a teologia de Paulo e não desconsiderá-la totalmente em favor de convicções teológicas mais fáceis de traduzir em termos modernos.

É óbvio, de acordo com Kreitzer (2008, p. 477), que o pensamento paulino está completamente condicionado por uma perspectiva escatológica na qual a morte e a ressurreição de Jesus Cristo são consideradas, de certa maneira, a inauguração do muito aguardado mundo futuro. Praticamente, toda carta do *corpus* paulino reflete, em maior ou menor grau, esse ponto de vista escatológico. Muitas áreas fundamentais do ensinamento paulino, como ética, cristologia e eclesiologia, compartilham como base comum essa perspectiva escatológica. Dessa forma considera-se que, “acima de tudo, é a ressurreição de Jesus Cristo que condiciona e determina o ensinamento escatológico paulino, pois é nela que a inauguração da escatologia realmente acontece, que a nova ordem se inicia” (KREITZER, 2008, p. 461).

Intentando demonstrar a esperança escatológica, o apóstolo dos gentios, de forma magistral, lança mão de recursos metafóricos e analogias pertencentes ao universo de seus ouvintes para fazê-los compreender o mistério da transformação. Mazzarolo (2008b, p. 204) desenvolve o artifício paulino apontando para uma espiga de trigo, que todos contemplam e admiram-se dos grãos que ela contém. No entanto, não foi semeada uma espiga, nem foi semeada uma pequena planta ou uma gramínea, foi semeado um grão. Qual a relação do grão com a espiga? Onde está o grão que originou a espiga? Essa é a questão difícil de ser assimilada, mas é um exemplo tão prático na natureza. Wiersbe (2006, p. 812) aponta para o fato de que, quando uma semente é lançada na terra, não se espera que essa mesma semente apareça na colheita. A semente morre, mas dessa morte surge a vida. Podem-se lançar apenas alguns grãos de trigo, mas quando a planta atingir a maturidade, haverá muitos grãos. São os mesmos grãos que foram plantados? Não, objeta o exegeta, mas ainda assim há continuidade. Não se semeia trigo para

colher-se cevada. Além disso, acrescenta o teólogo, o que aparece na colheita normalmente é mais belo do que o que foi plantado.

A conclusão sobre a ressurreição parece ser não uma questão de retórica, de sofismas ou diatribes, mas de vivência. Como o grão será transformado pela terra em outro ser? (cf. Jo 12,24). A morte não é um fim, mas uma transformação. **Nem todos morrerão**, mas todos serão transformados. Todos serão transformados porque todos ressuscitarão: uns para a vida e outros para a condenação, mas nem todos morrerão, porque a morte é o julgamento final e a condenação é a segunda morte (Ap 2,11; 20.14; 21,8) (MAZZAROLO, 2008b, p. 204, ênfase do autor).

Para falar do ser humano em sua realidade compósita, segundo Fabris (2001, p. 60), Paulo toma emprestado alguns termos e expressões que podem ser comparados aos da antropologia platônica: “espírito, alma e corpo” (1Ts 5,23). Como os filósofos e os escritores neoplatônicos e estoicos do seu tempo, ele contrapõe o “homem interior” ao “homem exterior”, a precariedade das coisas visíveis à imutabilidade das invisíveis (2Co 4,16,18). Paulo, porém, coloca essas categorias dentro de um novo horizonte antropológico, determinado pela visão unitária bíblica, pela novidade da experiência cristã da ressurreição e pelo dom interior do Espírito de Deus.

Silva (1988, p. 110) entende que, sob a ótica da filosofia, a antropologia distingue-se como ciência que estuda o homem do ponto de vista físico-somático e do ponto de vista histórico – sua origem e seus princípios últimos. No entanto, o apóstolo emprega “ho esō anthrōpos” (Rm 7,22; 2Co 4,16), segundo Silva (1988, p. 13), para denotar o verdadeiro “Eu” do crente (mundo religioso) ou da pessoa humana (mundo filosófico), conforme se depreende “homem interior” como é visto por Deus e parcialmente conhecido por nós na consciência. Da mesma forma, a despeito desse novo horizonte antropológico, Stamps (1995, pp. 979-980) registra que o corpo é a parte do ser humano que serve de abrigo para a dimensão espiritual, isto é, a alma e o espírito, e que volta ao pó quando a pessoa morre.

Em vista da constatação de sua condição mortal intrínseca, observa Schneider (2008, p. 522), todo ser humano alimenta o desejo e a esperança de superá-la e atingir uma condição não mortal, condição que é, por definição, divina.

Deus é o que garante a existência de nossa imortalidade, não sendo ela uma qualidade intrínseca do ser humano.

Portanto, argumenta conclusivamente Schneider (2008, p. 523), o ser humano bíblico é criatura mortal; morrendo, ele volta ao pó, de onde foi formado. Tão simples e concreta é a constatação do fim da vida humana. A única esperança do ser humano bíblico é o próprio Deus que o criou. Não existe nele, por si só, algo que por alguma razão pudesse sobreviver ao tempo de vida que Deus lhe destinou, a não ser que o próprio Deus quisesse lhe propiciar tal graça. “O reconhecimento da natureza da humanidade como espécie corpórea conduz diretamente à esperança confiante de que Deus também providenciará ambiente apropriado para a corporificação no mundo vindouro” (DUNN, 2003, p. 137).

Dessa forma, Dunn (2003, p. 534) presume que a salvação para Paulo era algo futuro, essencialmente um bem escatológico, algo ainda aguardado, e sua plenitude faz parte do “ainda não”. O apóstolo aborda o fenômeno da temporalidade do mundo e do ser humano e procura solucioná-lo no mais estreito vínculo com a cristologia, a antropologia, a soteriologia e a escatologia.

Para tanto, Paulo remete as experiências carismáticas dos coríntios, de acordo com Fabris (2001, p. 471), as quais unidas à tendência de considerar a dimensão corpórea e física do ser humano como irrelevante e até mesmo alheia à vida espiritual, fomentam no ambiente de Corinto o terreno de cultivo de uma libertinagem ética avassaladora. Paulo enfrenta os representantes dessa tendência, que ele considera não só extravagante, mas em clara contradição com o núcleo do anúncio da fé cristã. Nesse ponto, Paulo introduz a categoria “corpo”, que não se reduz à dimensão física e mortal do ser humano. De fato, corpo tem um futuro indestrutível, pois está em relação com o Senhor ressuscitado. Por isso, Paulo pode dizer que o “corpo não é para a imortalidade e sim para o Senhor, e o Senhor é para o corpo” (1Co 6,13). O termo “corpo”, neste caso, corresponde à pessoa, incluindo sua dimensão física e espiritual. Com efeito, o apóstolo conclui essa primeira parte do debate com a afirmação tirada da fé cristã: “Deus, que ressuscitou o Senhor, ressuscitará também a nós pelo seu poder” (1Co 6,14).

A ressurreição é compreendida como uma nova criação, é o revestimento do corpo mortal de incorruptibilidade, é renovação radical (1Co 15,53ss). O corpo físico evidentemente apodrece na sepultura, mas a pessoa ressuscitada receberá novo

corpo, espiritual (1Co 15,32s), muito em semelhança ao que na ressurreição de Jesus se revelou aos discípulos.

A imortalidade é real para quem está “em Cristo”, afirma Westphal (2009, p. 138), ou seja, quem experimentou pela fé o juízo e a graça de Deus. Assim, a ressurreição é condição e possibilidade para se falar da imortalidade, ou seja, é o fundamento para a esperança de que depois da morte vem a vida eterna. Assim, o cristão não é um ser para a morte, mas é um ser de esperança e de vida.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão da proposta epistemológica do pensamento paulino:

Hoje pela manhã, detive-me neste pensamento: a criança, no ventre materno, acha-se protegida e provavelmente feliz. Aceita aquele tépido pequeno espaço como seu universo, onde nada lhe falta. Do mundo que conhecemos, que ideia pode ela ter? Nenhuma. Admitindo que nos fosse possível comunicar com a criança ainda não nascida, que noção do que seja um livro ou uma casa poderíamos transmitir-lhe? Nenhuma. Vivemos a mesma situação, relativamente ao mundo do além: espraia-se ele em torno de nós, mas só o atingimos com a morte. Encontramo-nos também em um nicho sombrio, onde nos sentimos à vontade, mas só nasceremos, lançando gritos, ao morrermos. Descobriremos, então, um universo de beleza inexprimível... (GREEN apud AUBERT, 1995, p. 7).

Ambígua é a vida. A morte não o é menos. Mais dia menos dia, essa vida terminará. Que fim terá? O homem desaparecerá como as plantas e os animais? Qual o futuro do homem? Como será a vida além túmulo? A morte será o fim de tudo? Essas perguntas têm sido discutidas por filósofos, séculos após séculos. Muitos criam que a alma sobreviveria à morte, como Platão. Poucos no mundo antigo pensavam na morte como extinção do homem: achavam que, depois da morte, alguma coisa continuaria a existir, embora fosse uma existência muitas vezes não pessoal, que realmente não merecia o nome de vida.

Os mundos que o homem constrói estão permanentemente ameaçados pelas forças do caos e, finalmente, pela realidade inevitável da morte. A não ser que a anomia, o caos e a morte possam ser integrados no *nomos* da vida humana, esse *nomos* será incapaz de prevalecer nas exigências da história coletiva e da biografia individual. Repetindo, qualquer ordem humana é uma comunidade em face da morte. A teodiceia é uma tentativa de se fazer um pacto com a morte. Qualquer que seja o destino de uma dada religião histórica, ou da religião como tal, podemos estar certos de que a necessidade dessa tentativa persistirá enquanto os homens morrerem e tiverem que compreender esse fato (BERGER, 1985, p. 92).



“A morte é a maneira de ser que a realidade humana assume desde que passa a existir. Tão logo um homem começa a viver, já é suficientemente velho para morrer” (HAIDEGGER apud AUBERT, 1995, p. 15). De acordo com Aubert, esta frase de Heidegger bem exprime a condição da existência humana: “o homem é um ser que sabe que deve morrer”. O ensaísta considera também que desde já se deve situar a morte em sua verdadeira perspectiva: a morte não é, como se diz comumente, o fim da vida; ela invade toda a existência humana.

De todos os seres vivos, o homem é o único que pode figurar antecipadamente sua própria morte e a possibilidade de ver seu ser destruído. É o único capaz de pensar sua própria morte, mesmo quando este acontecimento causa-lhe horror e não queira encarar nem mesmo sua perspectiva (AUBERT, 1995, p. 15).

Para Aubert (1995, p. 15), o que caracteriza a morte do ser humano é poder ter, por antecipação, a ideia de sua possibilidade. “Não sabemos imaginar a morte nem nos armar contra ela. Queremos sempre superar esta contingência. A morte é um irrealizável... nunca nos atingirá” (SARTRE, 1942, p. 33). Voltaire escreveu de maneira mais direta: “Nunca devemos pensar na morte. Este pensamento só serve para envenenar a vida” (VOLTAIRE, 1959, t. 47, p. 124). “Quer afastemos a ideia da morte, quer continuamente nos apavore, a dura verdade não se torna menos real: a existência humana deve terminar no tempo” (AUBERT, 1995, p. 16).

Blank (2000, p. 12) assevera que, no plano fenomenológico, constata-se uma tendência nítida do ser humano a fugir da morte. Poder-se-ia indagar, sugere o teólogo, se atrás dessa tendência não se esconde algo mais do que a simples recusa de se ocupar das formas aparentes do fim e da decomposição. Poder-se-ia perguntar também se o temor arcaico do ser humano perante a morte não tem causas mais profundas. “Até hoje, a morte é encarada fundamentalmente como um *fim*, como o *fim da vida*. Será que o homem, inconsciente e instintivamente, estaria recusando a aceitar tal fim?” (BLANK, 2000, p. 12).

No interesse pelas questões da morte manifesta-se a tentativa do homem de descobrir algo mais sobre um fenômeno de sua existência que conservou o seu caráter de mistério. E atrás de todo o interesse despertado esconde-se talvez uma esperança muito profunda, a esperança de que este mistério não se revele como “*mysterium tremendum*”, a esperança de que a morte não existe como fim e perecimento da vida (BLANK, 2000, pp. 12-13).

A morte é uma necessidade biológica universal. O homem é um “cadáver adiado que procria” afirmou o poeta português Fernando Pessoa em sua poesia “Mensagem”. “Morremos porque somos pó. Esta é a lei da natureza, à qual nos submetemos como os demais seres [...]. A morte não é apenas um acontecimento; é um estado” (LEITE FILHO, 1982, p. 81). “Para os que têm esperança em uma vida futura, a morte é uma grande libertadora. Ela corta as ligaduras que prendem a alma ao corpo e permite que a alma vá à sua pátria eterna, assim pensava Sócrates, que defendia a imortalidade da alma” (LEITE FILHO, 1982, p. 82).

A abordagem ora realizada não tem o escopo de revisar ou formar teologúmenos. Conquanto procure desenvolver um tema específico, através do olhar limitado do pesquisador, implica uma série de leituras centradas sobre questões específicas, que buscam esclarecer aos poucos o sistema paulino de convicções e seu modelo. Temas centrais encontrados nas cartas permitem perceber, reconhece Patte (1987, p. 56), como a fé do apóstolo mantém unidas as suas várias percepções da natureza humana, da sociedade e da cultura, do mundo e da história, de outras religiões e sua relação com o evangelho, bem como sua visão da igreja e da vida cristã em relação com Deus, com Jesus Cristo, com o Espírito divino e com a Escritura.

Em harmonia com esse pensamento, James D. G. Dunn registra que

a concepção paulina da pessoa humana é a de um ser que funciona dentro de várias dimensões. Como seres corporificados, somos sociais, definidos em parte pela nossa necessidade e nossa capacidade de entrar em relação, não como um opcional extra, mas como uma dimensão da nossa própria existência. Nossa carnalidade atesta nossa fragilidade e fraqueza como meros humanos, a inevitabilidade da nossa morte, nossa dependência da satisfação dos apetites e desejos. Ao mesmo tempo, como seres racionais, somos capazes de nos alçar às maiores alturas do pensamento reflexivo. E como seres que sentem somos capazes das mais profundas

emoções e da mais intensa motivação. Somos seres vivos, animados pelo mistério da vida como um dom, e há uma dimensão do nosso ser pela qual somos diretamente tocados pela realidade mais profunda dentro e além do universo. Paulo não duvidaria em dizer, grato e reconhecido, com o salmista: “Eu te celebro por tão grande prodígio, eu me maravilho com as tuas maravilhas” (Sl 139,14) (DUNN, 2003, p. 112).

Embora a morte seja temática frequente no Novo Testamento, admite Lockmann (1996, p. 86), ela não pode ser considerada isolada e como definitiva, mas sim como circunstancial e como verdadeiro pórtico para introdução do tema da vida e da esperança. Pensamento do qual compartilho e que, penso, Paulo desenvolve com maestria em 1 Coríntios 15. Contudo, “a perspectiva do triunfo sobre a morte não justifica nenhum triunfalismo cristão. Exigindo sobriedade, ela possibilita, isto sim, uma atitude de firmeza que não se abala com as contradições de um mundo em transição” (BRAKEMEIR, 2008, p. 218).

A presente pesquisa não tem por escopo esgotar o assunto ou substituir qualquer “Norma”. Não tem a ilusão de ser a última palavra sobre o objeto da reflexão. Pretende ser, antes, uma provocação à reflexão que contribua para o diálogo ou discussão em curso sobre o que é ou o que foi a teologia paulina, que, de acordo com Dunn (2003, p. 77), era resultante da experiência numinosa do apóstolo, e o que sua contínua relevância representa para o estudo e a prática da religião. Afinal, “Paulo foi o primeiro e o maior teólogo cristão. Na perspectiva das gerações posteriores, ele é sem dúvida o primeiro teólogo cristão” (DUNN, 2003, p. 25). Além disso,

a discussão em torno de Paulo continua para além do século I. Nos momentos cruciais da história do Cristianismo sempre se faz referência à herança espiritual e ao pensamento de Paulo. Ele continua sendo uma personagem controvertida também na história da interpretação, em que se prolonga o eco do debate mais ou menos conflitivo já presente em alguns trechos de suas cartas. Percebe-se isso desde as primeiras fontes cristãs. Discute-se sobre o significado do papel e da obra de Paulo. Para alguns, ele é um homem escolhido por Deus para proclamar o Evangelho aos não-judeus; para outros, ele é um perigoso propagador de uma forma de cristianismo que vai além ou contra a tradição religiosa inaugurada por Jesus (FABRIS, 2001, p. 699).

Fabris (2001, pp. 731-732) considera ainda que cada época procura reler e reinterpretar a pessoa de Paulo segundo os próprios modelos culturais, projetando seus esquemas ou valores ideais. Em todo caso, admite o biblista, quem entra em contato com a personalidade e o pensamento de Paulo não pode permanecer neutro. Até a reação desconfiada e, em alguns casos, hostil em relação a Paulo, desde os primeiros séculos cristãos até nossos dias, é uma confirmação desse destino histórico do Apóstolo.

Quem tem a oportunidade ou a felicidade de conhecer, pelas cartas, o seu modo de viver e repensar a experiência da fé cristã, em todas as ressonâncias profundamente humanas, sente o fascínio da sua personalidade. Mesmo que Paulo não possa ser considerado o “fundador” do Cristianismo, ele continua sendo uma testemunha qualificada e decisiva para compreender o impacto que essa experiência religiosa teve na história da humanidade (FABRIS, 2001, p. 732).

Dessa forma, pode-se dizer, como P. L. Berger apud Schnelle (2010, p. 37), que a religião confere às realidades frágeis do mundo social o fundamento de um *realissimum* sagrado que se encontra por *definitionem* além das casualidades das buscas e procuras humanas. Assim,

a adoção de problemas da sociologia do conhecimento parte do pressuposto de que afirmações teológicas também estão sempre inseridas num contexto social que é um dos componentes que determina sua formação e sua compreensão. No entanto, com isso não se adota os pressupostos ideológicos de um construtivismo radical, frequentemente predominante em conceitos sociológicos e filosóficos<sup>107</sup>, segundo o qual toda realidade e, com isso, também a religião, é exclusivamente construída, e ainda segundo o qual nós geramos o mundo no qual vivemos ao viver nele. Os teóricos construtivistas precisam aceitar que suas próprias teorias são uma construção. [...] A religião forma o mundo simbólico de sentido por excelência, pois, em medida muito maior que o direito, esboços

---

<sup>107</sup> “Em virtude de sua própria lógica, a teoria sociológica precisa considerar a religião como projeção humana, e em virtude desta mesma lógica, ela não tem nada a afirmar sobre a pergunta se essa projeção se dirige a algo que é diferente da natureza do projetor [...]. Quando se postula uma visão de mundo religioso, os próprios fundamentos antropológicos dessa projeção poderiam ser reflexos de uma realidade que transcende tanto o mundo como o ser humano.” In: BERGER, P. L. apud SCHNELLE, Udo, op.cit., p. 36.

filosóficos ou ideologias políticas, ela tem a pretensão de representar aquela realidade única que transcende todas as realidades: Deus ou o Sagrado, respectivamente. Como realidade abrangente, sempre pré-estabelecida em relação ao ser humano, a religião é capaz de oferecer um mundo de sentido que, principalmente com a ajuda de símbolos, confere ao indivíduo e ao grupo seu lugar na ordem do conjunto do cosmo, que interpreta os fenômenos da vida, oferece orientações para a atuação e finalmente abre perspectivas para além da morte (SCHNELLE, 2010, pp. 36-37).

## REFERÊNCIAS

AGUIAR, Adenilton T. de. *Discurso, persuasão e subjetividade: um estudo sobre os hiperbolismos paulinos*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2011. Disponível em: <[www.unicap.br/dissertacao\\_adenilton\\_tavares.pdf](http://www.unicap.br/dissertacao_adenilton_tavares.pdf)>. Acesso em: 06 fev. 2013.

ALBANO, Fernando. *Dualismo corpo/alma na teologia pentecostal*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. São Leopoldo, 2010. Disponível em: [http://tede.est.edu.br/tede/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=237](http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=237). Acesso em: 17 jun. 2013.

ALFRINK, B. J. Sheol. In: HAAG, Herbert (Org.) *Dicionário de la Bíblia*. Barcelona: Herder, 1981.

ANDRADE, Claudionor C. de. *Paulo em Atenas*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1986.

AUBERT, Jean-Marie. *E depois – vida ou nada?: Ensaio sobre o além*. São Paulo: Paulus, 1995.

BELINI, Luiz A. *Temas de escatologia*. Sarandi, PR : Humanitas Vivens, 2009.

BENTHO, Esdras C. *Hermenêutica fácil e descomplicada: como interpretar a Bíblia de maneira prática e eficaz*. 9. ed., Rio de Janeiro: CPAD, 2009.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: ed. Paulinas, 1985.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. *Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1994.

BÍBLIA SAGRADA (A). *Tradução Ecumênica (TEB)*. Edição Revista e Corrigida. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. *Tradução de João Ferreira de Almeida, Revista e Atualizada (ARA)*. 2ª edição. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

\_\_\_\_\_. *Tradução de João Ferreira de Almeida, Revista e Corrigida (ARC)*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.

BITTENCOURT, Estevão. Os acontecimentos finais: Escatologia da Pessoa. *Revista Pergunte e Responderemos*. Número 554 / agosto 2008. Disponível em: [http://www.pr.gonet.biz/kb\\_read.php?head=0&num=161](http://www.pr.gonet.biz/kb_read.php?head=0&num=161). Acesso em: 14 nov. 2013.

BLANK, Renold J. *Escatologia da pessoa – Vida, morte e ressurreição*. São Paulo: Paulus, 2000.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp, 1996.

BRAKEMEIER, Gottfried. *O ser humano em busca de identidade: contribuições para uma antropologia teológica*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002.

\_\_\_\_\_. *A Primeira Carta do Apóstolo Paulo à comunidade de Corinto: um comentário exegético-teológico*. São Leopoldo: Sinodal / EST, 2008.

\_\_\_\_\_. *Panorama da dogmática cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 2010.

BRANDÃO, Helena H. N. *Introdução à análise do discurso*. Campinas: UNICAMP, 1991.

BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004.

CABRAL, Elienai. *Mordomia cristã*. Rio de Janeiro: CPAD, 2003.

CARRIKER, C. Timóteo. *A Hermenêutica Escatológica de Paulo: 1 Coríntios 15. 23-28*. Fides Reformata 5/1 (2000). Disponível em: [http://www.monergismo.com/textos/hermeneuticas/herm\\_carriker.pdf](http://www.monergismo.com/textos/hermeneuticas/herm_carriker.pdf). Acesso em: 08 dez. 2012.

CERULLO Morris. *Bíblia de Estudo Batalha Espiritual e Vitória Financeira*. Rio de Janeiro: Editora Central Gospel, 2007.

CHAMBLIN, J. K. Psicologia. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P. (Orgs.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

CHARPENTIER, E. *Cristo ressuscitou!* São Paulo: Paulinas, 1983.

CISALPINO, Murilo. *Religiões*. São Paulo, SP: editora Scipione, 1994.

COMBLÍN, José. *O tempo da ação: ensaio sobre o Espírito e a história*. Petrópolis: Vozes, 1982.

CRISTOFANI, José Roberto. Páscoa. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.) *Dicionário brasileiro de teologia*. São Paulo: ASTE, 2008.

CROSSAN, John. D. e REED, Jonathan. L. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. São Paulo: Paulinas, 2007. Coleção Bíblia e arqueologia.

CULLMANN, Oscar. *Imortalidade da Alma ou Ressurreição dos Mortos? S.l.: Mentis Bereanas, 2011.*

DUFFIELD, Guy P.; CLEAVE, Nathaniel M. *Fundamentos da teologia Pentecostal*. São Paulo: Publicadora Quadrangular, 1991.

DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003.

\_\_\_\_\_. *A nova perspectiva sobre Paulo*. Santo André, São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2011.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

\_\_\_\_\_. *História das Crenças e das Ideias Religiosas: Da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis*. Tomo I. Das Origens ao Judaísmo. Volume 1. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

\_\_\_\_\_. *Aspectos Do Mito*. S.l.: Edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_. *Dicionário das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FABRIS, Rinaldo. *Paulo: Apóstolo dos gentios*. São Paulo: Paulinas, 2001.

FRIES, Heirich (Ed.). *Dicionário de Teologia*. v. 2. São Paulo: Loyola, 1983.

GALACHE, Gabriel C. (Org.). *Bíblia TEB*. Edições Loyola, São Paulo: 1995.

GONÇALVES, Paulo Sérgio L. O ser humano como imagem e semelhança de Deus: A antropologia teológica. In: TRANSFERETTI, José e GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes (Orgs.). *Teologia na pós-modernidade: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática*. São Paulo: Paulinas, 2003.

HENRY, Matthew. *Comentário Bíblico de Matthew Henry*. 2ª Edição. Rio de Janeiro: CPAD, 2002.

HOFFMANN, P. Imortalidade. In: FRIES, Heinrich. *Dicionário de Teologia: conceitos fundamentais da teologia atual*. Volume II. São Paulo: Edições Loyola, 1970.

HOLANDA, A. B. *Dicionário Aurélio Século XXI eletrônico*. São Paulo: Editora Positivo, 2012.

HORTA, Guida N. B. P. *Os Gregos e Seu Idioma: Manual Prático de Língua Grega Clássica e de Cultura Helênica para uso dos Cursos Universitários de Letras*. 1º Tomo. 4. ed. Rio de Janeiro, RJ: ed. J. DI GIORGIO & CIA. LTDA, 1991.

IDÍGORAS, J. L. *Vocabulário teológico para a América Latina*. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.

ISIDRO PEREIRA, S. J. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Porto, Portugal: Gráfica Coimbra, 1957.

JÜNGEL, Eberhard. *Morte*. 3. rev. São Leopoldo: Sinodal, 2010.

KREITZER, L. J. Escatologia. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P. (Orgs). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.



- LEITE FILHO, Tácito da G. *O Homem em três tempos*. Rio de Janeiro: CPAD, 1982.
- LILLA, S. Neoplatonismo. In: BERARDINO, Angelo Di (Org.) *Dicionário patrístico e de antigüidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- LIZORKIN-EYZENBERG, Eli. *Betzelem – A sua imagem e semelhança*. Disponível em: <http://jewishstudies.eteacherbiblical.com/bio/>. Acesso em: 17 out. 2013.
- LOCKMANN, Paulo. 1 Coríntios 15: “A vida que vence a morte”. In: GARMUS, Ludovico (Ed). Reflexões bíblicas sobre a vida. *Estudos Bíblicos*. Volume 50. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1996.
- LOI, V. Carne. In: BERARDINO, Angelo Di (Org.) *Dicionário patrístico e de antigüidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- LUTERO, Martinho. Um sermão sobre a preparação para a morte. In: LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas*. Porto alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal, 1988.
- MAZZAROLO, Isidoro. *O Apóstolo Paulo: O Grego, o Judeu e o Cristão*. Rio de Janeiro: Mazzarolo editor, 2008a.
- \_\_\_\_\_. *Primeira Carta aos Coríntios, exegese e comentário*. Rio de Janeiro: Mazzarolo editor, 2008b.
- MOISÉS, Massaud. *A Literatura Brasileira através dos textos*. 3. ed. São Paulo: Cultrix, 1974.
- MONLOUBOU, Louis. *Dicionário bíblico universal*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.
- MONTEIRO, Amilton Maciel. *Vocabulário bíblico: nomes próprios que figuram na Vulgata conforme a tradução do Pe. Matos Soares*, 3. ed. das Paulinas, 1977. São José dos Campos: Univap, 2007.
- MUELLER, Enio R. O que vem depois da morte? *Perguntas & Respostas da Fé*, v. 22. São Leopoldo, RS: Sinodal/FLT, 2000.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Petrópolis, RJ: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Filosofia e teologia: tensões e convergências de uma busca comum*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- PATTE, Daniel. *Paulo, sua fé e a força do Evangelho: introdução estrutural às cartas de São Paulo*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- PEARLMAN, Myer. *Conhecendo as doutrinas da Bíblia*. São Paulo: Vida, 2006.

PESSOA, Fernando. *Mensagem*. Disponível em: <[www.dominiopublico.gov.br/download/texto/pe000004.pdf](http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/pe000004.pdf)>. Acesso em: 26 set. 2013.

PLATÃO. *Fédon*: Diálogo sobre a alma e morte de Sócrates. Tradução Miguel Ruas. São Paulo: Editora Martin Claret, 2002.

PORTELLA, Rodrigo. *A fé de Pedro e o Pedro da fé*: apontamentos exegéticos sobre Mt 16,13-20. Trabalho de conclusão. Escola Superior de Teologia – IECLB: São Leopoldo, 1999.

\_\_\_\_\_. A escatologia da pessoa em Lutero: debate ignorado? In: BOBSIN, Oneide. *Protestantismo em Revista*. São Leopoldo, RS: EST, v. 21, jan.-abr. 2010. Disponível em: <http://www.est.edu.br/periodicos/index.php/nepp>. Acesso em: 18 jun. 2013.

PROENÇA, Paulo Sérgio de. Parusia. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.) *Dicionário brasileiro de teologia*. São Paulo: ASTE, 2008.

RADMACHER, Earl et al. *O novo comentário bíblico AT, com recursos adicionais – A Palavra de Deus ao alcance de todos*. Rio de Janeiro: Editora Central Gospel, 2010a.

\_\_\_\_\_. *O novo comentário bíblico NT, com recursos adicionais – A Palavra de Deus ao alcance de todos*. Rio de Janeiro: Editora Central Gospel, 2010b.

RAHLFS, Alfred. *Septuaginta*. São Paulo, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.

RIENECKER, Fritz. *Chave linguística do Novo Testamento grego*. São Paulo: Vida Nova, 1995.

RIBEIRO, Joelma B. dos Santos. *A apologia de Paulo na segunda carta aos coríntios*: uma análise retórica. Dissertação (Mestrado em Língua Portuguesa) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <[http://www.sapientia.pucsp.br/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=10619](http://www.sapientia.pucsp.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=10619)>. Acesso em: 19 set. 2013.

ROBERTSON, Archibald T. *Épocas na vida de Paulo*: um estudo do desenvolvimento na carreira de Paulo. 2. ed., Rio de Janeiro: JUERP, 1982.

RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade*: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulinas, 1989.

RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *La Pascua de la Creacion. Escatología*. 3. ed. Madri: BAC, 2000.

SAND, A. A questão do lugar vivencial dos textos apocalípticos do Novo Testamento. In: *Apocalipsismo*. São Leopoldo: Sinodal, 1983.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

SARTRE, J. P. *O ser e o nada*. [Sl: s.n.], 1942.

SCHILLEBEECKX, E.; WILLEMS, B. A Escatologia: perspectiva cheia de esperança da Vida Cristã (Editorial). *Concilium*, 1969.

SCHNEIDER, Nélio. Esperar em Cristo somente para esta vida? (1Co 15,19): A felicidade brota da transcendência. Bíblia e Utopia. *Estudos Bíblicos*. Volume 49. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. Alma (corpo, espírito); imortalidade. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.) *Dicionário brasileiro de teologia*. São Paulo: ASTE, 2008.

SCHNELLE, Udo. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André (SP): Academia Cristã: São Paulo: Paulus, 2010.

SCHOLZ, Vilson. *Novo Testamento Interlinear Grego-Português*. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

SCHÜTZ, C. Fundamentação geral da escatologia. In: FEINER, J.; LOEHRER, M. (Editores), *Mysterium Salutis*, V/3: A Escatologia. Petrópolis: Vozes, 1985.

SCHWAMBACH, Claus (Ed.). *Editorial*. In: VOX SCRIPTURAE. Revista Teológica Brasileira. Vol. XVI/2, outubro de 2008.

\_\_\_\_\_. VOX SCRIPTURAE. Revista Teológica Brasileira. Vol. XVII/1, julho de 2009.

SCHWARS, Hans. *Dogmática Cristã*. v. 2. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1995.

SCOTT JÚNIOR, J. J. Imortalidade. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P. (Orgs). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

SELVATICI, Mônica. *Corpo e Religião: Paulo de Tarso e a experiência de conversão ao movimento cristão*. REFLEXUS. Revista de Teologia e Ciências das Religiões. Vitória, ES: Faculdade Unida, ano VI, n. 8, jul.-dez. 2012.

SHELLEY, Marshall (Org.). *Bíblia de Estudo Vida: Tradução do texto bíblico de João Ferreira de Almeida, Revista e Atualizada (ARA)*. 2. ed. São Paulo, SP: Editora Vida, 1999.

SILVA, Severino P. da. *O homem: corpo, alma e espírito*. Rio de Janeiro: CPAD, 1988.

SORG, Theo. Coração. In: BROWN, Colin; COENEN, Lothar. *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000.

STAMPS, Donald C. *Bíblia de Estudo Pentecostal*. Tradução do texto bíblico de João Ferreira de Almeida, Revista e Corrigida (ARC). Rio de Janeiro, RJ: CPAD, 1995.

STEGNER, W. R. Paulo, o judeu. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P. (Orgs). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

SUSIN, Luiz Carlos. *Assim na terra como no céu: brevíssimo sobre escatologia e criação*. Petrópolis: Vozes, 1995.

TERRA, João Evangelista Martins. *Escatologia e ressurreição*. São Paulo: Loyola, 1979.

TILLICH, P. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Sinodal-Paulinas, 1984.

TRESMONTANT, C. Imortalidade. In: FRIES, Heinrich. *Dicionário de Teologia: conceitos fundamentais da teologia atual*. Volume II. São Paulo: Edições Loyola, 1970.

VINE, W. E. *Dicionário VINE: O Significado Exegético e Expositivo das Palavras do Antigo e do Novo Testamento*. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: CPAD, 2003.

VOLTAIRE. *Correspondance*. Genebra: Ed. Besterman, 1959.

YARZA, F. I. Sebastián. *Dicionário Grieco-Español*. Barcelona: Ramón Sopena, 1954.

WESTPHAL, E. R. *Imortalidade do ser humano: doutrina filosófica ou ensino bíblico?* 2ª Parte. In: SCHWAMBACH, Claus (Ed.). *VOX SCRIPTURAE*. Revista Teológica Brasileira. Vol. XVII/1, julho de 2009.

WIERSBE, Warren W. *Comentário Bíblico Expositivo: Novo Testamento, volume I*. Santo André, SP: Geográfica editora, 2006.

WOLF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2007.

ZILLES, Urbano. *Esperança para além da morte*. Porto alegre: EST, 1980.

ZWETSCH, Roberto. Inculturação. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.) *Dicionário brasileiro de teologia*. São Paulo: ASTE, 2008.