



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

LUÍS DELINDRO GONÇALVES

**A fragilidade da família pode humanizar
a Igreja**

Uma leitura a partir de 1Cor 7

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor José Carlos Carvalho

Porto
2020

À minha família e aos meus amigos,
companheiros desta peregrinação.
Lugares de beleza, onde posso contemplar
“a divina bondade, mar sem praia e sem fundo”.
(São Luís Gonzaga)

Resumo

O matrimónio e a família são algo querido e desejado pela Igreja e inscrito no projeto dos Génesis. Contudo, também esta realidade está atingida pela fragilidade. Em 1Cor 7 Paulo dirige-se a uma comunidade onde, por vários motivos, a família experimentava sérias dificuldades. Neste capítulo paulino, sem descurar outros textos incontornáveis da literatura bíblica, podemos encontrar fundamentação para uma reflexão sobre desafios atuais, tais como a fragilidade da separação e do divórcio. Assim, este estudo aborda o privilégio paulino, apresentado no Código de Direito Canónico, bem como contributos de Andrea Grillo e Walter Kasper aquando dos Sínodos de 2014 e 2015. Aborda-se a *Amoris Laetitia*, destacando o seu capítulo 8 com a questão dos fiéis divorciados recasados. Por fim, faz-se referência ao recente documento da Comissão Teológica Internacional acerca da relação entre fé e sacramentos.

Palavras-chave: 1Cor 7, Corinto, matrimónio, família, fragilidade, divórcio, recasados, privilégio paulino, *Amoris Laetitia*.

Abstract

Marriage and family are something dear and desired by the Church and inscribed in the Genesis project. However, this reality is also affected by fragility. In 1Cor 7 Paul goes to a community where, for various reasons, families were experiencing serious difficulties. In this pauline chapter, without neglecting other essential texts of the biblical literature, we can find a basis for reflecting on current challenges, such as the fragility of separation and divorce. Thus, this study addresses the pauline privilege, presented in the Code of Canon Law, as well as contributions by Andrea Grillo and Walter Kasper at the Synods of 2014 and 2015. *Amoris Laetitia* is addressed, highlighting its chapter 8 with the question of the faithful remarried divorcees. Finally, a reference is made to the recent document of the International Theological Commission on the relationship between faith and sacraments.

Keywords: 1Cor 7, Corinth, marriage, family, fragility, divorce, remarriage, pauline privilege, *Amoris Laetitia*.

Siglário

Siglas bíblicas

1Cor – Primeira carta aos Coríntios	Is – Isaías
1Cr – Primeiro livro das Crónicas	Jb – Job
1Sm – Primeiro livro de Samuel	Jr – Jeremias
2Sm – Segundo livro de Samuel	Jl – Joel
1Tm – Primeira carta a Timóteo	Jo – João
2 Pe – Segunda carta de Pedro	Jz – Juízes
2Cor – Segunda carta aos Coríntios	Lc – Lucas
2Re – Segundo livro dos Reis	Lv – Levítico
2Ts – Segunda carta aos Tessalonicenses	Mc – Marcos
Ap – Apocalipse	Miq – Miqueias
At – Atos dos Apóstolos	Ml – Malaquias
Dn – Daniel	Mt – Mateus
Dt – Deuterónimo	Nm – Números
Ef – Carta aos Efésios	Os – Oseias
Est – Ester	Pr – Provérbios
Ex – Êxodo	Rm – Carta aos Romanos
Ez – Ezequiel	Sb – Sabedoria
Gl – Carta aos Gálatas	Sir – Ben Sira (Eclesiástico)
Gn – Génesis	Sl – Salmos
Heb – Carta aos Hebreus	Tg – Carta de Tiago

Outras siglas

§ – parágrafo

a.C. – antes de Cristo

AAS – *Acta Apostolicae Sedis*

ABD – *The Anchor Bible Dictionary*

AL – *Amoris Laetitia*

cân. – cânone

cânn. – cânones

cap. – capítulo

caps. – capítulos

cf. – confrontar

CIC – *Codex Iuris Canonici*
CIT – Comissão Teológica Internacional
col. – coluna(s)
d.C. – depois de Cristo
DEB – Dicionário Enciclopédico da Bíblia
DENT – *Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento*
DETM – *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*
DV – *Dei Verbum*
ed. – edição
EDB – *Eerdmans dictionary of the Bible*
EDNT – *Exegetical Dictionary of the New Testament*
EG – *Evangelii Gaudium*
FC – *Familiaris Consortio*
GS – *Gaudium et Spes*
HT – Humanística e Teologia
JAAR – *Journal of the American Academy of Religion*
JBL – *Journal of Biblical Literature*
LXX – Septuaginta
MV – *Misericordiae Vultus*
n.º – número
ODJR – *Oxford dictionary of the jewish religion*
p. – página(s)
PM – *Pastorale Munus*
QDE – *Quaderni di diritto ecclesiale*
REP – *Routledge encyclopedia of philosophy*
RSR – *Recherches de Science Religieuse*
SacrC – *Sacramentum Caritatis*
ss. – seguintes
TDOT – *Theological Dictionary of the Old Testament*
v. – versículo
vol. – volume
vv. – versículos

Introdução

Falar da família, hoje, obriga-nos a uma leitura extremamente cuidada e cautelosa. O Papa Francisco, na sua Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, constatava:

“A família atravessa uma crise cultural profunda, como todas as comunidades e vínculos sociais. No caso da família, a fragilidade dos vínculos reveste-se de especial gravidade, porque se trata da célula básica da sociedade, o espaço onde se aprende a conviver na diferença e a pertencer aos outros e onde os pais transmitem a fé aos seus filhos.” (EG 66)

O matrimónio e a família são realidades queridas e desejadas pela Igreja. Esta necessita da família e, digamos, que a família também precisa da Igreja. Dizem-se e necessitam-se numa profunda relação. No entanto, a realidade e o concreto da existência humana sempre nos surpreendem. A experiência da fragilidade atingiu e continua a atingir duramente esta célula vital da Igreja e da sociedade. Fazem-se manchetes com os elevados números de divórcios e famílias desfeitas, com os mínimos históricos do número de celebrações do sacramento do matrimónio, com tantas e tamanhas alternativas ao projeto familiar que a Igreja, audazmente, continua a propor. A nossa realidade social, convulsa, também se parece ir afastando de uma comprometida e amadurecida Iniciação Cristã, prescindindo da busca gradual e progressiva de séria reflexão e aprofundamento.

Não raras vezes, falar em matrimónio e divórcio, no seio das nossas comunidades, potencia o despoletar de discussões inflamadas. Argumentos que se trocam, tantas vezes fundados em opiniões rígidas, leituras superficiais, ou algo distorcidas do magistério e num generalizado desconhecimento (ou parcialmente enviesado) da Sagrada Escritura. Teremos de nos render diante da realidade que se impõe, ou ficar fechados em vetustas construções? Será que deixamos de ter uma palavra e um testemunho a oferecer ao Homem de hoje?

Recuando aos anos de 2014 e 2015, em que os Sínodos sobre a família estavam em curso, encontramos uma leitura e reflexão que nos parecem oportunas. Porém, muita da discussão em torno deste acontecimento eclesial haveria de se focar na questão dos fiéis divorciados recasados e no seu acesso à comunhão sacramental. Tal debate deve partir e ser iluminado pela Sagrada Escritura. No meio de muitas considerações que se foram tecendo, não raras vezes, víamos aludir a 1Cor 7, nomeadamente ao designado por privilégio paulino. A este texto somavam-se outros, como Mt 5 e Mt 19.

Estes textos parecem teimar em não deixar encerrada esta delicada questão, como que prevenindo declarações demasiado rígidas e fechadas acerca dos divorciados recasados. Todo o texto de 1Cor 7 parece-nos trazer uma interessante reflexão. Aí vemos Paulo abordar temas como a família, a já referida questão do divórcio, o celibato, as relações conjugais, a virgindade e o noivado, entre outros. Este texto também nos lança na reflexão acerca do corpo e da sexualidade. Além do mais, estaremos diante de um texto que terá sido escrito antes dos próprios evangelhos. Contudo, será um texto não muito visitado e alvo de leituras que facilmente resvalam para posições não conformes com as de Paulo – tal como um exacerbado enaltecer da opção celibatária em detrimento da matrimonial. Planando sobre estes temas abordados em 1Cor 7, também deduzimos o contributo que o seu aprofundamento poderá oferecer à nossa formação pessoal.

A cidade e a Igreja de Corinto seriam verdadeiramente desafiantes. O zelo que Paulo revela ao longo das suas cartas a esta comunidade deixa transparecer uma profunda ponderação, aliada a uma grande argúcia. Estamos perante um verdadeiro exercício executado pelo apóstolo, que leva e semeia o Evangelho nesta cidade ístmica. Recordemos que as situações em que o matrimónio e a família enfrentam a fragilidade provocam-nos, desinstalam-nos e exigem, ainda hoje, uma resposta. Aliás, mais do que diretrizes e normas, pedirão uma boa leitura da realidade, no olhar de Cristo, e um acompanhamento sério. Paulo é um vulto incontornável nestes passos.

Fitando a já sucintamente descrita realidade que hoje nos é dado viver, vemos em 1Cor 7 um bom mote para a reflexão a que nos propomos. Partindo deste texto paulino, queremos aprofundar o tema da família, do matrimónio e do divórcio. Seguiremos, pois, o método exegético teológico.

O caminho a que nos propomos é constituído por três etapas. No primeiro capítulo detemo-nos numa contextualização para a leitura de 1Cor 7. De seguida, no segundo capítulo debruçamo-nos mais diretamente sobre este texto paulino. Por fim, no terceiro capítulo abordamos o privilégio paulino segundo o CIC e alguma reflexão em torno dos Sínodos de 2014 e 2015. Também abordamos a AL, destacando o seu cap. 8. Findamos fazendo referência ao recente documento da CTI acerca da fé e sacramentos.

Para um primeiro capítulo, a leitura atenta deste texto paulino, de entradas de dicionários e artigos acerca de 1Cor 7 e da própria cidade de Corinto fizeram-nos perceber a necessidade de uma boa contextualização. Temos de visitar Corinto, mergulhando naquela comunidade nascente. Aí percebemos os primeiros passos dados

com Paulo, as turbulências que esta Igreja ia atravessando, bem como as missivas trocadas com o apóstolo.

Estas primeiras abordagens também nos fizeram entender a necessidade do contacto com a antropologia paulina. A questão do matrimónio e da sexualidade está profundamente embebida por este tema. Num confronto, ainda atual, com perspetivas dualistas, é pertinente situar corretamente a reflexão acerca do corpo, da carne e da totalidade e integralidade do Homem que aqui se joga. É no sentido de um aprofundamento e de uma reflexão mais rigorosa que sentimos a necessidade de abordar alguns termos gregos e hebraicos, num sucinto périplo que lança mão de alguns instrumentos e obras referenciadas. Corinto também é um local onde o património que Paulo leva consigo facilmente se confronta com o mundo grego. É um mundo helenizado, pontilhado por laivos da escola epicurista e estoicista. Uma abordagem aos contributos de alguns autores acerca da literatura paulina e, em concreto, de 1Cor 7, deixa a hipótese de marcas destas escolas no texto que nos propomos analisar.

Este caminho vai-nos conduzindo ao cerne da nossa reflexão: o tema da família, do matrimónio e do divórcio. A leitura destes temas em 1Cor 7 pede-nos chaves de leitura. Desta forma, abordamos o tema da família no Antigo Testamento, naquele património que já fazia parte de Saulo. Aí encontramos o projeto das origens, a própria leitura genesíaca. Desde cedo tocado pela fragilidade, esse projeto também se ia batendo com a realidade do divórcio. Por outro lado, a cidade do Istmo encontrava-se sob o domínio do Império Romano. Tal facto leva a que nos questionemos acerca da realidade do casamento e do divórcio no contexto greco-romano. Por fim, incontornavelmente, fazemos referência à forma como Jesus se posiciona diante das realidades da família e do divórcio. Na verdade, é esta a mensagem que Paulo, que não anula Saulo, tenta levar e fazer germinar numa comunidade eclesial tão diversa e desafiante como Corinto.

No segundo capítulo deste nosso caminho começamos a aproximar-nos do texto de 1Cor 7. Abordamos, brevemente, o fio condutor que percebemos ao longo desta carta de Paulo e acenamos aos grandes temas que aí encontramos. De seguida, detemo-nos no contexto literário de 1Cor 7. Refletimos, pois, nos textos que imediatamente o precedem e seguem e no porquê de olharmos 1Cor 7 como uma unidade. Já dentro de 1Cor 7 apresentamos a proposta da sua subdivisão, o que facilitará uma futura aproximação e aprofundamento do texto. No momento seguinte desta etapa, apresentamos o texto na sua língua original grega, segundo a obra de Nestle-Aland. Após este, oferece-se a tradução do mesmo para língua portuguesa, de acordo com a Bíblia dos Capuchinhos.

Aliás, esta tradução portuguesa é aquela que adotamos nas várias citações bíblicas ao longo deste trabalho. Lançando mão de comentários bíblicos, pretendemos uma abordagem mais direta de 1Cor 7. Seguimos uma abordagem que respeita os três blocos, e respetivas subdivisões, que a generalidade dos autores consultados observa neste texto paulino. Mais uma vez, dentro deste comentário sentimos a necessidade de aprofundar alguns termos gregos e hebraicos. Também no desenrolar desta abordagem recorreremos a obras de Epicteto.

Tentando não nos desviar do propósito inicial, fazemos este percurso guiados pela pena de Paulo, neste interessante e pertinente caminho que ele mesmo fez com a Igreja de Corinto. É neste momento do nosso percurso que auscultamos algumas conceções que iam palpitando no seio da comunidade e alguns dos desafios que a realidade familiar aí enfrentava. Numa Igreja nascente, dentro de um contexto social complexo, a reflexão e vivência cristã tinham de se bater por uma genuína fidelidade a Jesus Cristo. O que poderá dizer à nossa hodierna reflexão estes primeiros passos de uma comunidade cristã que tudo deveria fazer enxertar e brotar da relação com Cristo? A inesgotável fonte que é a Sagrada Escritura, bem como o interminável número de obras que sobre ela se debruça, faz com que este percurso que fazemos por 1Cor 7 nunca seja um itinerário fechado e totalmente abrangente. Queremos, sim, deixar alguns eixos que, na leitura que realizamos, nos parecem fulcrais a uma frutífera reflexão que parta deste texto bíblico.

Entramos no terceiro capítulo deste caminho. Num primeiro passo da nossa reflexão, percebemos uma das formas como ainda hoje a Igreja lê e aplica 1Cor 7: o privilégio paulino no Direito Canónico. Situámo-nos, pois, em torno desta instituição canónica. De facto, é um dos locais onde vemos vertido o texto paulino e de onde pode brotar alguma reflexão. Será que o Direito Canónico faz justiça ao texto de onde brota esta sua instituição? Este primeiro passo traz à tona a necessidade de outras abordagens. É o caso da questão da indissolubilidade dos matrimónios não sacramentais. A situação da Igreja em países ocidentais de longa tradição cristã e que, hoje, enfrentam profundos processos de mudança poderá justificar esta reflexão em torno do privilégio paulino.

Um segundo passo desta etapa leva-nos a alguma reflexão que antecedeu e acompanhou os já referidos Sínodos de 2014 e 2015. Almejando a abordagem da já referida questão dos fiéis divorciados recasados, tomamos mão de textos de Andrea Grillo e Walter Kasper. De facto, a reflexão em torno destes Sínodos foi vasta, profunda, delicada e complexa. Pensamos que estes dois autores poderão iluminar

algum do caminho a que ainda nos propomos, não pretendendo apresentá-los como único contributo possível. Consideramos, sim, a sua reflexão bastante interessante e com contributos que nos permitem uma boa leitura da realidade, bem como desbravar caminhos de esperança. Ajudam-nos a crer que, de facto, há uma palavra que pode ser dita nos dias de hoje. Fazemos referência à possível via da penitência, quando nos encontramos diante do melindroso triângulo da pastoral, justiça e misericórdia. Também referimos a audaz proposta da tradução da indissolubilidade por indisponibilidade, bem como o conceito de morte do vínculo, conforme nos propõe Andrea Grillo. Deixando caminho aberto a ulteriores aprofundamentos, fazemos uma rápida referência à prática que as Igrejas Ortodoxas propõem aos fiéis divorciados e recasados.

Num terceiro passo, olhamos a reflexão do magistério que encontramos na AL. Não deixa de ser curioso que algumas intuições do passo anterior se deixem auscultar neste documento. No seu cap. 8 encontramos uma abordagem acerca das situações de fragilidade da família, como o divórcio. É um documento que nos traz elementos de novidade. A tónica dada ao acompanhar, discernir e integrar fazem-nos ter de olhar temas como o lugar da consciência, a lei da gradualidade, ou o primado da graça. É um momento de mudança de perspectiva que nos desinstala e, numa inalterável fidelidade ao depósito da fé, nos faz rever conceções e atitudes. Também aqui a literatura disponível seria interminável. Aliás, a publicação desta Exortação despoletou as mais diversas e opostas reações. Não temos a pretensão de enveredar pelo trabalho hercúleo de sermos exaustivos. Os passos que damos convidam, antes, a uma cuidada ponderação que tenha por fim a edificação de uma Igreja verdadeiramente mãe e mestra, nestes tempos desafiantes que nos é dado viver.

Num último passo, que não pretende deixar-nos estagnados diante de uma suposta meta, fazemos referência ao documento emanado pela CTI. Numa linha que tem em conta, entre outros, 1Cor 7, debruça-se sobre a delicada questão do matrimónio dos designados por batizados não crentes. Mergulhamos, assim, na complexa relação entre a fé e os sacramentos. Este passo ilustra a atualidade e pertinência da reflexão que desenvolvemos ao longo deste caminho. Deixa-nos perceber, mais uma vez, que 1Cor 7 não é um repto à Igreja encerrado num passado longínquo. Também hoje, se pedem à Igreja homens como Paulo.

Capítulo 1. Uma contextualização para a leitura de 1Cor 7

Estamos diante de um capítulo que tem por principal objetivo o prepararmos-nos para uma abordagem de 1Cor 7. Poderá parecer um capítulo que aborda temáticas muito distintas e vastas, mas que espelham a riqueza e profundidade que uma leitura atenta de 1Cor 7 revela.

Assim, faremos uma primeira abordagem à comunidade de Corinto: a cidade em si, a presença de Paulo e formação da comunidade, a vida e dificuldades que esta enfrentou, bem como um aceno à redação de 1Cor.

Seguir-se-á uma reflexão voltada para a antropologia paulina e para o contacto com o mundo grego. Desta forma, poderemos observar uma antropologia que se move entre concepções dualistas, bem como os termos mais frequentes relativos à antropologia dentro da literatura paulina. Faremos, ainda, uma referência ao helenismo, epicurismo e estoicismo.

Por último, este capítulo apresentará uma referência ao tema da família (o matrimónio e o divórcio). Partiremos da reflexão veterotestamentária, olhando o referido por projeto das origens. De seguida, seremos confrontados com o tema do divórcio no Antigo Testamento. Tendo em conta o contexto da comunidade de Corinto, não poderia colocar-se de lado uma abordagem ao casamento e divórcio no mundo greco-romano. Por fim, a reflexão debruça-se sobre o tema da família, matrimónio e divórcio em Jesus (onde se dará realce aos textos sinópticos).

1.1. A comunidade de Corinto

Neste primeiro capítulo almejamos uma contextualização da comunidade de Corinto. Assim, iniciaremos com uma sucinta caracterização desta cidade, seguida da referência à presença de Paulo. Logo aí percebemos a dificuldade que uma rigorosa datação apresenta. Faremos uma referência à formação da comunidade cristã coríntia que, desde cedo, apresentava dificuldades – como bem espelha 1Cor. Por fim, apresentamos um apontamento ao surgimento de 1Cor.

1.1.1. A cidade de Corinto

A posição geográfica de Corinto, a sudoeste do Istmo, é um privilégio há muito reconhecido. Tendo existido aí aldeias pré-históricas, é na época dos tiranos (610-540 a.C.) que assistimos ao seu primeiro florescimento. Tal voltará a acontecer novamente no período helenístico, até à destruição da cidade por Roma no ano de 146 a.C.. Será Júlio César, em 44 a.C., a promover a reconstrução de Corinto, tornando-se esta cidade a capital da Acaia e sendo governada por um procônsul.¹ Tal elevação a capital da província ocorreu em 27 a.C..² Seria uma cidade dividida em três polos: a acrópole, o porto oriental e ocidental.³ Ao tempo de Paulo, Atenas apresentava-se como uma cidade mais envelhecida, arruinada, de pouca vitalidade, com um passado mais glorioso do que um presente. Tentando conservar uma herança intelectual, era reservada quanto a novas ideias, fechando-se numa rígida hierarquia. Tal diferia da cidade de Corinto – uma cidade apeteçível, mais liberal e em franco progresso. Não vivendo de um passado, era habitada por pessoas que construíram o seu presente e que viviam voltadas para um futuro. Não era local para os tímidos, ou simplórios. Aí encontravam-se pessoas que davam ouvidos a novas ideias – se não fosse por curiosidade intelectual, ao menos pelo desejo de um possível lucro que facilmente despontava num ambiente materialista. A dificuldade de aqui implementar uma Igreja era elevada, mas não maior do que as inúmeras oportunidades que oferecia. Afinal, como advertia o conhecido provérbio, *a viagem para Corinto não é para todos*.⁴ Não será difícil imaginar o quão aliciante terá sido para Paulo fundar a Igreja de Corinto.

¹ Cf. BORN, A. van den – Corinto. In Idem – *DEB*, Porto Alegre, Vozes, 1971, col. 302.

² Cf. WILLIS, Wendell – Corinth. In FREEDMAN, David Noel; MYERS, Allen C.; BECK, Astrid B. (ed.) – *EDB*, Cambridge, Eerdmans, 2000, p. 279.

³ Cf. BOSCH, Jordi Sánchez – *Escritos paulinos*, Estella, Verbo Divino, 1998, Introducción al Estudio de la Biblia, 7, p. 193-194.

⁴ Cf. MURPHY-O'CONNOR, Jerome – *Paulo: Biografia Crítica*, São Paulo, Edições Loyola, 2000, p. 121-122.

“O tráfego, dentro, fora e através da cidade era intenso. Ela ficava na ponte de terra que ligava a Grécia ao Peloponeso. Barcos iam e vinham entre a Ásia e a Europa. Paulo tinha a possibilidade de influenciar pessoas de uma grande variedade de regiões e os convertidos levavam o Evangelho para os seus povos. Os viajantes que iam em todas as direções ofereciam alguma segurança para os mensageiros de Paulo.”⁵

Corinto, principal cidade marítima da Hélade numa encruzilhada entre o oriente e o ocidente, possuía grandes contrastes sociais, agitados por escravos e assalariados turbulentos diante de um pequeno número de proprietários. Era uma cidade conhecida pela sua corrupção moral. Segundo Born, tal prendia-se muito com a prostituição oficial do templo de Afrodite.⁶ O mesmo é corroborado por Bosch, que refere que, além de ser conhecida pela numerosa população e riqueza, era conhecida pela corrupção de costumes – *κορινθιάζειν* (*korinthiazein*) significaria, até, dedicar-se à libertinagem.⁷ Porém, tal poderia ser mais fruto de uma imaginação luxuriosa dos navegadores, do que constatação da realidade. Corinto não seria melhor, nem pior do que outras cidades do seu tempo.⁸

Roetzel refere que um terço dos habitantes de Corinto seriam escravos, outro terço seriam libertos e o restante terço livres.⁹ Da população heterogénea desta cidade cosmopolita faziam parte romanos ricos, gregos, orientais e um considerável número de judeus. A vida religiosa desta cidade também manifestava esta diversidade. Assim, víamos conviver uma sinagoga, divindades helenísticas, egípcias e orientais, um capitólio e templos romanos.¹⁰ Após a destruição da cidade, refloresciam muitas das antigas religiões, juntando-se outros cultos trazidos por soldados e negociantes – uma cidade de “muitos deuses e muitos senhores” (1Cor 8,5). Embora em declínio no tempo romano, muitos desses templos possuíam salas adjacentes para a realização de refeições.¹¹ Sendo que os cristãos tomariam parte da vida cívica, certamente participariam em festivais que poderiam incluir o consumo de refeições sacrificiais. Seja o comer em tais espaços dos templos, seja o consumir carne vendida no designado *macellum* (a loja dos templos), os cristãos ficariam diante de um dilema: tal seria, ou não, considerado idolatria? Diante de tais dilemas, alguns coríntios mais cultos

⁵ MURPHY-O’CONNOR, Jerome – *Paulo*, p. 122.

⁶ Cf. BORN, A. van den – Corinto, col. 302.

⁷ Cf. BOSCH, Jordi Sánchez – *La Primera a los Corintios*, p. 194.

⁸ Cf. WILLIS, Wendell – *Corinth*, p. 280.

⁹ Cf. ROETZEL, Calvin J. – *Paul: the man and the myth*, South Caroline, University Press, 1998, p. 110.

¹⁰ Cf. BORN, A. van den – Corinto, col. 302-304.

¹¹ Cf. WILLIS, Wendell – *Corinth*, p. 280-281.

argumentavam que, não existindo os ídolos, tais atos (como comer a carne sacrificada) não se revestiriam de qualquer valor.¹²

Há outros elementos a atender nesta agitada cidade de Corinto. Entre os vários templos e divindades da cidade, encontrava-se o culto ao imperador, que se revestia de importância social, política e financeira. Os sacrifícios oferecidos durante os jogos Ístmicos eram visíveis a todos e a recusa em participar facilmente poderia ser interpretada como um grave insulto ao imperador, à política e à sociedade romana.¹³ De facto, os jogos Ístmicos, relacionados com o culto a Poseidon, eram importantes para a identidade dos gregos, sendo uma das quatro grandes festas pan-helénicas. Realizavam-se a cada dois anos, no final da primavera.¹⁴

No primeiro século, Corinto possuía um largo mercado público, o fórum. A Corinto que Paulo encontra é uma das mais belas, modernas e desenvolvidas cidades daquele tamanho na Grécia. A sua localização entre o mar Egeu e Adriático tornava-a um ponto preponderante para o comércio, ao qual se somava uma agricultura mais limitada. Era, ainda, possível encontrar artesãos de bronze, ou artefactos em cerâmica.¹⁵

A cidade entrará em decadência e será destruída no fim da antiguidade, por causas naturais e pelas mãos dos bárbaros e dos cristãos.¹⁶

1.1.2. Uma comunidade cristã em Corinto: a presença de Paulo

O contacto com a obra de Murphy O'Connor faz-nos perceber a dificuldade em estabelecer uma rigorosa datação da presença de Paulo em Corinto. Há que confrontar alguns dados que nos vêm da informação presente nos Atos dos Apóstolos e no Epistolário Paulino, somando alguns dados históricos como a inscrição de Galião em Delfos, ou a equacionada expulsão dos judeus de Roma pelo Imperador Cláudio (recordemos as figuras de Áquila e Prisca, judeus que serão próximos ao apóstolo). Todo o esforço para tentar ancorar alguns acontecimentos (como as visitas de Paulo a Corinto) a datas com algum rigor é um exercício moroso, delicado, exigente. Ao mesmo tempo, faz viajar pela História, equacionar os tempos despendidos nas viagens, as dificuldades próprias de cada estação do ano, os perigos atravessados, o ardor que

¹² Cf. COUNTSOMPOS, Panayotis – Paul, the cults in Corinth, and the Corinthian correspondence. In PORTER, Stanley E. (ed.) – *Paul's World*, Leiden, Brill, 2008, p. 171-173.

¹³ Cf. COUNTSOMPOS, Panayotis – Paul, the cults in Corinth, p. 173-176.

¹⁴ Cf. MURPHY-O'CONNOR, Jerome – *Paulo*, p. 265.

¹⁵ Cf. WILLIS, Wendell – Corinth, p. 279-280.

¹⁶ Cf. BORN, A. van den – Corinto, col. 303.

movia o apóstolo.¹⁷ É interessante percebermos a dificuldade que acarretava uma viagem desde Atenas até ao Istmo, onde encontramos Corinto. Mas tentemos acenar algumas datas.¹⁸

Apesar das dificuldades em datar a expulsão dos judeus de Roma e a extensão que tal medida poderá ter possuído, Murphy-O'Connor adianta uma primeira presença de Paulo em Corinto no ano de 42 – o que não reúne consenso. Outro dado que nos chega pelo confrontar de várias fontes é o encontro de Galião com Paulo, que terá ocorrido entre julho e setembro de 51. Assim, atendendo ao tempo necessário para o estabelecer de uma comunidade, poderá adiantar-se que Paulo terá chegado a Corinto no ano 50. Todavia, poderá questionar-se se terão existido, de facto, estas duas visitas a Corinto, uma em 42 e outra entre 50-51. O mesmo autor refere uma possível terceira visita a Corinto no verão de 55.¹⁹ Também Roetzel se inclina para um total de três visitas de Paulo a Corinto, tendo o encontro com Galião ocorrido na primeira.²⁰ A hipótese de Lucas ter fundido eventos de mais do que uma visita de Paulo a Corinto é plausível para alguns autores.²¹ A datação de 50 a meados de 52, também nos é apresentada por Mertens.²² Meados de 51 como data do término de uma primeira presença de Paulo nessa comunidade chega pela mão de Van den Born.²³ Peter Richardson apresenta-nos duas teorias quanto a uma primeira presença de Paulo em Corinto, apontando 51/52, ou 41/42. Todavia, apresenta esta última hipótese como uma teoria menos plausível, suportada por menos autores.²⁴

Detenhamo-nos, finalmente, na obra de Roetzel, que se propõe a compilar a abordagem de vários autores na tentativa de uma datação. Assim, considera o ministério de Paulo em Corinto e em torno desta cidade cerca de 51-52. O encontro com Galião em Corinto teria ocorrido, pois, no verão de 52, aquando de uma primeira visita à cidade. No final da primavera de 55 terá ocorrido uma nova e breve visita a esta cidade. Já uma terceira visita dataria de 56. A obra do referido autor traz-nos interessantes apertações

¹⁷ Cf. MURPHY-O'CONNOR, Jerome – *Paulo*, p. 17-46.

¹⁸ Cf. MURPHY-O'CONNOR, Jerome – *Paulo*, p. 259-296.

¹⁹ Cf. MURPHY-O'CONNOR, Jerome – *Paulo*, p. 17-46.

²⁰ Cf. ROETZEL, Calvin J. – *Paul: the man and the myth*, p. 179.

²¹ Cf. BETZ, Hans Dieter; MITCHELL, Margaret M. – *Corinthians, First Epistle to the*. In FREEDMAN, David Noel (ed.), *ABD*, New York, Doubleday, 1992, vol. 1, p. 1139-1141.

²² Cf. MERTENS, Heinrich A. – *Manual de la Biblia: aspectos literarios, historicos, arqueologicos, historico-religiosos, culturales y geograficos del Antiguo y Nuevo Testamento*, Barcelona, Herder, 1989, p. 471-472.

²³ Cf. BORN, A. van den – *Corinto*, col. 302.

²⁴ Cf. RICHARDSON, Peter – *Corinthians, First Letter to the*. In FREEDMAN, David Noel; MYERS, Allen C.; BECK, Astrid B. (ed.) – *EDB*, Cambridge, Eerdmans, 2000, p. 281.

de diferentes autores que se baseiam mais nos dados patentes nos Atos dos Apóstolos, ora nas Cartas de Paulo. Assim, a data para uma primeira visita de Paulo a Corinto poderá oscilar cerca de uma década. Mas assumamos a datação adotada pelo próprio autor.²⁵

1.1.3. A formação da comunidade de Corinto

Como terá despontado a comunidade cristã de Corinto? Como terão sido os seus primeiros passos?

Timóteo e Silvano terão partilhado com Paulo a viagem fundadora da comunidade.²⁶ Paulo terá fundado uma comunidade com gente humilde da cidade, não excluindo o contacto com os grupos mais nobres e cultos.²⁷ O apóstolo terá começado por se hospedar na casa de Áquila e Prisca, judeus expulsos de Roma, trabalhando com eles como fabricante de tendas.²⁸ Olhando o exemplo deste casal, percebemos que havia sementes cristãs neste território antes da chegada de Paulo, embora não consigamos avaliar a sua profundidade e extensão. Possivelmente, a chegada do apóstolo terá dado um novo fulgor à fé desses cristãos. Se a presença de uma sinagoga em Corinto terá sido um primeiro lugar da pregação de Paulo, a crescente inimizade dos judeus poderá ter conduzido a reunião da comunidade cristã para os espaços confinados das oficinas de artesãos – o que daria oportunidade a um primeiro contacto e instrução junto dos transeuntes. Todavia, o espaço ideal apenas se conseguiria na casa de alguém mais abastado. Tal poderá dar uma primeira perspectiva de quem seriam os membros de uma primeira comunidade.²⁹

Em 1Cor 16,15 vemos referida a família de Estéfanos como uma das primícias da Acaia – tratava-se de uma família provavelmente de classe alta. Outro exemplo é Crispo (1Cor 1,14). Gaio, mencionado em 1Cor 1,14 (e Rm 16,23) seria alguém abastado, na medida em que a sua casa tinha capacidade para albergar toda a comunidade da Igreja de Corinto. Erasto é outro vulto referido em Rm 16,23, um membro da comunidade de Corinto que tentaria conciliar práticas anteriores à sua conversão com o cristianismo abraçado, alguém cujas origens estavam nas classes mais baixas e servis. Assim, uma comunidade tão heterogénea facilmente poderia ser foco de

²⁵ Cf. ROETZEL, Calvin J. – *Paul: the man and the myth*, p. 179-183.

²⁶ Cf. MURPHY-O'CONNOR, Jerome – *Paulo*, p. 120.

²⁷ Cf. MERTENS, Heinrich A. – *Manual de la Biblia*, p. 471.

²⁸ Cf. BORN, A. van den – *Corinto*, col. 302.

²⁹ Cf. MURPHY-O'CONNOR, Jerome – *Paulo*, p. 266-270.

conflitos. O Evangelho, oferecido a todos, encontrava nas pessoas mais abastadas colaboradores eficientes para a sua difusão. A estratégia missionária de Paulo parece, pois, ecoar em Corinto, onde tentou estabelecer um núcleo sólido.³⁰

Bosch refere que o esquema da evangelização de Corinto seria o mesmo de sempre: a pregação na sinagoga ao sábado (At 18,4), o rompimento com os judeus (At 18,6), o viver junto de um prosélito nas imediações da sinagoga (At 18,7) e a conversão do arquissinagogo Crispo e sua família (At 18,8). Tal manifesta, por si só, um misto de proximidade e distância relativamente à instituição judaica.³¹

Quer seja pelo seu trabalho, quer seja pelas contribuições que chegavam de outras Igrejas, Paulo não desejaria estar dependente de tais pessoas abastadas já referidas. Dos dezasseis membros da comunidade coríntia a cujo nome acedemos, percebemos um grupo predominante formado por pagãos de vários estratos sociais. Está ausente o topo dessa sociedade, bem como a parte mais inferior (os escravos do campo). Os judeus seriam uma minoria, embora dois (Sóstenes e Crispo) se destacassem. São citadas mulheres (como Prisca e Febe). Muitos dos problemas que 1Cor aborda podem ajudar à caracterização desta Igreja. Numa vasta comunidade, com uma diversidade expressiva, muitos apenas teriam o cristianismo como elo comum. A instrução, posses económicas, formação religiosa, capacidade política e expectativas diante do cristianismo eram diversas. Nem um certo espírito competitivo estaria ausente.³²

1.1.4. A vida e as dificuldades da comunidade de Corinto

A comunidade de Corinto, na sua particularidade e crescimento, não estava imune a dissensões e divisões. Tal acabaria por se agravar numa comunidade nascente, após a permanência de Paulo. A própria estrutura de 1Cor ajuda-nos a perceber quais poderiam ser as raízes de muitas dessas contendas. Assim, poderíamos observar uma comunidade dividida em espécies de partidos (Paulo irá refletir acerca disso nos primeiros quatro capítulos), ou que levantava desafiantes questões éticas (como também veremos nos capítulos seguintes). Não poderemos afirmar se haveria uma deliberada oposição a Paulo. Induzimos, sim, que pareciam ir surgindo lideranças rivais, tais como Apolo, Cefas / Pedro, ou o designado partido de Cristo (1Cor 1,12).³³ Não obstante, a presença de Pedro em Corinto é tida por improvável. Seria tal grupo uma repercussão

³⁰ Cf. MURPHY-O'CONNOR, Jerome – *Paulo*, p. 273-279.

³¹ Cf. BOSCH, Jordi Sánchez – *La Primera a los Corintios*, p. 195.

³² Cf. MURPHY-O'CONNOR, Jerome – *Paulo*, p. 279-280.

³³ Cf. RICHARDSON, Peter – *Corinthians*, p. 281-282.

do conflito entre Paulo e Pedro (Gl 2,11-14)?³⁴ Refere Murphy-O'Connor que "Cefas atua como símbolo de um tipo de judeo-cristão que, para Paulo, não é exemplificado pelo coerente Tiago, mas por Pedro, que, sob pressão, renunciou à liberdade. O tempo não curara o amargor da lembrança do incidente em Antioquia."³⁵ Há, ainda, um outro grupo referido, que é o de Cristo (1 Cor 1,12). Tal existiria de facto, seria uma invenção de Paulo para mostrar o absurdo da divisão da comunidade, ou consistirá num acrescento posterior? A possibilidade da sua existência poderá apontar um grupo de gnósticos que iam desenvolvendo uma mitologia e teologia próprias. Outra hipótese avançada é que tais grupos se prendessem com o facto da comunidade, com o seu desenvolvimento, começar a reunir-se em diferentes casas, sendo a Igreja uma espécie de união de várias Igrejas domésticas. Além do mais, Paulo denominar-se por apóstolo e fundador da Igreja de Corinto e apresentar-se como exemplo a imitar poderá ter originado alguns dissabores.³⁶

Murphy-O'Connor vai deter-se algum tempo na figura de Apolo, que poderá ter exercido o ministério posteriormente a Paulo (1Cor 3,6) e que terá encontrado um nicho no mundo competitivo da Igreja de Corinto. Apresentando-se com uma educação retórica consolidada e fazendo uma síntese dos elementos que Paulo fornecera de forma eloquente, doura e culta, talvez tenha correspondido às expectativas de alguns membros da comunidade e originado divisões no seu seio.³⁷

Em Corinto, a Igreja entrava pela primeira vez em contacto com o helenismo. Por tais circunstâncias, Bouwman refere quatro pontos que podem resumir os problemas encontrados nesta comunidade. O primeiro referido é a gnose, que tentava estabelecer o contacto com Deus através do conhecimento. Outro seria o dualismo, combinando o desejo de conhecimento com um certo desprezo pela matéria. Tal poderá conduzir a um ascetismo exagerado, ou a um laxismo (considerando o homem de tal forma acima da matéria, esta como que não o atinge). Outra questão apontada eram os mistérios, os cultos de influência helenística. Daí, vemos os exageros nas ágapes, ou um valor excessivo dado à glossolalia. Por fim, é referido o particularismo – o perigo de se formarem, no seio da comunidade, grupos que se reuniam em torno de figuras

³⁴ Cf. BETZ, Hans Dieter; MITCHELL, Margaret M. – Corinthians, p. 1141.

³⁵ MURPHY-O'CONNOR, Jerome – *Paulo*, p. 283.

³⁶ Cf. BETZ, Hans Dieter; MITCHELL, Margaret M. – Corinthians, p. 1141-1142.

³⁷ Cf. MURPHY-O'CONNOR, Jerome – *Paulo*, p. 280-296.

proeminentes, da mesma forma que os filósofos possuíam os seus círculos (veja-se o exemplo de 1Cor 1,11-17).³⁸

Outros problemas subjacentes à comunidade nascente de Corinto podem ser apontados. Um desses problemas referido é o ecletismo espiritual, desprezando, por exemplo, aqueles que não possuiriam tantos dons como os demais. Havia a questão de uma escatologia realizada, sendo que o ambiente epicurista envolvente negava a ressurreição final, com um desprezo pela corporeidade. Identificavam-se, ainda, problemas sociais, associados a pregadores e filósofos itinerantes que percorriam a cidade. Por fim, havia o designado por grupo dos nicolaítas, ou entusiastas. Seriam cristãos entusiastas que acabariam por abalar a comunidade cristã desde o seu interior.³⁹

1.1.5. A redação de 1Cor

Os vários desafios da comunidade de Corinto terão originado a correspondência trocada com Paulo. A datação daquela que, para nós, é 1Cor não é consensual. Murphy-O'Connor aponta o ano de 54 d.C. para a redação de 1Cor, que terá ocorrido em Éfeso.⁴⁰ Peter Richardson, concordando com Éfeso como local de redação (baseia-se em 1Cor 16,19), relembra que a data da redação dependerá da datação da presença de Paulo em Corinto. Embora reconhecendo que a maioria dos autores aponta o intervalo de 53-55 d.C. como data da redação, considerar a data da visita de Paulo a Corinto nos anos de 41-42 obriga a apontar a redação para os anos de 46-49. O mesmo autor recorda que, após a primeira visita, terá sido enviada uma primeira carta, da qual 2Cor 6,14-7,1 será um fragmento. Essa carta, entretanto perdida, terá originado uma outra carta em resposta e o envio de informações orais por parte dos coríntios, com uma variedade de interpelações. A carta que hoje temos como 1Cor terá sido a resposta a tal.⁴¹

É com base em 1Cor 16,8 que Betz e Mitchel referem Éfeso como local da redação. Atendendo aos dados das cartas paulinas e às informações lucanas, os autores adiantam o ano de 51 como data da redação de 1Cor. A já referida carta anterior a 1Cor, da qual poderemos aceder ao fragmento de 2Cor 6,14-7,1 poderá ser indiciada por 1Cor 5,9. À redação de 1Cor, Sóstenes estaria junto de Paulo. O que as gentes de Cloé reportaram acerca das divisões na comunidade, a carta que lhe foi dirigida (e que 1Cor

³⁸ Cf. BOUWMAN – Coríntios (Epístola aos). In BORN, A. van den (ed.) – *DEB*, Porto Alegre, Vozes, 1971, col. 299-300.

³⁹ Cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, Porto, Universidade Católica, 2017, p. 257-258.

⁴⁰ Cf. MURPHY-O'CONNOR, Jerome – *Paulo*, p. 45.

⁴¹ Cf. RICHARDSON, Peter – *Corinthians*, p. 281.

7,1 indicia) e uma possível delegação da comunidade estarão na base da resposta que é a nossa 1Cor.⁴² Sánchez Bosch também aponta o ano de 53, ou 55 como data da redação desta carta.⁴³ Mas visitemos outra obra cuja tentativa de datação já aludimos anteriormente. Roetzel, num esforço de conciliar vários autores, coloca uma primeira carta de Paulo a Corinto em 53, sendo que após uma carta e informações orais recebidas dos coríntios terá redigido 1Cor em 54. Após uma visita tida por dolorosa à comunidade em 55, terá enviado a designada carta das lágrimas nesse mesmo ano, da qual 2Cor 10-13 será o que possuímos dela. A quarta carta à comunidade, hoje, para nós, 2Cor remontará ao ano de 56.⁴⁴

1.2. A antropologia paulina e o contacto com o mundo grego

Na cidade de Corinto, como fomos percebendo na breve caracterização supracitada, convergiam diversas perspectivas filosóficas e religiosas. Nela confrontavam-se diferentes visões antropológicas. A análise de 1Cor 7 pede-nos uma primeira abordagem à antropologia paulina. Tal ajuda a perceber o confrontar de perspectivas diferentes, que os coríntios e Paulo vertem para 1Cor 7.

Além deste ponto, também muito do substrato helenista, epicurista e estoicista motivou agitação e contendas no seio da comunidade cristã desta cidade ístmica. Aliás, a análise de 1Cor (veremos com mais detalhe o cap. 7) deixa perceber laivos destas correntes filosóficas no correr da pena de Paulo. Assim, também por aqui poderemos perceber a pertinência deste mergulho em eixos que pautavam a cidade de Corinto de então. Com tal, tentaremos estar munidos de importantes chaves de leitura para 1Cor 7.

1.2.1. Uma antropologia no meio de concepções dualistas

Seja pela relevância que este tema tem em Paulo, seja pela problemática que despertará dentro da Igreja de Corinto, a antropologia paulina é um elemento a considerar. De facto, a antropologia paulina surge entrelaçada com a sua teologia. Contudo, muitas vezes esta antropologia foi mal interpretada, sujeita a exageros que foram deturpando aquele que seria o seu sentido inicial – pensemos, por exemplo, no

⁴² Cf. BETZ, Hans Dieter; MITCHELL, Margaret M. – *Corinthians*, p. 1139-1141.

⁴³ Cf. BOSCH, Jordi Sánchez – *La Primera a los Corintios*, p. 198.

⁴⁴ Cf. ROETZEL, Calvin J. – *Paul: the man and the myth*, p. 183-183.

conceito de corpo.⁴⁵ Hoje, somos convidados a uma releitura da Sagrada Escritura a partir de uma renovada consideração positiva do corpo.⁴⁶

Antes de mais, haverá que referir que a antropologia paulina não é uma forma de individualismo. As pessoas são consideradas seres sociais, definidas pelas suas relações, tanto com Deus, como com o mundo. Por esta via, muita da antropologia paulina acabará por parecer estranha à perceção moderna. Torna-se difícil despirmo-nos de um conjunto de pressupostos que possuímos acerca daquilo que achamos que é o homem.⁴⁷

O judaísmo teve uma crescente interação com a cultura greco-romana, com o mundo helenístico. Tal conduziu a impressionantes desenvolvimentos culturais. Paulo não esteve imune a esse contacto.⁴⁸ Além do mais, o pensamento helenístico acabará por se fazer sentir mormente junto do judaísmo da diáspora. Paulo vive em ambos os mundos e vê-lo-emos recorrer a termos de diferentes origens, havendo que atender a uma coerência dentro do seu pensamento.⁴⁹ Alguns autores defendem que o judaísmo de então estava sob uma influência do platonismo. Boyarin refere-se assim a esta tendência de platonismo: “[...] a adoção de uma filosofia dualista na qual o mundo fenoménico era compreendido como sendo a representação em matéria de uma identidade espiritual, ou ideal ao qual correspondia.”⁵⁰ Crockett refere que o dualismo metafísico antigo assume que há duas substâncias irreduzíveis – a matéria / não matéria, o corpo / alma. A maior exposição ter-se-á verificado em Platão, que o exegeta judeu helenista Fílon de Alexandria acabaria por adotar.⁵¹ Numa antropologia assim compreendida, a pessoa humana é constituída por uma espécie de concha física, não essencial, e uma alma interior, espiritual, que é a sua verdadeira essência. Mesmo que sem uma imagem tão negativa do corpo, algumas destas noções platónicas dualistas poderão ser auscultadas em Paulo (por exemplo, em 2Cor 4,18). Porém, refira-se que não encontramos um radical dualismo entre corpo e espírito.⁵²

⁴⁵ Cf. DUNN, James D. G. – *The theology of Paul the Apostle*, Edinburgh, T & T Clark, 1998, p. 51-52.

⁴⁶ Cf. SPINSANTI, S. – Corpo. In FIORES, Stefano; GOFFI, Tullo (org.) – *Dicionário de espiritualidade*, São Paulo, Paulinas, 1989, p. 205.

⁴⁷ Cf. DUNN, James D. G. – *The theology of Paul the Apostle*, p. 53.

⁴⁸ Cf. BOYARIN, Daniel – *A radical jew: Paul and the politics of identity*, Berkeley, University of California, 1994, p. 57.

⁴⁹ Cf. DUNN, James D. G. – *The theology of Paul the Apostle*, p. 54-55.

⁵⁰ BOYARIN, Daniel – *A radical jew*, p. 59.

⁵¹ Cf. CROCKETT, Bennie R. – Dualism. In FREEDMAN, David Noel; MYERS, Allen C.; BECK, Astrid B. (ed.) – *EDB*, Cambridge, Eerdmans, 2000, p. 358.

⁵² Cf. BOYARIN, Daniel – *A radical jew*, p. 59-60.

1.2.2. Σῶμα (*sōma*) e σὰρξ (*sárx*)

Σῶμα (*sōma*) refere-se ao corpo humano da existência quotidiana, não possuindo um equivalente direto no hebraico.⁵³ Refira-se que nos relatos criacionais, não se fala da criação do corpo, mas do homem.⁵⁴ Por vezes, o uso bíblico dos LXX e outra literatura neotestamentária não paulina acabarão por olhar σῶμα num sentido mais grego, não como integral à pessoa, mas parte dela.⁵⁵ Refira-se, por exemplo, Platão, que olhava o corpo como aquilo do qual nos desprenderemos na morte, libertando a alma. O corpo acaba, em Platão, por ser visto como o túmulo da alma, a sua prisão, a sua concha morta. Tal contrasta com a perspectiva veterotestamentária, que olha o homem como sendo corpo e alma – e apenas subsiste nessa unidade. Além do mais, tampouco a pessoa / o indivíduo é desligável da totalidade do seu povo. A morte não é encarada como uma libertação da alma, nem como consumação da vida, ou fim puramente natural. Só Deus é mais forte do que a morte, mesmo que ainda se vá apenas tateando a noção de vida após a morte: “Ainda que o meu corpo e o meu coração desfaleçam, Deus será sempre o meu refúgio e a minha herança” (Sl 73,26).⁵⁶

Em Paulo, σῶμα denota o corpo humano, o que inclui o corpo físico, mas sendo mais do que isso. Mais do que mero corpo físico, remete para o ser incorporado, tem o sentido de corporalidade. O corpo aparece, pois, como meio de interação e cooperação. Em 1Cor 6,13-20, Paulo usa o termo σῶμα oito vezes, sendo que vai além de uma referência ao corpo físico. Poderemos dizer que o corpo é distinto da pessoa toda, é como incorporação da pessoa toda. Se recorrermos a 1Cor 6,20, vemos uma referência não só ao corpo, como às relações sociais (corpóreas). 2Cor 5,10 parece trazer-nos o corpo como meio de se expressar. Mais do que remeter a uma parte da pessoa, remete à sua inteireza, ao todo da sua vida. Quando 1Cor 7,4 nos refere que marido e mulher possuem autoridade sobre os corpos um do outro, certamente Paulo irá além de uma questão física. Os crentes são seres corporais, cuja corporeidade é o que lhes possibilita funcionarem coletivamente, como um corpo. Para Paulo, a redenção não seria uma fuga da existência corporal, mas a transformação em algo diferente – o corpo da ressurreição será algo novo, algo apropriado ao mundo do Espírito.⁵⁷ Paulo não compreende, pois,

⁵³ Cf. DUNN, James D. G. – *The theology of Paul the Apostle*, p. 54-55.

⁵⁴ Cf. BORN, A. van den – Corpo. In Idem – *DEB*, Porto Alegre, Vozes, 1971, col. 306.

⁵⁵ Cf. DUNN, James D. G. – *The theology of Paul the Apostle*, p. 54-56.

⁵⁶ Cf. SCHWEIZER, Eduard – Σῶμα. In BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.) – *DENT*, Tradução Constantino Ruiz-Garrido, Sigueme, Salamanca, 1998, vol. 2, col. 1641-1644.

⁵⁷ Cf. DUNN, James D. G. – *The theology of Paul the Apostle*, p. 56-61.

um ser humano que persista como uma alma sem corpo.⁵⁸ Uma alma sem corpo seria algo de desnudado.⁵⁹ Aliás, diante dos coríntios Paulo acentua a corporeidade da vida na fé.⁶⁰ Só nesta compreensão será permitido viver o Espírito com o corpo, longe de o olhar como mero instrumento de sobrevivência.⁶¹ Assim, poderemos começar a apontar a importância que Paulo dá à ressurreição do corpo, como auscultamos em 1Cor 15,35-44. A ressurreição é respeitante a um eu, não a sua dissolução num algo universal. Todavia, há que entender este corpo ressuscitado à luz de uma transformação.⁶²

Embora valorizado por Paulo, o corpo humano não é absolutizado, não é o ser humano. Possuindo uma sensibilidade bíblica positiva acerca do corpo, não deixa completamente de lado algo de uma depreciação helenística / platónica.⁶³

Diríamos que, para Paulo, o corpo remete ao caráter da humanidade criada. É por esta corporificação, por este ser corpo, que a pessoa participa na criação e é parte dela. Permite uma dimensão social da vida. Previne que o indivíduo se coloque fora do mundo, previne a construção de uma religião que negue a interdependência e a responsabilidade social. É este caráter somático da antropologia paulina que previne a sua teologia de cair num dualismo entre criação e salvação. Σῶμα oferece, pois, uma dimensão social e ecológica.⁶⁴ Podemos, ainda, dizer que σῶμα possui uma conotação holística.⁶⁵

Outro termo incontornável é o de σὰρξ (*sárx*) carne. Compreende um espectro que vai da matéria física do corpo (mais na linha do sentido habitual do hebraico בָּשָׂר, *basar*), ao sentido de carne como força hostil a Deus (algo mais helenístico). Estamos, pois, diante de perspetivas diferentes e que se foram aprofundando e enraizando ao longo de vinte séculos. Σὰρξ parece tornar-se algo negativo quando o homem assenta aí a construção da sua vida.⁶⁶ Boyarin considera que carne é o termo mais importante na antropologia paulina, colocado geralmente em oposição ao πνεῦμα (*pneuma*), o espírito.⁶⁷ Também Alexander Sand considera a amplitude de significados que σὰρξ pode assumir: a substância carne, o corpo humano, ou o homem inteiro / a humanidade

⁵⁸ Cf. BOYARIN, Daniel – *A radical jew*, p. 62.

⁵⁹ Cf. CROCKETT, Bennie R. – *Dualism*, p. 358.

⁶⁰ Cf. SCHWEIZER, Eduard – Σῶμα, col. 1646.

⁶¹ Cf. SPINSANTI, S. – *Corpo*, p. 218.

⁶² Cf. SCHWEIZER, Eduard – Σῶμα, col. 1646-1647.

⁶³ Cf. BOYARIN, Daniel – *A radical jew*, p. 60-61.

⁶⁴ Cf. DUNN, James D. G. – *The theology of Paul the Apostle*, p. 61.

⁶⁵ Cf. POTTS, Donald R. – *Body*. In FREEDMAN, David Noel; MYERS, Allen C.; BECK, Astrid B. (ed.) – *EDB*, Cambridge, Eerdmans, 2000, p. 194.

⁶⁶ Cf. DUNN, James D. G. – *The theology of Paul the Apostle*, p. 62-63.

⁶⁷ Cf. BOYARIN, Daniel – *A radical jew*, p. 65.

inteira. Esta diversidade era já espelhada nos LXX, onde traduz o referido termo בָּשָׂר, (*basar*). Refira-se que a noção do homem como unidade indivisa é querida, também, no Novo Testamento.⁶⁸

O uso deste termo descreve a mortalidade humana, a pessoa caracterizada pela sua fragilidade. O espectro do seu uso compreende, pois, as relações e necessidades humanas, as suas fraquezas e desejos, a imperfeição e corrupção humana. Contudo, não se deverá ver a carne como princípio do pecado, ou espécie de força cósmica hostil. O ‘eu pecador’ não se pode distanciar da carne – não é algo separável da pessoa. Paulo afirmaria ‘eu sou corpo’ mais do que um ‘eu tenho um corpo’. É carne, mais do que possuir uma carne. A carne não é pecadora *per se*, mas é vulnerável às seduções do pecado. Sublinhe-se: tal não significa que a carne seja concebida como maliciosa, ou princípio hostil. Apesar das oscilações que o discurso pareça possuir, o fio condutor é a fraqueza e corruptibilidade da carne. ‘Segundo a carne’ denota, simplesmente, a vida vivida ao nível da materialidade decadente, onde impera a satisfação dos desejos e apetites humanos.⁶⁹ Refere Alexander Sand:

“[...] associa-se a σάρξ (especialmente em Paulo) um enunciado antropológico marcado teologicamente, quando se designa o homem como submetido ao pecado; a relevância teológica deduz-se principalmente da combinação com os termos ἁμαρτία, νόμος e θάνατος e da antítese entre σάρξ e πνεῦμα. Aqui os enunciados acerca da carne aproximam-se muito dos enunciados acerca dos poderes de perdição que são contrários a Deus.”⁷⁰

Todavia, a conduta humana não pode ser outra, que não seja na carne, tal como é impossível uma existência que não seja corporal.⁷¹ Deus enviou o Seu Filho por causa do pecador e para condenar o pecado na carne, isto é, no lugar onde esse mesmo pecado havia erigido o seu poder: “[...] ao enviar o Seu próprio Filho, em carne idêntica à do pecado [...], condenou o pecado na carne” (Rm 8,3). Assim, o homem já não está condenado a viver segundo a carne e, pela obediência ao Espírito de Deus, em vez das obras da carne poderá realizar as obras do Espírito: “[...] caminhai no Espírito, e não realizareis os apetites carnis” (Gl 5,16).⁷²

A carne poderá, ainda, indicar a noção de autossuficiência do homem, daquele que coloca a sua confiança nas próprias forças – mais do que a fraqueza da carne, trata-

⁶⁸ Cf. SAND, Alexander – Σάρξ. In BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.) – *DENT*, Tradução Constantino Ruiz-Garrido, Salamanca, Sigueme, 1998, vol. 2, col. 1363-1364.

⁶⁹ Cf. DUNN, James D. G. – *The theology of Paul the Apostle*, p. 66-67.

⁷⁰ SAND, Alexander – Σάρξ, col. 1365.

⁷¹ Cf. DUNN, James D. G. – *The theology of Paul the Apostle*, p. 68.

⁷² Cf. SAND, Alexander – Σάρξ, col. 1367.

se de uma confiança na carne. Para Paulo, tal confiança na carne poderá indicar uma confiança em pertencer ao povo de Israel, uma confiança numa identidade nacional, num parentesco físico pela circuncisão da carne.⁷³ Numa linguagem que terá muito de alegórico, o convite é passar de uma pertença pela carne à promessa, pela fé passar da Jerusalém terrena à celeste, passar do material ao espiritual.⁷⁴

Como vemos, a tradução e compreensão deste termo não é simples, sendo que facilmente se poderá cair num dualismo. Por vezes, algumas traduções tendem a individualizar excessivamente este termo.⁷⁵ O curso da história testemunha muitas das acentuações que σάρξ foi tendo ao longo destes vinte séculos.⁷⁶ O desenvolvimento de uma ideologia gnóstica terá intensificado este dualismo entre corporeidade e espiritualidade.⁷⁷

Abordados estes dois termos (σῶμα e σάρξ), será interessante fazer alguns acenos à sua relação. Paulo faz alguma distinção entre estes dois termos. O pensamento hebraico possuía simplesmente a palavra בָּשָׂר (*basar*), que usualmente significa carne, não havendo um equivalente direto para σῶμα. Já no pensamento grego, σῶμα e σάρξ apresentavam-se mais como sinónimos do que no pensamento de Paulo. Todavia, não é algo tão linear, sendo que, por vezes, há sobreposição dos dois termos (como em 1Cor 6,16).⁷⁸

Consultando a obra de Hatch e Redpath percebemos a esmagadora maioria em que, na Septuaginta, ao termo σάρξ subjazia o hebraico בָּשָׂר (*basar*). A título de exemplo, é o termo grego assumido em todas as ocorrências do Pentateuco. Além deste, embora com um número de ocorrências notoriamente inferior, encontramos termos como לֶחֶם (*lehum*) e שֶׁ'אר (*she'ar*).⁷⁹

Quando consultamos o termo σῶμα na obra supracitada, encontramos um número mais alargado de termos hebraicos na sua base. Todavia, também não se pode deixar de constatar alguma predominância do termo בָּשָׂר (*basar*). Curiosamente, tal termo é o que apresenta maior número de ocorrências no Pentateuco, à exceção dos

⁷³ Cf. DUNN, James D. G. – *The theology of Paul the Apostle*, p. 68-69.

⁷⁴ Cf. BOYARIN, Daniel – *A radical jew*, p. 67.

⁷⁵ Cf. DUNN, James D. G. – *The theology of Paul the Apostle*, p. 70.

⁷⁶ Cf. BOYARIN, Daniel – *A radical jew*, p. 65.

⁷⁷ Cf. CROCKETT, Bennie R. – *Dualism*, p. 358.

⁷⁸ Cf. DUNN, James D. G. – *The theology of Paul the Apostle*, p. 70-71.

⁷⁹ Cf. HATCH, Edwin; REDPATH, Henry A. – *A concordance to the Septuagint: And the other Greek versions to the Old Testament (including the apocryphal books)*, 2.^a ed., Michigan, Baker Books, 1998, p. 1259-1260.

Génesis.⁸⁰ De facto, בָּשָׂר (*basar*) parece reconhecer o físico do homem, constituído, sobretudo, de carne e obra das mãos de Deus (como em Is 45,11). Todavia, em Gn 2,7, onde vemos referida a criação do homem, não vemos usado o termo בָּשָׂר (*basar*), mas נְשָׁמָה (*neshamah*), o sopro, e נֶפֶשׁ (*nephesh*), a alma / ser. Esta brevíssima referência que acabamos de fazer almeja sublinhar que בָּשָׂר (*basar*) e נֶפֶשׁ (*nephesh*) podem-nos ser apresentados como diferentes aspetos da existência humana, mas não dando lugar a perspectivas dualistas, como se sucede no Platonismo. Enfatiza-se uma inteireza antropológica, uma mútua relação psicossomática orgânica.⁸¹

São diversos os outros termos hebraicos assumidos por este. É o caso de גָּו (*gav*), גְּוִיָּה (*geviah*), גּוּפָה (*gupah*), גֶּשֶׁם (*geshem*), חַיִּל (*hayl*), טָף (*tap*), נְבֵלָה (*nebelah*), נֶפֶשׁ (*nephesh*), עוֹר ('*or*), פֶּגֶר (*peger*), ou שֵׂאֵר (*she'ar*).⁸² A obra de Botterweck e Ringgren remete בָּשָׂר (*basar*) para carne e corpo, não descartando uma considerável variedade de segundos significados. Tais significados podem ser observados na esfera secular, religiosa (e do culto), bem como antropológica. Na mesma obra vemos a alusão a alguns dos já enunciados termos hebraicos que se associam a בָּשָׂר (*basar*) e que foram assumidos pelo grego σῶμα. Assim, עוֹר ('*or*) remete para pele. Já שֵׂאֵר (*she'ar*) aponta os restos / o remanescente, a carne em si, o que de afasta do גְּוִיָּה (*geviah*) e נְבֵלָה (*nebelah*). Estes dois últimos termos apontarão o corpo, o físico na sua inteireza. Outro termo que, curiosamente, vemos ser referido é o de נֶפֶשׁ (*nephesh*) – que, de forma muito sucinta, o autor traduz por alma.⁸³ Podemos encontrar este termo assumido por σῶμα em Gn 36,6; 47,12.⁸⁴ A proibição que vemos em Gn 9,3-4 ajuda a perceber uma clara associação entre o sangue (דָּם, *dam*) e a alma (נֶפֶשׁ, *nephesh*), mas, também, uma diferença deste último termo em relação à carne, בָּשָׂר (*basar*) – daí alguma precisão na linguagem.⁸⁵ Já גּוּפָה (*gupah*), como vemos em 1Cr 10,12, remeterá para o cadáver no sentido do 'eu', da pessoa, o conjunto do tronco (ao contrário da cabeça e dos membros). Acaba, de certa forma, por apontar o material e não tanto a alma. Refira-se que estamos diante de um termo que vemos sujeito à influência grega e comum na

⁸⁰ Cf. HATCH, Edwin; REDPATH, Henry A. – *A concordance*, p. 1330.

⁸¹ Cf. BRATSIOTIS, N. P. – בָּשָׂר (*basar*). In BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (ed.) – *TDOT*, Grand Rapids, Eerdmans, 1980, vol. 2, p. 325-326.

⁸² Cf. HATCH, Edwin; REDPATH, Henry A. – *A concordance*, p. 1330.

⁸³ Cf. BRATSIOTIS, N. P. – בָּשָׂר (*basar*), p. 317-319.

⁸⁴ Cf. HATCH, Edwin; REDPATH, Henry A. – *A concordance*, p. 1330.

⁸⁵ Cf. BRATSIOTIS, N. P. – בָּשָׂר (*basar*), p. 319-320.

língua popular aramaica ao tempo de Jesus. Terá um significado próximo ao que vemos em Dn 4,30 com גֶּשֶׁם (*geshem*).⁸⁶

Uma aportação que nos poderá ajudar a perceber esta relação, recorrendo a textos como 1Cor 5,5, é que há redenção para o corpo e também para a carne, não no sentido de uma reencarnação mas de uma assunção de toda a história da pessoa, da sua fragilidade e da sua historicidade. Contudo, a salvação do último dia envolverá a dissolução / destruição da carne. O corpo denota, pois, um ser no mundo, enquanto a carne denotará um pertencer ao mundo. Há uma combinação de elementos da antropologia grega e hebraica numa nova síntese.⁸⁷ Boyarin refere que “é precisamente esta habilidade que Paulo tem – talvez maior nele do que em qualquer outro pensador judeu helenista – para descobrir e animar as vias nas quais as formas de pensar helenísticas e bíblicas se podem iluminar e enriquecer mutuamente que constitui o seu génio.”⁸⁸ Em Paulo não encontramos uma sobrevalorização, ou subvalorização simplista da questão física. Por uma questão apologética, ou por estratégia missionária, parece-nos que Paulo tenta ir ao encontro dos campos gregos e hebraicos pelo uso destes termos. A helenização do cristianismo e o tom negativo dado à carnalidade acabará por afetar a compreensão da corporalidade e da própria função da sexualidade. Assim, acabará por se assistir a um paulatino denegrir das relações sexuais *per se*, sendo a virgindade exaltada acima de qualquer outra condição de vida.⁸⁹

1.2.3. Outros termos da antropologia paulina

Existem outros termos da antropologia paulina a abordar. Referimo-nos, primeiramente, a νοῦς (*nous*) e καρδία (*kardia*), a mente e o coração. Νοῦς, na literatura neotestamentária, é um termo quase exclusivamente paulino, um conceito que não encaixa naturalmente no pensamento hebraico. No pensamento grego, νοῦς remete à parte mais elevada da pessoa. Remete à pessoa racional, à perceção, ao pensamento, ao ‘eu determinante’, capaz de responder e agir percebendo. Na transformação total da pessoa há uma integração da racionalidade. Καρδία, coração, é mais caracteristicamente hebraico e igualmente grego. Remete ao mais interior da pessoa, lugar das emoções, do pensamento e vontade. É o local onde tem de ocorrer a verdadeira circuncisão (cf. Rm 2,15.29), de onde terão de vir a obediência e a fé. 1Cor 7,37 apresenta-nos o coração

⁸⁶ Cf. SCHWEIZER, Eduard – Σόμα, col. 1644.

⁸⁷ Cf. DUNN, James D. G. – *The theology of Paul the Apostle*, p. 71-72.

⁸⁸ BOYARIN, Daniel – *A radical jew*, p. 78.

⁸⁹ Cf. DUNN, James D. G. – *The theology of Paul the Apostle*, p. 72-73.

como lugar da tomada de decisões. Se *voûç* nos fala de um eu pensante, *καρδία* remete ao eu experienciador e motivador. Paulo procura, pois, um equilíbrio entre o racional, o emocional e o volitivo.⁹⁰

Outros dois termos que haverá, ainda, que referir são os de *ψυχή* (*psychē*) e *πνεῦμα* (*pneuma*), alma e espírito humano. São termos importantes para percebermos como Paulo concebe a interface entre o divino e o humano. *Ψυχή* deixa clara a diferença relativamente ao uso grego (onde se relaciona com a imortalidade da alma) e ao hebraico *nephesh* (que denota mais a pessoa no seu todo). Refira-se que o uso que Paulo faz aproxima-se mais do uso hebraico. Já o uso de *πνεῦμα* em Paulo denota o espírito humano, o que nem sempre é claro – por vezes ficamos na dúvida se remeterá ao Espírito divino. Refira-se que para o pensamento hebraico, o *πνεῦμα*, o espírito humano, é a dimensão mais alta / profunda da pessoa. É pela abertura do espírito humano ao Espírito divino que o homem poderá ser total.⁹¹ Pela ressurreição, o corpo psíquico tornar-se-á pneumático, penetrado e dirigido pelo Espírito.⁹²

Em jeito de sumário, diríamos que enquanto seres corporificados, somos sociais, definidos em parte pela nossa necessidade e habilidade para a relação, que é uma dimensão da nossa existência. A nossa carne fala da nossa fragilidade e fraqueza enquanto humanos, a inescapável morte, a dependência na satisfação de apetites e desejos, a vulnerabilidade. Como seres racionais, somos capazes de um elevado pensamento reflexivo. Seres experienciais, somos capazes de profundas emoções e motivações. Como seres viventes, somos animados pelo mistério da vida como um dom. Há, ainda, uma dimensão do nosso ser onde somos diretamente tocados pela mais profunda realidade.⁹³ De facto, na Sagrada Escritura, termos como alma, corpo, ou espírito, remetem ao homem no seu todo, à experiência humana concreta e indivisa.⁹⁴

1.2.4. O helenismo

O helenismo pode ser entendido como uma variedade de elementos geralmente pertencentes à cultura grega e o seu impacto no mundo não grego após as conquistas de Alexandre, o Grande (cerca de 333-323 a.C.). Os judeus não estiveram, pois, imunes a

⁹⁰ Cf. DUNN, James D. G. – *The theology of Paul the Apostle*, p. 73-75.

⁹¹ Cf. DUNN, James D. G. – *The theology of Paul the Apostle*, p. 76-78.

⁹² Cf. BORN, A. van den – *Corpo*, 307.

⁹³ Cf. DUNN, James D. G. – *The theology of Paul the Apostle*, p. 78.

⁹⁴ Cf. SPINSANTI, S. – *Corpo*, p. 212.

este impacto.⁹⁵ Alguns historiadores vêm esta mistura da cultura grega e oriental como um abrir de caminho ao cristianismo. O helenismo pode ser visto como um movimento de unificação, com a introdução da língua (veremos uma língua comum, a *koiné*) e da cultura grega e a formação de cidades-estado. A reação dos nativos em contacto com o helenismo oscilava da aceitação ao choque, como testemunha a revolta dos Macabeus.⁹⁶ Alguns autores consideram o helenismo até à conquista destes territórios por Roma. É apontada a data de 30 a.C., aquando da subjugação do Egipto.⁹⁷

Contudo, a influência do helenismo acabaria por continuar já sob Roma. A presença de militares, as viagens e o comércio tornavam as religiões algo internacional. Assim, veremos conviver os deuses do Olimpo, divindades asiáticas e egípcias, conjugadas com religiões mistéricas. Por outro lado, vemos correntes filosóficas antigas com variações (como o neoplatonismo) e outras, como o epicurismo e o estoicismo.⁹⁸ De facto, a influência do estoicismo e epicurismo haveria de se fazer sentir para lá da presença de Roma naqueles territórios.⁹⁹ Era enfatizada uma espiritualidade pessoal, a emoção, eram comuns as refeições e banquetes sagrados, e a glossolalia. Floresceu, ainda, uma mundividência dualista – o gnosticismo – baseando a salvação num conhecimento espiritual obtido por eleitos.¹⁰⁰ Assim, constatamos que:

“Tal como a nossa, a cultura dominante do período paulino é uma cultura antiencarnacionista, gnóstica. É nela impossível uma divindade encarnar, fazer-se carne; para um helénico, é impossível uma comunidade eclesial ser espaço somático de Cristo, porque a divindade é simplesmente entendimento, lógica e nunca carne.”¹⁰¹

Todo este caldo cultural acabará por influenciar o cristianismo nascente. Para Betz, a abertura aos gentios não terá sido começada por Jesus, mas algo a surgir na história da Igreja – claro, com relação ao Jesus histórico. A missão aos gentios não terá sido, pois, alvo de um meticuloso planeamento, mas fruto de ocasião. Terão sido os judeus da diáspora, que falavam grego e fixados em Jerusalém a juntarem-se à Igreja,

⁹⁵ Cf. BETZ, Hans Dieter – Hellenism. In FREEDMAN, David Noel (ed.), *ABD*, New York, Doubleday, 1992, p. 127.

⁹⁶ Cf. AUNE, David E. – Hellenism. In FREEDMAN, David Noel; MYERS, Allen C.; BECK, Astrid B. (ed.) – *EDB*, Cambridge, Eerdmans, 2000, p. 573-574.

⁹⁷ Cf. SANDBACH, Francis Henry – Hellenistic Thought. In EDWARDS, Paul (ed.) – *The encyclopedia of philosophy*, New York, Macmillan, 1967, vol. 3, p. 467.

⁹⁸ Cf. SPENCER, Richard A. – Hellenistic Religions. In FREEDMAN, David Noel; MYERS, Allen C.; BECK, Astrid B. (ed.) – *EDB*, Cambridge, Eerdmans, 2000, p. 574.

⁹⁹ Cf. SANDBACH, Francis Henry – Hellenistic Thought, p. 467.

¹⁰⁰ Cf. SPENCER, Richard A. – Hellenistic Religions, p. 574-575.

¹⁰¹ CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, p. 190.

mesmo que se questione se terão abraçado o cristianismo na sua totalidade.¹⁰² Günther Bornkamm refere:

“Jesus não substituiu, portanto, a expectativa de um reino limitado a Israel pela ideia de um reino de Deus que abrangesse toda a humanidade. Mas não é menos claro que a palavra e o comportamento de Jesus chegam à raiz e abalam a ilusão dos privilégios inalienáveis e irreversíveis de Israel [...]. A erupção do reinado de Deus significa, portanto, uma convulsão radical e a abolição das normas e limites que eram sagrados para os fiéis.”¹⁰³

Numa outra obra, o mesmo autor, Günther, deixa perceber um debate profundo na Igreja nascente em torno deste tema. Nesse debate, Paulo terá um incontornável papel pela reflexão que vai desenvolvendo. A sua vida, após o encontro com Cristo, será pautada por uma cuidada e convicta estratégia missionária junto dos gentios.¹⁰⁴ Refere:

“[...] Deus, ao enviar Cristo, pôs fim ao sistema salvífico judeu, baseado na justiça da lei, e com a justiça pela fé deixou aberto a todos o acesso à salvação. Essa convicção sua [de Paulo] tão pessoal, que deu uma reviravolta a toda a sua existência, ficou integrada na sua vocação como apóstolo dos gentios [...]. Mas tudo o que ele afirma de si mesmo não o faz sem ilustrar e refletir a ação de Deus em Cristo, que proclama a mensagem salvífica e que afeta, reorientando-lhe, todo o universo.”¹⁰⁵

Paulo apresenta um vocabulário diversificado a partir da cultura helénica. É o exemplo de ἐγκράτεια (*enkrateia*, autodomínio: cf. Gl 5,23), *enkrateíomai* (autodominar-se: cf. 1Cor 7,9; 9,25), συνείδησις (*syneidesis*, consciência: cf. 1Cor 8,7.10.12; 10,25.27-29), ou εὐσχημοσύνη (*euschêmosynê*, decência, decoro: cf. 1Cor 12,23), entre tantas outras.¹⁰⁶ Todavia, Paulo não abraça elementos do helenismo ignorando os seus problemas. Além do mais, é notório o seu esforço para que as Igrejas por ele fundadas não se fossem paganizando, nem se fosse desvirtuando a mensagem cristã. É exemplo o grande desafio de fundar a Igreja de Corinto.¹⁰⁷ De facto, “Corinto está marcada pela filosofia popular, pelo ideário grego das correntes não cristãs romano-helenistas e pela distorção da corrente jesuânica transmitida pelo próprio Paulo devido à receção estoicizada do evangelho e à popularidade do ideário de Epicuro.”¹⁰⁸ Por vezes,

¹⁰² Cf. BETZ, Hans Dieter – *Hellenism*, p. 131.

¹⁰³ BORNKAMM, Günther – *Qui est Jésus de Nazareth?*, Paris, Éditions du Seuil, 1973, p. 92-93.

¹⁰⁴ Cf. BORNKAMM, Günther – *Pablo de Tarso*, 3.^a ed., Salamanca, Sígueme, 1987, Biblioteca de Estudios Bíblicos, 24, p. 45-100.

¹⁰⁵ BORNKAMM, Günther – *Pablo de Tarso*, p. 54.

¹⁰⁶ Cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, p. 189-190.

¹⁰⁷ Cf. BETZ, Hans Dieter – *Hellenism*, p. 132-133.

¹⁰⁸ CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, p. 197.

aí se haveria de assistir a uma fusão do Evangelho com elementos da religiosidade helenística (como o batismo e a eucaristia a serem entendidos à luz dos rituais místéricos helenísticos), ou a uma ética cristã a ceder diante dos hábitos daquela grande cidade. Relativamente à moralidade, como testemunha 1Cor 7, oscilava-se entre uma atitude de libertinagem e um radical ascetismo. Deixando de lado padrões éticos mais antigos, parecem justificar-se com uma noção de liberdade (cf. 1Cor 7,21-22), uma liberdade onde parecia que tudo era permitido. Todavia, as fações existentes dentro da comunidade cristã podem ilustrar que o helenismo não seria algo aceite por todos, eco do conflito entre uma identidade judeo-cristã e heleno-cristã. Paulo apercebe-se de tal e as cartas à comunidade de Corinto são um testemunho de um encontro com os elementos centrais da religiosidade e moralidade helenística. Pelas suas cartas, auscultam-se confrontos verdadeiramente tumultuosos. Somavam-se, ainda, aqueles que podem ser tidos por opositores de Paulo.¹⁰⁹

Paulo vive num diálogo com esta cultura dominante, marcada pelo epicurismo e pelo estoicismo. No caso de Corinto, uma grande cidade completamente romanizada, esta apresentava-se mais epicurista do que Atenas, que era mais marcadamente estoica.¹¹⁰

1.2.5. O epicurismo

O epicurismo vem-nos pela escola fundada por Epicuro (cerca de 341-271 a.C.) por volta de 306 a.C.. Epicuro ofereceu uma filosofia para pessoas simples, tentando guiá-las ao desfrutar da felicidade.¹¹¹ Embora a filosofia estoica tenha sido bastante importante do ponto de vista teórico, o epicurismo revestiu-se socialmente de muito sucesso na Grécia e em Roma.¹¹² O epicurismo argumentava que o comportamento dos recém-nascidos – e dos próprios animais não humanos – confirma que maximizar o prazer e reduzir a dor é uma tarefa natural e primária. Aliás, a ausência de dor é, já, tida por prazer em si mesma.¹¹³ O único guia fiável para tal, seriam as percepções dos sentidos. Epicuro propôs uma teoria atômica, em que tudo no mundo seria feito de átomos eternos, indestrutíveis, sem mudança. As coisas difeririam consoante os

¹⁰⁹ Cf. BETZ, Hans Dieter – *Hellenism*, p. 132-133.

¹¹⁰ Cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, p. 190-191.

¹¹¹ Cf. SPENCER, Richard A. – *Epicureans*. In FREEDMAN, David Noel; MYERS, Allen C.; BECK, Astrid B. (ed.) – *EDB*, Cambridge, Eerdmans, 2000, p. 417.

¹¹² Cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, p. 194.

¹¹³ Cf. SEDLEY, David – *Epicureanism*. In CRAIG, Edward (ed.) – *REP*, London, Routledge, 1998, vol. 3, p. 346.

conjuntos de átomos que as formam.¹¹⁴ Epicuro referia que a alma é um corpo (σῶμα) composto por partes subtis: o corpo é um conjunto de átomos.¹¹⁵ Refere Epicuro, na Carta a Eródoto: “[...] a alma é um corpo composto por partes subtis, espalhadas por todo o agregado, extremamente semelhante a uma respiração [...]”.¹¹⁶

Também os fenômenos celestes não aconteceriam porque alguém os dirige, ou determina.¹¹⁷ Assim, vai-se eliminando a necessidade de um Deus, ou da Razão por trás do universo.¹¹⁸ Refere Epicuro na carta a Heródoto:

“E então, no que diz respeito aos fenômenos celestes, deve-se pensar que o movimento, o solstício, o eclipse, a ascensão e a fixação, e os fenômenos semelhantes a estes, não ocorrem porque alguém os dirige ou ordena ou os ordenou e, entretanto, goza de toda a beatitude, juntamente com a incorruptibilidade [...], nem, por outro lado, [deve-se pensar] que, como [as estrelas] são massas de fogo dobradas sobre si mesmas e em posse de beatitude, elas podem assumir estes movimentos à sua própria vontade.”¹¹⁹

A morte nada teria de trágico, ou moral. Seria, apenas, uma alteração de átomos.¹²⁰ A morte é encarada, por Epicuro, como uma privação das sensações. Para Epicuro, olhar a morte como nada ajuda a aceitar a vida como algo com um termo, não infinita. Tal leva a uma libertação quanto ao desejo da imortalidade.¹²¹ Sendo a morte apenas a conclusão de um processo biológico, nada mais há a esperar além dela. Restaria, pois, o *carpe diem*.¹²² Para os epicuristas, os deuses existentes estariam despreocupados com a existência humana.¹²³ Assim,

“[...] os deuses nunca intervêm nas preocupações de nenhum mundo. Eles não criam, nem destroem mundos, não têm qualquer preocupação pelos seres humanos, ou qualquer outra coisa no mundo. Não punem, nem recompensam os seres humanos. Esta doutrina é sumarizada na mais famosa citação de Epicuro: «O que é abençoado e indestrutível nem tem problemas em si, nem dá problemas aos outros, pelo que não é causa de raiva, ou distinção; isso são coisas que

¹¹⁴ Cf. SPENCER, Richard A. – Epicureans, p. 417.

¹¹⁵ Cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, p. 196.

¹¹⁶ EPICURO – Lettera a Erodoto, 63. In USENER, Hermann – *Epicurea: testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener*, Tradução Ilaria Ramelli, Milão, Bompiani, 2002, p. 93.

¹¹⁷ Cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, p. 196.

¹¹⁸ Cf. SPENCER, Richard A. – Epicureans, p. 417.

¹¹⁹ EPICURO – Lettera a Erodoto, 76, p. 109-111.

¹²⁰ Cf. SPENCER, Richard A. – Epicureans, p. 418.

¹²¹ Cf. EPICURO – Lettera a Meneceo, 124. In USENER, Hermann – *Epicurea: testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener*, Tradução Ilaria Ramelli, Milão, Bompiani, 2002, p. 173.

¹²² Cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, p. 196.

¹²³ Cf. SPENCER, Richard A. – Epicureans, p. 418.

têm origem na fraqueza». Os deuses levam uma perfeita vida feliz, longe do mundo, servindo como modelos de felicidade para os seres humanos.”¹²⁴

Rejeitando a influência dos deuses no mundo, além de negarem a imortalidade da alma, muitas vezes os epicuristas foram erradamente tidos por ateus.¹²⁵

Deve-se procurar o prazer e a felicidade como norma da bondade do universo.¹²⁶ Para Epicuro, o maior prazer é a ausência de dor. A fonte de prazer é marcadamente corporal. A busca do prazer deve ser cuidada, havendo que se renunciar a alguns prazeres imediatos pela busca de um prazer maior.¹²⁷ O objetivo da vida é um estado sem afã, a *ἀταραξία* (*ataraxia*), o que acaba por erotizar a cultura.¹²⁸ Declara Epicuro: “na verdade, a nossa vida não precisa de irracionalidade ou opiniões vazias, mas apenas de ser capaz de viver sem preocupações.”¹²⁹ É proposta uma orientação de vida hedonista, de acordo com a máxima de que o prazer é o princípio e o fim da vida feliz.¹³⁰ Refere Epicuro:

“[...] Na verdade, precisamos do prazer cada vez que sofremos porque o prazer não está presente: em vez disso, cada vez que não sofremos, já não precisamos de prazer. E é por isso que dizemos que o prazer é o começo e o fim da vida feliz. Não por nada, reconhecemos o prazer como o primeiro bem inato para nós, e dele imprimimos toda escolha e toda a repulsa [...]”¹³¹

A luxúria, longe de aumentar o prazer, pode aumentar os desejos, deixando a pessoa vulnerável aos caprichos da sorte. A questão corporal é preponderante. Até a maior dor mental, chamada medo, surge na expectativa de uma futura dor física. Embora as sensações mentais dependam das corporais (e não o contrário), as sensações mentais são um elemento mais poderoso na vida boa. Alguém que enfrente uma dor corporal, que pode ser inevitável, pode ultrapassá-la pelo ato mental de reviver prazeres passados e imaginar prazeres futuros. Contudo, mal usados, tais atos mentais podem ser danosos: como o caso de se imaginar a dor, a tortura, após a morte. O prazer estático é a ausência de dor, sendo que se compreende uma versão corporal (a *ἀπονία*, *aponia*) e uma mental,

¹²⁴ ASMIS, Elizabeth – Epicureanism. In FREENDMAN, David Noel (ed.), *ABD*, New York, Doubleday, 1992, vol. 2, p. 560.

¹²⁵ Cf. ASMIS, Elizabeth – Epicureanism, p. 560.

¹²⁶ Cf. SPENCER, Richard A. – Epicureans, p. 418.

¹²⁷ Cf. ASMIS, Elizabeth – Epicureanism, p. 560.

¹²⁸ Cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, p. 196.

¹²⁹ EPICURO – Lettera a Pitocle, 87. In USENER, Hermann – *Epicurea: testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener*, Tradução Ilaria Ramelli, Milão, Bompiani, 2002, p. 127.

¹³⁰ Cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, p. 196.

¹³¹ EPICURO – Lettera a Meneceo, 128-129, p. 177-179.

que é a tranquilidade (a *ataraxia*). Já o prazer cinético é o processo de estimulação pelo qual se chega ao prazer estático (como beber água quando se tem sede, ou antecipando tal). Também se podem experimentar o prazer cinético mental, como aquando da resolução de uma dúvida filosófica. A vida não é, pois, monótona, mas pautada por prazeres cinéticos regulares. Epicuro distingue, todavia, aqueles prazeres necessários dos que não o são (que, pontualmente, poderão ser procurados – como o caso de uma comida que vai além da satisfação primária).¹³² Mas vejamos o que refere Epicuro na Carta a Meneceu:

“Do mesmo modo, deve-se considerar que, entre os desejos, alguns são naturais; outros, por outro lado, são vazios; e, entre os naturais, alguns são necessários, outros simplesmente naturais; e entre os necessários, por sua vez, alguns são necessários em vista da beatitude, outros, por outro lado, em vista da ausência de dor no corpo, e outros ainda em vista da própria vida. Assim, uma consideração infalível destes princípios pode direcionar cada ato de escolha e repulsa para a saúde do corpo e a imperturbabilidade da alma, pois este é o propósito de viver feliz. É para isso, de fato, que fazemos tudo: precisamente, para não sofrer e não ser incomodados pelo medo.”¹³³

Quanto ao que será bom, a pessoa poderá confiar nas sensações interiores como guias fiáveis. O prazer é entendido como ausência de dor e das ansiedades da vida ordinária. A felicidade prende-se com a libertação do medo diante dos deuses e da morte. A busca do prazer pessoal levou a que os epicuristas se fossem retirando das atividades públicas e da participação no governo das cidades, algo contrário ao comum ideal grego de se ser ativo na vida pública.¹³⁴

O epicurismo acaba por ser um pouco desprezado pela elite intelectual de então.¹³⁵ Ao contrário do estoicismo, nunca terá entrado nos círculos intelectuais do mundo antigo. Todavia, alguns vultos como Horácio, ou Virgílio terão raízes epicuristas.¹³⁶ Os ensinamentos de Epicuro chegam, pois, ao mundo romano. Vemos, por exemplo, o debate de epicuristas com Paulo em Atenas (At 17,18). O próprio Paulo usará vocabulário epicurista, embora a sua mensagem (com elementos como o julgamento divino, ou a ressurreição) fosse contrária a princípios desta escola.¹³⁷ Alguns pontos de encontro entre o cristianismo e o epicurismo são a negação do fatalismo e do

¹³² Cf. SEDLEY, David – Epicureanism, p. 347.

¹³³ EPICURO – Lettera a Meneceo, 128, p. 177.

¹³⁴ Cf. SPENCER, Richard A. – Epicureans, p. 418.

¹³⁵ Cf. SPENCER, Richard A. – Epicureans, p. 418.

¹³⁶ Cf. SEDLEY, David – Epicureanism, p. 349.

¹³⁷ Cf. SPENCER, Richard A. – Epicureans, p. 418.

recurso à adivinhação.¹³⁸ Betz, referindo que o helenismo judaico tinha alguma simpatia pelas tradições estoicas, considera que o epicurismo era mais rejeitado.¹³⁹

1.2.6. O estoicismo

O estoicismo compreende uma escola filosófica fundada em Atenas por Zenão (de Cítio), que viveu cerca de 336-263 a.C., influenciado por Sócrates e em reação a Epicuro. Ao contrário deste, Zenão defendia que o universo é governado pela Razão e que o propósito da vida era mais social, religioso e moral.¹⁴⁰ A sua influência é ampla, como refere Engberg-Pedersen:

“Após tudo, juntamente com Aristóteles, os Estoicos formularam uma compreensiva forma de pensar sobre a vida humana que teve uma enorme influência no pensamento Europeu – correndo ao lado do Cristianismo – desde os Padres da Igreja, através de Aquino até Kant e além.”¹⁴¹

É, pois, considerada a filosofia com maior influência no período helenístico, sendo habitualmente dividida em três períodos. O último, designado por estoicismo romano, compreende os anos 30 a 180 d.C., sendo o seu maior interesse a filosofia moral.¹⁴² Engberg-Pedersen refere que este estoicismo tardio é como que um retorno ao primeiro estoicismo, apresentando-se como uma mistura do que poderemos chamar de filosofia aplicada.¹⁴³ Os estoicos faziam a habitual divisão da filosofia em lógica, física e ética.¹⁴⁴ A lógica era entendida como o muro de proteção, a física como o solo e as árvores, sendo a ética os frutos.¹⁴⁵ O já citado autor Engberg-Pedersen defende que os estoicos têm muitas das suas raízes nos primeiros livros da República de Platão, onde podemos identificar uma filosofia social e política e uma psicologia / antropologia moral para responder à questão da vida boa.¹⁴⁶ O mesmo autor não deixa de apontar laivos de Cinismo em Zenão, mesmo que os reconheça com menor peso nos seus sucessores.¹⁴⁷

¹³⁸ Cf. ASMIS, Elizabeth – Epicureanism, p. 560.

¹³⁹ Cf. BETZ, Hans Dieter – Hellenism, p. 131.

¹⁴⁰ Cf. SPENCER, Richard A. – Epicureans, p. 1252.

¹⁴¹ ENGBERG-PEDERSEN, Troels – *Paul and the stoics*, T & T Clark, Edinburgh, 2000, p. 45.

¹⁴² Cf. SEDLEY, David – Stoicism. In CRAIG, Edward (ed.) – *REP*, London, Routledge, 1998, vol. 9, p. 141-143.

¹⁴³ Cf. ENGBERG-PEDERSEN, Troels – *Paul and the stoics*, p. 46.

¹⁴⁴ Cf. SCHMEELLER, Thomas – Stoics, Stoicism. In FREENDMAN, David Noel (ed.), *ABD*, New York, Doubleday, 1992, vol. 6, p. 210.

¹⁴⁵ Cf. SEDLEY, David – Stoicism, p. 144.

¹⁴⁶ Cf. ENGBERG-PEDERSEN, Troels – *Paul and the stoics*, p. 33-44.

¹⁴⁷ Cf. ENGBERG-PEDERSEN, Troels – *Paul and the stoics*, p. 75-79.

Hock remonta o cinismo ao século IV a.C.. O cinismo apresentava características como uma severa austeridade e censura a aspetos da sociedade como a riqueza. Os ensinamentos cínicos eram de tónica marcadamente ética. O elogio à pobreza e ao trabalho apontavam a busca de uma vida de virtude: liberdade, auto-suficiência e auto-controlo. A influência do cinismo haveria de ressoar no estoicismo, mormente no seu fundador, Zenão de Cítio – na sua vida, na máxima de viver de acordo com a natureza, nos seus escritos. O próprio cristianismo nascente apresentará laivos desta escola filosófica, tanto no comportamento, como nos ensinamentos. Paulo estaria a par de importantes debates entre os cínicos e de expressões aí usadas – o exemplo de 1Cor 15,32 (“combati contra as bestas”).¹⁴⁸ Engberg-Pedersen refere que, ao tempo de Paulo, haveria um certo revivalismo e celebração de alguns princípios cínicos, recuando-se às raízes cínicas do próprio estoicismo.¹⁴⁹

Retomando a abordagem do estoicismo, refira-se que fizeram parte desta escola uma elite intelectual, como Cícero, Epicteto, Séneca e Marco Aurélio, sendo o estoicismo um ensinamento para homens e mulheres. O estoicismo oferecia uma comunidade pautada pelo intelectualismo, liberdade em relação ao medo da morte, uma filosofia para lá da salvação pessoal, um mundo em que a ordem material era permeada pela divindade. Caracterizava-se, ainda, por uma plataforma ética respeitável, uma filosofia com um tom de religião e moralidade. A felicidade relaciona-se, segundo o estoicismo, com o reconhecer da sabedoria por trás do universo. Há uma harmonia divina e racional que atravessa todo o universo. Esta razão cósmica é designada por *Λόγος* (*Logos*), sendo a alma humana uma centelha de tal.¹⁵⁰ Aliás, esta razão, esta força criadora é identificada com Deus. Porém, a visão estoica não é a de um Deus pessoal.¹⁵¹ Refira-se que um aparente monoteísmo estoico não exclui, na verdade, o politeísmo.¹⁵² Diante dos mestres gnósticos, Paulo afirmará que o Espírito é dom, não uma obtenção, não uma aquisição. Já os gnósticos consideram que o *πνεῦμα* sempre está presente no homem, em especial na razão, como centelha da energia cósmica. Ao contrário de Paulo, defendem que já o possuímos, mesmo que adormecido. Os pneumáticos apresentam-se, para os gnósticos, como aqueles que conseguem realizar

¹⁴⁸ Cf. HOCK, Ronald F. – Cynics. In FREEDMAN, David Noel (ed.), *ABD*, New York, Doubleday, 1992, vol. 1, p. 1221-1225.

¹⁴⁹ Cf. ENGBERG-PEDERSEN, Troels – *Paul and the stoics*, p. 78.

¹⁵⁰ Cf. SPENCER, Richard A. – Stoics. In FREEDMAN, David Noel; MYERS, Allen C.; BECK, Astrid B. (ed.) – *EDB*, Cambridge, Eerdmans, 2000, p. 1252.

¹⁵¹ Cf. SCHMEELLER, Thomas – *Stoics, Stoicism*, p. 211.

¹⁵² Cf. SEDLEY, David – *Stoicism*, p. 147.

pelas suas forças o processo da união do πνεῦμα à divindade, uma união do homem com aquela luz. Os outros são os psíquicos, homens meramente materiais. Paulo acabará por se empenhar contra tais concepções que punham de lado a sabedoria divina da cruz.¹⁵³

É criada uma tensão quando o estoicismo afirma que também este *Logos* está subordinado ao Destino. Se a Razão é uma lei obrigatória e universal e o Destino inalterável, como podem os humanos ter verdadeira liberdade? Para que interessaria o tentar mudar o mundo para melhor? Como resposta, dirão que o que interessa não são os atos, mas a tentativa em si de viver uma vida boa e de alcançar a virtude. Podemos, pelo menos, escolher as atitudes com que aceitamos as circunstâncias inevitáveis, tentando controlar o que de nós depende e aceitar com dignidade o que a vida traz. A pessoa feliz não luta contra a vida, mas aceita com tranquilidade e dignidade, suporta tanto as experiências trágicas como favoráveis com tranquilidade, sem perturbação. O autocontrole e a estabilidade surgem, pois, como indispensáveis para alcançar a felicidade.¹⁵⁴

O estoicismo olha o corpo como irrelevante para a moral, na medida em que valoriza as motivações internas, as intenções. A moral é, pois, do âmbito das intenções, não dos resultados. Surge, por esta via, um problema, que é o sujeito ser tido por critério da realidade. Tal destrói a autoridade e a própria convivência em sociedade. Sendo o corpo tido por irrelevante, torna-se lícito fazer com ele o que bem se quer – o corpo torna-se, assim, um objeto. Abre-se a porta à gnose, que vemos desde o século II. Esta forma estoica de olhar a corporeidade, distante da antropologia cristã e paulina, conduz a uma cisão entre corpo e alma. O sujeito deixa de ser o seu corpo, passando a tê-lo. Nega-se a importância do corpo para a salvação. Paulo irá rebater tais ideias: afirma que o corpo é relevante, não é indiferente o que faço, não são indiferentes as minhas opções. Contra a corrente, Paulo dirige-se à comunidade da Acaia em 1Cor 6,12: “tudo me é permitido, mas nem tudo é conveniente. Tudo me é permitido, mas eu não me farei escravo de nada”.¹⁵⁵

Viver harmoniosamente exige uma conformidade do desejo e da possibilidade, uma equanimidade. A liberdade em relação às paixões e a felicidade estão, ao menos teoricamente, ao alcance do homem. Não obstante, não se entenda a liberdade em relação às paixões (a ἀπάθεια, *apatheia*) como uma total ausência de sentido, ou

¹⁵³ Cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, p. 202.

¹⁵⁴ Cf. SPENCER, Richard A. – *Stoics*, p. 1252-1253.

¹⁵⁵ Cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, p. 197-199.

indiferença, mas como resultado da virtude, única coisa boa, necessária e suficiente pré-requisito para a felicidade. Teoricamente identificável com a felicidade, a virtude é algo a procurar por si mesma. O estoicismo aponta a importância de não se poder alcançar as virtudes de forma isolada, identificando como centrais o discernimento, a prudência, a coragem e a justiça.¹⁵⁶ A virtude e o vício são estados intelectuais. O vício funda-se nas paixões, falsos juízos de valor, nos quais perdemos o controlo racional, sobrevalorizando coisas que, na verdade, são indiferentes.¹⁵⁷

Esta escola filosófica aponta que, de todas as coisas conhecidas, um género é bom, o outro mau e um terceiro género são as coisas indiferentes (*ἀδιάφορα*, *adiaphora*). Sem um papel na felicidade do homem, deveremos preservar a independência em relação a elas, havendo uma distinção entre as coisas indiferentes preferidas (as benéficas para a vida do homem) e as rejeitadas (não benéficas). É entre estes dois grupos que se compreendem aquelas que são completamente indiferentes. O aceitar as coisas preferidas que têm um certo valor e pelas quais vale a pena lutar, não é um enfraquecimento, mas consequência da paixão.¹⁵⁸ Tal faz-nos recordar, em certa medida, Paulo. Aí assistimos a um relativizar do que é particular, na medida em que a configuração com Cristo leva para um segundo plano outras dimensões da vida.¹⁵⁹

O comportamento do homem sábio na vida diária é alinhado intuitivamente ao natural, sendo que aquele que não é sábio terá de seguir os objetivos da auto-preservação e do seu instinto. O comportamento natural é designado por *καθηκον* (*kathēkon*), isto é, apropriado, adequado. A regulação do comportamento prático pelo instinto parece implicar uma ação egoísta e individualista. Contudo, o instinto básico natural também inclui o cuidado pelos que nos rodeiam. Daí reconhecer-se no outro leva a que olhe por si, mesmo quando se age em benefício de alguém. O comportamento social surge, pois, como algo natural.¹⁶⁰ Engberg-Pedersen também advoga esta preocupação social do pensamento antigo. A título de exemplo, refere-nos a importância de que a virtude da justiça se revestia.¹⁶¹

Referimos que os estoicos tinham por objetivo viver segundo as leis da natureza (*κατὰ φύσιν*, *kata fusin*). A sociedade assentaria sobre a dita lei natural. O homem sábio ajustaria a sua *ratio* àquela inscrita na natureza, o que traz consequências até para a

¹⁵⁶ Cf. SCHMEELLER, Thomas – Stoics, Stoicism, p. 211-212.

¹⁵⁷ Cf. SEDLEY, David – Stoicism, p. 142.

¹⁵⁸ Cf. SCHMEELLER, Thomas – Stoics, Stoicism, p. 211-212.

¹⁵⁹ Cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, p. 208.

¹⁶⁰ Cf. SCHMEELLER, Thomas – Stoics, Stoicism, p. 212.

¹⁶¹ Cf. ENGBERG-PEDERSEN, Troels – *Paul and the stoics*, p. 31-42.

vivência da sexualidade. O erro resultaria somente do julgamento, que é um problema que as comunidades paulinas irão enfrentar. O sujeito surge como único critério da realidade e não a realidade como critério para o sujeito. Estes são elementos que trazem consequências para a recepção da mensagem de Jesus. Tenhamos em mente a seguinte perícopes:

“Ele respondeu: «Também vós não compreendeis? Não percebeis que nada do que, de fora, entra no Homem o pode tornar impuro, porque não penetra no coração, mas sim no ventre, e depois é expelido em lugar próprio?» Assim, declarava puros todos os alimentos. E disse: «O que sai do Homem, isso é que o torna impuro.»” (Mc 7, 18-20)

Diante de tais afirmações, uma comunidade estoicizada poderia deturpar tais palavras, desvirtuando a mensagem de Jesus e caindo num relativismo.¹⁶²

A morte não é temida porque a alma, parte do princípio universal, vive várias vezes. Não se podendo escapar da morte, os estoicos convidam a escapar do medo da morte.¹⁶³

Quando Paulo fala em Atenas, os estoicos faziam parte da audiência (At 17,18).¹⁶⁴ Schmeller refere que em At 17,22-31 encontramos concepções greco-romanas e a adoração de Deus a serem criticadas de forma análoga ao que vemos no estoicismo (como os templos feitos por mãos humanas, ou os sacrifícios cultuais). A proximidade de Deus a cada ser humano, por seu lado, é algo que nos recorda a concepção estoica. Algo parecido com Rm 1,19-20, os estoicos consideravam que nos poderíamos abeirar de Deus pela consideração da beleza e harmonia do cosmos. 1Cor 7,29-31 aproxima-se do ideal estoico da *ataraxia*. Contudo, a diferença entre esta recomendação da carta paulina e a máxima estoica reside na razão escatológica que subjaz ao conselho dado aos habitantes de Corinto. Também Rm 2,14-15 soa a estoicismo: uma lei não escrita, algo percebido pela razão. Outros momentos, como o elencar de vícios (como 1Cor 5,10-11, ou 2Cor 12,20) e virtudes (como Gl 5,22-23), mostram uma sintonia entre o Novo Testamento e o ambiente moral circundante, como aquele de sabor estoico. Também as diatribes, que por vezes surgem nas cartas paulinas, são comuns no estoicismo, como é o caso de 1Cor 15,29-49. Todavia, se a ética estoica era fruto do

¹⁶² Cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, p. 199-200.

¹⁶³ Cf. SPENCER, Richard A. – *Stoics*, p. 1253.

¹⁶⁴ Cf. SPENCER, Richard A. – *Stoics*, p. 1252-1253.

intelecto, no Novo Testamento é função de uma determinação existencial do cristão por Cristo.¹⁶⁵

De facto, embora também Paulo apresente, à maneira estoica, um objetivo prático para o seu discurso moral, os estoicos haveriam de percorrer a via sofisticada até tal, a via da reflexão e abstração. Paulo, ao invés, falará de doação de vida, de dom. Cristo difere de um sábio estoico. A Sua encarnação kenótica dá-se por amor, o seu abaixamento acontece na Sua divindade, distinto do sábio, do homem virtuoso estoico que o faz por dever. Cristo não foge da morte, da dor, da pobreza – não se distancia daquilo que parece menor. No estoicismo, a *ataraxia* – objetivo da felicidade estoica – é atingida por um processo mais cognitivo, por uma sucessão de estados da mente. Para Paulo, o progresso e o crescimento passam por categorias lógicas e por uma conceção física. O progresso na vida pessoal, para Paulo, é físico e moral. O sábio estoico advoga um diluir-se na natureza, espécie de osmose com a mãe terra, o que acaba por sugerir uma *fuga mundi*, um afastar-se de tudo até atingir o estado de perfeição, quase indiferença diante do mundo e da realidade. É esta a εὐδαιμονία (*eudaimonia*). Paulo não nos fala de *eudaimonia*, ou de *ataraxia*, mas de alegria, de χάρις (*charis*). O estoicismo ofusca o papel da graça, tal como não apresenta tanto o termo αμαρτία (*amartia*), mas o ato pecaminoso, a transgressão, despidos da densidade paulina. Paulo fala-nos de homens justos e santos, não tanto de sábios e bons. Refere o πνεῦμα, não tanto o *logos*.¹⁶⁶

1.2.6.1. Paulo e o estoicismo – uma abordagem

Engberg-Pedersen defende um modelo que entende subjazer a muito do pensamento paulino nas suas cartas. Através desse esquema, um modelo que serve de mapa de leitura, defende haver uma sobreposição da antropologia e ética paulina e estoica.¹⁶⁷ De facto, o estoicismo fornecia uma mundividência que almejava dar os conceitos que possibilitassem a construção de uma antropologia e de uma ética. Paulo acabaria por partilhar, em parte, ambas, sem separar a moralidade e a racionalidade. A teologia de Paulo não deriva para uma mera ideologia.¹⁶⁸

Também o autor já referido, Engberg-Pedersen, defende uma mudança da pessoa individual, corporificada e centrada numa satisfação dos próprios desejos, num nós

¹⁶⁵ Cf. SCHMEELLER, Thomas – *Stoics, Stoicism*, p. 213.

¹⁶⁶ Cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, p. 201-206.

¹⁶⁷ Cf. ENGBERG-PEDERSEN, Troels – *Paul and the stoics*, p. 33-34.

¹⁶⁸ Cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, p. 195.

social. Se Paulo considera que a pessoa é atingida por Deus, por Cristo, o estoicismo refere a razão. O identificar-se com esse elemento (Cristo, ou a razão no caso do estoicismo) faz o indivíduo perceber-se como um entre os outros que partilham essa participação nesse algo que os atinge (o autor designa por elemento X). Há algo de movimento ascendente e descendente entre a pessoa e esse elemento X. Tanto Paulo como os estoicos partilham a perspetiva de que a pessoa pode pertencer aos dois níveis em simultâneo, num processo de mudança (um centrar-se em si e no nós) – a fronteira não é rígida, estanque. Também esta orientação para a comunidade põe Paulo em relação com o estoicismo. Além desta semelhança, vemos a caracterização do que é estar dentro e fora do grupo (chamada interpretação moral). Por exemplo, permanecer fora grupo, no caso de Paulo os cristãos, relaciona-se com termos como pecado, atos carnisais. Os estoicos falam em vício, erro. Também os termos para caracterizar essa passagem têm semelhanças: a progressão, o não ser mais criança, o alcançar a perfeição. Outro elemento comum é a antropologia e psicologia moral.¹⁶⁹

Pelo modelo apresentado por Engberg-Pedersen, percebemos que os estoicos e Paulo advogam uma mudança na pessoa, uma mudança na sua auto-compreensão, algo de um ‘tudo ou nada’, mesmo que se tenha de atender a um estilo parenético nas cartas paulinas. O mesmo modelo pode ser criticado, desde logo, por parecer dar um enfoque demasiado grande ao indivíduo. Contudo, há que atender ao que entendemos por tal, despindo-nos de muitas conceções hodiernas. O autor defende que o pensamento antigo acabava por ser marcadamente social, como o ilustra as virtudes mais consideradas, entre as quais a justiça tem especial destaque. Refira-se, ainda, que aquela mudança na auto-compreensão (até aqui referíamos-nos ao indivíduo) pode ser respeitante a um grupo, não tanto a um indivíduo isolado. Há, ainda, que referir que nem sempre que o apóstolo utiliza a primeira pessoa do singular deverá ser lido num registo autobiográfico.¹⁷⁰

A passagem de que aqui falamos, percebida pelo esquema que o autor apresenta, é entendida, pelos estoicos, como uma passagem da subjetividade à objetividade. Há elementos que permanecem, embora – e aqui Paulo e os estoicos encontram-se – ocorra uma mudança radical. O que passa a ser elegível é a correta compreensão do mundo. Aliás, para o ser humano o bem prende-se com o compreender corretamente o mundo em teoria e na prática. Também Paulo dirá que uma só coisa passa a importar: Jesus

¹⁶⁹ Cf. ENGBERG-PEDERSEN, Troels – *Paul and the stoics*, p. 34-40.

¹⁷⁰ Cf. ENGBERG-PEDERSEN, Troels – *Paul and the stoics*, p. 40-44.

Cristo, o Senhor. Tal como o homem sábio estoico, é mundano, é um indivíduo corporificado. Todavia, é alguém para lá do mundano, na medida em que descobre a sua própria identidade.¹⁷¹ Diríamos, indo aqui mais longe do que Engberg-Pedersen: uma só coisa importa: Jesus Cristo, o Crucificado. Foi ao Crucificado que Deus exaltou como Senhor sobre todas as coisas, cujo senhorio se prolonga até ao fim, quando tudo puser nas mãos do Pai.¹⁷² Refira-se que não se pode pensar Paulo sem o horizonte da Cruz, ignorando a sua estaurologia. A Cruz é o critério de interpretação de toda a via cristã, da configuração com o Senhor, desinstalando a forma de refletir acerca da lógica de Deus.¹⁷³ Declara Engberg-Pedersen:

“No estoicismo existe o mesmo mecanismo cognitivo – o da auto-identificação com a razão – que explica ambos os tipos de virtude moral: a do destacar-se dos bens ordinários e auto-referenciais (comparar a magnanimidade) e a do genuíno cuidado dos outros (comparar a justiça). Ambos os tipos de virtude resultam do mesmo movimento de I para X. Ambos giram na auto-identificação com a ‘figura’ que define o nível X, a razão. [...] A mesma imagem é encontrada em Paulo. Também aí está um e o mesmo mecanismo – o de auto-identificação com Cristo – que traz a uma pessoa todo o caminho de I para S, através do conteúdo da figura-X, Cristo.”¹⁷⁴

Recordemos que, em Paulo, é a configuração pessoal com Cristo que leva a que não se aja segundo a carne, mas de acordo com as virtudes do Espírito. O progresso estoico é um processo marcadamente cognitivo, sendo que Paulo nos refere algo mais concreto e encarnado.¹⁷⁵

Continuando a sua reflexão, o autor também nos traz alguns termos, ideias, que subjazem no pensamento estoico e paulino, apesar de ressaltar as devidas diferenças. Elenquemos algumas. Engberg-Pederson refere o conceito de progressão, as paixões, a convicção e firmeza, a atitude básica que é a alegria, a obediência, a escravidão e liberdade. Os estoicos procuravam articular a melhor maneira de viver comum com uma compreensão ordinária do bem e do mal. O estoicismo, para o mesmo autor, apresentou-se como um repositório de ideias para Paulo quando este se dispôs a delinear um caminho para algo que eles já tinham feito: o retrato da melhor forma de vida.¹⁷⁶

¹⁷¹ Cf. ENGBERG-PEDERSEN, Troels – *Paul and the stoics*, p. 45-70.

¹⁷² Cf. BORNKAMM, Günther – *Pablo de Tarso*, p. 117.

¹⁷³ Cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, p. 122-123.

¹⁷⁴ ENGBERG-PEDERSEN, Troels – *Paul and the stoics*, p. 70.

¹⁷⁵ Cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, p. 201.209.

¹⁷⁶ Cf. ENGBERG-PEDERSEN, Troels – *Paul and the stoics*, p. 70-79.

1.3. A família – o matrimônio e o divórcio

Ao tempo de Jesus, que é, grosso modo, o tempo de Paulo, vemos um judaísmo não homogêneo. O divórcio estava banalizado, mesmo que não por todos. Israel passou por uma evolução moral e jurídica, impondo-se gradualmente a monogamia. Do mesmo modo, a mulher parecia permanecer como que num segundo plano, como é o exemplo de ver vedado o direito de propriedade. Também no que toca ao divórcio a mulher se via à mercê dos caprichos do marido. Todavia, o risco de cairmos em precipitados juízos anacrônicos deve ser tido em conta. Quando comparamos com outras culturas vizinhas, o judaísmo concedia algum espaço às mães e às mulheres no geral.¹⁷⁷

Quanto à família, Jesus remeterá para a origem e não para o começo, uma ética familiar que se vislumbra na Escritura, já apresentada na tradição genesíaca. Sendo Palavra de Deus, Jesus irá obedecer-lhe, viver, aprofundar, aplicar. Não negará aquela Palavra que é luz para os nossos caminhos (cf. Sl 1,1-4). São elementos que moldam o próprio Jesus histórico, Ele que passa pela experiência da sua família, que vive a alegre experiência de Caná (cf. Jo 2,1-12).¹⁷⁸

1.3.1. A família no Antigo Testamento

No Antigo Testamento encontramos três termos para aludir a vários modelos de família: *sebet* (a tribo, maior unidade sociológica em Israel), *mishpahah* (clã) e *bet-ab* (a família, a comunidade que convive na mesma tenda, ou casa, literalmente ‘a casa do pai’). A terminologia, contudo, nem sempre é consequente.¹⁷⁹ As tribos remetem-nos para os nomes dos doze filhos de Jacob / Israel, sendo José dividido em Manassés e Efraim. O clã, *mishpahah*, remete a algo mais alargado do que o nosso hodierno comum termo família, é a subunidade da tribo. É uma unidade de reconhecida parentalidade, apontando uma identidade territorial. A casa do pai, *bet-ab*, a família reunida na mesma casa é a unidade que transpõe o maior sentido de inclusão, de identidade, de proteção, de responsabilidade. Contudo, é algo que se alarga a todos os descendentes de um ancestral vivo, uma família alargada que inclui, até, os dependentes não aparentados. É patrilinear e patrilocal. Tanto o clã, como a família propriamente dita tinham papéis bem definidos na organização da sociedade, tais como socioeconómicos e militares. A *bet-ab* apresentava um papel judicial, tendo o chefe do lar autoridade para

¹⁷⁷ Cf. CARVALHO, José Carlos – Jesus perante o divórcio e a família. *HT*. 33: 2 (2012), 360.

¹⁷⁸ Cf. CARVALHO, José Carlos – Jesus perante o divórcio e a família, 362-363.

¹⁷⁹ Cf. BORN, A. van den – Família. In Idem – *DEB*, Porto Alegre, Vozes, 1971, col. 556.

agir judicialmente dentro do mesmo em casos como matrimónio e divórcio – era, pois, uma primeira estrutura de autoridade. Os chefes das várias casas paternas estavam, ainda, judicialmente presentes nas assembleias cívicas locais. Especialmente nas mãos da figura paterna repousava, ainda, a tarefa da continuidade da fé, história, lei e tradições de Israel – a transmissão. Assim, o âmbito social, económico e teológico apresentavam-se ligados e a convergir para a família.¹⁸⁰ Era primeiro lugar de proposta da fé tradicional e da moralidade.¹⁸¹ Apesar do reconhecido papel da mulher, mormente como mãe e ama de casa, é evidente que a família tradicional judaica estava (e está) estruturada segundo o modelo patriarcal.¹⁸² Contudo, apesar de estarmos num contexto androcêntrico, não deveremos olvidar o papel da mulher no lar israelita. Os documentos formais de uma sociedade nem sempre são rigorosos retratos da mesma. Assim, no seio do seu lar, as mulheres poderiam ser poderosas protagonistas do dia-a-dia.¹⁸³

Prevenindo o risco de se extinguir, existiam mecanismos que buscavam a sua proteção. A busca da estabilidade da família acabava por ditar proibições do matrimónio ser contraído dentro de certos graus de parentesco, bem como ditava uma ética sexual.¹⁸⁴ Sem filhos varões, não possuindo as mulheres o direito de propriedade, a família ficaria condenada ao desaparecimento. Assim entendemos momentos como Dt 25,5-10, que nos traz a lei do levirato.¹⁸⁵ Encontramos, na literatura veterotestamentária, elementos que pretendem proteger a família internamente (como os mandamentos do respeito para com os pais, ou a penalização do adultério) e externamente (os mandamentos contra o roubo, o respeito pela propriedade, ou próprio levirato).¹⁸⁶ A lei dada a Moisés reforça algumas obrigações para que a família seja fiel aos planos de Deus para Israel e para cada família do Seu povo. Leis que ajudariam a família a sobreviver e a cumprir o plano de Deus: frutificai e multiplicai-vos (cf. Gn 1,28).¹⁸⁷

A combinação do matrimónio estava dentro da lei familiar em Israel, dando-se, habitualmente, entre famílias para lá dos graus de parentesco proibidos da *bet-ab*.

¹⁸⁰ Cf. WRIGHT, C. J. H. – Family. In FREEDMAN, David Noel (ed.), *ABD*, New York, Doubleday, 1992, vol. 2, p. 761-766.

¹⁸¹ Cf. FRANCIS, James – Household. In FREEDMAN, David Noel; MYERS, Allen C.; BECK, Astrid B. (ed.) – *EDB*, Cambridge, Eerdmans, 2000, p. 613.

¹⁸² Cf. MAIER, Johann; SCHÄFER, Peter – Familia. In Idem – *Diccionario del judaísmo*, Estella, Verbo Divino, 1996, p. 155.

¹⁸³ Cf. MEYERS, Carol – Mother's house. In FREEDMAN, David Noel; MYERS, Allen C.; BECK, Astrid B. (ed.) – *EDB*, Cambridge, Eerdmans, 2000, p. 924.

¹⁸⁴ Cf. WRIGHT, C. J. H. – Family, p. 762.

¹⁸⁵ Cf. CARVALHO, José Carlos – Jesus perante o divórcio e a família, 361.

¹⁸⁶ Cf. WRIGHT, C. J. H. – Family, p. 765.

¹⁸⁷ Cf. CARVALHO, José Carlos – The plan of God about the family in the Holy Scripture. *Theologica*. 2.^a Série 49: 2 (2014), 213.

Comumente ocorria dentro do clã.¹⁸⁸ Um dos motivos par tais casamentos endogâmicos era a preservação das terras e propriedades.¹⁸⁹ Também se podem apresentar como motivos para a endogamia as relações de inimizade com tribos vizinhas, como a necessidade de preservar uma separação face aos estrangeiros, para que se mantivessem certas normas de comportamento religioso e uma pureza étnica. Todavia, não se deverá considerar a endogamia como algo inviolável.¹⁹⁰ Para as pessoas ordinárias, o casamento com estrangeiros assentava, mormente, em razões económicas. Já entre a realeza subjaziam motivos políticos. O período pós-exílio assistirá a medidas de maior restrição quanto ao casamento com estrangeiros.¹⁹¹ Refira-se que diante do helenismo do século II a.C., ao tempo dos Macabeus e de literatura como os Jubileus, percebe-se uma relutância quanto aos casamentos exogâmicos, visto como violação das regras mosaicas. Em contrapartida, Fílon de Alexandria não parece perturbar-se com a ideia da exogamia. O mesmo se pode referir do Talmud palestiniiano e babilónico, ou da Mishnah, que não faz esta proibição.¹⁹²

Tal como Gn 2,24, a literatura profética e sapiencial apresentam-nos o ideal da monogamia. Não obstante, a poligamia estava presente. A poligamia associava-se a um símbolo de prestígio e poder sendo, portanto, menos habitual entre as classes mais desfavorecidas (até por uma questão económica). Também o dote em causa no casamento pode levar a uma ideia errada de conotar o casamento em Israel apenas com uma matéria de dinheiro, de compra – o que levaria a ver o adultério como uma ofensa de propriedade. Todavia, um rigoroso estudo não permite sustentar tal perspectiva.¹⁹³ A poligamia, tantas vezes, acabaria por ser a raiz de vários problemas no seio dos lares. Refira-se, ainda, que não deveremos associar diretamente a poligamia à luxúria: atendendo à sociedade de então, as esposas podiam ser olhadas como suplemento para a força do trabalho.¹⁹⁴ A poligamia não pode, ainda, desligar-se do forte desejo de uma descendência numerosa, ou que, ao menos, prevenisse a extinção da família.¹⁹⁵

Tal prole numerosa era vista como bênção do Senhor, causa de grande felicidade. Também por aqui se poderão explicar práticas como o levirato, ou a

¹⁸⁸ Cf. WRIGHT, C. J. H. – Family, p. 766.

¹⁸⁹ Cf. CARVALHO, José Carlos – The plan of God, 212.

¹⁹⁰ Cf. COLLINS, Raymond F. – Marriage. In FREENDMAN, David Noel (ed.), *ABD*, New York, Doubleday, 1992, vol. 4, p. 564.

¹⁹¹ Cf. WRIGHT, C. J. H. – Family, p. 766.

¹⁹² Cf. COLLINS, Raymond F. – Marriage, p. 565.

¹⁹³ Cf. WRIGHT, C. J. H. – Family, p.766.

¹⁹⁴ Cf. COLLINS, Raymond F. – Marriage, p. 565.

¹⁹⁵ Cf. WRIGHT, C. J. H. – Family, p. 768.

poligamia. Todavia, não se excluía o amor conjugal e o mútuo auxílio como elementos preponderantes no casamento.¹⁹⁶ De facto, o levirato poderia não estar, apenas, centrado no objetivo de dar um filho varão, mas atender ao suporte e proteção da viúva, além de perpetuar as propriedades da família.¹⁹⁷

Apesar de ser algo inabitual à linha do Antigo Testamento, um israelita abster-se do matrimónio não é algo de absolutamente estranho. De facto, os essénios, na generalidade, tinham uma certa aversão ao matrimónio por razões escatológicas e apocalíticas. Um ascetismo que veremos, por exemplo, em Qumran.¹⁹⁸

1.3.2. Um projeto das origens

Ao longo da história de Israel, Deus mostrou-se amor de verdade, profundo. Para mostrar tal amor, Deus não só falou, mas agiu concretamente – uma experiência histórica do Seu dizer-se amor. Como bem nos reflete a própria experiência fundante do Êxodo, Deus ama salvando e salva amando. Uma experiência que chega a momentos de particular intimidade, como vemos entre Moisés e Deus em Ex 33,1. Assim, o deserto parece-nos aquele tempo e lugar em que Deus tenta salvar o Seu matrimónio, a Sua aliança com o povo – Ele que também se apresenta como um pai (como Jr 31,20). Deus molda o Seu povo com um grande enlevo (Jr 31, 3), povo que continua a preferir apesar do pecado e da desobediência. Esse Deus, pai de Israel, por vezes é caracterizado por imagens da maternidade (como Ex 34,6), embora nunca Lhe seja aplicado o substantivo ‘mãe’.¹⁹⁹

Carlo Rocchetta considera os relatos dos Génesis (Gn 1,1-2,4a e 2,4b-25) como carta magna do projeto originário de Deus sobre o matrimónio, constituindo revelação de Deus sobre o matrimónio na sua expressão natural e criatural. Logo no primeiro relato percebemos que o homem e mulher unidos são um ícone, realização visível da única imagem de Deus. A própria vida que brota do encontro conjugal, da sua diferenciação sexuada, é vista como dom de Deus. Este relato de Gn acaba por recusar qualquer conceção negativa, ou maniqueia da sexualidade – da mesma forma que nega a sua divinização. O segundo relato acaba por sublinhar a exigência de amor e comunhão que brota do íntimo do homem. Assim, a mulher não é vista apenas no sentido da

¹⁹⁶ Cf. BORN, A. van den – Matrimónio. In Idem – *DEB*, Porto Alegre, Vozes, 1971, col. 959.

¹⁹⁷ Cf. COLLINS, Raymond F. – *Marriage*, p. 567.

¹⁹⁸ Cf. BORN, A. van den – Matrimónio, col. 960.

¹⁹⁹ Cf. CARVALHO, José Carlos – The Christian Marriage according to Nazareth and Paul. *Caurensia*. 8 (2013), 218-219.

procriação e perpetuação da espécie, mas para que o homem não esteja só, numa comunhão total de vida e dom. A mulher, ser da mesma identidade do homem, é por Deus conduzida até ele, qual cortejo nupcial, convidados a uma união total e estável para formarem uma só carne (cf. Gn 2,24). O aspeto unitivo e procriativo não aparecem em contraposição, mas reclamam-se e exigem-se. Por esta via, o ato sexual expressa-se como um ato de conhecimento, manifesta uma disponibilidade a dar-se a acolher-se reciprocamente para o crescimento dos dois. A corporeidade não aparece como algo genérico, ou exterior. Atendendo a Gn 2,24, os casamentos tinham de ser consumados para que existissem, não bastando a intenção, ou desejo. Os casamentos davam-se na carne, não por procurações, ou como que fossem espirituais.²⁰⁰ Por isso,

“[...] o texto bíblico (Gn 2,24) aplica o conceito de “carne” para traduzir a comunhão total de projetos e de vida. O conceito de “carne” (“basar”) indica a pessoa na sua corporeidade, na sua anatomia, mas também na sua fragilidade. Esta comunhão não consiste apenas na comunhão ou na partilha de ideais, mas culmina numa comunhão corporal, carnal, somática, física. Esta relação é de tal ordem e intensidade que o próprio Criador não permite intromissões, projeta-a para sempre.”²⁰¹

A experiência exodal do marido que sai ao encontro da futura esposa para se unir e viver com ela aponta a prioridade que os Génesis dão ao casal. A união do casal define o casamento, não a descendência, ou tradição familiar.²⁰² A família, segundo a leitura genesíaca, fica definida por este desejo unitivo, pela partilha de vida num novo lar, pelo fruto de um projeto de liberdade. Um desejo livre de viverem em comum, partilhando-se mutuamente. Acaba por retirar a sobrecarga a que a família estava sujeita: assim, percebemos uma “desfamiliarização” e “dessexualização”. O laço de amor entre os esposos assume uma relevância fulcral. Há um horizonte mais amplo, que compreende a comunhão corpórea, mesmo que relação corpórea seja relativizada – afinal, esta integra-se num projeto mais vasto.²⁰³

Aquela nudez originária, sem que sintam vergonha, fala-nos de uma harmonia entre os dois seres, sem o risco de que o corpo seja usado pelo outro como instrumento de posse e satisfação egoísta, mero objeto de desejo. É, sim, objeto de reciprocidade e

²⁰⁰ Cf. ROCCHETTA, Carlo – *Los Sacramentos de la Fe: Estudio de teología bíblica de los sacramentos como «acontecimientos de salvación» en el tiempo de la Iglesia*, Salamanca, Secretariado Trinitario, Sacramentología bíblica especial, 2, p. 277-284.

²⁰¹ CARVALHO, José Carlos – O Evangelho da Família. In CANAVARRO, António Abel (coord.) – *O Evangelho da Família em Tempos de Mudança: Jornadas de Teologia 2019*, Porto, Universidade Católica, 2020, Humanística e Teológica, 32, p. 109.

²⁰² Cf. CARVALHO, José Carlos – Jesus perante o divórcio e a família, 370.

²⁰³ Cf. CARVALHO, José Carlos – O Evangelho da Família, p. 110-111.

comunhão. Todavia, o pecado haveria de alterar esta realidade, ofuscando o projeto originário de Deus sobre o homem, quebrando a harmonia do homem e mulher consigo mesmos e entre si, com a natureza e com o próprio Deus. O matrimônio ficou aberto a uma situação de desequilíbrio, numa rutura dos fundamentos da unidade e do dom de si. Porém, Gn 3,15 traz-nos uma promessa de libertação e vitória final.²⁰⁴

Encontramos referências veterotestamentárias que nos indicam o amor, a alegria, o cuidado e a honra como pilares do lar israelita.²⁰⁵ Se olharmos alguma literatura sapiencial, como o Cântico dos Cânticos, vemos que o mesmo não exalta a fertilidade, mas o amor humano. Não alude a aspetos legais, à procriação, ou à instituição da família. É como que um deslocar do foco exclusivo do casamento como geração de descendência.²⁰⁶

A reciprocidade paritária entre homem e mulher, entre o masculino e feminino, é via para a experiência da fidelidade de Deus. Ensina o próprio plano de Deus de fidelidade, através da história, dando-lhe um rosto e carne humana. Aliás, o Cântico dos Cânticos fala-nos de um amor humano como melhor forma de louvar e falar do amor de Deus. Sendo Amor, Deus planeia refletir-se no amor dos esposos. Uma experiência de Amor que reflete Deus, que deixa Deus falar. Um caminho, uma vocação entre a profecia e o discipulado, abertura à vida, aos filhos, às outras famílias, em ordem à edificação da grande família da humanidade. Um caminho, entretanto, sinuoso.²⁰⁷

Reflete Carlo Rocchetta:

“O extraordinário lirismo com que se descreve o encontro entre homem e mulher no Cântico dos Cânticos não deve fazer-nos esquecer que a história do matrimônio em Israel está marcada, ao mesmo tempo, por sombras que obscurecem a unidade e a beleza, indício das consequências do pecado original: o patriarcado e a poligamia (Gn 16,1-4; 1Sm 1,6; Dt 21,15-17); a escassa consideração da mulher que é «adquirida» por alguns serviços prestados, ou como troféu de guerra (Gn 29,16-28; Ex 21,7-8; Dt 21,10-11) e que se converte em propriedade do marido (Ex 20,27; Dt 5,21); o divórcio e o repúdio da mulher (Dt 24, 1-4; 2Sm 13,14-18); a condenação da esterilidade, vista como uma «maldição» de Deus (2Sm 6,33; Os 8,11); o adultério, apesar do mandato expresso da *torah* (Ex 20,24) e a condenação à morte dos culpáveis. [...] Lendo o Antigo Testamento, o leitor não pode subtrair-se à impressão da degradação do ideal divino do matrimônio, ainda que se percebam convites a uma conceção mais elevada da vida conjugal (cf. especialmente, Ml 2,13-16).”²⁰⁸

²⁰⁴ Cf. ROCCHETTA, Carlo – *Los Sacramentos de la Fe*, p. 284-286.

²⁰⁵ Cf. WRIGHT, C. J. H. – *Family*, p. 768.

²⁰⁶ Cf. COLLINS, Raymond F. – *Marriage*, p. 567.

²⁰⁷ Cf. CARVALHO, José Carlos – *The plan of God*, 214.220-221.

²⁰⁸ ROCCHETTA, Carlo – *Los Sacramentos de la Fe*, p. 290-291.

Apesar de comportar uma certa deformação²⁰⁹, somos, pois, levados a concluir que Deus e família dizem-se um ao outro. Deus, para se dizer, usa a analogia da família. Encarnando numa família, passa a ser conhecido como Deus da família, como um Deus próximo. No Seu Filho, faz-se família conosco. Porém, podemos perguntar: de que tipo de família falamos? Todas as famílias são possíveis? Todas elas serão experiência de amor? De facto, a família, partindo de uma instituição e realidade humana, atreve-se a sacramentalizar uma experiência que a transcende, uma experiência de amor que vai muito além dela.²¹⁰

1.3.3. O divórcio no Antigo Testamento

Os grandes debates em torno do tema do divórcio, ao tempo do segundo Templo, focavam-se em Gn 2 e Dt 24.²¹¹ Mas como compaginar experiências tão diferentes?

Por um lado, a lei escrita de Moisés indica o amor e a fidelidade – o sexto mandamento proíbe a violação de tal amor. Todavia, ao longo da história de Israel, outras leis vão pautar a dissolução do amor numa forma mais fácil, mais arbitrária. De facto, o divórcio era comum no oriente antigo. Sendo algo privado, que ocorria no seio das famílias, não havia uma instituição pública que decidisse sobre ele. Ao longo do tempo, certos ensinamentos e comentários da *torah* oral (*she be-alpê*) tinham-se tornado lei, adquirindo um estatuto idêntico ao da lei escrita (a *torah she biktav*). Assim, ao tempo de Jesus, tal influenciava já a forma de olhar o divórcio. O período pós-exílio levou para um segundo plano a Palavra de Deus dada a Moisés no sexto mandamento, ou Gn 2,24. Sobressaía, assim, Dt 24,1-4. Possivelmente este texto tentaria limitar o poder discriminatório do marido, sem que institucionalizasse o divórcio enquanto tal. Dt 24,1 refere que “se um homem tomar uma mulher e a desposar, se depois ela deixar de lhe agradar por ter descoberto nela algo de vergonhoso, escrever-lhe-á um documento de divórcio, entregá-lo-á em mão e despedi-la-á de sua casa”. O conceito *erwat dabar*, aquele “algo de vergonhoso”, é um conceito demasiado amplo, havendo sérias dificuldades em perceber o alcance desta expressão.²¹² Assim entram em desacordo as escolas de Hillel e Shammai. Shammai faz uma interpretação apenas em termos de imoralidade sexual. Já a escola de Hillel compreende algo mais abrangente, uma

²⁰⁹ Cf. ROCCHETTA, Carlo – *Los Sacramentos de la Fe*, p. 306.

²¹⁰ Cf. CARVALHO, José Carlos – *The Christian Marriage*, 216.

²¹¹ Cf. WALL, Robert W. – Divorce. In FREENDMAN, David Noel (ed.), *ABD*, New York, Doubleday, 1992, vol. 2, p. 217-218.

²¹² Cf. CARVALHO, José Carlos – *Jesus perante o divórcio e a família*, 370-371.

concessão ao marido para elementos mais banais, como o banal estragar de uma refeição.²¹³ Compreendia, pois, a imaturidade, falhas cúlticas, ou falhas no cumprir de tarefas domésticas. Refira-se que a imoralidade sexual referida pela escola de Shammai deveria excluir o adultério, na medida em que é motivo de pena de morte segundo Dt 22.²¹⁴ Considerando que perturbava a aliança com YHWH, a tradição jurídica do Antigo Oriente colocava o adultério entre os delitos especialmente graves, podendo merecer a pena de morte.²¹⁵

O autor de Dt 24,1-4 pretendia algo que não conseguiu: que o divórcio não se transformasse em lei, em vez de exceção, que não fosse banalizado e indefinido. Outras leituras irão no mesmo sentido, como o caso de Fílon de Alexandria, ou Flávio Josefo. Assim, pode-se afirmar que, ao tempo de Jesus, o divórcio estava banalizado, baseando-se na tradição oral, não na lei escrita de Moisés.²¹⁶

Para o divórcio, bastaria ao marido entregar uma carta de divórcio à esposa (Dt 24,1, ou Is 50,1), acompanhada, talvez, de uma fórmula de repúdio (Os 2,1). A mulher não poderia pedir, nem efetuar o divórcio.²¹⁷ São exceções a esta ausência de papel da mulher no processo de divórcio casos pontuais, como o da célebre Herodíade (Mc 6,17). À época de Jesus, desde há longa data, fazia parte do divórcio a redação de um libelo. Assim sendo desde há muito, estando o divórcio banalizado ao seu tempo, os próprios discípulos achavam que esta era uma situação normal. O mesmo se poderá dizer do ambiente em torno da Judeia, um mundo plural que relativizava, até, as relações matrimoniais – é o caso das práticas gregas e segundo a lei romana.²¹⁸

1.3.4. O casamento e o divórcio no contexto greco-romano

Quando falamos do casamento e divórcio no mundo greco-romano, as fontes literárias e materiais de que dispomos exigem um uso rigoroso para que não façamos afirmações enviesadas. A título de exemplo, recordemos que a escrita era mais frequente entre os homens das elites, que muito do que temos acerca do matrimónio e divórcio provém de sátiras da comédia e poesia, que provas como os epitáfios podem traduzir exageros (como inscrições em túmulos de escravos alusivas a cônjuges, sendo

²¹³ Cf. COLLINS, Raymond F. – *Marriage*, p. 570.

²¹⁴ Cf. WALL, Robert W. – *Divorce*, p. 218.

²¹⁵ Cf. PLÜMACHER, Eckhard – Μοιχεύω. In BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.) – *DENT*, Tradução Constantino Ruiz-Garrido, Salamanca, Sigueme, 1998, vol. 2, col. 313.

²¹⁶ Cf. CARVALHO, José Carlos – Jesus perante o divórcio e a família, 372.

²¹⁷ Cf. BORN, A. van den – Divórcio. In Idem – *DEB*, Porto Alegre, Vozes, 1971, col. 405-406.

²¹⁸ Cf. CARVALHO, José Carlos – Jesus perante o divórcio e a família, 372-373.

que a lei romana não permitia o seu casamento). Além do mais, não poderemos assumir que as leis romanas eram aplicadas uniformemente nas cidades e províncias onde e ao tempo em que o cristianismo paulino se desenvolveu. A complexidade da abordagem aumenta quando vemos que, quando a lei romana e a local entravam em conflito, muitas vezes os casais poderiam seguir uma ou outra. Tendo em conta que o propósito de gerar filhos era algo com impacto no bem comum, não apenas do foro privado, havia legislação acerca de tal. Embora haja quem refira o *pater familias* (o mais alto estatuto na família) com um papel determinante na escolha dos casamentos, vemos que tal afirmação carece de alguma precisão. Por exemplo, na cultura romana não seria comum um pai forçar um filho a casar, ou recusar o seu consentimento caso tudo o resto fosse concordante com tal. Outros exemplos de legislação são a idade mínima para casar – doze para as raparigas e catorze para os rapazes. Apesar das diferenças entre regiões, há que referir que o casamento ocorria, regra geral, mais tardiamente.²¹⁹

Há alguns conceitos que nos ajudam a clarificar ideias. O primeiro é o de *conubium*, isto é, a capacidade / faculdade de integrar um casamento legal, baseado no estatuto social da pessoa. Sem tal faculdade, as crianças nascidas desse casamento seriam ilegítimas, o que acarretaria um sem número de consequências. Com o intuito de proteger as fronteiras de Roma, esta lei acaba por ser alvo de muita discussão à altura. *Concubina* poderia designar a situação dos casais que viviam estas circunstâncias de casamentos não autorizados, vivendo juntos e sem intenção de regularização. Contudo, não se pode dizer que, na sociedade romana do primeiro século, houvesse um estigma moral associado a esta situação. *Contubernium* designa uma relação em que um ou ambos os membros era escravo. Tal não possuía um fundamento legal, embora pudesse agradar aos donos dos escravos na medida em que geraria mais servos.²²⁰

Embora nem sempre assim fosse claro, nem se reduzisse a uma questão de dotes e finanças, uma simples declaração da intenção de viverem juntos como marido e mulher bastavam para o casamento. A frequência do divórcio é algo debatido, havendo uma lacuna de informações ainda maior quanto às classes sociais inferiores. O divórcio tinha lugar por mútuo acordo, ou quando um dos cônjuges abandonava o outro. Quando não estavam em causa posses, ou heranças, não haveria lugar a conflitos legais. Nas classes mais altas, o casamento e divórcio eram realidades que levavam a uma

²¹⁹ Cf. YARBROUGH, O. Larry – Paul, Marriage, and Divorce. In SAMPLEY, J. Paul (ed.) – *Paul in the Greco-Roman world: A Handbook*, 2.^a ed., London, Bloomsbury T & T Clark, 2016, vol. 2, p. 89-95.

²²⁰ Cf. YARBROUGH, O. Larry – Paul, Marriage, and Divorce, p. 95.

reconfiguração constante dos lares romanos. O elo mais fraco seria, inevitavelmente, a mulher. Também os filhos enfrentariam as consequências do divórcio, podendo conhecer várias mães enquanto cresciam.²²¹ Diz-nos Margaret MacDonald:

“Um casamento longo, de devota fidelidade a um marido era um estado altamente prezado no mundo Romano para uma mulher se ocupar. Mas os historiadores Romanos repetidamente advertiram que este ideal raramente foi realidade, moldada pela viuvez, divórcio e parceiros não reconhecidos pela lei, mas geralmente aceites.”²²²

Nalguns casos, as viúvas possuíam considerável independência nos trabalhos e em matérias familiares. O papel das mulheres, apesar de secundarizado, era mais reconhecido quando mães, ou viúvas. Tanto neste último caso, como na ausência do marido, era comum a mulher tomar a seu cargo o agregado familiar. No início século I d.C., nesta sociedade, terá surgido uma nova forma da mulher se apresentar, com aumentada visibilidade pública enquanto patrona e mulher de influência em Roma e nas províncias orientais, onde as comunidades paulinas se enraizaram. Tal não descartava o papel do marido e pai na proteção e continuidade da família, no perpetuar das tradições familiares e formação das novas gerações. Na teia familiar, não se esqueça, ainda, o papel dos escravos.²²³

Yarbrough acentua a ideia de que os romanos tinham clara a ideia do marido, esposa e filhos como uma unidade. Tais núcleos viviam sozinhos, como nos casos das casas (aliás, pequenas divisões) anexas a lojas, a exemplo das comunidades visitadas por Paulo. De resto, e dependendo das posses da família, poderiam viver rodeados de escravos e outras pessoas como os libertos. As questões em torno do casamento também ocupavam os médicos e moralistas de então. O ponto de comum entre ambos era questão do casamento e do controlo das paixões sexuais.²²⁴ Ao tempo de Roma era mais habitual o repúdio da mulher adúltera. Todavia, nem Roma abolira o direito de matar concedido ao marido enganado. Já na Grécia era mais comum a imposição de uma sanção pecuniária ao adúltero. Seja como for, em todos os casos, o marido teria de se separar da mulher surpreendida em adultério. Apenas à mulher se exigia uma fidelidade conjugal absoluta. Curiosamente, alguns filósofos estoicos, bem como as designadas por

²²¹ Cf. YARBROUGH, O. Larry – Paul, Marriage, and Divorce, p. 96-97.

²²² MACDONALD, Margaret Y. – Paul and family life. In SAMPLEY, J. Paul (ed.) – *Paul in the Greco-Roman world: A Handbook*, 2.^a ed., London, Bloomsbury T & T Clark, 2016, vol. 1, p. 259.

²²³ Cf. MACDONALD, Margaret Y. – Paul and family life, p. 262-267.

²²⁴ Cf. YARBROUGH, O. Larry – Paul, Marriage, and Divorce, p. 97-98.

novelas helénicas, consideravam as relações do marido com escravas e rameiras como ilícitas e desonrosas, advogando uma fidelidade ilimitada de ambos os cônjuges.²²⁵

Refira-se que, certamente, Paulo terá encontrado outros modelos de casamento e divórcio ao longo das suas viagens pelo Império, tal como lares judeus. Contudo, Yarbrough defende que, nas cidades para as quais escreveu, a estrutura familiar judaica seria muito similar a todas as outras, mesmo que os moralistas judeus alegassem uma superioridade ética.²²⁶

1.3.5. Jesus diante da família e do divórcio

Jesus acede ao mundo na tenda da Sua família, em Nazaré, Ele que vem da família trinitária. Nazaré é uma terra concreta, longe da cidade de Jerusalém, que estava algo aberta à cultura grega. A experiência de uma família modesta, que enfrenta problemas concretos, mas cujos laços entre os seus membros não são destruídos pelas circunstâncias que enfrenta. Uma família que coloca Deus em primeiro lugar. Aos poucos, Deus que tem uma família, vai sendo percebido como Deus família.²²⁷ A retaguarda familiar que terá ajudado Jesus a dimensionar a Sua mundividência e a sustentar a sua mensagem sobre a família na *torah* é, pois, algo a atender. O plano de Deus na criação é mantido na opção de Nazaré.²²⁸ Entre tanto, Jesus ensinará uma radical – não absoluta – relativização da família (como se ausculta em Mt 10,37), uma igualdade estrutural dos cônjuges, regras de comportamento (como a fidelidade, responsabilidade e amor mútuo) entre pais e filhos, ou a educação na fé, partindo do testemunho.²²⁹

Questões como o divórcio colocam Jesus entre a lei de Deus e a lei dos homens. Jesus é radical quanto ao ensinamento de um amor indissolúvel, adverso ao repúdio – assim entende a lei de Deus desde os Génesis, passando por Moisés e o sexto mandamento. Jesus vai, pois, à Palavra de Deus, remetendo às origens. Jesus mostra uma crítica ao divórcio. Critérios como o da descontinuidade, atestação múltipla e embarço dizem-nos que se tratará de algo que remonta ao Jesus histórico.²³⁰ Vemos, pois, Jesus em discussão com os fariseus, saindo em defesa da família monogâmica, num tempo em que a poligamia ainda se podia encontrar e em que as condições para o

²²⁵ Cf. PLÜMACHER, Eckhard – Μοιχεύω, col. 313-314.

²²⁶ Cf. YARBROUGH, O. Larry – Paul, Marriage, and Divorce, p. 98.

²²⁷ Cf. CARVALHO, José Carlos – The Christian Marriage, 221.

²²⁸ Cf. CARVALHO, José Carlos – The plan of God, 222.

²²⁹ Cf. CARVALHO, José Carlos – Jesus perante o divórcio e a família, 362-363.

²³⁰ Cf. CARVALHO, José Carlos – Jesus perante o divórcio e a família, 367-370.

divórcio estavam facilitadas. Jesus tem diante de Si um judaísmo muito plural. Mas, olhando os evangelhos, poderemos sustentar que Jesus é radical na Sua crítica ao divórcio?²³¹

A proibição veterotestamentária do adultério continua a ser observada no Novo Testamento, vista como parte absolutamente integrante dos preceitos éticos. É o que vemos, por exemplo, em Mt 5,27ss, onde se convida a uma atitude ética que una o ato exterior e a orientação interna. Tal acaba por nos soar ao que já se vislumbrava em momentos como Dt 5,21, ou Ex 20,17. O adultério parece começar já na decisão de quebrar o mandamento, decisão manifesta no olhar de desejo. Vemos, pois, o adultério considerado nas listas dos vícios graves que nos surgem no Novo Testamento, como é o caso de 1Cor 6,9ss.²³²

Os fariseus privilegiavam Dt 24,1-4 em detrimento do sexto mandamento. Jesus, tal como os fariseus, percebe que Dt 24 não é a lei do Sinai, recordando que é algo introduzido devido à dureza dos seus corações (cf. Mt 19,8): Moisés tolerou tal prática, não legislou sobre ela. Ainda assim, a radical crítica de Jesus ao divórcio parece-nos atenuada quando lemos Mt 19,9 – a crítica não se trata de algo absoluto, na medida em que deixa a ressalva para os casos de ‘imoralidade’ (a *πορνεία*, *porneia*).²³³

Tanto Mc 10,11ss (e Mt 19,9) como a fonte Q (Mt 5,31ss e Lc 16,18) oferecem a tradição de uma sentença do Senhor que recusa o divórcio e o novo matrimónio dos divorciados, qualificando-os de *μοιχεύειν* (*moicheuein*) e *μοιχάσθαι* (*moichasthai*). Possivelmente, na base estaria uma oposição à prática judaica que permitia tal ao marido. Também o matrimónio como uma mulher repudiada fazia com que o novo cônjuge cometesse adultério. Já Mt 5,32 considera que o marido que a repudia também possui culpa de tal adultério. Mc 10,11 e Lc 16,18a são tidos por mais radicais e originais do que a versão re-judaizada de Mateus, na medida em que consideram que o homem que se volta a casar após o divórcio comete adultério contra o primeiro.²³⁴

Refira-se que para falar do adultério, mais comumente vemos o verbo *μοιχεύω* (*moicheuó*), como podemos ver em Lc 16,18, ou Mc 10,11. *Πορνεία*, nos profetas, traduz na Septuaginta a raiz *zanah* (זָנָה), que tem um leque mais alargado de significado: a imoralidade no campo económico, social, jurídico, comercial e sexual.²³⁵ Outra

²³¹ Cf. CARVALHO, José Carlos – The plan of God, 223.

²³² Cf. PLÜMACHER, Eckhard – *Μοιχεύω*, col. 314-316.

²³³ Cf. CARVALHO, José Carlos – The plan of God, 224.

²³⁴ Cf. PLÜMACHER, Eckhard – *Μοιχεύω*, col. 316-317.

²³⁵ Cf. CARVALHO, José Carlos – The plan of God, 224.

interpretação é a de matrimónio não lícito pois contraído dentro dos graus proibidos de parentesco.²³⁶ Tais termos serão abordados posteriormente, com o recurso à obra de Hatch e Redpath. Contudo, permita-se alguma referência ao termo πορνεία, na medida em que o observaremos nalguma discussão acerca do divórcio. Ao contrário da rigorosa e absoluta proibição de Mc 10,11ss e Lc 16,18, Mt 19,9 insere a exceção da πορνεία: “Ora Eu digo-vos: Se alguém se divorciar da sua mulher – exceto em caso de união ilegal – e casar com outra, comete adultério”. Esta exceção é justamente apresentada como μὴ ἐπὶ πορνεία.²³⁷ Estamos diante de uma das ocorrências assinaladas na obra de Marshall.²³⁸ À questão dos fariseus acerca da licitude do divórcio por qualquer causa, Jesus acaba por fazer esta correção. Aqui acaba, pois, por ressoar a disputa entre as escolas de Hillel e Shammai acerca das razões para o repúdio e abandono da esposa. Esta limitação, por vezes traduzida como “a não ser por causa de adultério”, coloca entraves à “qualquer razão” advogada pelos fariseus. Refira-se que, à altura, o matrimónio considerava-se desfeito quando a esposa cometia adultério. Perceberemos, então, melhor estas palavras de Jesus: aquele que se divorcia da sua mulher – prescindindo-se dos casos de adultério – e casa com outra, comete adultério quanto ao primeiro casamento. Assim, somos levados a dizer que neste contexto mateano πορνεία poderá remeter para o adultério. Possivelmente, teria, ainda, o sentido daquilo que é vergonhoso, como sucede em Dt 24,1 com o termo *erwât* (עֲרֻוַת).²³⁹

Em Mt 5,31-32 vemos o caso do marido não conceder à esposa o libelo de divórcio, ficando a mulher sem qualquer voz e lançada para uma outra relação que salvaguardasse o mínimo dos seus direitos – e que seria adultério.²⁴⁰ Sem o documento de divórcio, enveredando a mulher por uma segunda relação, os próprios filhos daí nascidos seriam considerados *mamzerim*, nascidos de relação proibida.²⁴¹ Certamente, contra isto mesmo se insurgirá Jesus, criticando radicalmente a leviandade com que a mulher era repudiada, lançada numa tribulação de desproteção e insustentabilidade. Por aqui poderemos aludir ao privilégio paulino de 1Cor 7,12-16, ou, já referido, a Mt 19,9.

²³⁶ Cf. BORN, A. van den – Divórcio, 1971, col. 406.

²³⁷ Cf. FITZER, Gottfried – Πορνεία. In BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.) – *DENT*, Tradução Constantino Ruiz-Garrido, Salamanca, Sigueme, 1998, vol. 2, col. 1085.

²³⁸ Cf. MOULTON, W. F.; GEDEN, A. S. – *Concordance to the Greek New Testament*, I. Howard Marshall (ed.), 6.ª ed., London, T & T Clark, 2002, p. 922.

²³⁹ Cf. FITZER, Gottfried – Πορνεία, col. 1085-1086.

²⁴⁰ Cf. CARVALHO, José Carlos – Jesus perante o divórcio e a família, 373-374.

²⁴¹ Cf. WERBLOWSKY, R. J. Zwi; WIGODER Geoffrey – Divorce. In Idem – *ODJR*, New York, Oxford University, 1997, p. 204.

Todavia, a exceção da *πορνεία* não é referida em Mc, ou Lc.²⁴² Tal leva a identificar uma condenação absoluta do divórcio, por parte de Jesus, em Mc 10,2-12 e Lc 16,18. Daí, alguns Padres Latinos e Gregos haveriam de considerar estas cláusulas de exceção em Mt como não autênticas, na medida em que não são compagináveis com a absoluta proibição dos outros sinópticos.²⁴³ Outros autores referem que esta exceção de Mt poderá ser uma acomodação do evangelista à audiência helenística judaica. Aliás, Mc 10,12, com a alusão ao caso da mulher se divorciar do marido, pode ser, também, uma acomodação ao público helénico e romano.²⁴⁴

Talvez Mc e Lc traduzam o *λόγιον* (*logion*) trazido da catequese da comunidade Síria que se orientaria não tanto para a questão do divórcio, mas de um segundo matrimónio. Desta forma, poderia ser admitido o divórcio, mas sem negar o matrimónio como *de iure* indissolúvel. É como que um ajustar a proibição absoluta de Jesus referente ao divórcio. São consideradas secundárias as denominadas por cláusulas de fornicção que encontramos em Mt 5,32 e Mt 19,9, que permitiriam ao marido divorciar-se em determinados casos.²⁴⁵

Remetendo às origens, em Mt 19,1-12 Jesus não entra na análise de casos particulares, o que já era dado por Dt 24,1-4. Tal não exclui que cada caso se confronte com a norma, as origens, a lei do Sinai. Jesus não apresenta uma resolução cabal, não vai na linha da curiosidade casuística (e impertinente jornalística) dos fariseus que o confrontam. Jesus remete sempre à origem, ao espírito da lei e não para a tradição que se foi impondo em Israel pela tradição oral, pela dureza dos corações. Jesus é, pois, radical, mas não absoluto.²⁴⁶ Na questão acerca do repúdio da mulher por qualquer motivo (cf. Mt 19,3), parece ressoar o confronto das escolas de Shammai e Hillel. Jesus supera, pois, estas duas escolas e as suas casuísticas e recupera o matrimónio instituído por Deus desde a origem (monogâmico, único e indissolúvel) e que a humanidade recebe do Criador como dom a conservar e a realizar. Não localiza o matrimónio na ordem das instituições humanas, mas enquanto expressão do desígnio de Deus, vocação inscrita na mais profunda natureza feminina e masculina. O projeto ao qual se entrepôs a realidade do pecado, em que a corporeidade deixou de ser lugar de acolhimento, dom recíproco, símbolo de gratuidade e transparência, passando a imperar posse e

²⁴² Cf. CARVALHO, José Carlos – Jesus perante o divórcio e a família, 373-374.

²⁴³ Cf. BORN, A. van den – Divórcio, col. 406.

²⁴⁴ Cf. COLLINS, Raymond F. – Marriage, p. 570.

²⁴⁵ Cf. PLÜMACHER, Eckhard – *Μοιχεύω*, col. 316-318.

²⁴⁶ Cf. CARVALHO, José Carlos – Jesus perante o divórcio e a família, 375-377.

subordinação, um lugar de contraposição. Jesus propõe um matrimónio que também não fica encerrado na dualidade dos esposos.²⁴⁷

Jesus forma uma família quando começa o Seu ministério público, mas vive em celibato, o que não seria algo impossível à altura. Jesus deixa a Sua casa para formar uma família mais alargada, a dos filhos e filhas de Deus, onde um só é o Pai: o Pai do Céu.²⁴⁸

²⁴⁷ Cf. ROCCHETTA, Carlo – *Los Sacramentos de la Fe*, p. 292-294.

²⁴⁸ Cf. CARVALHO, José Carlos – *The plan of God*, 224.

Capítulo 2. Uma abordagem a 1Cor 7

Neste 2.º cap. pretendemos uma abordagem mais direta de 1Cor 7. Para tal, começaremos por olhar a estrutura geral desta primeira carta de Paulo à comunidade do Istmo: 1Cor. Tentaremos perceber a sua unidade, bem como a forma como poderá ser dividida segundo alguns autores. Tal permite vislumbrar a tónica que vai dominando ao longo desta carta enviada pelo apóstolo. De seguida, abordamos o contexto literário de 1Cor 7: os capítulos que antecedem este, bem como aquele que se seguirá. Este ponto ajudar-nos-á a perceber o porquê de olharmos 1Cor 7 como uma unidade, com a delimitação que hoje encontramos. Por fim, veremos a estrutura literária dentro de 1Cor 7: os temas aí abordados, os grandes blocos que constituem o capítulo e a divisão académica que lhe poderemos fazer.

Num segundo momento, é oferecido o texto de 1Cor 7 em grego segundo Nestle-Aland. Também nos será apresentada a tradução em língua portuguesa que encontramos na Bíblia dos Capuchinhos.

O terceiro ponto trará uma abordagem mais atenta ao texto de 1Cor 7. Iremos percorrer cada uma das suas secções, detendo-nos em cada uma das subdivisões que nos são propostas por alguns autores. Socorremo-nos, para tal, de comentários bíblicos. Pretende-se uma leitura atenta, um olhar que penetre na profundidade do pensamento de Paulo, espelhado neste momento da sua carta à comunidade de Corinto.

2.1. A estrutura de 1Cor 7, dentro de 1Cor

Neste primeiro passo do 2.º cap. iremos olhar aquela que hoje temos por primeira carta do apóstolo à comunidade de Corinto. Entre outros elementos, refletiremos acerca da estrutura do todo da carta, acenando aos grandes temas que vão sendo abordados ao longo da mesma. Seguidamente, abordaremos o contexto literário do capítulo sobre o qual nos propomos debruçar, percebendo o porquê de poder ser visto como uma unidade. Por fim, dentro de 1Cor 7, esboçaremos uma possível divisão do capítulo. Tal facilitará, posteriormente, um comentário mais pormenorizado, parte por parte.

2.1.1. A estrutura de 1 Cor

1Cor apresenta-se como uma ampla resposta à comunidade coríntia. Não poderemos esquecer que a divisão por capítulos, como hoje temos, não remonta à redação pelo punho de Paulo. Contudo, podemos perceber vários enfoques e propósitos na redação desta carta.²⁴⁹

Ver 1Cor como uma só carta de Paulo nem sempre é consensual. O questionar da unidade desta carta levou a que, em meados do século XX, se chegasse ao ponto de considerar ser um conjunto de 13 cartas diversas. Tais teorias acerca de uma divisão desta carta prendiam-se com vários fatores. Podem referir-se uma possível contradição entre 1Cor 4,17-21 e 1Cor 16,5-11, onde a primeira já nos soa a uma fórmula de fecho da carta. Também há algumas referências da carta que parecem incongruentes, como é o caso de 1Cor 1,11 e 1Cor 11,18 quanto ao conhecimento das divisões na comunidade. Também se argumentou que todas as partes iniciadas por *peri de* (7,1.25; 8,1.4; 12,1; 16,1.12) pertencem à mesma carta de Paulo em resposta àquela referida em 1Cor 7,1. Assim, seções não começadas por *peri de* entre o cap. 7 e o cap. 16 pertencerão a outra(s) carta(s). Estes e outros elementos alimentaram, pois, teorias da divisão desta carta. Porém, também se apontam teorias que sustentam a unidade de 1Cor. Por exemplo, as mudanças bruscas na carta poderão ser o resultado de pausas no seu ditar, ou de notícias entretanto recebidas por Paulo. A organização da carta também poderá respeitar os propósitos retóricos de Paulo, mais do que ser uma resposta ponto por ponto a uma carta recebida de Corinto.²⁵⁰ Desta forma, quando encontramos elementos como 1Cor 6,1-11 (os tribunais civis), 1Cor 9 (a liberdade do apóstolo), ou 1Cor 13 (o hino ao

²⁴⁹ Cf. BOSCH, Jordi Sánchez – *Escritos paulinos*, p. 196.

²⁵⁰ Cf. BETZ, Hans Dieter; MITCHELL, Margaret M. – *Corinthians*, p. 1142.

amor), estes podem-nos parecer corpos estranhos ao texto que os envolve. Todavia, deverão ser entendidos à luz daquilo que a retórica latina designava por *digressio*. O objetivo seria chegar com maior profundidade à conclusão desejada.²⁵¹ Também Gordon Fee refere que há uma certa lógica na apresentação dos temas que se iniciam no cap. 7, sendo a sequência uma escolha de Paulo e não ditada pelos pontos referidos na carta enviada pela comunidade de Corinto.²⁵²

Mertens considera que após uma crítica aos grupos que tinham surgido no seio da comunidade, os caps. 7-15 compreendem a resposta a uma carta enviada pelos coríntios, ou a informações recebidas oralmente. Paulo mostra, nesta carta, a sua preocupação para com as jovens comunidades, ainda agitadas por antigos hábitos de vida.²⁵³

Mas vejamos como podemos entender a estrutura de 1Cor. Bosch considera que os quatro primeiros capítulos se debruçam sobre o problema dos grupos e divisões na comunidade de Corinto. A partir do quinto capítulo Paulo dirige-se mais diretamente a problemas e inquietações percebidas na comunidade. É o caso do incestuoso (cap. 5), dos delitos civis (cap. 6), do matrimónio e virgindade (cap. 7), da carne sacrificada aos ídolos (caps. 8-10), de questões em torno das reuniões da comunidade (caps. 11-14) e da ressurreição (cap. 15). Nalguns temas veremos que Paulo se alonga, certamente por se tratarem de questões não tão urgentes, além de não duvidar do seu lugar e posição no seio da comunidade – apesar da existência de grupos dissidentes.²⁵⁴ Richardson também relaciona os quatro primeiros capítulos com divisões existentes no seio da comunidade coríntia, considerando os caps. 5-16 como conselhos éticos. Também para este autor é defendida a unidade da carta.²⁵⁵

Betz e Mitchell²⁵⁶ também nos propõem uma estruturação de 1Cor. Para melhor a compreendermos, vejamos esquematicamente esta proposta de divisão.

- 1Cor 1,1-3: *Prescriptio*.
- 1Cor 1,4-9: *Exordium*.
- 1Cor 1,10-17: *Narratio*, onde o v. 10 se apresenta como *prothesis*.
- 1Cor 1,18-15,57: *Probatio* em quatro secções:

a) 1Cor 1,18-4,21: Primeira secção. A questão das divisões na comunidade.

²⁵¹ Cf. BOSCH, Jordi Sánchez – *Escritos paulinos*, p. 201.

²⁵² Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, Michigan, Eerdmans, 1987, p. 267.

²⁵³ Cf. MERTENS, Heinrich A. – *Manual de la Biblia*, p. 471-472.

²⁵⁴ Cf. BOSCH, Jordi Sánchez – *Escritos paulinos*, p. 197.

²⁵⁵ Cf. RICHARDSON, Peter – *Corinthians*, p. 282.

²⁵⁶ Cf. BETZ, Hans Dieter; MITCHELL, Margaret M. – *Corinthians*, p. 1143-1145.

- b) 1Cor 5,1-11,1: Segunda secção, onde aborda temas fraturantes concretos. 1Cor 5-7 debruça-se sobre a *porneia*, a imoralidade sexual. No cap. 5 vemos o caso do homem que casa com a esposa do seu pai. O cap. 6 refere-nos a questão dos tribunais, além de questionar se a liberdade defendida pelos coríntios justificará as imoralidades observadas. Nos vv. 15-17 é introduzida a temática do Corpo de Cristo. O cap. 7 aborda o casamento e o *status* social. 1Cor 8-10 traz-nos a temática da adoração dos ídolos e a liberdade. O cap. 8, entre tanto, refere a questão da gnose, além de questionar se o uso da liberdade de alguns não seria uma ofensa aos mais fracos. O cap. 9 traz-nos Paulo como um exemplo do apropriado uso da liberdade, sendo que o capítulo seguinte volta a abordar o tema da idolatria. Em 1Cor 10,23-11,1 vemos o fecho desta segunda secção de prova. Novamente Paulo apresenta-se como exemplo de comportamento não faccioso, alguém a ser imitado – como ele imita Cristo.
- c) 1Cor 11,2-14,40: Terceira secção. Vemos referidas as divisões que existem aquando das reuniões para o culto. Ecoa um apelo de Paulo à unidade. Em 1Cor 11,2-34 vemos o tema do culto, com questões como o cabelo e as desordens na Ceia do Senhor. 1Cor 12,1-14,40 traz-nos o tema dos dons espirituais, sendo que 1Cor 12,31b-13,13 refere o dom maior: o amor.
- d) 1Cor 15,1-57: Quarta secção. Aqui identificamos que existiria uma divisão na comunidade por alguns negarem a ressurreição. Estamos, pois, diante de um momento onde se aborda a escatologia.
- 1Cor 15,58: *Peroratio*, ou conclusão.
 - 1Cor 16,1-24: Fecho epistolar. Nos vv. 1-12 vemos informações sobre visitas de Paulo, Timóteo e Apolo. Nos vv. 13 e 18 é reiterado o argumento “que, entre vós, tudo se faça com amor” (v. 14), além de um novo apelo à unidade: deveriam obedecer à casa de Estéfanos. Nos vv. 19-21 vemos os habituais agradecimentos epistolares, com a referência ao próprio punho de Paulo. Os vv. 22-24 apresentam uma oração e uma bênção final.

Há outras propostas relativas à estrutura de 1Cor. Assim, após a introdução (1Cor 1,1-9), que compreende o *praescriptum* e os agradecimentos, entramos no corpo

epistolar. Aí encontramos temas como as divisões na comunidade (1Cor 1,10-4,21), a imoralidade sexual (caps. 5-6), o matrimónio (cap. 7), as carnes imoladas aos ídolos (caps. 8-10), a questão das assembleias do Senhor (cap. 11), os carismas (caps. 12-14) e a ressurreição (cap. 15). O cap. 16 compreende as exortações finais e o *postscriptum*. Podemos olhar 1Cor 1,10-4,21 como uma seção retórica centrada na cruz, abordando o agir de Deus com o fim da redefinição das relações na Igreja de Corinto.²⁵⁷

Outro autor, Bosch, oferece uma perspetiva da estrutura de 1Cor com algumas particularidades. Chama-nos a atenção para o facto dos caps. 8-11 e 12-14 tratarem do tema das reuniões cristãs. Se nos caps. 8-11 é sublinhado o aspeto da santidade, o conjunto dos caps. 12-14 volta-se, mormente, para a temática da unidade. Assim, poderemos dizer que os caps. 1-4 e 12-14 remetem para o tema da unidade, enquanto aos blocos dos caps. 5-7 e 8-11 subjaz a questão da santidade. Além do mais, este autor considera que aquelas secções tidas por digressões são antecedidas de uma primeira abordagem de determinado problema e seguidas da solução dessa mesma questão. Vejamos um exemplo que nos surge nos caps. imediatamente antes de 1Cor 7. No discurso acerca da santidade que compreende os caps. 5-7 há uma primeira abordagem ao tema (o caso de fornicção referido em 1Cor 5). 1Cor 6,1-11 compreende uma digressão sobre os tribunais civis, à qual se segue a solução em 1Cor 6,12-20. Segue-se o cap. 7, onde se aborda o tema do matrimónio e virgindade. Tal estrutura faz parte da estratégia retórica de Paulo.²⁵⁸

A importância desta carta prende-se com o auxílio que presta para percebermos a ética de Paulo e alguns dos seus ênfases teológicos, com o ilustrar algumas das tensões dentro de um cristianismo nascente e por testemunhar a relação pastoral de Paulo com a comunidade. A extensão desta carta também nos permite uma análise mais profunda dos problemas existentes na comunidade de Corinto, percebendo-se que subjaz uma considerável troca de informações entre Paulo e a mesma.²⁵⁹ Juntamente com 2Cor, podemos entendê-la como um processo de educar, onde Paulo faz dos leitores parceiros no debate teológico, acreditando que o crer e o comportamento se podem argumentar numa via racional. Recordando o contexto onde se implantou a Igreja de Corinto, facilmente imaginaremos uma comunidade que sofreria de distinções sociais, intelectuais e étnicas. Tal suscita vias diversas na interpretação da mensagem

²⁵⁷ Cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, p. 261-262.

²⁵⁸ Cf. BOSCH, Jordi Sánchez – *Escritos paulinos*, p. 201-205.

²⁵⁹ Cf. RICHARDSON, Peter – *Corinthians*, p. 283.

levada por Paulo, vindo, tantas vezes, à tona os valores, vida e religiosidade de uma cidade helenista. Assim se terá formado um conjunto algo desconcertante e manancial de divisões em paralelo e dentro de uma Igreja que ia crescendo. Paulo vê-se diante de um grande desafio. Tendo no horizonte Cristo crucificado, a doutrina da justificação pela fé e uma comunidade que se sabia rica no discurso e conhecimento (cf. 1Cor 1,5), vai analisar criticamente as noções de *logos*, σοφία (*sophia*) e γνῶσις (*gnosis*). Trata-se de um verdadeiro desafio em que Paulo mostrará flexibilidade na aplicação dos princípios da sua teologia a circunstâncias novas. Estamos, pois, diante do perigo de uma helenização da fé cristã num sentido negativo. Corinto não deixaria de mostrar alguma imaturidade na fé pela incongruência entre o conhecimento, eloquência e prática. O conceito-chave é o do amor, que constrói a comunidade. Assim, 1Cor também nos traz importantes aportações para uma eclesiologia, como ilustra a imagem da Igreja como Corpo de Cristo em vários momentos (o exemplo de 1Cor 1,13, 1Cor 6,15-20, ou 1Cor 12,4-27).²⁶⁰

2.1.2. O contexto literário de 1Cor 7

Abordar o cap. 7 desta carta de Paulo exige perceber o contexto imediato em que se insere. Algumas pistas foram sendo acenadas nas tentativas de estabelecer uma estrutura da carta no seu todo. Olhemos, agora, com maior enfoque para os caps. 6 e 8. Como fomos percebendo, o cap. 6 poderá ser percebido à luz do cap. 5, tal como nos referia Bosch.²⁶¹ Vejamos que particularidade poderão ter tais capítulos:

“Nos caps. 5-6 [Paulo] desafia os cristãos de Corinto a distanciarem-se da licenciosidade, da imoralidade pessoal e política, não cometendo incesto nem recorrendo aos tribunais civis, como se fosse necessária uma autoridade externa à comunidade para resolver os respetivos problemas. Se “Cristo nossa Páscoa foi imolado” (5,7), então fomos santificados e justificados n’Ele, o que instaura uma vida nova, uma outra relação moral a nível individual, comunitário e sociopolítico.”²⁶²

O cap. 6 apresenta-nos aquilo que poderá ser visto como uma digressão sobre os tribunais civis (1Cor 6,1-11). Sendo santos (vv. 1-3) e irmãos (vv. 5-8), os coríntios não se deveriam submeter ao juízo do mundo. É, ainda, ampliado o contraste entre os justos e os injustos (vv. 1.7ss) e os santos (vv. 1ss): os injustos, cujos vícios são elencados a

²⁶⁰ Cf. BETZ, Hans Dieter; MITCHELL, Margaret M. – *Corinthians*, p. 1145-1147.

²⁶¹ Cf. BOSCH, Jordi Sánchez – *Escritos paulinos*, p. 201-206.

²⁶² CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, p. 264.

partir do v. 9, não poderão herdar o Reino de Deus. Os coríntios batizados, em contrapartida, são convidados a deixar de ser injustos, passando a ser santos. (v. 11). É sentida como que uma pausa entre o v. 11 e o seguinte. O v. 13 apresenta uma ideia que nos parece central: “Mas o corpo não é para a impureza, mas para o Senhor, e o Senhor é para o corpo” e Deus o ressuscitará, como vemos referido no versículo seguinte. Numa estratégia retórica de questões e exortações, vemos atacada a prostituição. Somos membros de Cristo (vv. 15ss) e templo do Espírito de Deus (v. 19), comprados por alto preço (v. 19ss).²⁶³ Também podemos ver os primeiros onze vv. deste cap. como uma distinção entre os que estão dentro e fora da comunidade. Alguns cristãos estariam a conduzir outros ao tribunal civil, o que seria uma causa e manifestação de divisões entre os cristãos de Corinto. Paulo convida a que tais contendas se resolvam no seio da comunidade. O momento seguinte dentro deste cap. 6 coloca-nos diante dos limites daquilo que os cristãos de Corinto tinham por liberdade: “«Tudo me é permitido», mas nem tudo é conveniente. «Tudo me é permitido», mas eu não me farei escravo de nada.” (1Cor 6,12). Como vemos, Paulo parece, até, recorrer a *slogans* que seriam usados por membros da comunidade. Também noutros momentos veremos Paulo a tentar conjugar a liberdade e a conveniência (como em 1Cor 6,19-20; 8,9; 9,1-27; 10,23.11,1).²⁶⁴ Os coríntios não deveriam cair naquele erro que Paulo aponta a Israel (e a que alude, por exemplo, em Rm 2): por estarem no processo de salvação, não possuem uma espécie de salvo-conduto que os subtraia às consequências morais das suas ações. A justificação pela fé não deixa de lado que é feito na carne e o seu julgamento à luz da lei.²⁶⁵ Refira-se, ainda, que é em 1Cor 6,15-17, que vemos introduzida a imagem do “Corpo de Cristo” como correção ao individualismo e à divisão que grassava na comunidade.²⁶⁶

Barbaglio defende que o cap. 7 está em relação com este cap. 6, mormente no que concerne a 1Cor 6,12-20. Em comum vemos o motivo da *porneia*, que o autor vê como imoralidade sexual. A tal alude 1Cor 6,13.18a.b, tal como 1Cor 6,15-16 refere uma prostituta. 1Cor 7,2 parece fazer uma clara ligação com estes temas, sendo que Paulo o refere “para evitar o perigo da incontidência”, ou refere Barbaglio “por motivo

²⁶³ Cf. BOSCH, Jordi Sánchez – *Escritos paulinos*, p. 205-206.

²⁶⁴ Cf. BETZ, Hans Dieter; MITCHELL, Margaret M. – *Corinthians*, p. 1144.

²⁶⁵ Cf. DUNN, James D. G. – *The theology of Paul the Apostle*, p. 490-491.

²⁶⁶ Cf. BETZ, Hans Dieter; MITCHELL, Margaret M. – *Corinthians*, p. 1144.

de imoralidade sexual”. Também neste cap. 7, a referência dos vv. 5 ou 9 pode indicar a centralidade do tema da sexualidade, mais do que o do matrimônio.²⁶⁷

No cap. 8 parece subjazer aquela máxima coríntia a que Paulo reage e que vemos referido em 1Cor 6,12; 10,23: “Tudo me é lícito”.²⁶⁸ Quando nos abeiramos do cap. 8, podemos recordar que a idolatria surge após a *porneia* nos catálogos de vícios elencados em 1Cor 5,10-11 ou 1Cor 6,9. Paulo induz o amor (*ἀγάπη*, *agape*) sobre o conhecimento (*gnosis*) como valor fundamental. Os ídolos não existem, como vemos refletido nos vv. 4-6, mas a questão é mais complexa. A liberdade que daí deriva não deverá originar uma ofensa aos mais débeis: “Mas, tomai cuidado, que essa vossa liberdade não venha a ser ocasião de queda para os fracos” (1Cor 8,9). Questões e liberdades menores como o caso dos alimentos, se forem causa de queda para os irmãos, deverão ser sacrificadas, tal como nos refere o v. 13.²⁶⁹ Caso não emendem esses comportamentos que podem originar escândalo e confusão, a culpa pela queda daqueles que se perderem ser-lhes-á imputada. Contrariamente aos ídolos, Paulo refere que os cristãos confessam um só Deus, origem e destino de tudo, e um só Senhor, Jesus Cristo, mediador desde o princípio da criação até à nossa chegada junto do Pai.²⁷⁰ Assim, diremos que no cap. 8 Paulo “responde aos cristãos da gentilidade, libertando-os de pruridos face às carnes imolada aos ídolos. Apenas pede para terem em atenção os irmãos para os quais essa prática fere a suscetibilidade.”²⁷¹

É neste contexto que encontramos o cap. 7. Logo no primeiro versículo encontramos a expressão “mas a respeito do que me escrevestes”, o que nos parece conduzir para um momento em que Paulo se deterá na resposta à carta proveniente da comunidade de Corinto. Tal comunicação da comunidade seria uma resposta àquela possível carta enviada por Paulo, subentendida em 1Cor 5,9. Possivelmente, pautaria essa carta enviada pelos coríntios uma ênfase na sabedoria e conhecimento, subjazendo uma teologia do espírito. Desta forma, Paulo parece tomar e responder a cada um dos pontos dessa carta, geralmente começando por *peri de* (agora sobre, ou a respeito de). É o que vemos no início deste cap. 7 e no seu v. 25, ou em 1Cor 8,1; 12,1; 16,1.12.

²⁶⁷ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 1995, p. 326.

²⁶⁸ Cf. BOSCH, Jordi Sánchez – *Escritos paulinos*, p. 208.

²⁶⁹ Cf. BETZ, Hans Dieter; MITCHELL, Margaret M. – *Corinthians*, p. 1144.

²⁷⁰ Cf. BOSCH, Jordi Sánchez – *Escritos paulinos*, p. 208.

²⁷¹ CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, p. 264.

Também em 1Cor 11,17-34 parece introduzir algo acerca do qual foi informado.²⁷² Assim, Barbaglio dir-nos-á que 1Cor 7,25 abre uma nova secção dentro do mesmo.²⁷³

Em 1Cor 8,1a notamos a introdução de um outro tema: “Acerca das carnes imoladas aos ídolos”. Por outro lado, a perícopes final de 1Cor 7,39-40 parece trazer-nos a enunciação final do princípio de indissolubilidade matrimonial: “A mulher permanece ligada ao seu marido enquanto ele viver” (1Cor 7,39a). A tal somar-se-á a afirmação da possibilidade de se voltar a casar (com a cláusula de que seja no Senhor), além de voltar a afirmar o princípio de que seria melhor que permanecesse como está. Estamos, pois, diante de um tema distinto daquele que veremos iniciar-se logo em 1Cor 8,1.²⁷⁴

2.1.3. A estrutura literária de 1Cor 7

A estrutura de 1Cor 7 pode ser entendida em três partes. Um primeiro momento compreende os versículos 1 a 16. Nos vv. 1-7 Paulo dirige-se aos casados, convidando-os a permanecer casados com os plenos direitos conjugais. Os vv. 8-9 voltam-se para os solteiros e viúvas, sendo dito que é bom que permaneçam nesse estado. Quando se trata de dois cônjuges crentes, os vv. 10-11 convidam a que permaneçam casados. O mesmo é sugerido àqueles que têm um cônjuge não crente (vv. 12-16).²⁷⁵ Barbaglio tenta esboçar as questões postas pelos coríntios a que Paulo estaria a responder com este primeiro momento do cap. 7: se deveriam abster-se das relações sexuais dentro do matrimónio (vv. 1-7), se os solteiros e viúvas deveriam permanecer livres da união matrimonial (vv. 8-9), se os casados se deveriam divorciar (vv. 10-11) e o como se deveriam agir quando o respetivo cônjuge era um não crente (vv. 12-16).²⁷⁶

Os vv. 17-24 constituem uma segunda parte deste cap. 7. Aí vemos serem tratados assuntos como a escravidão e a circuncisão, que parecem desligar-se do tema subjacente ao capítulo. Permanecer na condição em que se encontrava quando foi chamado é um refrão que vemos ser repetido nesta secção e que ajuda a perceber estes versículos no todo de 1Cor 7.²⁷⁷ O mesmo é defendido por Barbaglio, que sublinha a ideia de nesta secção se repetir a máxima do crente dever viver como foi chamado. Além do mais, esta secção dos vv. 17-24 permite vislumbrar um esquema quiástico

²⁷² Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 266-267.

²⁷³ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 325.

²⁷⁴ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 326-327.

²⁷⁵ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 268-269.

²⁷⁶ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 326.

²⁷⁷ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 268.

neste capítulo (A-B-A'), na medida em que a primeira e terceira secções se dedicam à solução de casos diversos, certamente colocados pela comunidade de Corinto.²⁷⁸

O terceiro ponto (vv. 25-38), volta-se para a questão das virgens (termo que merecerá cuidado) – considerando bom que não se casem, apesar de não deixar de lado uma solução realista. Finalmente, os vv. 39-40 voltam-se para as mulheres casadas e para as viúvas.²⁷⁹ Refira-se que Barbaglio vê estas três secções com uma diferença. Considerando que os vv. 25-38 se debruçam acerca do tema das virgens, os vv. 39-40 constituiriam um quarto momento: o fecho de 1Cor 7. A tónica, aí, acaba por ser o sublinhar da centralidade do viver no Senhor, da Sua observância, a lógica da vocação cristã. A solução ideal, repetida no v. 40, é a do crente permanecer como está.²⁸⁰

2.2. O texto de 1Cor 7

Neste momento, trazemos o texto de 1Cor 7 na sua língua original, o grego, de acordo com a obra de Nestle-Aland. Tal ser-nos-á útil para uma mais rigorosa abordagem, aquando do comentário literário. Também é apresentada a tradução em língua portuguesa, segundo a Bíblia dos Capuchinhos.

2.2.1. Texto em grego de 1Cor 7

Apresentamos o texto na língua grega, conforme o que nos é oferecido na obra de Nestle-Aland.²⁸¹ Seguiremos a referida divisão de 1Cor 7 em três secções.

1 Περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε, καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι·

2 διὰ δὲ τὰς πορνείας ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἔχέτω καὶ ἑκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἔχέτω.

3 τῇ γυναικὶ ὁ ἀνὴρ τὴν ὀφειλὴν ἀποδιδότω, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ γυνὴ τῷ ἀνδρί.

4 ἡ γυνὴ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει ἀλλ' ὁ ἀνὴρ, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ἀνὴρ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει ἀλλ' ἡ γυνή.

5 μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους, εἰ μὴτι ἂν ἐκ συμφώνου πρὸς καιρὸν, ἵνα σχολάσητε τῇ προσευχῇ καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε, ἵνα μὴ πειράζη ὑμᾶς ὁ σατανᾶς διὰ τὴν ἀκρασίαν ὑμῶν.

²⁷⁸ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 326.

²⁷⁹ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 268-269.

²⁸⁰ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 364.

²⁸¹ NESTLE-ALAND – *Novum Testamentum: Graece*, 28.^a ed., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012, p. 528-532.

- 6 τοῦτο δὲ λέγω κατὰ συγγνώμην οὐ κατ' ἐπιταγὴν.
- 7 θέλω δὲ πάντας ἀνθρώπους εἶναι ὡς καὶ ἐμαυτὸν· ἀλλ' ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἐκ θεοῦ, ὁ μὲν οὕτως, ὁ δὲ οὕτως.
- 8 Λέγω δὲ τοῖς ἀγάμοις καὶ ταῖς χήραις, καλὸν αὐτοῖς ἐὰν μείνωσιν ὡς καὶ ἐγώ·
- 9 εἰ δὲ οὐκ ἐγκρατεύονται, γαμησάτωσαν, κρεῖττον γάρ ἐστιν γαμῆσαι ἢ πυροῦσθαι.
- 10 Τοῖς δὲ γεγαμηκόσιν παραγγέλλω, οὐκ ἐγὼ ἀλλ' ὁ κύριος, γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι,
- 11 – ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῆ, μενέτω ἄγαμος ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγῆτω,– καὶ ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφιέναι.
- 12 Τοῖς δὲ λοιποῖς λέγω ἐγὼ οὐχ ὁ κύριος· εἴ τις ἀδελφὸς γυναῖκα ἔχει ἄπιστον καὶ αὕτη συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτοῦ, μὴ ἀφιέτω αὐτήν·
- 13 καὶ γυνὴ εἴ τις ἔχει ἄνδρα ἄπιστον καὶ οὗτος συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτῆς, μὴ ἀφιέτω τὸν ἄνδρα.
- 14 ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικὶ καὶ ἡγίασται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ· ἐπεὶ ἅρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν, νῦν δὲ ἅγια ἐστιν.
- 15 εἰ δὲ ὁ ἄπιστος χωρίζεται, χωρίζεσθω· οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφὴ ἐν τοῖς τοιούτοις· ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ὑμᾶς ὁ θεός.
- 16 τί γὰρ οἶδας, γύναι, εἰ τὸν ἄνδρα σώσεις; ἢ τί οἶδας, ἄνερ, εἰ τὴν γυναῖκα σώσεις;
- 17 Εἰ μὴ ἐκάστῳ ὡς ἐμέρισεν ὁ κύριος, ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ θεός, οὕτως περιπατεῖτω. καὶ οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι.
- 18 περιτετμημένος τις ἐκλήθη, μὴ ἐπισπάσθω· ἐν ἀκροβυστία κέκληται τις, μὴ περιτεμνέσθω.
- 19 ἡ περιτομὴ οὐδὲν ἐστιν καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδὲν ἐστιν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ.
- 20 ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ἧ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω.
- 21 δοῦλος ἐκλήθη, μὴ σοι μελέτω· ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι.
- 22 ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν, ὁμοίως ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς δοῦλός ἐστιν Χριστοῦ.
- 23 τιμῆς ἠγοράσθητε· μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων.
- 24 ἕκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἀδελφοί, ἐν τούτῳ μενέτω παρὰ θεῶ.
- 25 Περὶ δὲ τῶν παρθένων ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω, γνώμην δὲ δίδωμι ὡς ἠλημένος ὑπὸ κυρίου πιστὸς εἶναι.

- 26** Νομίζω οὖν τοῦτο καλὸν ὑπάρχειν διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην, ὅτι καλὸν ἀνθρώπῳ τὸ οὕτως εἶναι.
- 27** δέδεσαι γυναικί, μὴ ζήτηί λύσιν· λέλυσαι ἀπὸ γυναικός, μὴ ζήτηί γυναῖκα.
- 28** ἐὰν δὲ καὶ γαμήσης, οὐχ ἥμαρτες, καὶ ἐὰν γήμη ἢ παρθένος, οὐχ ἥμαρτεν· θλιῖψιν δὲ τῆ σαρκί ἐξουσιν οἱ τοιοῦτοι, ἐγὼ δὲ ὑμῶν φείδομαι.
- 29** Τοῦτο δὲ φημι, ἀδελφοί, ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν· τὸ λοιπὸν, ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ᾧσιν
- 30** καὶ οἱ κλαίοντες ὡς μὴ κλαίοντες καὶ οἱ χαίροντες ὡς μὴ χαίροντες καὶ οἱ ἀγοράζοντες ὡς μὴ κατέχοντες,
- 31** καὶ οἱ χρώμενοι τὸν κόσμον ὡς μὴ καταχρώμενοι· παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου.
- 32** Θέλω δὲ ὑμᾶς ἀμερίμνους εἶναι. ὁ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, πῶς ἀρέσῃ τῷ κυρίῳ·
- 33** ὁ δὲ γαμήσας μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, πῶς ἀρέσῃ τῆ γυναικί,
- 34** καὶ μεμέρισται. καὶ ἡ γυνὴ ἢ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, ἵνα ἡ ἁγία καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι· ἡ δὲ γαμήσασα μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, πῶς ἀρέσῃ τῷ ἀνδρί.
- 35** τοῦτο δὲ πρὸς τὸ ὑμῶν αὐτῶν σύμφορον λέγω, οὐχ ἵνα βρόχον ὑμῖν ἐπιβάλω ἀλλὰ πρὸς τὸ εὐσχημον καὶ εὐπάρεδρον τῷ κυρίῳ ἀπερισπάστως.
- 36** Εἰ δὲ τις ἀσχημονεῖν ἐπὶ τὴν παρθένον αὐτοῦ νομίζει, ἐὰν ἡ ὑπέρακμος καὶ οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι, ὃ θέλει ποιεῖτω, οὐχ ἁμαρτάνει, γαμεῖτωσαν.
- 37** ὃς δὲ ἔστηκεν ἐν τῆ καρδίᾳ αὐτοῦ ἐδραῖος μὴ ἔχων ἀνάγκην, ἐξουσίαν δὲ ἔχει περὶ τοῦ ἰδίου θελήματος καὶ τοῦτο κέκρικεν ἐν τῆ ἰδίᾳ καρδίᾳ, τηρεῖν τὴν ἑαυτοῦ παρθένον, καλῶς ποιήσει.
- 38** ὥστε καὶ ὁ γαμίζων τὴν ἑαυτοῦ παρθένον καλῶς ποιεῖ καὶ ὁ μὴ γαμίζων κρεῖσσον ποιήσει.
- 39** Γυνὴ δέδεταί ἐφ' ὅσον χρόνον ζῆ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς· ἐὰν δὲ κοιμηθῆ ὁ ἀνὴρ, ἐλευθέρα ἐστὶν ᾧ θέλει γαμηθῆναι, μόνον ἐν κυρίῳ.
- 40** μακαριωτέρα δὲ ἐστὶν ἐὰν οὕτως μείνη, κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην· δοκῶ δὲ κάγῳ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν.

2.2.2. Tradução de 1Cor 7 em língua portuguesa

Neste momento, apresentamos a tradução para língua portuguesa, que nos é oferecida pela Bíblia dos Capuchinhos.²⁸² Também aqui apresentaremos a divisão nas referidas três secções.

1 Mas a respeito do que me escrevestes, penso que seria bom para o homem abster-se da mulher.

2 Todavia, para evitar o perigo da incontinência, cada homem tenha a sua mulher e cada mulher, o seu marido.

3 O marido cumpra o dever conjugal para com a sua esposa, e a esposa faça o mesmo para com o seu marido.

4 A esposa não pode dispor do próprio corpo, mas sim o marido; e, do mesmo modo, o marido não pode dispor do próprio corpo, mas sim a esposa.

5 Não vos recuseis um ao outro, a não ser de mútuo acordo e por algum tempo, para vos dedicardes à oração; depois, voltai de novo um para o outro, para que Satanás não vos tente devido à vossa incapacidade de autodomínio.

6 Digo isto como concessão e não como ordem.

7 Desejaria que todos os homens fossem como eu, mas cada um recebe de Deus o seu próprio carisma, um de uma maneira, outro de outra.

8 Aos solteiros e às viúvas digo que é bom para eles ficarem como eu.

9 Mas, se não podem guardar continência, casem-se; pois é melhor casar-se do que ficar abrasado.

10 Aos que já estão casados, ordeno, não eu, mas o Senhor, que a mulher não se separe do marido;

11 se, porém, está separada, não se case de novo, ou, então, reconcilie-se com o marido; e o marido não repudie a sua mulher.

12 Aos outros, digo eu, não o Senhor: Se algum irmão tem uma esposa não crente e esta consente em habitar com ele, não a repudie.

13 E, se alguma mulher tem um marido não crente e este consente em habitar com ela, não o repudie.

²⁸² BÍBLIA SAGRADA, 4.^a ed., Lisboa, Difusora Bíblica, 2002, p. 1871-1873.

14 Pois o marido não crente é santificado pela mulher, e a mulher não crente é santificada pelo marido; de outro modo, os vossos filhos seriam impuros, quando, na realidade, são santos.

15 Mas se o não crente quiser separar-se, que se separe, porque, em tais circunstâncias, nem o irmão nem a irmã estão vinculados. Deus chamou-vos para viverdes em paz.

16 Com efeito, ó mulher, sabes se podes salvar o teu marido? E tu, ó marido, sabes se podes salvar a tua mulher?

17 De resto, continue cada um a viver na condição que o Senhor lhe atribuiu e em que se encontrava quando Deus o chamou. É o que recomendo em todas as igrejas.

18 Alguém era já circuncidado, quando foi chamado? Não disfarce a sua circuncisão. Era incircunciso, quando foi chamado? Não se faça circuncidar.

19 A circuncisão não é nada, e nada é a incircuncisão; o que conta é a observância dos mandamentos de Deus.

20 Permaneça cada um na condição em que se encontrava, quando foi chamado.

21 Eras escravo, quando foste chamado? Não te preocupes com isso. Mas, ainda que pudesses tornar-te livre, procura, antes, tirar proveito da tua condição.

22 Pois o escravo, que foi chamado no Senhor, é um liberto do Senhor. Do mesmo modo, o que era livre quando foi chamado, é um escravo de Cristo.

23 Fostes comprados por um alto preço; não vos torneis escravos dos homens.

24 Irmãos, permaneça cada um, diante de Deus, na condição em que se encontrava quando foi chamado.

25 A respeito de quem é solteiro, não tenho nenhum preceito do Senhor, mas dou um conselho, como homem que, pela misericórdia do Senhor, é digno de confiança.

26 Julgo, pois, que essa condição é boa, por causa das angústias presentes; sim, é bom para o homem continuar assim.

27 Estás comprometido com uma mulher? Não procures romper o vínculo. Não estás comprometido? Não procures mulher.

28 Todavia, se te casares, não pecas; e se uma virgem se casar, também não peca. Mas estes terão de suportar as tribulações corporais e eu quisera poupar-vos a elas.

29 Eis o que vos digo, irmãos: o tempo é breve. De agora em diante, os que têm mulher, vivam como se não a tivessem;

30 e os que choram, como se não chorassem; os que se alegram, como se não se alegrassem; os que compram, como se não possuíssem;

31 os que usam deste mundo, como se não o usufruíssem plenamente. Porque este mundo de aparências está a terminar.

32 Eu quisera que estivésseis livres de preocupações. Quem não tem esposa, cuida das coisas do Senhor, como há-de agradar ao Senhor.

33 Mas aquele que tem esposa cuida das coisas do mundo, como há-de agradar à mulher,

34 e fica dividido. Também a mulher não casada, tal como a virgem, cuidam das coisas do Senhor, para serem santas de corpo e de espírito. Mas a mulher casada cuida das coisas do mundo, como há-de agradar ao marido.

35 Digo-vos isto para vosso bem, não para vos armar uma cilada, mas visando o que é mais nobre e favoreça uma dedicação ao Senhor, sem partilha.

36 Se alguém, cheio de vitalidade, receia faltar ao respeito à sua noiva e pensa que as coisas devem seguir o seu curso, faça o que lhe parecer melhor. Não peca; que se casem.

37 Mas, se alguém tomou a firme resolução no seu coração, sem constrangimento e no pleno uso da sua vontade, e resolve no seu foro íntimo respeitar a sua noiva, fará bem.

38 Portanto, aquele que desposa a sua noiva faz bem; e quem a não desposa ainda faz melhor.

39 A mulher permanece ligada ao seu marido enquanto ele viver. Se, porém, o marido vier a falecer, fica livre para se casar com quem quiser, contanto que seja no Senhor.

40 Todavia, na minha opinião, será mais feliz, se permanecer como está. Julgo que também eu tenho o Espírito de Deus.

2.3. Comentário bíblico de 1Cor 7

Neste terceiro momento do segundo capítulo apresentamos o comentário bíblico a 1Cor 7. Para uma melhor organização, seguiremos a divisão em três grandes secções (1Cor 7,1-16, 1Cor 7,17-24 e 1Cor 7,25-40). Além destes três grandes blocos, compreenderemos as respetivas subdivisões para uma mais fácil leitura e compreensão.

2.3.1. Primeira secção (7,1-16): O matrimónio e o celibato

Murphy-O'Connor considera que a preocupação que subjaz a 1Cor 7 é a de transformar idealistas doutrinários em crentes realistas, o que se poderá perspetivar já

nesta secção.²⁸³ Os primeiros dezasseis versículos deste cap. 7 centram-se na condição dos esposos, com a referência à situação dos solteiros e das viúvas. É apresentado, desde logo, um princípio que será a chave da resposta: cada um deverá permanecer no estado em que se encontrava quando Deus o chamou à existência cristã. Assim, a vocação cristã não exige uma mudança da condição social. Acima de que tudo, interessa a obediência a Deus, o aceitar do senhorio de Cristo. Além do mais, a abstinência sexual radica num dom específico da graça. Apesar da preferência paulina pelo celibato e pela liberdade quanto ao sexo, algo que depende desse dom da graça, Paulo não colocará de lado a solução realista do matrimónio, que permanece à disposição dos coríntios.²⁸⁴ Nesta primeira secção poder-se-á considerar uma resposta àqueles que argumentavam o cessar das relações sexuais dentro do matrimónio – como a própria máxima citada no primeiro versículo aludirá. Tal circunstância poderia estar a conduzir alguns crentes ao divórcio, ou a optar por não se casarem.²⁸⁵

2.3.1.1. 1Cor 7,1-7: os casados e as relações sexuais dentro do matrimónio

Começemos por nos debruçar sobre os vv. 1-2. “Penso que seria bom para o homem abster-se de mulher” parece surgir como um princípio geral, um impulso entusiástico dos coríntios que se corresponderam com Paulo e diante do qual o apóstolo se posicionará. Os versículos que se seguem permitem remetê-lo ao âmbito matrimonial. Paulo denota, ainda, uma avaliação realista: há imoralidades sexuais, como já havia indiciado em 1Cor 6,18. Trata-se de imoralidade concreta, tal como os que frequentavam prostitutas sob a capa de uma pretensa liberdade espiritual. Estávamos diante de uma valorização distorcida da sexualidade humana, onde se pode colocar a hipótese das designadas por mulheres escatológicas, que acreditavam estar já no tempo novo e final da salvação. Caracterizavam-se por crerem já ter superado a diversidade masculino-feminino (cf. Gl 3,28) e negavam o dever conjugal ao marido, sendo estes levados a relações extramatrimoniais, justificadas por uma suposta liberdade interior. Todavia, Paulo é taxativo em 1Cor 6,15-17 ao afirmar que tal se trata de imoralidade sexual concreta, anulando a comunhão com Cristo. Diante de tal perigo, Paulo manda que os esposos se possuam sexualmente um ao outro, como vemos aludido no v. 2. Convida, pois, os esposos a uma convivência esposal de vida e a uma comunhão

²⁸³ Cf. MURPHY-O’CONNOR, Jerome – The Divorced Woman in 1 Cor 7:10-11. *JBL*, 100:4 (1981), 603.

²⁸⁴ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 333.

²⁸⁵ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 270-271.275.

sexual.²⁸⁶ Paulo, com a sua herança judaica, teria uma visão positiva da sexualidade humana.²⁸⁷

Diante de uma comunidade que lhe dava sinais de uma perspectiva antropológica dualista e de um encratismo rigorista, Paulo recorda que a salvação se alcança através do corpo. O desprezo do corpo, chamado à ressurreição, facilmente conduziria a um ascetismo cínico, ou à libertinagem.²⁸⁸ A carne e o Espírito constituem duas dimensões da presente existência do crente que está no processo de salvação. Aí, o pecado e a morte continuam a ser duas realidades efetivas que trabalham no e através do corpo. Aliás, o sofrimento e morte são aspetos integrais desse processo de salvação.²⁸⁹

Também Gordon Fee considera que o v. 1b remeterá à carta enviada pela comunidade de Corinto. Paulo não estaria de acordo com a totalidade da citação, mormente com as motivações que subjaziam a tal. Refira-se, até, que uma posição celibatária e ascética quanto ao sexo e ao matrimónio seria algo diferente da herança judaica, talvez algo motivado pela expectativa da proximidade do Fim. A forma adversativa com que é iniciado o v. 2, mais do que uma condescendência ao casamento por causa da imoralidade sexual, será um ir na via oposta àquilo que os coríntios estariam a advogar. Tal ideia sai reforçada quando lemos este v. 2 juntamente com os restantes quatro primeiros. Atendendo a que alguns esposos estariam a frequentar prostitutas, Paulo adverte para que “cada homem tenha a sua mulher e cada mulher, o seu marido” (do v. 2). Tal remete para a uma vivência da sexualidade em contexto de monogamia, uma completa vida conjugal. Indiretamente, já aqui Paulo parece fazer ecoar a máxima com que várias vezes seremos confrontados em 1Cor 7: cada um deverá permanecer como está.²⁹⁰

Como identifica a obra de Marshall, no v. 2 observamos o termo πορνεία (“διὰ δὲ τὰς πορνείας ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἔχέτω”).²⁹¹ Segundo Fitzner, o termo πορνεία remete para a imoralidade sexual. Das vinte e seis vezes que vemos ocorrer no Novo Testamento, cinco identificam-se em 1Cor 5-7, além da forma verbal πορνεύω que Paulo refere três vezes. Traduz toda a classe de relações sexuais ilícitas, inclusive a infidelidade sexual da esposa. Tal poderá fazer este termo significar adultério, embora o

²⁸⁶ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 333-335.

²⁸⁷ Cf. CHIU, José Enrique Aguilar (ed.); [et al.] – *The Paulist biblical commentary*, New York, Paulist Press, 2018, p. 1312.

²⁸⁸ Cf. BIANCHI, Enzo – Celibato e Virgindade. In FIORES, Stefano; GOFFI, Tullo (org.) – *Dicionário de espiritualidade*, São Paulo, Paulinas, 1989, p. 132.

²⁸⁹ Cf. DUNN, James D. G. – *The theology of Paul the Apostle*, p. 480-482.

²⁹⁰ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 274-279.

²⁹¹ Cf. MOULTON, W. F.; GEDEN, A. S. – *Concordance to the Greek New Testament*, p. 922.

termo mais apropriado para tal seja *μοιχεύω / μοιχεία*. Por vezes, nos catálogos dos vícios, estes dois termos acabam por surgir sobrepostos.²⁹² *Πορνεία*, como já se aludiu, também poderá remeter a outros significados, como a imoralidade no campo económico, social, jurídico, comercial, além de sexual.²⁹³ Podemos, pois, dizer que verificamos esta oscilação entre a idolatria e o adultério.²⁹⁴ Estamos diante de termos que encontramos, por exemplo, na discussão entre Jesus e os fariseus em Mt 19,9.²⁹⁵ Será, pois, útil uma sucinta abordagem destes termos.

Consultando a obra de Hatch e Redpath, percebemos que as palavras da raiz *πορν-* traduzem vários termos hebraicos.²⁹⁶ *Πορνεία* remete para o adultério²⁹⁷, traduzindo o hebraico *זְנוּנִים* (*zenunîm*), como vemos em Gn 38,24, ou Os 1,2; 2,2; 2,4.²⁹⁸ Em Os 4,11, com o mesmo sentido de adultério,²⁹⁹ traduz o hebraico *זְנוּת* (*zenût*).³⁰⁰ É esta a raiz que encontramos em Nm 14,33, onde se soma o sentido de imoralidade e infidelidade. Vemos, ainda, associado a esta raiz hebraica *זְנוּת* (*zenût*) o sentido da promiscuidade, como nos surge em 2Re 9,22, Os 6,10-11 e Jr 3,2.³⁰¹ Também estes versículos se encontram referidos na obra de Hatch e Redpath. É a mesma obra que nos refere a raiz *זָנָה* (*zanah*), a prostituição, como vemos em Míq 1,7.³⁰² O ato físico do adultério, a prostituição, traduz o hebraico *תְּזַנֹּת* (*taznût*)³⁰³, como se identifica, por exemplo, em Ez 16,33.³⁰⁴

Algo parecido ao que acontece, como veremos, com a raiz verbal de *μοιχεύω* veremos suceder com *πορνεύειν / πορνεύω*. Por um lado, poderá significar o cometer adultério, como vemos na ocorrência de Dt 23,17 e Os 4,14.³⁰⁵ Dt 23,17 traduz o hebraico *שִׁדְדָה* (*qadesh*), enquanto Os 4,14 o hebraico *זָנָה* (*zanah*). A mesma raiz hebraica *זָנָה* (*zanah*) surge-nos em 1Cr 5,25³⁰⁶, onde toma o sentido do cometer idolatria, ou

²⁹² Cf. FITZER, Gottfried – *Πορνεία*, col. 1084-1085.

²⁹³ Cf. CARVALHO, José Carlos – The plan of God about the family, 224.

²⁹⁴ Cf. CARVALHO, José Carlos – O Evangelho da Família, p. 106.

²⁹⁵ Cf. CARVALHO, José Carlos – O Evangelho da Família, p. 122.

²⁹⁶ Cf. HATCH, Edwin; REDPATH, Henry A. – *A concordance*, p. 1194-1195.

²⁹⁷ Cf. CARVALHO, José Carlos – O Evangelho da Família, p. 106.

²⁹⁸ Cf. HATCH, Edwin; REDPATH, Henry A. – *A concordance*, p. 1194.

²⁹⁹ Cf. CARVALHO, José Carlos – O Evangelho da Família, p. 106.

³⁰⁰ Cf. HATCH, Edwin; REDPATH, Henry A. – *A concordance*, p. 1194.

³⁰¹ Cf. CARVALHO, José Carlos – O Evangelho da Família, p. 106.

³⁰² Cf. HATCH, Edwin; REDPATH, Henry A. – *A concordance*, p. 1194.

³⁰³ Cf. CARVALHO, José Carlos – O Evangelho da Família, p. 106.

³⁰⁴ Cf. HATCH, Edwin; REDPATH, Henry A. – *A concordance*, p. 1194.

³⁰⁵ Cf. CARVALHO, José Carlos – O Evangelho da Família, p. 106.

³⁰⁶ Cf. HATCH, Edwin; REDPATH, Henry A. – *A concordance*, p. 1194-1195.

praticar a imoralidade / infidelidade. Com o sentido alargado de negar, renegar, perverter surge em Sl 73,27, Sl 106, 39 e Ez 6,9.³⁰⁷

Por seu lado πορνείον traduz o hebraico רָמַח (*ramah*) como vemos em Ez 16,25 e גַּב (*gab*), como se verifica em Ez 16,31.39.³⁰⁸ Por fim, πόρνη significa prostituta, ou estrangeira.³⁰⁹ Traduz-nos o hebraico זָנָח (*zanh*), como vemos em Gn 34,31, Os 4,14, ou Ez 16,30.31.35 (é o termo hebraico com mais ocorrências), וְקָדֵשׁ (*qadesh*), como é o caso de Gn 38,21.22, ou Dt 23,17 e זָרַח (*zarah*), como os casos de Pr 5,3.³¹⁰

Estaremos, pois, diante de algo mais alargado do que o termo que, habitualmente, traduz o adultério: μοιχεύω. Os derivados de μοιχ- aparecem cerca de trinta e cinco vezes no Novo Testamento, sendo as formas verbais o mais frequente. Seis dessas vezes encontram-se em Paulo.³¹¹ Na generalidade, as mesmas ocorrências identificamos na obra de Marshall. Refira-se que não é anotada a ocorrência de μοιχεύω, nem de palavras com a mesma raiz, em 1Cor 7.³¹²

No grego clássico, quando usados na voz ativa, têm por sujeito o homem, o varão, sendo que, primordialmente, o objeto é a mulher casada. Na voz passiva e média, remete para o ser seduzido, deixar-se seduzir pelo adultério. Todavia, esta aplicação diferente quanto aos sexos acabou por se esbater, sendo usado de igual forma para ambos.³¹³ Em sentido figurado, estes termos também nos surgem quando a relação de YHWH com Israel é descrita em termos matrimoniais – como será o caso de Israel recusar Jesus e os Seus missionários, ou a apostasia da fé correta, caindo-se na falsa doutrina.³¹⁴

Vejamos os vários termos. Μοιχάομαι traduz o massorético נֶאֱפָח (*na'aph*), que significa o cometer adultério. Vemos ocorrências, por exemplo, em Jr 36,23, ou Ez 16,32; 23,43.³¹⁵ Curiosamente, em todos estes casos encontramos-nos diante da forma *piel*.³¹⁶ Num sentido de cometer idolatria,³¹⁷ voltamos a encontrar este termo em Jr 3,8; 5,7; 7,9; 9,1; 23,14, ou Ez 23,37 (tanto na forma *piel*, quanto na forma *qal* – sendo esta

³⁰⁷ Cf. CARVALHO, José Carlos – O Evangelho da Família, p. 106.

³⁰⁸ Cf. HATCH, Edwin; REDPATH, Henry A. – *A concordance*, p. 1194.

³⁰⁹ Cf. CARVALHO, José Carlos – O Evangelho da Família, p. 106.

³¹⁰ Cf. HATCH, Edwin; REDPATH, Henry A. – *A concordance*, p. 1195.

³¹¹ Cf. PLÜMACHER, Eckhard – Μοιχεύω, col. 312.

³¹² Cf. MOULTON, W. F.; GEDEN, A. S. – *Concordance to the Greek New Testament*, p. 706-707.

³¹³ Cf. PLÜMACHER, Eckhard – Μοιχεύω, col. 313.

³¹⁴ Cf. PLÜMACHER, Eckhard – Μοιχεύω, col. 318-319.

³¹⁵ Cf. CARVALHO, José Carlos – O Evangelho da Família, p. 105.

³¹⁶ Cf. HATCH, Edwin; REDPATH, Henry A. – *A concordance*, p. 932.

³¹⁷ Cf. CARVALHO, José Carlos – O Evangelho da Família, p. 105.

última a mais frequente).³¹⁸ Trata-se do termo que ocorre em Mt 5,32; 19,9 e Mc 10,11.12.³¹⁹ Também o verbo μοιχεύω, que remete para o hebraico נִאֲפָחַ (na'aph), nos fala do cometer adultério.³²⁰ Vemo-lo em momentos como Ex 20,13, Lv 20,10, Dt 5,18, Sir 23,23, Os 4,13.14, Jr 3,9, Ez 23,43.³²¹ Refira-se que também pode remeter para o cometer idolatria, como veremos em Ap 2,22.³²²

O substantivo feminino μοιχαλίδης também nos remete para a mesma raiz hebraica נִאֲפָחַ (na'aph) e significa adúltera.³²³ Consultando a concordância, vemos ocorrências como Pr 30,20, Os 3,1 e Ml 3,5 (estes na forma *piel*) e Ez 16,38; 23,45 (na forma *qal*).³²⁴ É o termo que veremos na literatura neotestamentária em Mt 12,39; 16,4, Mc 8,38, Rm 7,3, Tg 4,4 e 2Pd 2,14.³²⁵ O correspondente masculino μοιχός, ao qual subjaz a mesma raiz hebraica, é encontrado em Jb 24,15, Pr 6,32 (ambos *qal*) e Sl 50(49),18, Is 57,3 (*piel*), bem como Sb 3,16;17,4 e Sir 25,2.³²⁶ Também o voltaremos a encontrar em Heb 13,4 e 1Cor 6,9. O substantivo feminino μοιχεία (da mesma raiz hebraica) retoma a semântica do adultério em lugares como Sb 14,26, Os 4,2 e da idolatria em Jr 13,27.³²⁷ A concordância ainda aponta uma ocorrência em Os 2,4.³²⁸

Sumariamente, diremos que não podemos restringir estes termos à questão da prostituição, ou do adultério. De facto, como vemos nesta abordagem, há um leque maior de significados. Assim, podemos ver o uso da raiz hebraica *zanah* em Ez 25-27 a remeter para a imoralidade financeira da cidade de Tiro, tantas vezes criticada pelos profetas por causa da sua *zenût*, da sua idolatria e imoralidade – de facto, uma cidade não poderia ser o sujeito que pratica o adultério. Algo de semelhante vemos acerca da grande Babilónia retratada em Ap 18: a imoralidade, a promiscuidade, uma cidade que coisificou a vida humana, que olha os escravos como mera mercadoria, que tudo subjuga ao duro peso da finança. A grande πορνεία desta cidade parece, pois, ser o pecado de um consumismo sem limites.³²⁹ Acerca de Ap 18, permita-se referir:

³¹⁸ Cf. HATCH, Edwin; REDPATH, Henry A. – *A concordance*, p. 932.

³¹⁹ Cf. MOULTON, W. F.; GEDEN, A. S. – *Concordance to the Greek New Testament: According to the texts of Westcott and Hort, Tischendorf and the English revisers*, Edinburgh, T & T Clark, 1978, p. 655.

³²⁰ Cf. CARVALHO, José Carlos – *O Evangelho da Família*, p. 105.

³²¹ Cf. HATCH, Edwin; REDPATH, Henry A. – *A concordance*, p. 932.

³²² Cf. CARVALHO, José Carlos – *O Evangelho da Família*, p. 105.

³²³ Cf. CARVALHO, José Carlos – *O Evangelho da Família*, p. 105.

³²⁴ Cf. HATCH, Edwin; REDPATH, Henry A. – *A concordance*, p. 932.

³²⁵ Cf. CARVALHO, José Carlos – *O Evangelho da Família*, p. 105.

³²⁶ Cf. HATCH, Edwin; REDPATH, Henry A. – *A concordance*, p. 932.

³²⁷ Cf. CARVALHO, José Carlos – *O Evangelho da Família*, p. 105-106.

³²⁸ Cf. HATCH, Edwin; REDPATH, Henry A. – *A concordance*, p. 932.

³²⁹ Cf. CARVALHO, José Carlos – *O Evangelho da Família*, p. 106-107.

“É sintomático que Babilónia nunca seja chamada de μοικαλις (adúltera), mas é acusada de cometer prostituição ou imoralidade (a πορνεία), sinal de infidelidade, o que constitui um outro sinal da gravidade da situação pois o pecado está para além do acto pecaminoso em si legal do adúlterio. A adulteração das relações é precisamente o que é denunciado profeticamente pelo autor como sendo em si mesma uma prostituição.”³³⁰

Retomemos a análise do texto. Já em 1Cor 5 havíamos sido confrontados com um terrível caso de imoralidade, possivelmente a relação de um homem com a sua madrasta – refira-se que mesmo o Direito Romano proibia tal matrimónio. Sendo que Paulo não adianta mais pormenores, somos levados a dizer que, aqui, πορνεία remete para a imoralidade, para a situação vergonhosa. Paulo pedirá que se lide com todo o rigor diante desta situação. Por vezes, este mesmo termo aparece-nos no singular, πόρνη (*pornē*), o que, de facto, remeterá para as relações sexuais mantidas com as hieródulas, que são as prostitutas do templo. Nas relações sexuais há uma diferença entre a honestidade e a paixão, não sendo apenas uma questão presa a esta última. Paulo acentua a diferença dos que vivem no âmbito escatológico de Jesus Cristo e os que vivem nas circunstâncias naturais e sociais, como o reflete o versículo 1Cor 7,29. Atendendo, ainda, à imoralidade sexual frequente que poderia ser praticada com a πόρνη, o casamento é mais do que *remedium fornicationis*: é, também, proteção contra o culto idolátrico. De facto, nos catálogos dos vícios a πορνεία aparece associada à ειδωλολατρία (*eidololatria*). Para Paulo, a πορνεία não é apenas uma realidade moral, mas realidade também teológica, uma questão de idolatria. A identificação entre a idolatria e a prostituição já ressoava Os 1,2.³³¹

Nos vv. 3-4 percebemos que os esposos são sexualmente devedores um ao outro e pertencem corporalmente um ao outro, o que acaba por contradizer os casos de uma abstinência sexual unilateral, como induzirá o v. 5. O corpo significa a pessoa, sendo esta uma chave de leitura para a mútua e profunda comunhão e pertença dos esposos que se doam totalmente. Assim, nada deverão reter como seu, nem o próprio corpo – há uma completa simbiose e mútua solicitude.³³² Trata-se de um sublinhar da mutualidade e mútua responsabilidade de cada um dos esposos. No casamento cristão, o cônjuge fica sob a autoridade do outro. Paulo acaba por colocar as relações sexuais dentro do

³³⁰ CARVALHO, José Carlos – *Esperança e resistência em tempos de desencanto: Estudo exegético-teológico da simbologia bíblica de Ap 18*, Porto, Universidade Católica, 2009, Humanística e Teológica, 19, p. 286.

³³¹ Cf. FITZER, Gottfried – Πορνεία, col. 1087-1090.

³³² Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 335-336.

casamento cristão num patamar mais elevado do que as restantes culturas, muito diferente de as perspetivar como um privilégio do marido e uma obrigação da esposa. Trata-se, sim, de algo de unitivo e de mutualidade.³³³ O matrimónio deve sê-lo realmente, sendo que a relação sexual é parte dele. Cada um dos cônjuges não possui um poder ilimitado sobre o seu corpo.³³⁴ Paulo percebe o propósito do casamento como passando pela satisfação sexual e, curiosamente, nada refere acerca da procriação – à exceção do v. 14. Não se trata de absolutizar este elemento da vida matrimonial, mas é um claro afastar-se de um perspetivar negativo da vivência sexual dos cônjuges.³³⁵ O elemento sexual estará subordinado ao regime cristão do matrimónio, mas não é negado, nem abolido. A sexualidade encontra pleno cumprimento no matrimónio. Aí, o homem pode experimentar uma libertação do domínio do sexo.³³⁶

O v. 5 inicia com um imperativo negativo, com o qual Paulo tece uma crítica aos interlocutores que se negavam ao dever conjugal. Tal poderia ser a outra face do problema que era o frequentar das prostitutas. A cessação das relações sexuais deveria obedecer a três condições: o acordo dos dois, o não se prolongar indefinidamente e ser por razões religiosas. Assim, excluir o arbítrio de um cônjuge em prejuízo do outro tem em conta o limite de resistência em ascese sexual e enquadra esta prática na tradição rabínica. Refira-se, contudo, que o abster-se das relações sexuais por causa da oração não reflete que estas duas realidades se excluam mutuamente, ou que, para Paulo, fosse algo culturalmente impuro. Contudo, a oração requer grande atenção, uma dedicação extraordinária, podendo ser a relação sexual um fator distrativo.³³⁷ Também aqui podemos induzir algo que estaria a acontecer no seio da comunidade de Corinto, contra o qual Paulo se insurge, eliminando a abstenção como algo de normal na vida matrimonial. São elementos que poderiam expor o cônjuge às investidas de Satanás.³³⁸ É contra esses excessos ascéticos e uma rigidez perigosa que Paulo se insurge.³³⁹ Paulo sabe que os seres humanos estão marcados pela debilidade, que as tentações são sempre uma possibilidade devido à falta de auto-controlo (a ἀκρασία, *akrasia*).³⁴⁰

³³³ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 279-280.

³³⁴ Cf. KUSS, Otto – *Carta a los Romanos, Cartas a los Corintios, Carta a los Gálatas*, Barcelona, Herder, 1976, p. 225-226.

³³⁵ Cf. SCROGGS, Robin – Paul and the Eschatological Woman. *JAAR*. 40: 3 (1972), 296.

³³⁶ Cf. BIANCHI, Enzo – Celibato e Virgindade, p. 132.

³³⁷ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 336.

³³⁸ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 281-282.

³³⁹ Cf. KUSS, Otto – *Carta a los Romanos, Cartas a los Corintios*, p. 226.

³⁴⁰ Cf. CHIU, José Enrique Aguilar – *The Paulist biblical commentary*, p. 1312.

Relativamente ao v. 6, Barbaglio inclina-se a considerar que remete ao que foi dito apenas no v. 5.³⁴¹ Assim, aquilo que foi dito acerca da possibilidade de uma abstinência temporária, por mútuo acordo e por motivação religiosa, é uma concessão e não um mandamento. Tal dificilmente se compagina com um Paulo que, tantas vezes, é associado a um acérrimo defensor do celibato. Assim, o conjunto dos vv. 1-5a é como um enfático não àquilo que os coríntios expressaram na sua carta.³⁴²

No v. 7 Paulo aponta-nos aquilo que tem por ideal: a abstinência sexual vivida pelo próprio. Todavia, reconhece que nem todos possuem o dom da continência, que é a expressão de um dom divino – não devendo ser pretexto para o orgulho e para um complexo de superioridade. Paulo limita-se a apresentar um princípio, uma preferência pessoal, sendo que nos vv. 25-35 apresentará motivos que pesam nessa opção. Somos levados a afirmar que o celibato e a abstinência, assim como o matrimónio, se tratam de carismas. Porém, a afirmação do matrimónio como um carisma merece, pela parte de Barbaglio, bastante cautela. Talvez o dom da graça seja o estado matrimonial onde os crentes, privados do dom da continência sexual, podem viver a dedicação absoluta a Cristo e a obediência a Deus. Para Paulo, o matrimónio é de âmbito natural e compatível com uma união com Cristo, ao contrário do que aconteceria numa relação com uma prostituta (assim refletimos acerca do cap. 6).³⁴³ Outros autores vão mais longe e afirmam mais claramente que este versículo implica que o casamento seja um carisma, um dom de Deus com inerentes responsabilidades.³⁴⁴

Apesar da preferência pessoal de Paulo, o apóstolo não deixará de situar a questão no âmbito dos dons espirituais. Trata-se de um dom de liberdade quanto à necessidade de ‘preenchimento / satisfação sexual’, que permitirá viver sem o casamento como primeiro plano. Também Gordon Fee vislumbra que, aqui, Paulo aponta a vivência sexual no casamento como um dom de outro género. O permanecer solteiro até poderia ser algo preferencial para aqueles que já se encontravam nesse estado, mas não pelas razões que subjaziam – muito menos os casados tornarem-se célibes. Por vezes este v. 7 foi interpretado como se o matrimónio fosse menos espiritual do que o celibato, como se fosse mera concessão. Em oposição a tal, Paulo considera o casamento e o celibato como dons, apesar da sua preferência. Não considera

³⁴¹ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 337.

³⁴² Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 283.

³⁴³ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 337-338.

³⁴⁴ Cf. CHIU, José Enrique Aguilar – *The Paulist biblical commentary*, p. 1312.

o celibato, sublinhe-se, como uma espiritualidade mais elevada.³⁴⁵ O melhor em teoria pode não ser o melhor na prática. A preferência pessoal de Paulo não subjuga a sua responsabilidade pastoral. Reconhece, pois, que nem a todos foi dado o dom que ele aprecia: “cada um recebe de Deus o seu próprio carisma” (v. 7b).³⁴⁶

Perspetivar a vivência da sexualidade como um bem pode exigir uma mudança de paradigma. Toda a vida matrimonial deverá, pois, pautar-se por uma unidade e mutualidade que a relação sexual simbolicamente expressa. Tal afasta-se por completo de qualquer manipulação do outro dentro da relação matrimonial.³⁴⁷

2.3.1.2. 1Cor 7,8-9: os solteiros e as viúvas

Nos vv. 8-9 vemos referido o caso dos solteiros e das viúvas: é conveniente que fiquem como estão, livres da união matrimonial e das relações sexuais.³⁴⁸ É a estes, antes de se voltar para a questão da dissolução dos casamentos, que Paulo se dirige. Paulo evocará, desde aqui, uma série de situações em que ressoará a máxima de permanecer como estão.³⁴⁹ Todavia, para aqueles para quem o impulso sexual é demasiado forte, o matrimónio será preferível a um celibato que Deus não quer.³⁵⁰ Paulo não deixa, pois, de apontar a solução do matrimónio para aqueles que, não possuindo tal carisma, não se conseguem manter sexualmente continentos. Parece, até, retomar uma valorização do matrimónio, tal como havíamos visto no v. 2, sendo este um lugar de expressão sexual positiva e espaço de preservação face à imoralidade. Refira-se, ainda, não ser consensual o significado de ἀγάμοις (*agamois*): serão os ainda não casados, ou os já não casados, ou seja, os viúvos e separados?³⁵¹ Gordon Fee considera que este termo não compreenderá todos os não casados, na medida em que tal levaria a que não fosse necessário, logo de seguida, especificar o caso das viúvas. Na tradução que adota, vemos a expressão “solteiros e viúvas”.³⁵²

Somos, ainda, levados a referir que Paulo parece apresentar o matrimónio como remédio para a concupiscência. Contudo, não podemos desligar tal constatação do contexto de Corinto: o frequentar de prostitutas por membros daquela comunidade. Paulo não apresenta, aqui, uma teologia da união matrimonial, mas enfrenta, como

³⁴⁵ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 284-285.

³⁴⁶ Cf. MURPHY-O’CONNOR, Jerome – *The Divorced Woman*, 604.

³⁴⁷ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 285-286.

³⁴⁸ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 338-339.

³⁴⁹ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 286-287.

³⁵⁰ Cf. KUSS, Otto – *Carta a los Romanos, Cartas a los Corintios*, p. 226-227.

³⁵¹ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 339.

³⁵² Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 286-288.

pastor de almas, um problema concreto. As suas palavras serão ocasionais e é nessa perspectiva que também somos convidados a escutá-las. Não obstante, a questão da pertença pessoal e corpórea mútua dos esposos (recordemos o v. 4) ultrapassa este confinar da união matrimonial a uma medida puramente profilática.³⁵³ Entendamos esta conceção que nos surge no v. 9 como uma genuína exceção para aqueles que não conseguem viver em continência, sendo consumidos pela paixão sexual – estariam, pois, a praticar as imoralidades sexuais já aludidas nos primeiros sete versículos. É, ainda, legítimo questionar o que se entenderá por este “ficar abrasado” referido no novo versículo: será o arder com desejo, ou arder em julgamento? 2Cor 11,29 leva-nos a pensar numa metáfora para a paixão interior. Gordon Fee considera que Paulo não se limita a oferecer o matrimónio como um mero remédio para o desejo sexual de uma juventude inflamada, mas como uma alternativa própria até para aqueles que já são consumidos pelo desejo e em pecado.³⁵⁴

2.3.1.3. 1Cor 7,10-11: os casados não se deverão divorciar

Quanto ao vínculo matrimonial, Paulo transmite o mandamento do Senhor recebido da tradição protocristã. O divórcio, se seguido de uma nova união matrimonial, pode acarretar o adultério. Permanece, pois, o vínculo precedente. Assim, vemos o v. 11 a desaconselhar claramente um novo matrimónio, deixando aberta a via para a reconciliação e o retomar da vida matrimonial. Barbaglio considera que, juntamente com 1Cor 9,14 e 1Cor 11,24-25, o v. 10 é um dos poucos momentos em que Paulo recorda uma palavra de Jesus – e, aqui, essa palavra trava a via do divórcio. Curiosamente, Paulo refere primeiro a mulher quanto a este assunto do divórcio, o que leva a questionar se tal se relacionará com o caso das ditas mulheres escatológicas, animadas pelo ideal da abstinência sexual.³⁵⁵ Tal motivação para que primeiro sejam referidas as mulheres também é apontada por Gordon Fee. Relativamente a estes dois versículos, este autor também deixa o convite a que sejam lidos no seu contexto, excluindo a tentação de aqui querer basear uma lei canónica.³⁵⁶

Gordon Fee considera que as referências ao divórcio chegam-nos por duas vias: a de Mc 10,11, juntamente com Mt 19,9 e a de Lc 16,6 com Mt 5,32. Em cada caso estaremos diante de lei casuística, sendo que Jesus acaba por remeter ao sexto

³⁵³ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 338-339.

³⁵⁴ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 288-289.

³⁵⁵ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 340-341.

³⁵⁶ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 290-291.

mandamento e não à provisão de divórcio *per se*. Somos levados a dizer que o homem comete adultério casando com outra mulher que não a sua esposa, ou casando com uma divorciada. Jesus vai contra a atitude farisaica em relação ao divórcio – em particular com as razões que imperavam na Sua cultura: o poder casar com uma outra mulher, afrontando o mandato de Gn 2,24. Paulo, como Jesus, olha o sexto mandamento como um não ao divórcio. Além de indagar o porquê de Paulo começar por referir o caso da mulher, poder-se-á atender ao facto de falar em se separar e não em divorciar / repudiar. No âmbito greco-romano, o marido poderia enveredar pelo divórcio através de um documento, ou, simplesmente, deixar a esposa, separando-se. Todavia, se atendermos ao v. 13, parece haver a hipótese de também a mulher poder repudiar o marido – o que não poderia acontecer entre judeus, para quem o divórcio era uma prerrogativa dos homens. O v. 11 ajuda-nos a perceber que o não se divorciar é o que é mandado aos crentes, embora se atenda ao caso em que tal possa acontecer. A mulher que o faça não é excluída da comunidade, sendo que o central é que não incorra em adultério. Assim, caso se separe, é convidada a permanecer como está (não casada). Não deverá, diante da presente condição, casar com um outro. Caso se queira recasar, reconcilie-se com o marido. Para os crentes, o casamento é permanente. Curiosamente, esta condição não é referida relativamente aos maridos. A estes, nada mais é referido além de “e o marido não repudie a sua mulher”, no v. 11. Este é mais um elemento que nos poderá fazer crer que o problema da comunidade de Corinto estaria do lado das esposas. Perante uma comunidade em que o divórcio poderia estar a tornar-se norma, estes textos são uma contenção.³⁵⁷

Diante de supracitados textos sinópticos, ou destes versículos de Paulo, uns encontraram algo de áspero a contornar, enquanto outros fizeram deles lei, considerando o divórcio um dos piores pecados. Gordon Fee considera que Jesus e Paulo não permitem o divórcio entre crentes, principalmente quando é um motivo para se recasarem. Tal remeterá para o aspeto unitivo do casamento e para a mutualidade do amor cristão. Todavia, Paulo não faz destas considerações uma lei absoluta. O divórcio é algo que pode acontecer, não sendo a pessoa ostracizada da comunidade. Frente a tentativas de fazer destes textos uma lei inquebrantável, recorde-se que em Corinto o divórcio estaria a ser procurado por razões ascéticas – algo bem diferente daquilo a que assistimos hoje. O que não é permitido é o recasar-se, com base naquilo que Jesus

³⁵⁷ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 292-296.

dissera acerca do adultério e na medida em que a reconciliação é a norma do cristianismo.³⁵⁸

2.3.1.4. 1Cor 7,12-16: os matrimónios mistos

Nos vv. 12-26 o apóstolo reflete acerca da realidade dos casamentos mistos, à qual reconhece um estatuto à parte – apesar de valer a regra geral de não se divorciar. Contudo, o divórcio poderá conceder-se ao cônjuge crente quando é o não crente a tomar a iniciativa. Barbaglio considera que Paulo não via no mandamento do Senhor uma lei rígida. É, ainda, referida a questão dos filhos e da parte não crente poder ser santificada no contexto de um casamento misto. Na sua estratégia retórica, talvez Paulo vá, justamente, ao encontro do argumento dos interlocutores que consideravam o parceiro não crente como impuro e contaminante. Estamos a falar de uma esfera onde podem operar e ser influentes as forças santificadoras da existência cristã. Aqui, quando nos referimos ao ser santificados, podemos estar a aludir a um significado moral: a preservação da pureza. O não crente poderá, pois, ser santificado pelo adquirir de uma conduta homogênea à do crente. Parece, pois, haver uma realidade causada pela partilha, não resultado da prática própria do sujeito crente. Todavia, o termo santificado não é de fácil interpretação. Poderá, até, remeter à possibilidade do não crente vir a ser batizado.³⁵⁹ Otto Kuss vê aqui a possibilidade de uma forma de ser cristã, ajudando o pagão a amadurecer uma conversão.³⁶⁰

Também Gordon Fee considera esta linguagem como algo estranha a Paulo, admitindo que possa ir além do âmbito moral. Este autor admite que tal possa indicar o potenciar da salvação. Vejamos aquilo que Paulo diz em Rm 11,16: “Ora bem, se as primícias são santas, também o é toda a massa; e se a raiz é santa, também o são os ramos”. Diríamos que o facto da graça de Deus poder vir a trabalhar através do esposo crente é motivo suficiente para o apelo a que se mantenha o casamento. A situação dos casamentos mistos também nos indica que nem todas as conversões consistiam em conversões de um lar no seu todo. Tal enquadra-se na realidade do mundo greco-romano de então, em que todos tinham a religião da cabeça do lar, salvo um caso: o da

³⁵⁸ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 296.

³⁵⁹ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 341-342.

³⁶⁰ Cf. KUSS, Otto – *Carta a los Romanos, Cartas a los Corintios*, p. 227.

mulher, que por vezes se tornava devota de uma divindade diferente da do seu esposo.³⁶¹

Detenhamo-nos com especial cuidado nos vv. 15-16. O início do v. 15 traduz a situação em que o não crente refuta coabitar com o cônjuge cristão. Em tal circunstância o convertido não permanece vinculado, ficando liberto para um novo casamento.³⁶² Estamos diante de versículos que merecem uma cuidada reflexão. A viver em paz foi aquilo a que Deus chamou. Contudo, tal parece na sequência do que fora dito através de uma partícula copulativa (e), ou adversativa (mas)? Neste último caso, poderá ser um motivo contrário à separação, convidando a evitar tal dilaceração e conflito. No outro caso, sublinha que é para impedir uma fonte de tensão, privando o crente da serenidade interna e externa, que se poderá aceitar a separação.³⁶³ Gordon Fee considera que aqui não está em causa uma permissão para se recasarem, até porque, atendendo ao problema existente na comunidade de Corinto e exposto a Paulo, alguns crentes advogavam o não se casar de todo. Além do mais, as exceções que fomos vendo até aqui poderiam ir no sentido de uma mudança de *status*, não de parceiro. Assim, diríamos que o texto acaba por não dar uma grande ajuda para esta real problemática contemporânea. Relativamente a este viver em paz, o mesmo autor considera que Paulo prefere que os crentes sigam o chamamento de Deus em vias de paz, devendo permanecer como estão – ideia que sai reforçada pelo v. 16, que deixa em aberto a possibilidade de salvação do esposo não crente quando envolvido por um casamento misto. Parece ser esta a hipótese mais plausível, até pela argumentação esgrimida até aqui ao longo deste cap. 7.³⁶⁴

Já Barbaglio considera que se deve valorizar a questão da escravidão para justificar a opção da aceitação do divórcio – “não vos torneis escravos dos homens”, assim referirá o v. 23. Por esta via, não seria provável que Paulo, neste caso dos casamentos mistos, fosse propor algo que soa à linha da escravidão. Portanto, o v. 15c deverá ser entendido como um segundo motivo para a separação: o crente deve viver na liberdade e na paz à qual é chamado por Deus. Em relação à questão levantada no v. 16, estaria Paulo à espera de uma resposta afirmativa, ou negativa? Por um lado, o não se separar traz a hipótese de levar o cônjuge não crente à conversão. Por outro lado, não

³⁶¹ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 298-302

³⁶² Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 341-342.

³⁶³ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 343.

³⁶⁴ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 302-305.

tem a conversão algo de aleatório? Portanto, a esposa não poderia estar segura da salvação do seu marido, mesmo que mantivesse o matrimónio.³⁶⁵ Refere Otto Kuss:

“Quando um cristão convive em matrimónio com um gentio, deverá buscar incessantemente a sua conversão, a fim de levar a cabo, com a sua influência pessoal, a santificação já iniciada, para consumir uma santificação sacramental; mas se o matrimónio se mantém entre ameaças e violências, certamente não haverá acesso algum para o Evangelho.”³⁶⁶

Pode parecer-nos difícil compaginar os vv. 10-11 com este v. 15. Poderia dizer-se que o divórcio nos parece proibido quando há unidade de culto, mas permitido no caso de disparidade. Assim, as palavras de Jesus relativas ao divórcio fariam sentido apenas para o casamento entre cristãos. Mas que sentido tal poderá ter quando Jesus falara para judeus? Poderá tentar distinguir-se o divórcio legal (*aphiēmi*) que nos aparece no v. 11b e a separação / deserção (*chōrizesthō*) que vemos nos vv. 10 e 15. Todavia, tal explicação poderá ser insustentável, na medida em que os dois termos acabam por assumir um igual significado. Possivelmente, Paulo percebe as palavras do Senhor como uma proibição de recasar, não encontrando tanta dificuldade quanto à permissão do divórcio, desde que não fosse seguido de um segundo casamento.³⁶⁷

Estes versículos não devem, pois, originar uma lei apodítica, sendo necessário ver caso a caso. Exige-se um grande cuidado no uso casuístico destes textos. Desde esta comunidade de Corinto, os contextos mudaram: se aqueles crentes coríntios pretendiam dissolver os seus casamentos, enquanto hoje a tónica está num indagar a possibilidade de recasar. Não falando Paulo dessa questão, restar-nos-á ir ao contexto mais vasto da Sagrada Escritura. A exceção aqui referida no v. 15 não é, pois, clara.³⁶⁸ Paulo poderá ter considerado as palavras do Senhor quanto ao divórcio não como um preceito cego, mas como uma diretiva significativa cuja relevância tem de ser avaliada pelo responsável de cada comunidade quando as quiser aplicar a cada caso particular.³⁶⁹

2.3.2. Segunda secção (7,17-24): circuncisão e escravidão – a centralidade da relação com Cristo

Esta segunda parte poderá ser olhada esquematicamente. Assim, o v. 17 corresponde ao princípio geral (1). O v. 18 traz o caso da circuncisão (2), seguido do v.

³⁶⁵ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 343.

³⁶⁶ KUSS, Otto – *Carta a los Romanos, Cartas a los Corintios*, p. 228.

³⁶⁷ Cf. MURPHY-O’CONNOR, Jerome – *The Divorced Woman*, 605.

³⁶⁸ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 306.

³⁶⁹ Cf. MURPHY-O’CONNOR, Jerome – *The Divorced Woman*, 606.

19, que refere a relativa motivação (3). O v. 20 retoma o princípio geral (1'). O v. 21 traz a aplicação do princípio ao caso da escravidão e liberdade (2'), sendo que nos vv. 22-23 encontramos a motivação para tal (3'). No v. 24 é apresentada a terceira e conclusiva enunciação do princípio (1'').³⁷⁰

A leitura desta seção do cap. 7 acaba por nos deixar uma primeira impressão de desenquadramento do tema aí tratado. Todavia, uma leitura mais atenta permite perceber alguma continuidade. Estamos diante de uma comunidade que procurava a mudança dos seus *status*, talvez por uma suposta conformidade com uma existência mais espiritual. Paulo procurará conduzi-los a uma espiritualidade de perspectiva radicalmente diferente. Assim, estas questões que iam afligindo os coríntios eram, pelo apóstolo, olhadas como irrelevantes. A relação essencial com Deus torna desnecessário que se procurassem mudanças nas outras relações. Tais relações, aliás, são transformadas e adquirem um novo significado pela nova e fundante relação com Deus. Será no sentido de ilustrar tal que veremos Paulo abordar a questão da circuncisão e da escravatura. Acima de tudo, sai sublinhado o tema do chamamento de Deus, algo de central nesta argumentação.³⁷¹ Estaremos, pois, diante de um apartado retórico que suporta o conselho dado aos crentes para que permaneçam como estão.³⁷²

2.3.2.1. 1Cor 7,17.20.24: o princípio geral

Como referimos, estes vv. 17.20.24 apresentam o princípio geral que Paulo traz, onde a perspectiva fundamental é a do chamamento. Assim, como vemos no v. 17, o apóstolo convida a continuar na condição que o Senhor atribuiu e em que se encontrava quando Deus chamou. Os vv. 20 e 24 referem o permanecer na condição de quando se foi chamado. Paulo parece, pois, exortar a um imobilismo social e cultural, defendendo o *status quo*, um continuar a viver na situação social e étnica pré-existente. Tal deverá tornar-se lugar de obediência ao Senhor Jesus. Todavia, estamos diante de um princípio que admitirá exceções. A condição mundana não é um dado fixo e imutável que reduz a vocação divina. No chamamento divino à fé, o crente intui qual seja o seu específico *status*: ou celibatário, ou à vida matrimonial. Não se trata de algo pré-fixado, mas algo determinado no momento da vocação à fé. À luz do v. 7, em que Paulo parece associar o celibato a um dom de Deus, somos levados a recordar que a escolha do estado

³⁷⁰ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 344.

³⁷¹ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 307-308.

³⁷² Cf. CHIU, José Enrique Aguilar – *The Paulist biblical commentary*, p. 1313.

celibatório depende da iniciativa de Deus. Sem receber de Deus tal dom, o matrimônio surge como lugar divinamente indicado para o viver cristão. Assim, esta segunda parte parece surgir como um princípio guia para a leitura do capítulo. É um destacar a centralidade da vocação cristã, da vida conduzida à presença de Deus na dependência do Seu querer e na fidelidade à vocação cristã.³⁷³

É logo no v. 17 que encontramos o argumento central: “continue cada um a viver na situação que o Senhor lhe atribuiu e em que se encontrava quando Deus o chamou”. Veremos tal ressoar, ainda, nos vv. 20 e 24. Assim, diante da presente situação, o crente deve atender a estes dois elementos: a situação que o Senhor atribuiu e o Seu chamamento. A situação social aquando do chamamento ao seguimento de Cristo não significa que o crente fique aí bloqueado. Cristo atribui-a como lugar de viver a vocação cristã, o discipulado. No contexto, podemos dizer que tal pode ser na situação de casado com um crente, ou um não crente. Todavia, sublinhe-se, não estamos diante de uma situação rígida, que não tenha exceções. Importa mais perceber que o *status* social acaba por ser irrelevante. Nem tal mudança, ou o desejo de tal, têm a ver com uma verdadeira espiritualidade. Estar em Cristo não nega, nem absolutiza, a presente situação.³⁷⁴ A própria relação com Deus acaba por santificar a situação em que o crente se encontra, enquanto lugar onde se pode viver o chamamento de Deus. O conjunto desta seção, que encontra o seu argumento central bem espelhado nos vv. 17, 20 e 24, ajuda a encerrar a discussão com os que pretendiam dissolver os seus casamentos em favor do suposto estado espiritual mais elevado do celibato. Não sendo de especial relevo o celibato, ou o matrimônio, deverão, sim, servir a Deus na situação em que estiverem. As motivações que moviam esses membros da comunidade de Corinto acabam por ser refutadas por Paulo. As nossas vidas são determinadas pelo chamamento de Deus e, onde quer que estejamos, deveremos estar sempre diante d’Ele.³⁷⁵

2.3.2.2. 1Cor 7,18-19: a circuncisão

Esta primeira exemplificação transporta-nos para a condição étnico-religiosa da circuncisão e incircuncisão. O imperativo para o circunciso que chega à fé é de não se transformar em incircunciso, tal como o crente incircunciso não teria de se fazer circuncidar. Deus chamou à fé pessoas de ambas as condições, que constituem situações

³⁷³ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 344-346.

³⁷⁴ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 308-311.

³⁷⁵ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 320-322.

de grandeza indiferente diante da nova realidade desvelada no Evangelho. O que conta é a observância dos mandamentos de Deus, quer seja numa, ou noutra condição étnico-religiosa. São passagens paralelas Gl 5,6 e Gl 6,15. Esta forma de olhar a circuncisão terá parecido algo de escandaloso aos olhos da ortodoxia farisaica: uma desvalorização religioso-soteriológica da circuncisão e um olhar a circuncisão e incircuncisão como grandezas neutras.³⁷⁶ Haverá a referir que, ao tempo, também existiam judeus de mentalidade helenística que, para não se exporem aos gentios nos banhos e ginásios públicos, tentavam disfarçar as marcas da sua circuncisão através de dolorosas operações.³⁷⁷ A questão da circuncisão não era algo apenas religioso, mas um elemento marcadamente sociológico. O Evangelho transcende e elimina as meras distinções sociais, libertando da necessidade de mudar a situação social, tal como alguns coríntios estavam a tentar fazer. Curiosamente, nesta imagem apresentada não vemos nenhuma exceção. Além do mais, refira-se que importou o próprio caminho de Paulo até à percepção da salvação como dom da graça de Deus. O v. 19 é, pois, uma frase marcante, que acaba por nos soar à já referida controvérsia com os Gálatas. Terá sido algo de terrível para ser ouvido por um judeu. A obediência aos mandamentos de Deus não é, pois, considerada no âmbito das obras da lei.³⁷⁸

2.3.2.2. 1Cor 7,21-23: a escravidão

Perspetivar de um modo socio-revolucionário a doutrina da liberdade cristã seria um erro, mesmo que seja insustentável afirmar que Paulo fosse favorável à escravatura.³⁷⁹ De facto, no primeiro século a escravatura era uma realidade social e económica. A sociedade greco-romana era marcadamente esclavagista, mesmo que a escravatura de então não deva ser lida à luz daquela que se observa nos séculos XVII e XVIII, mormente na América.³⁸⁰ Assim, nos vv. 21-23 encontramos a segunda exemplificação, com o caso da escravidão e liberdade. Também a condição servil pode ser lugar no qual se exprime fidelidade no chamamento à fé. Quanto ao caso do escravo crente ao qual é apresentada a possibilidade de se tornar liberto o texto não é plenamente claro – como ler o inciso “procura, antes, tirar proveito da tua condição” (v. 21)? Uma hipótese de leitura, em linha com a interpretação estática do princípio geral

³⁷⁶ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 346-348.

³⁷⁷ Cf. KUSS, Otto – *Carta a los Romanos, Cartas a los Corintios*, p. 229.

³⁷⁸ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 311-314.

³⁷⁹ Cf. KUSS, Otto – *Carta a los Romanos, Cartas a los Corintios*, p. 229-230.

³⁸⁰ Cf. CHIU, José Enrique Aguilar – *The Paulist biblical commentary*, p. 1313.

de não mudar a condição pessoal, dirá que deve optar por permanecer escravo. A outra hipótese, atestada por vários autores, vê aqui o conselho a aproveitar a oportunidade de se tornar um liberto, mesmo podendo continuar a servir os amos. Refira-se que Barbaglio defende a flexibilidade do princípio geral enunciado nos vv. 17, 20 e 24. Paulo evita dizer que a escravidão e liberdade social se equiparam, como havia referido quanto à circuncisão e incircuncisão. Ao estado servil fica aberta a possibilidade de emancipação. Há um influxo na esfera de Jesus Cristo, uma novidade decisiva, diante da qual a situação social perde importância. O escravo torna-se um liberto do Senhor, libertado por Cristo e pertencente a Ele, mesmo continuando a haver um senhor terreno que condicione o *status* social. O decisivo é a dependência de Cristo, o ser *δοῦλος* (*doulos*) de Cristo numa forma total e absoluta.³⁸¹

Será atendendo à particularidade deste exemplo – o escravo teria menor influxo sobre a decisão do seu *status* social do que o caso da circuncisão, ou dos casados – que o princípio geral é formulado como “não te preocupes com isso” (v. 21) e não “permanece como estás”. Também Gordon Fee apresenta a dificuldade em interpretar este “procura, antes, tirar proveito da tua condição”, que vemos neste mesmo v. 21. A dita perspectiva positiva – abraçar a oportunidade da liberdade – é a mais sustentada por este autor. Continuar escravos quando havia a oportunidade de se tornarem livres (ou libertos, que continuavam a servir os seus amos) é algo que não soa a uma hipótese real. Aliás, a estrutura desta secção também sugere que esta seja uma exceção àquele permanecer como estão. Importa para Paulo que, qualquer que seja a situação do crente naquele momento, tal não se constitua numa fonte de preocupações. É com base no v. 22 que somos levados a dizer que qualquer que seja a situação do crente, tal não deverá ser uma causa de angústia. Nem a liberdade, nem a escravidão contam para aquele que é chamado ao seguimento de Cristo – chamado no Senhor, até o escravo se torna um liberto de Cristo, deixando de pautar a sua vida pelo ser escravo de alguém. A centralidade é a relação com o Senhor. Para ilustrar tal relação é usada a metáfora da escravatura: já não nos pertencemos a nós próprios, mas a Cristo. O alto preço referido no v. 23 poderá remeter-nos para a liberdade quanto às amarras do pecado. Fomos adquiridos por Cristo, através do sangue na Cruz. Seja qual for a condição social, nesta relação com Cristo pode experimentar-se uma liberdade que só Ele pode conceder.³⁸²

³⁸¹ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 348-350.

³⁸² Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 315-320.

Cristo aportou uma transformação real, ainda que invisível no mundo. Mais do que a revolução das estruturas sociais, o cristão é chamado a uma revolução de coração.³⁸³

Diante da condição existencial de pertença a Cristo empalidecem as variadas condições sociais dos crentes. Tais condições ficam relativizadas – os crentes podem ser casados, ou célibes, circuncisos, ou incircuncisos, escravos, ou livres. A pertença a Cristo pode encarnar em qualquer uma dessas situações. Barbaglio refere, ainda, que esta dialética paulina entre escravo e livre apresenta alguma semelhança com o tratado *Peri eleutherias* de Epicteto, filósofo estoíco.³⁸⁴ Epicteto refere a liberdade como uma autonomia interna e externa. Afirma: “É livre aquele que vive como decide na sua vontade [“*celui que vit à sa guise*”] como quer, que não pode ser contido, impedido ou violado, cujas propensões não são impedidas, cujos desejos são realizados, cujas aversões não são frustradas”.³⁸⁵ A liberdade é, pois, caracterizada pela independência e autonomia.³⁸⁶ Também a obra *Quod Omnis probus liber sit* de Fílon de Alexandria apresenta semelhanças, sendo que aí o escravo é apresentado numa dimensão material e espiritual e o livre como aquele que apenas tem Deus como amo, que é sábio e virtuoso.³⁸⁷

Não deixa, também, de ser curioso que Paulo use, nesta exemplificação, a segunda pessoa do singular. Estará a dirigir-se a uma situação específica dentro da comunidade de Corinto, uma questão *ad hoc*?³⁸⁸

2.3.3. A terceira secção (7,25-38): o matrimónio e a virgindade

Esta terceira parte leva-nos, desde logo, a questionar aquilo que é entendido por virgens. O senso comum poderá remeter para quem não teve experiência sexual, mesmo que no contexto pareça indicar sempre o caso das mulheres. Barbaglio refere que existem autores que remetem este termo para as mulheres jovens, noivas. Todavia, não seriam noivas comuns (*νύμφη*, *nymphe*) na medida em que Paulo as designa por virgens (*παρθένος*, *parthenos*). Mais adiante, abordaremos o termo *παρθένος* com mais detalhe. Relembre-se que, em Corinto, havia o impulso espiritual à continência sexual. Assim, podemos estar a falar do caso das noivas e / ou seus noivos que não estavam a querer

³⁸³ Cf. KUSS, Otto – *Carta a los Romanos, Cartas a los Corintios*, p. 230.

³⁸⁴ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 350-351.

³⁸⁵ ÉPICTETE – *Diatribes IV*, 1. In SOUILHE, Joseph (trad. e ed.) – *Entretiens*, livro IV, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 1965, p. 1.

³⁸⁶ Cf. ÉPICTETE – *Diatribes IV*, 1,56. In SOUILHE, Joseph (trad. e ed.) – *Entretiens*, livro IV, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 1965, p. 11.

³⁸⁷ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 351.

³⁸⁸ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 315.

contrair o matrimónio. Paulo dirige-se aos noivos, na medida em que na sociedade de então dependeria deles a iniciativa matrimonial, ou que teriam sido eles a levantar a questão. A questão que subjaz é acerca do comportamento que os noivos deveriam ter diante das suas noivas.³⁸⁹ A atitude que podemos auscultar aqui acaba por nos soar ao que já havíamos visto aquando do v. 1 e da máxima que ia imperando entre alguns membros da comunidade de Corinto. Assim, casar como que constituía um pecado, o que difere da herança judaica de Paulo. Paulo é colocado neste dilema, sendo que favorece o celibato, mas não pelas razões ascéticas que os coríntios advogavam. Após o que dissera anteriormente, em que convidada a permanecer na situação em que estavam, o que pedir no caso dos noivos? Deveriam casar, ou dissolver a relação? E se apenas a noiva se sentir atraída pela vida ascética? O v. 25 refere que Paulo considera fiável o que vai dizer, mesmo não sendo um mandamento do Senhor. Sendo o celibato uma opção (para Paulo preferível), o matrimónio não deixa de constituir uma opção válida, não sendo pecado contraí-lo. As razões que Paulo advogará são, na generalidade, de base escatológica. Casados ou não, Paulo pretende é que estejam livres de ansiedades.³⁹⁰

Será dado um princípio geral (vv. 25-28), um horizonte mais amplo (vv. 29-31), o confronto dos casados e não casados (vv. 32-35) e uma resposta mais direta (vv. 36-38).³⁹¹ O facto de se mencionar o termo *virgens* em três partes deste argumento (vv. 28,34.36-38) fará supor esta secção como uma resposta a uma questão, mantendo-se uma unidade coerente. O que se inicia com o v. 26 irá até uma conclusão, que nos surge no v. 38.³⁹²

2.3.3.1. 1Cor 7,25-28: o princípio geral

Logo no início do v. 25 lemos “Περὶ δὲ τῶν παρθένων ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω”.³⁹³ Παρθένος (*parthenos*) pode ser traduzido por virgem, jovem em idade de casar, bem como homem virgem. Das quinze vezes que aparece no Novo Testamento, seis delas ocorrem em 1Cor.³⁹⁴ Essas seis ocorrências dão-se em 1Cor 7,25.28.34.36.37.38, como nos aponta a citada Concordância de Marshall. Também aí percebemos que as ocorrências deste termo (e da mesma raiz) na literatura paulina, apenas se verificam nas

³⁸⁹ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 351-352.

³⁹⁰ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 322-324.

³⁹¹ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 352.

³⁹² Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 322-333.

³⁹³ Cf. MOULTON, W. F.; GEDEN, A. S. – *Concordance to the Greek New Testament*, p. 840.

³⁹⁴ Cf. FITZMEYER, Joseph A. – Παρθένος. In BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.) – *DENT*, Tradução Constantino Ruiz-Garrido, Salamanca, Sigueme, 1998, vol. 2, col. 787.

duas cartas à comunidade de Corinto.³⁹⁵ Em situações como Mt 25,1.7.11 ou At 21,9 indica, justamente, as raparigas em idade casadoira, mais do que a virgindade num sentido estritamente físico. O mesmo não se poderá referir quanto a Lc 1,27, ou Mt 1,23, em que *παρθένος* remete para a virgindade em sentido estrito.³⁹⁶

São vários os termos hebraicos assumidos pelo grego *παρθένος*, sendo que *בְּתוּלָה* (*bethûlāh*) se assume como o mais preponderante, registando-se ocorrências em momentos como Gn 24,16, Ex 22,16, ou Dt 22,19.23.28; 32,25. Já *בְּתוּלִים* (*bethûlîm*) pode ser auscultado, por exemplo, em Lv 21,13. O termo hebraico *נָעַר* (*na'ar*) é observado em Gn 24,14.16.43.55; 24,3, os mesmos vv. em que se pode considerar *נְעָרָה* (*na'ārah*) Por fim, *עַלְמָה* (*'almā*) subjaz ao termo *παρθένος* em Is 7,14 e Gn 24,43. *Παρθενικός* pode assumir a *בְּתוּלָה* (*bethûlāh*), podendo observar-se em Est 2,3 (é de se referir que se pode considerar aqui o termo grego *παρθένιος*). Já em Jl 1,8 assume a raiz *נְעוּרִים* (*ne'hurim*). *Παρθένεια / παρθένια* remete para *בְּתוּלִים* (*bethûlîm*), como poderemos observar em Dt 22,14.15.17.20 e Jz 11,37.38. Por fim, *παρθενία* (-εία) traduz o hebraico *נְעוּרִים* (*ne'hurim*), como constatamos em Sir 15,2; 42,10, ou Jr 3,4.³⁹⁷

Começemos por abordar o termo *עַלְמָה* (*'almā*). Estamos diante de uma palavra que apresenta equivalentes nas línguas semitas, sendo comum que espírito áspero seja substituído pela letra g (*glm*), com um leque de significados alargado, tal como jovem, criança, descendente, rapariga, ou mensageiro / servo dos deuses no ugarítico. Por volta do século VI a.C. vemos raízes deste termo nas línguas semíticas com um sentido de rapaz, rapariga, escravo, ou criada. Um outro texto dos séculos IV / III a.C. associa-o às servas do culto. Sem que exista uma etimologia fechada, este termo hebraico apontará para a mulher jovem.³⁹⁸ A evolução semântica de jovem rapaz para servo (*נָעַר*, *na'ar*) acabaria por se verificar.³⁹⁹

O já referido texto de Is 7,14, em que vemos ocorrer o termo *עַלְמָה* (*'almā*), assume preponderância. O contexto histórico e literário apresenta semelhanças com Gn 24,43, Ex 2,8 e Pr 30,19, (nestes vv. também encontramos o termo no singular). Todavia, a tradução oferecida nos LXX é inconsistente. Em Is 7,14 e Gn 24,43 vemos assumir o termo *παρθένος*, enquanto nas restantes assume o termo *νεάνις*. De resto,

³⁹⁵ Cf. MOULTON, W. F.; GEDEN, A. S. – *Concordance to the Greek New Testament*, p. 840.

³⁹⁶ Cf. FITZMEYER, Joseph A. – *Παρθένος*, col. 787-788.

³⁹⁷ Cf. HATCH, Edwin; REDPATH, Henry A. – *A concordance*, p. 1069-1070.

³⁹⁸ Cf. DOHMEN, C. – *עַלְמָה* 'almā. In BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (ed.) – *TDOT*, Grand Rapids, Eerdmans, 1980, vol. 11, p. 154-159.

³⁹⁹ Cf. RINGGREN, Helmer – *עַלְמָה* 'almā. In BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (ed.) – *TDOT*, Grand Rapids, Eerdmans, 1980, vol. 11, p. 159.

geralmente παρθένος assume o hebraico בְּתוּלָה (*bethûlāh*) e νεάνις o hebraico נַעַר (*na'ar*). Refira-se, contudo, o uso de νεάνιας por Áquila, Teodócio e Símaco na tradução de Is 7,14, na medida em que ao tempo do cristianismo nascente o termo ia significando virgem. Por outro lado, poderá ser uma tentativa de evitar leituras e interpretações cristológicas do texto.⁴⁰⁰ O termo νεάνις e νεανίσκος pode remeter para a juventude e para o jovem rapaz, cerca da idade de catorze anos. Surge nalguns momentos do Novo Testamento (como em At 7,58, referindo-se a Paulo).⁴⁰¹ Tal termo grego não é observado na literatura paulina.⁴⁰²

Estas considerações pretendem, assim, demonstrar as dificuldades com que nos confrontamos quando queremos uma apurada associação dos termos gregos e hebraicos, bem como uma rigorosa tradução. A própria ocorrência em Is 7,14 pode ter um vasto leque de interpretações, dependendo da forma como é olhado o contexto em que se encontra. Assim, a título de exemplo, pode ser ali vista uma referência à rainha, à esposa de Isaías, à profetiza referida em Is 8,3, à mulher no geral, ou uma alusão simbólica à filha de Sião. A interpretação de Is 7,14, como atesta o uso em Mt 1, acaba por denotar uma interpretação em chave messiânica.⁴⁰³

Não se pode deixar de considerar o termo hebraico בְּתוּלָה (*bethûlāh*). Quando olhamos algumas línguas do antigo Próximo Oriente, como o egípcio, vemos palavras como *hwn.t* em referência a rapariga, virgem e, num sentido mais particular, à jovem em idade de casar. Refira-se que este termo, e outros associados, nem sempre apontavam a virgindade num sentido físico. Também na Mesopotâmia, o termo *batultu* aponta a jovem em idade de casar. No ugarítico, *btlt* assume-se como um epíteto da deusa ʿAnat, não num sentido da virgindade física, mas de uma beleza e juventude intocável, ou de não ter tido filhos.⁴⁰⁴ Por várias vias somos levados a afirmar um termo original comum a vários idiomas semíticos, *batûl(t)*, que significaria a jovem rapariga na idade da puberdade e logo depois desta. Tal termo, paulatinamente, terá assumido o significado de *virgo intacta* no hebraico e aramaico. O significado foi, pois, ficando mais estreito e preciso. Quando olhamos exemplos como Gn 24,16 (“A jovem era muito bela e virgem, pois homem algum a tinha conhecido [...]”), a expressão equivalente a

⁴⁰⁰ Cf. DOHMEN, C. – עֲלָמָה ʿalmâ, p. 159-160.

⁴⁰¹ Cf. BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard – νεάνιας. In BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.) – *EDNT*, Michigan, Eerdmans, 1993, vol. 2, p. 459.

⁴⁰² Cf. MOULTON, W. F.; GEDEN, A. S. – *Concordance to the Greek New Testament: According to*, p. 662.

⁴⁰³ Cf. DOHMEN, C. – עֲלָמָה ʿalmâ, p. 160-163.

⁴⁰⁴ Cf. BERGMAN, Jan; RINGGREN, Helmer – בְּתוּלָה *bethûlāh*. In BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (ed.) – *TDOT*, Grand Rapids, Eerdmans, 1980, vol. 2, p. 338-340.

“que nunca teve relações” pode ser encarada como restritiva, ou descritiva. Assim, não encontramos aí uma definição taxativa para este termo. Em textos como Ez 44,22 e Lv 21,13ss aparece-nos em oposição à viúva, divorciada (a caída em desgraça) e à prostituta. De uma forma sucinta, diremos que não estamos diante de um termo com um significado teológico em real sentido. Por vezes, será uma questão mais sociológica do que anatómica. Em textos como, por exemplo, Dt 22,13-21 percebemos que o cerne da questão está na falta de castidade, na qual a virgindade propriamente dita apenas assume uma função processual. Além do mais, virgem e virgindade não tinham uma importância fulcral no pensamento religioso veterotestamentário.⁴⁰⁵

Em 1Cor 7 há que distinguir o uso de *παρθένος* nos vv. 25-34 e vv. 36-38. Nos casos dos vv. 25, 28 e 34 *παρθένοι* parece assumir um sentido geral, sendo que Paulo dá um conselho pessoal por não ter um mandamento do Senhor (desconhecerá, pois, Mt 19,10-12). Quando Paulo usa o termo *παρθένος* parece remeter para o estado de virgindade de homens e mulheres não casados, aos quais dá o conselho de ficarem como estão, à vista da presente crise. Assim, nos vv. desta secção, *παρθένος* nada terá a ver com as pessoas referidas nos vv. 2-5. Já adiante, como veremos no v. 34, habitualmente identifica-se a mulher não casada, aquela que não se encontra distraída do serviço do Senhor.⁴⁰⁶

Também Gordon Fee irá deter-se neste termo com algum cuidado, apresentando três formas de olhar a palavra *παρθένων*. Refira-se que a leitura deste termo não se desliga, para o autor, da análise dos vv. 36-38. Uma perspectiva vê aí a resposta a uma questão dos coríntios sobre a pertinência de dar as filhas virgens em casamento. Todavia tal hipótese levanta dificuldades: por exemplo, não vemos serem usados termos como filha, pai, ou guardião. Uma outra perspectiva vê aqui homens e mulheres comprometidos por um casamento espiritual, que viveriam juntos, mas sem relações sexuais. Assim, terão perguntado a Paulo se poderiam consumir fisicamente a relação. Também esta perspectiva apresenta a dificuldade de parecer algo demasiado precoce para o ano em que esta carta foi escrita, tal como é árduo articular tal ideia com os vv. 36-38. Uma terceira perspectiva considera as jovens noivas, pressionadas pelos chamados pneumáticos a optarem por não se casar. Tal enquadra-se na prática de então, em que o homem detinha a iniciativa. Soma-se a prática romana do homem poder atuar por si,

⁴⁰⁵ Cf. TSEVAT, M. – בְּתוּלָהּ bethûlâh. In BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (ed.) – *TDOT*, Grand Rapids, Eerdmans, 1980, vol. 2, p. 340-343.

⁴⁰⁶ Cf. FITZMEYER, Joseph A. – Παρθένος, col. 788.

sem que o pai da noiva tivesse de agir como *patria potestas*. Desta forma, os vv. 27-28 e 36-38 dirigir-se-ão aos mesmos homens.⁴⁰⁷ Estas perspetivas também são apresentadas por Otto Kuss, que acaba por preferir a leitura que vê aqui uma referência à figura de um pai impressionado pela grandeza do estado virginal, acabando por interrogar Paulo acerca da pertinência de dar a sua filha em casamento.⁴⁰⁸

Paulo começa por referir que não tem um preceito do Senhor, mas dá o seu conselho enquanto alguém digno de confiança. Segundo Gordon Fee, a corrente pneumática da comunidade de Corinto terá assumido os seus princípios como lei, sendo que as noivas consideravam estar a pecar no caso de consumarem os seus matrimónios. Não apelando ao seu apostolado, ou autoridade em Cristo, Paulo dará o seu conselho, talvez como expressão daquela mesma misericórdia por ele recebida.⁴⁰⁹

Nestes versículos encontramos duas coordenadas gerais, de acordo com duas linhas mestras que temos vindo a observar. Assim, diremos que se expressa uma preferência pela condição dos que ficam livres do matrimónio e respetiva experiência sexual, embora se apresente uma solução realística atendendo aos que não possuem o dom da continência. É ainda expressa uma coerência com a indicação inerente à vocação cristã que atribui a cada um a situação mundana em que deverá viver a obediência a Cristo. Paulo parece apresentar-nos uma razão de carácter escatológico para afirmar a conveniência de permanecer célibe – o v. 26 diz ser “por causa das angústias presentes”, evitando as tribulações corporais, como referirá o v. 28. Há algo de terreno e transitório / caduco na experiência conjugal e sexual, atingida pela angústia / crise dos últimos tempos: ἀνάγκη (*anagke*) e θλίψις (*thlipsis*). *Anagke* remete-nos para uma necessidade obrigatória, ou moralmente constringente, uma angústia e pressão interna causada pelo exterior, pelo sofrimento exterior. Estamos, pois, no mundo da representação apocalíptica, como poderão ilustrar outros momentos em que este termo nos surge como, por exemplo, Lc 21,23: “haverá uma terrível angústia no país”. *Thlipsis* fala-nos da tribulação, um preço pela missão, terreno em que poderá germinar a constância e a esperança ativa, como nos refere Rm 5,3-4 (“mais ainda, gloriamo-nos também das tribulações, sabendo que a tribulação produz a paciência, a paciência a firmeza, e a firmeza a esperança.”). Isto pode remeter para a dificuldade que terão os esposos no presente com os problemas da sua condição matrimonial. Um horizonte de

⁴⁰⁷ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 325-327.

⁴⁰⁸ Cf. KUSS, Otto – *Carta a los Romanos, Cartas a los Corintios*, p. 234.

⁴⁰⁹ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 328.

tribulação ao qual Paulo quer poupar os crentes, supondo-se o ideal celibatário.⁴¹⁰ Gordon Fee, abrindo a sua consideração a outras cartas da literatura paulina, como 2Ts 3,6-15, vai perceber aqui uma fundamentação para a opção celibatária de Paulo diferente daquela que advogavam os coríntios. Refere:

“Na visão de Paulo o Fim já começou; a forma deste mundo já está a passar. Os cristãos ainda assim não abandonam o mundo; eles simplesmente não deixam este tempo ditar a sua existência presente. Eles já estão marcados para a eternidade – no mundo, mas não dele. Por outro lado, até à consumação final, eles podem experimentar ‘angústia’ e ‘tribulação’ [...]. Portanto a sua presente existência escatológica deve ter a ver com a questão em mãos. Mas não é porque já sejam espirituais, como os anjos que não casam, nem se dão em casamento. Antes, é porque eles ainda devem viver as suas vidas “na angústia presente”. À luz da nossa presente existência, com os seus sofrimentos e problemas, e à luz dos maiores problemas que tendem a acontecer com os casados (v. 28), a pessoa solteira fará melhor em permanecer assim.”⁴¹¹

Continuando a leitura desta secção, Barbaglio considera, ainda, que a ligação / o compromisso de que Paulo aqui nos fala não remeterá à questão do matrimónio e do divórcio. Para o autor, tal aponta o vínculo pré-matrimonial, que na tradição hebraica tinha uma forte consistência. Este período do noivado também não estava privado de um conjunto de direitos e deveres no mundo greco-romano. Além do mais, vocábulos como ligado (*deo*) e dissolvido / romper o vínculo (*lysis*) não aparecem tipicamente relacionados com o vínculo matrimonial e sua dissolução, aumentando a probabilidade de remeterem para o caso dos noivos. Quanto a esta situação, o v. 28 esclarece que não haverá pecado quando o noivado, por iniciativa de um deles, desaguar no matrimónio. Paulo tenta, pois, afastar escrúpulos e dúvidas angustiantes acerca destas matérias. Todavia, o apóstolo não deixa de apontar o preço a pagar, referindo a tribulação suplementar na existência terrena para os esposos. Aliás, tal opinião, que via na vida matrimonial como que um fardo suplementar a transportar, era relativamente comum no mundo greco-romano. Como vimos, a novidade da fundamentação de Paulo está no enquadrar esta perspectiva no contexto da crise final que envolve o mundo e que é maior para as pessoas casadas.⁴¹²

Gordon Fee também considera a leitura do v. 28 não desconectável dos vv. 36-38. É curioso que, sendo na cultura judaica o casamento algo normal (quando não uma obrigação), Paulo tenha necessidade de sublinhar que tal não constituiu um pecado. Tal

⁴¹⁰ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 352-353.

⁴¹¹ FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 330.

⁴¹² Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 353-354.

remete para a já citada posição que alguns grupos da comunidade de Corinto estaria a assumir. Quanto ao preço a pagar das tribulações corporais, tal poderá ser visto como um aviso, fruto da preocupação pastoral de Paulo. Mais do que uma espécie de desgraças vindouras, Paulo poderá estar a referir-se a reais aflições na vida presente. Este texto, com um cunho bastante pastoral, por vezes acabou por ser causa de angústia na vida da Igreja. Não se percebendo essa “angústia presente”, o sentido do texto fica ofuscado, parecendo soar que Paulo prefere a condição de solteiro como sendo uma espécie de estado mais elevado. Todavia, há que sublinhar que o casar, ou permanecer solteiro, estão fora da categoria de mandamentos, ou de pecado. A motivação de Paulo para os conselhos dados é mais pastoral do que de fundo espiritual. Não se poderá olhar os solteiros como cidadãos de segunda classe – alguns, chamados a tal estado de vida, deverão poder viver na comunidade cristã sem suspeitas, com aceitação e afirmação.⁴¹³

2.3.3.2. 1Cor 7,29-31: a brevidade do tempo

Gordon Fee considera estes vv. 29-31 em conjunto com os vv. 32-35, sendo que em ambos se apresentam os motivos que levam a que se opte por permanecer solteiro. Nos vv. 29-31 tal opção é vista à luz da iminente *παρουσία* (*parousia*), convidando-se a não somar tribulações quando tudo estará a passar. Desta forma, ecoa o convite a uma nova relação com o mundo. O matrimónio e celibato deverão ser pensados à luz da nova existência, determinada por Cristo. Nos vv. 32-35 referem-se os casados como potencialmente distraídos por ocupações mundanas, afastados de uma contínua devoção a Cristo.⁴¹⁴

Debrucemo-nos sobre os vv. 29-31. Barbaglio considera que encontramos aqui uma referência ao horizonte escatológico, que é decisivo para a existência cristã quer se tratem de casados, ou não casados. Paulo alarga o seu pensamento, como vimos nos vv. 17-24. A estrutura dos vv. 29-31 é concêntrica, sendo que encontramos no início e no fim duas proposições assertivas. O tempo e o mundo mudaram de sentido para os crentes, convidados a vê-los à luz do mistério pascal de Cristo. O mundo não é um lento e perene fluir das coisas, como para o mundo grego, mas um precipitar para o fim – o mundo é realidade em via de desaparecimento. O que se entende por este “mundo de aparências” (v. 31) é controverso. Será que nos referimos ao aspeto exterior? Poderá optar-se por uma perspetiva escatológica-apocalítica, que vê aqui a realidade do mundo

⁴¹³ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 332-334.

⁴¹⁴ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 335-337.

atual, habitado pelo mal e pela morte, declarado passagem, em antítese com a novidade e perenidade do mundo futuro. O “como se não” que repetidamente ecoa nestes versículos não traz uma fuga do mundo, ou a indiferença / *ataraxia* estoica. É, sim, viva consciência do valor relativo dos bens terrenos.⁴¹⁵

O facto do tempo ser breve é uma importante chave de leitura destes vv- 29-31. Somos convidados a lê-la não num sentido quantitativo, mas como uma referência ao evento escatológico da salvação, não como um dizer que a consumação final está iminente. O evento de Cristo e o Espírito condicionam, absolutamente, a forma de viver o presente. Trata-se de uma perspectiva escatológica que o passado pagão dos coríntios facilmente podia tornar de difícil compreensão. Aliás, a sua compreensão tê-los-á levado a um rigoroso ascetismo.⁴¹⁶ Paulo apresenta este pendor escatológico não por causa daquilo que ainda há de vir, mas pelo que acredita já ter acontecido (a Páscoa e o Pentecostes). Não se limita, pois, a um lançar para o futuro. Os que acreditam em Cristo e recebem o Espírito vivem as suas vidas como que entre esse ponto fulcral (a Cruz e a Ressurreição) e a *parousia*, num já e ainda não. O carácter escatológico deste tempo não se deve, pois, apenas ao que virá. “Como o termo indica, ‘já-ainda não’ é uma via de sumariar o reconhecimento de que algo decisivo já aconteceu no evento de vir para a fé, mas que o trabalho de Deus em reclamar o indivíduo para si ainda não está completo.”⁴¹⁷

Podemos, pois, dizer que “como se não” significa, acima de tudo, a relatividade do estado de posse do homem no mundo, o carácter efêmero e caduco da realidade terrena, que não possui um valor absoluto e determinante. Paulo não vai confrontar o celibato e matrimónio, assinalando vantagens e desvantagens. Mais do que isso, declara a relatividade, colocando-nos num mesmo plano: o absoluto é a relação com Cristo e a esperança cristã que vem pelo chamamento divino. Para concretizar tal ideia, Paulo coloca-nos diante de cinco situações: os que têm mulher, os que choram, que se alegram, que compram, os que usam deste mundo. Novamente estamos diante de uma conceção que facilmente estabelece pontes com o mundo de então, com pensadores como Epicteto.⁴¹⁸ Refere Epicteto: “O que é a lei? A lei divina: zelar pelo que te

⁴¹⁵ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 354-355.

⁴¹⁶ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 337-339.

⁴¹⁷ Cf. DUNN, James D. G. – *The theology of Paul the Apostle*, p. 464-466.

⁴¹⁸ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 356.

pertence, não procurar cobiçar as coisas dos outros, mas usufruir do que te é dado, não desejando o que não te é dado.”⁴¹⁹

A originalidade deste “como se não” de Paulo reside no seu horizonte escatológico. Segundo Barbaglio, outros autores, desviando a atenção destes supostos laivos estoicos em Paulo, referem a influência de literatura como o quarto livro de Esdras, onde a motivação e conteúdo se aproximará mais da concepção paulina. Todavia, o referido cap. 16 do quarto livro de Esdras (que Barbaglio aborda com algum pormenor) não é um texto perfeitamente paralelo ao de Paulo. Acima de tudo, o apóstolo aponta uma nova relação dos crentes com este mundo caduco, destinado a dar lugar ao novo mundo, suscitado por Cristo pela Sua morte e ressurreição e que instaurará plenamente na sua vinda final. Há que referir que Paulo, apesar de muitas semelhanças com autores do seu tempo (Barbaglio aborda, a título de exemplo, o filósofo cínico Diógenes Laércio), não se interessa por uma egoísta *ataraxia* individual. A sua mensagem é convite a não absolutizar vários âmbitos da vida.⁴²⁰ Os crentes são convidados a uma existência determinada por Deus, o que não é viver à parte do mundo, mas livres do seu controlo. Vivem, sim, no mundo como os outros (casados, tristes, ou alegres, usando-o), mas sem que deixem isso determinar as suas vidas. O cristão é marcado, sim, pela eternidade. “Porque este mundo de aparências está a terminar” (v. 31) indica-nos um presente em progresso, o já / ainda não escatológico, sendo que o evento decisivo já ocorreu: a morte e ressurreição de Cristo. Assim, o que mais uma vez parece preocupar Paulo são as motivações que conduziam alguns crentes de Corinto à opção celibatária. No fim de linha, o próprio ascetismo dos coríntios pertence a esse elenco de coisas passageiras.⁴²¹ Refere Enzo Bianchi:

“[...] casar-se não é pecado, no entanto, estando próxima a hora em que a sexualidade vai desaparecer, uma vez que já tudo tenha sido cumprido em Cristo, o crente já pode viver sozinho, renunciando o matrimónio com vistas ao trato assíduo com Deus. No novo reino já não existirão as realidades penúltimas do sexo, da alegria e do pranto, do fazer ou consumir, da fadiga e do trabalho; tampouco existirão mais distinções de raça nem diferenças sociais (7,29-31 e Gl 3,27-29). Paulo formulou seu conselho sobre um fundo escatológico, evidenciando que o que se acha inserido nas estruturas provisórias, destinadas, como o matrimónio, a passar, não pode evitar as necessidades e as tribulações (7,26 e 28) que acompanham o trânsito deste mundo para o reino. Neste sentido, ao princípio de Gn 2,18: “Não é bom que o homem fique

⁴¹⁹ ÉPICTETE – Diatribes II, 16,28. In SOUILHE, Joseph (trad. e ed.) – *Entretiens*, livro II, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 1949, p. 64-66.

⁴²⁰ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 356-358.

⁴²¹ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 340-342.

sozinho”, Paulo, embora sem declarar errada a afirmação criacional, opõe numa antítese claramente perceptível a afirmação: “é bom permanecer assim” (celibatório ou sozinho) (7,26).⁴²²

Todavia, refira-se prudentemente, neste tempo intermédio o crente ainda não foi removido da sua realidade carnal, embora almeje o realizar da vontade de Deus. É esse ser carnal, mesmo que escravizado pelo poder sedutor do pecado (cf. Rm 7,14). O crente não está, ainda, liberto do seu corpo mortal.⁴²³

2.3.3.3. 1Cor 7,32-35: cuidar das coisas do Senhor e das coisas do mundo

Olhando a situação matrimonial e de celibato, Paulo expressa o seu desejo: “Eu quisera que estivésseis livres de preocupações” (1Cor 7,32a). Mas ao que se referirá em concreto? Dirige-se a quem? No caso de se dirigir aos noivos, poderá remeter às preocupações, à angústia que vem do comportamento a ter com as noivas virgens. Poderá não remeter às tribulações referidas no v. 28, mas dirigir-se a um público mais vasto. Numa comunidade como a de Corinto, facilmente poderia faltar a tranquilidade de espírito, tal seria a ânsia de como melhor agradar ao Senhor. Estaríamos diante de um ambiente de inquietação, angústia, incerteza. Barbaglio considera que Paulo estaria, aqui, a dirigir-se a todos, casados e não casados. Relativamente à forma verbal *μέριμναν* (*merimnan*), este poderá ser entendido como cuidar, ou estar na ânsia – pode, pois, adquirir um sentido negativo, ou positivo. Ultrapassando esta discussão, Barbaglio coloca a tónica na divisão que experimenta o casado que tenta agradar à esposa e, enquanto crente, ao Senhor. Em contrapartida, os não casados apenas possuem a referência que é Cristo. Não é clara uma incompatibilidade entre as duas tensões dos casados, ou como se tivesse de haver uma exclusão do matrimónio por parte dos cristãos. É, sim, aludida a possibilidade de uma divisão do coração, do mundo interior no crente casado. Seria como se houvesse uma certa esquizofrenia na pessoa casada, ideia reforçada no final desta secção ao referir “uma dedicação ao Senhor, sem partilha” (v. 35).⁴²⁴ O estar livre de preocupações, mais do que uma questão de tarefas, traduzirá um estado de ser. Na situação daquela comunidade de Corinto, os não casados enfrentavam ansiedades acerca do dever, ou não, casar-se. Por outro lado, também os

⁴²² BIANCHI, Enzo – Celibato e Virgindade, p. 132.

⁴²³ Cf. DUNN, James D. G. – *The theology of Paul the Apostle*, p. 474.

⁴²⁴ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 358-360.

casados enfrentam as ansiedades próprias do seu estado de vida. Paulo deseja que os casados e os não casados estejam livres de tais preocupações.⁴²⁵

No caso dos homens, há uma clara simetria: o não casado cuida das coisas do Senhor, em como agradar ao Senhor, enquanto o casado cuida das coisas do mundo e em como agradar à esposa, ficando dividido. Relativamente às mulheres, vemos que há uma referência à não casada e à virgem. Estaremos diante de duas categorias, ou da mesma? Será a forma de aludir à possibilidade de uma mulher não casada porque divorciada, ou viúva, ou a não casada e não virgem? Podemos estar diante de uma referência às noivas de Corinto, animadas pelo ideal encratístico de não casar, mais do que apenas mulheres não casadas. Relativamente à mulher não casada e virgem é dito que “cuidam das coisas do Senhor, para serem santas de corpo e de espírito” (do v. 34). Aqui, Paulo poderá estar a recorrer a um *slogan* da comunidade coríntia, que via a castidade como santidade, consagração a Deus de todo o ser.⁴²⁶ Também Gordon Fee se detém nesta referência a serem santas de corpo e de espírito, apontando a hipótese de Paulo poder estar a jogar com aquilo que a própria comunidade coríntia advogava, evitando as relações sexuais. Pode-se considerar que tal reflete o ideal cultural da mulher casta, o ser santo em todo o aspeto, no todo da pessoa. Por essa via, Paulo entraria numa certa contradição com os vv. 2-6, alinhando com a tendência ascética daquela comunidade que via as relações sexuais *per se* como não santas. Tal será pouco provável quando olharmos o todo deste cap. 7.⁴²⁷

Quanto à mulher casada, que cuida das coisas do mundo e em como agradar ao marido, não é referida a questão da divisão interna, como aquando da referência aos homens casados. A dedicação total ao Senhor, referida no v. 35, surge como propósito de tudo o que Paulo dissera. Os vv. 32-34 parecem evidenciar a condição favorável dos não casados para agradar ao Senhor. Paulo irá dissipar mal-entendidos e distorções do seu pensamento – diz o que pensa ser vantajoso, uma vantagem objetiva na liberdade dos laços matrimoniais para uma dedicação total ao Senhor. É, pois, a relação com o Senhor o elemento preponderante.⁴²⁸ Scroggs considera que o conflito de lealdades que os casados poderiam experimentar seria palpável na própria vida da comunidade: na disponibilidade para a edificação da comunidade, no serviço para o culto, no cuidar das relações entre os vários crentes. Tudo isto envolveria tempo, concentração e dinheiro.

⁴²⁵ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 342-343.

⁴²⁶ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 360-361.

⁴²⁷ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 345-346.

⁴²⁸ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 360-361.

Tal poderá explicar a preferência de Paulo pela larga comunidade da Igreja, acima da mais reduzida comunidade familiar. Para este autor não se trata, pois, de um inferiorizar o papel da mulher, de um julgamento moral da sexualidade, ou, até, da iminência da *parousia* – no centro está, sim, a edificação da comunidade escatológica.⁴²⁹

O ocupar-se e o querer agradar ao cônjuge deverá ser algo marcado pela ausência de ansiedade, pautado por uma determinação escatológica da vida no presente. O mesmo risco poderiam enfrentar os solteiros, vivendo num estado de verdadeira ansiedade sobre como melhor agradar ao Senhor – algo que poderia derivar de um exacerbado ascetismo. Sublinhe-se, contudo, que Paulo não olha para a opção celibatária como uma forma de vida superior. Aliás, como acaba por expressar o v. 35, o conselho que Paulo dá é na senda do bem dos coríntios, não sendo estes obrigados a seguir as suas preferências. Recordemos, até, que o celibato é visto como um dom, como se referia no v. 7. Paulo não busca apresentar restrições, colocar um jugo de ansiedades (como a corrente ascética da comunidade acabava por fazer), mas libertar para aquilo que é apropriado em cada um dos casos: uma constante dedicação ao Senhor, seja no celibato, seja no casamento. O que faz do celibato uma via preferencial para Paulo são razões escatológicas, sem que exclua a via matrimonial. Mesmo os casados deverão viver como pessoas escatológicas, livres de desnecessárias ansiedades – viver “como se não”, livres das amarras do mundo. Trata-se de uma liberdade só experimentada em Cristo.⁴³⁰ Enzo Bianchi refere, relativamente a estes vv. 32-35:

“O celibatário, ao decidir ficar sozinho, liberta-se de uma das estruturas mais fundamentais do mundo atual e, no desconcerto escatológico, poderá ocupar-se apenas das coisas do Senhor e dos meios de agradar-lhe (7,32), tentando ser santo de corpo e de espírito (7,34). Ao ficar unido ao Senhor sem distrações (7,35), condição urgente para todos os cristãos, o celibatário acaba tendo vantagem, segundo Paulo, por estar isento de preocupações (7,32) e menos dividido do que os casados. Aqui, Paulo não cria em absoluto duas categorias de pessoas; simplesmente percebe com clareza que, na atual situação vivida pelo cristão, o celibato se apresenta como conveniente.”⁴³¹

A perspectiva pela qual se poderá considerar a condição de solteiro como mais vantajosa é cristológica: o remover de todas as preocupações, mesmo que legítimas, mas distrativas e dispersivas, que constituem um obstáculo a superar para que se possa

⁴²⁹ Cf. SCROGGS, Robin – Paul and the Eschatological Woman, 297.

⁴³⁰ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 344-348.

⁴³¹ BIANCHI, Enzo – Celibato e Virgindade, p. 133.

agradar a Cristo.⁴³² Há um reclamar da totalidade da pessoa para Deus pelo Espírito – realidade essa que já começou e que se relaciona com a presente tensão escatológica.⁴³³

Barbaglio estabelece, aqui, um interessante paralelismo com o estoicismo representado por Epicteto nas *Diatribes* – o serviço sem distrações que o filósofo deve render à divindade.⁴³⁴ Refere Epicteto:

“No presente estado das coisas, em que nos encontramos, por assim dizer, em plena batalha, não é necessário que o cínico esteja livre de distrações, completamente ao serviço de Deus, para poder conviver com os homens sem estar ligado a tarefas privadas, ou retido nas relações sociais? Descuidando que não pode salvar-se como homem de perfeita virtude, destruiria em si o mensageiro, o observador, o arauto dos deuses? Vede, portanto, que deve prestar algum serviço ao sogro, aos outros parentes da mulher, à mulher em si [...]; e as outras ocupações e distrações... E agora que me resta daquele soberano que se dedica a todos, ao qual estão comprometidos as gentes e são reservadas tantas coisas, o qual deve supervisionar os outros [...]? Onde está o tempo livre para as coisas ligadas aos deveres privados? Não deverá procurar manter os filhos [...]? O homem tem por prole toda a humanidade, os homens como filhos, as mulheres como filhas, porque a todos vai ao encontro, por todos se interessa. [...] Ele o faz como pai, como irmão e como servidor do pai comum que é Zeus.”⁴³⁵

Por outro lado, Barbaglio não deixa de citar outros filósofos, como Antípatro de Tiro, que considera que a mulher, assumindo a direção da casa, deixa o filósofo livre das distrações inerentes à necessidade.⁴³⁶

2.3.3.4. 1Cor 7,36-38: esboço de uma solução

Gordon Fee vê nestes vv. 36-38 uma conclusão ao tema iniciado no v. 25, mais do que um outro caso somado àqueles que já fomos vendo. O próprio v. 36 parece estar em sintonia com o que se dissera no v. 28.⁴³⁷

Nos vv. desta subsecção, também vemos ser usado o termo *παρθένος*. Compreender, aí, este termo depende de como se lê a relação desta dentro do contexto: de como se lê *ὑπέρρακμος* (*hypérakmos*), que pode ser masculino, ou feminino, e *γαμείτω(σαν)* e *γαμίζων* (*gameitó/san* e *gamisón*). Assim, há quem veja aí a filha virgem, um pupilo virgem, a esposa prometida, ou virginal de um matrimónio espiritual

⁴³² Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 362.

⁴³³ Cf. DUNN, James D. G. – *The theology of Paul the Apostle*, p. 469.

⁴³⁴ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 362.

⁴³⁵ ÉPICTETE – *Diatribes* III, 22,69-74.81-82. In SOUILHE, Joseph (trad. e ed.) – *Entretiens*, livro III, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 80-82.

⁴³⁶ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 363.

⁴³⁷ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 350.

e, até, a virgem de comunidades monásticas de tempos posteriores (o que seria anacrónico). A perspectiva mais aceite é a de virgem prometida em matrimónio, ou esposa virginal.⁴³⁸ Também Barbaglio questiona este termo, considerando legítimo questionar a quem Paulo se estará a dirigir: podemos falar do pai, do protetor de uma virgem, ou do noivo. Barbaglio começa por pôr a hipótese do noivo. É claro ao esclarecer que, se enveredarem pela via do matrimónio, não estarão a pecar. Todavia, caso o noivo opte por ficar célibe, ele e a sua noiva estarão a comportar-se de forma honrada.⁴³⁹ Tais noivos que achavam o seu comportamento inconveniente poderiam estar a sofrer a influência da fação ascética da comunidade. No entanto, quando o noivo “pensa que as coisas devem seguir o seu rumo” (v. 36), ou seja, quando chega um momento em que a noiva está preparada para o casamento e o noivo sob forte paixão, deverão casar-se. O v. 37 dá-nos pistas para aquele que opta por não casar, que deverá atender a quatro condições: tomar uma firme resolução no coração, estar isento de constrangimento, em pleno uso da vontade e fazer a decisão no seu foro íntimo. Tal exclui forças internas à comunidade (como as fações de tendência ascética) que poderiam estar a exercer influência sobre outros. Os motivos morais que tais grupos advogavam não são suportados por Paulo. Sublinhe-se o perspetivar do celibato como dom. A referência à “sua noiva”, ou, noutras traduções, “a sua própria virgem” não está isenta de controvérsia. Aqui também encontram terreno sólido aqueles que vêm estes versículos como dirigidos ao pai da noiva, uma hipótese que Gordon Fee considera pouco plausível. Antes, tal poderá entender-se, justamente, pelo facto do noivado já compreender laços que permitem este uso do pronome possessivo.⁴⁴⁰

No v. 38 Paulo conclui com o enunciar da dupla solução, realista e idealística, que percorre todo o cap. 7: “Portanto, aquele que desposa a sua noiva faz bem; e quem a não desposa ainda melhor”.⁴⁴¹ Tal acaba por sumariar os vv. 28-36, recuperando a linguagem usada no fim do v. 37. Assim, quem opta por não casar, atendendo à situação presente, fará o melhor. Não porque tal condição seja inerentemente superior à outra, mas há que atender, por exemplo, ao v. 26: a questão das angústias presentes. O facto de Paulo não referir *gameō* (casar), mas o *gamizō* (dar em casamento) parece dar lugar a uma leitura da relação entre pai e filha noiva. Todavia, tal não pode ser motivo para uma leitura imperativa. Segundo Gordon Fee, a diferença entre essas duas formas verbais era

⁴³⁸ Cf. FITZMEYER, Joseph A. – Παρθένος, col. 788-789.

⁴³⁹ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 363-364.

⁴⁴⁰ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 350-354.

⁴⁴¹ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 364.

algo esbatido ao tempo da *koiné*, podendo tal variação apenas corresponder a um capricho literário de Paulo. Atenda-se, ainda, ao uso transitivo que aqui o verbo assume, diferente do uso intransitivo que vimos até aqui.⁴⁴²

2.3.3.5. 1Cor 7, 39-40: uma conclusão do capítulo

Depois da referência às virgens, dirigindo-se aos seus noivos, Paulo trata da escolha das mulheres que perderam o marido e, assim, o vínculo matrimonial. O apóstolo apresenta uma solução semelhante à dos vv. 8-9 e 10-11. A ligação da mulher casada com o marido é indissolúvel, mas só enquanto este vive (cf. Rm 7,2). À morte do marido ficará livre para se voltar a casar.⁴⁴³ Tal vai, pois, contra o divorciar-se para recasar: trata-se do laço do casamento, efetivo até ao falecimento do marido.⁴⁴⁴ Valem duas escolhas possíveis. Poderá voltar a casar-se, desde que seja no Senhor (esta é a cláusula a observar). Tal pode ser interpretado como o poder casar-se na condição de ser com um cristão. A escolha será, pois, feita em coerência com o facto de que ela vive no Senhor, na Sua observância, segundo a lógica da vocação cristã.⁴⁴⁵ Esta cláusula também poderá apontar para um marido cuja vida esteja sob a perspectiva escatológica da existência, já apontada nos vv. 29-31. Tal difere substancialmente da perspectiva de vida de um marido pagão num casamento misto, em que ficará em causa os dois tornarem-se um. Esta problemática difere daquela que observamos nos vv. 12-16, em que a conversão da esposa ocorria já depois do casamento.⁴⁴⁶ Ao fim, Paulo avança com a solução ideal, ou preferencial: contudo, será preferível que permaneça como está.⁴⁴⁷ Desta forma, parece ser repetido o conselho que já fora dado nos vv. 36-38. Também nos parece que fica eliminada a possibilidade do levirato.⁴⁴⁸ Refira-se que em 1Tm 5,5 vemos Paulo definir a viúva como aquela que “põe a sua esperança em Deus e persevera em súplicas e orações, noite e dia”. Será, pois, uma via onde mais facilmente se induzirá um confiar e abandonar tudo a Deus, uma união sem divisões com o Senhor.⁴⁴⁹

O v. 40, onde Paulo recorda também possuir o Espírito de Deus, pode dever-se a uma necessidade de manifestar a sua autoridade diante de algumas provocações

⁴⁴² Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 354-355.

⁴⁴³ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 364.

⁴⁴⁴ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 355.

⁴⁴⁵ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 364.

⁴⁴⁶ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 356.

⁴⁴⁷ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, p. 364.

⁴⁴⁸ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 355-356.

⁴⁴⁹ Cf. BIANCHI, Enzo – *Celibato e Virgindade*, p. 133.

coríntias, ou, simplesmente, um reforçar a sua opinião não de forma reativa.⁴⁵⁰ Otto Kuss considera esta referência que Paulo faz acerca de possuir o Espírito de Deus como uma ironia diante dos coríntios, que se iam arvorando em mestres.⁴⁵¹ Outra perspectiva vê aqui uma referência a toda a sua intervenção acerca do sexo e do casamento, explanada neste cap. 7, considerando que tal foi inspirada pelo Espírito de Deus.⁴⁵²

Também após a leitura destes vv. 39-40 somos levados a concluir que não se pode dizer que Paulo advogue o estado de solteiro como superior ao de casado – trata-se da sua opinião, é uma resposta *ad hoc*, à luz da angústia presente. Paulo tem, ali, uma comunidade e os seus problemas em mãos, à qual dirá que o casamento é uma opção perfeitamente válida, nada relacionada com um conflito entre bem e mal. Quanto muito poderemos esboçar o que Paulo diria em situações diferentes.⁴⁵³

⁴⁵⁰ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 356.

⁴⁵¹ Cf. KUSS, Otto – *Carta a los Romanos, Cartas a los Corintios*, p. 235.

⁴⁵² Cf. CHIU, José Enrique Aguilar – *The Paulist biblical commentary*, p. 1314.

⁴⁵³ Cf. FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, p. 355-357.

Capítulo 3. O privilégio paulino e a fragilidade do vínculo matrimonial

Acabamos de percorrer 1Cor 7. Entre vários elementos a considerar, vemos aí uma reflexão que toca a questão do matrimónio e família, da separação dos cônjuges, da fé e da centralidade que a relação com Cristo assume. A reflexão em torno do matrimónio e da família vão-nos deixando adivinhar uma crítica radical, mas não absoluta ao divórcio. De facto, trata-se de uma realidade cuja reflexão é complexa e tão vasta quanto a diversidade e particularidade de situações com que o concreto da existência humana sempre nos surpreende. Indubitavelmente, é uma questão sempre atual e que tem vindo a ser enfrentada e levantada no pontificado do Papa Francisco.

O percurso que nos propomos fazer neste capítulo atende a estes pontos já supracitados. Partindo de 1Cor 7, atenderemos com algum enfoque ao denominado por privilégio paulino segundo a abordagem que o Direito Canónico oferece. Logo aí perceberemos a delicada e complexa reflexão que nos é pedida quando nos abeiramos da realidade matrimonial. Falar do denominado privilégio paulino lança-nos o tema da indissolubilidade do matrimónio e acaba por nos conduzir à realidade dos fiéis divorciados recasados. Como Paulo na comunidade de Corinto, também hoje nos deparamos com situações que nos exigem uma apurada leitura e uma busca de respostas. Este desafiante exercício move-nos para lá da estagnação e do anúncio de uma graça desbaratada, como refletiremos adiante. Tal como Paulo delineia uma resposta a Corinto sem perder a atenção a cada situação concreta, também nós somos convidados a não catalogar a realidade segundo máximas abstratas e infrutíferas. É este o caminho que nos conduzirá à reflexão de Andrea Grillo e Walter Kasper em torno da situação de fragilidade dos fiéis divorciados recasados.

Posteriormente, contactaremos com a AL, cujo cap. 8 nos traz incontornáveis apertações. Ilustrando a pertinência e atualidade desta reflexão, faremos, ainda, um breve aceno ao recente documento da Comissão Teológica Internacional. Entre outros pontos, este documento reflete a questão do matrimónio dos referidos por batizados não crentes.

3.1. O privilégio paulino no Direito Canónico

Neste subcapítulo propomo-nos a olhar o privilégio paulino segundo a abordagem que o Código de Direito Canónico de 1983 nos oferece. Tal reflexão requer algumas considerações prévias, para que melhor possamos enquadrar e abordar este tema.

Começaremos por uma abordagem ao tema da indissolubilidade do matrimónio e dos matrimónios não sacramentais. Continuaremos por uma referência mais direta ao privilégio paulino: o que o Código de Direito Canónico entende por tal e em que circunstâncias se aplica. Neste tópico ter-se-á em especial consideração o texto paulino de onde partimos. De seguida, teceremos algumas considerações acerca da história deste privilégio. O quarto ponto prende-se com a aplicação em si do privilégio paulino com referência, por exemplo, às condições a observar. Compreendida no exercício deste privilégio, há lugar à interpelação do cônjuge não batizado. Este cuidado, cuja prática radica em 1Cor 7, merecerá abordagem num quinto momento. Por fim, veremos aquilo que poderíamos designar por extensão / ampliação deste privilégio. Teremos contacto com aquilo que se designa por *favor fidei* e com o privilégio petrino, que é outra forma de dissolução do matrimónio não sacramental.

Permita-se, ainda, sublinhar a pertinência da abordagem deste tema. A aplicação do privilégio paulino poderá parecer-nos algo raro. Contudo, numa sociedade em que o número de pessoas a aceder à Iniciação Cristã começa a diminuir, o conhecimento deste privilégio poderá revelar-se frutuoso. Além do mais, a sua abordagem desperta-nos para uma reflexão em torno da questão da indissolubilidade matrimonial, sem descurar o incontornável ponto de partida que é a Sagrada Escritura.

3.1.1. A indissolubilidade e os matrimónios não sacramentais

A Igreja Católica afirma que a absoluta indissolubilidade matrimonial (intrínseca e extrínseca) radica no matrimónio rato e consumado (cf. cân. 1141), ou seja, um matrimónio celebrado entre dois batizados e que foi consumado (cf. cân. 1061, § 1). Se estas duas características não se reúnem, tal matrimónio não gozará de uma absoluta indissolubilidade, podendo ser dissolvido em casos determinados e por motivos adequados. Refira-se que ao matrimónio contraído entre dois não batizados, ou entre um batizado e um não batizado, consumado, é reconhecido um vínculo conjugal perpétuo e

exclusivo.⁴⁵⁴ De facto, a Igreja reconhece o valor natural de tais matrimónios.⁴⁵⁵ Estamos diante de um matrimónio que a Igreja considera verdadeiro e legítimo – daí, também, indissolúvel.⁴⁵⁶ Homem e mulher tornam-se cônjuges, ficando vinculados aos direitos e obrigações essenciais que nascem de um matrimónio válido. Os fins do matrimónio (bem dos cônjuges, procriação e educação da prole) não são exclusivos do matrimónio sacramental, mas de cada matrimónio validamente contraído. O vínculo matrimonial é constituinte e constitutivo de uma autêntica comunidade de vida e de amor, cujo fundamento ontológico é a integração de duas pessoas sexualmente diferentes, que partilham um projeto inscrito na própria natureza mediante a vontade de formar uma nova realidade, o matrimónio. Pelo matrimónio, mesmo dois não batizados respondem à lei natural São levados a criar uma comunidade intersubjetiva e, enquanto cônjuges, aproximam-se da perfeição, gerando e educando os filhos, fruto da fecundidade do seu pacto.⁴⁵⁷

Todavia, estes casos, estão privados do carácter sacramental pelo facto de faltar o batismo a um, ou ambos os cônjuges. Assim, faltar-lhe-á a razão da absoluta indissolubilidade, que apenas radica no matrimónio que realiza plenamente o sinal sacramental da união indissolúvel de Cristo e a Igreja – o matrimónio sacramental e consumado.⁴⁵⁸ Não obstante, ao matrimónio natural é reconhecida a prerrogativa da indissolubilidade, algo que não deriva da ação sacramental, ou da graça consequente a essa ação, mas do facto de duas pessoas expressarem um válido consentimento, com a intenção de constituírem uma comunidade de vida orientada ao fim do matrimónio.⁴⁵⁹ De facto, refere o Código de Direito Canónico:

“Cân. 1134 - Do matrimónio válido origina-se entre os cônjuges um vínculo que, por sua natureza, é perpétuo e exclusivo; além disso, no matrimónio cristão, os cônjuges são robustecidos e como que consagrados, com o sacramento especial, aos deveres e à dignidade do seu estado.”

⁴⁵⁴ Cf. GIL, Federico R. Aznar – *Derecho Matrimonial Canónico. Vol. III: Cánones 1108-1165*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2003, Bibliotheca Salmanticensis: Estudios, 252, p. 162-163.

⁴⁵⁵ Cf. GIRAUDO, Alessandro – La volontà della parte non battezzata: oggetto, modalità e conseguenze delle interpellazioni nel privilegio paolino (cann. 1144-1146). *QDE*. 20 (2007), 361.

⁴⁵⁶ Cf. TREVISAN, Gianni – Il privilegio paolino: Delineazione fondamentale del privilegio. *QDE*. 20 (2007), 343.

⁴⁵⁷ Cf. VISIOLI, Matteo – Il privilegio paolino: una deroga ao principio di indissolubilità? *QDE*. 20 (2007), 382.

⁴⁵⁸ Cf. GIL, Federico R. Aznar – *Derecho Matrimonial Canónico*, p. 163.

⁴⁵⁹ Cf. VISIOLI, Matteo – Il privilegio paolino, 382.

Somos convidados, diante deste cân. 1134, a não nos determos só na segunda parte do mesmo, que acentua a ação sacramental.⁴⁶⁰ Numa profunda relação com o que é dito na *Gaudium et Spes* (n.º 48), os Preliminares do Ritual do Matrimónio referem:

“O Matrimónio é constituído pela aliança conjugal, isto é, pelo consentimento irrevogável de ambos os cônjuges que livremente se entregam e se recebem. Esta singular união do homem e da mulher assim como o bem dos filhos exigem e requerem a plena fidelidade dos esposos e a unidade indissolúvel do vínculo matrimonial.”⁴⁶¹

O carácter sacramental do matrimónio entre dois batizados não modifica a dimensão natural. É em forma da sua natureza, e não do sacramento, que o matrimónio é indissolúvel. Não estamos, assim, diante de duas formas de indissolubilidade, mas é à mesma propriedade essencial a que nos referimos. A doutrina tradicional criou a distinção entre indissolubilidade intrínseca e extrínseca. No primeiro caso, o vínculo matrimonial não pode ser dissolvido por vontade dos cônjuges. Já no caso da indissolubilidade extrínseca, tal matrimónio não pode ser dissolvido, nem pela Igreja. Todavia, sublinhe-se, não é que haja dois tipos de indissolubilidade. Há, sim, uma dupla conceção em ordem à prática vigente que consente a dissolução de um matrimónio, ainda que indissolúvel, enquanto goze apenas de indissolubilidade intrínseca. Como auscultamos em Ef 5,32, a dignidade sacramental dá um novo significado ao vínculo matrimonial – a relação entre Cristo e a Igreja – mesmo que não traga nada quanto à propriedade da indissolubilidade, nem redefina a sua natureza.⁴⁶²

Refere o CIC no seu cân. 1056: “As propriedades essenciais do matrimónio são a unidade e a indissolubilidade que, no matrimónio cristão, recebem firmeza especial em virtude do sacramento.” Pelo matrimónio cristão, as propriedades do matrimónio assumem uma *peculiaris firmitas*, somando à exigência da lei natural a da lei do Evangelho. Mesmo numa abordagem lógico-racional é difícil conjugar o conceito de indissolubilidade (algo pensado num modo absoluto) com atenuações do mesmo. Como seria possível uma espécie de ‘indissolubilidade moderada’? Assim, percebe-se insustentável que a mesma realidade goze da prerrogativa da indissolubilidade e, ao mesmo tempo, se sujeite a algo contrastante a ela. Apenas se poderão entender as práticas em que a própria condição da indissolubilidade se perde.⁴⁶³

⁴⁶⁰ Cf. VISIOLI, Matteo – Il privilegio paolino, 383.

⁴⁶¹ *Ritual Romano da Celebração do Matrimónio*, n.º 2, p. 11.

⁴⁶² Cf. VISIOLI, Matteo – Il privilegio paolino, 384-385.

⁴⁶³ Cf. VISIOLI, Matteo – Il privilegio paolino, 385-386.

Gianni Trevisan refere que estes matrimónios contraídos por não batizados (ou em que um dos cônjuges não o é), apesar de indissolúveis, não são ratos, não são sacramentais. Um matrimónio em tal circunstância poderá vir a ser rato se e quando um dos cônjuges receber o batismo. Assim, poderá referir-se que o matrimónio rato e consumado é, por direito divino, indissolúvel. Os outros, embora intrinsecamente indissolúveis, não possuem uma indissolubilidade extrínseca absoluta. É por esta via que, por determinada necessidade, tal se poderá perder em força do privilégio paulino.⁴⁶⁴ No privilégio paulino jogam-se, assim, duas realidades: o matrimónio natural e a sua indissolubilidade e o favor da fé, que permite a sua dissolução.⁴⁶⁵

3.1.2.O privilégio paulino

O referido por privilégio paulino pode encontrar-se entre o cân. 1143 e o cân. 1147 e aplica-se nos casos do matrimónio contraído entre duas pessoas não batizadas, ou seja, um matrimónio válido, mas não sacramental. Nesse caso, se posteriormente um dos cônjuges recebe o batismo e o outro permanece na sua condição de não batizado e recusando coabitar pacificamente *sine contumelia Creatoris* (sem ofensa ao Criador) com o cônjuge batizado, o privilégio poderá ser aplicado.⁴⁶⁶ Migliavacca considera que nos cân. 1147-1149 encontramos alguns casos particulares que podem ser vistos como extensões da aplicação do privilégio paulino.⁴⁶⁷

Esta forma de dissolução do matrimónio não sacramental, em favor da fé, radica o seu nome em 1Cor 7,12-16, apesar da exata interpretação e alcance deste texto paulino não reunir consenso entre os biblistas.⁴⁶⁸

O texto de 1Cor 7 será uma primeira interpretação que encontramos acerca do ensinamento de Cristo sobre a indissolubilidade do vínculo matrimonial e da prática da Igreja. Aí, Paulo atesta a primeira forma da potestade eclesiástica sobre o matrimónio natural. Em 1Cor 7 estamos, como vimos, num momento em que a comunidade pede um esclarecimento acerca da situação matrimonial de alguns membros. Recorde-se que Corinto era uma comunidade onde persistiam tendências pagãs, onde o matrimónio, divórcio e nova relação era algo frequente. Some-se a nova situação do matrimónio entre pagãos em que um dos cônjuges se convertia – situação que vemos espelhada no

⁴⁶⁴ Cf. TREVISAN, Gianni – Il privilegio paolino, 343-344.

⁴⁶⁵ Cf. VISIOLI, Matteo – Il privilegio paolino, 378.

⁴⁶⁶ Cf. GIL, Federico R. Aznar – *Derecho Matrimonial Canónico*, p. 164.

⁴⁶⁷ Cf. MIGLIAVACCA, Andrea – Privilegio paolino: alcuni casi particolari (cf cann. 1147-1149). *QDE*. 20 (2007), 363.

⁴⁶⁸ Cf. GIL, Federico R. Aznar – *Derecho Matrimonial Canónico*, p. 164-165.

v. 15. Diante da ameaça da vida cristã por parte do cônjuge não batizado, Paulo dá uma solução, de certa forma, extrema.⁴⁶⁹ De alguma forma, somos levados a pensar que a situação da comunidade de Corinto acabará por nos recordar a realidade que poderemos encontrar nas nossas comunidades.⁴⁷⁰

Os vv. 10-11 ajudam-nos a perceber que Paulo está convicto da indissolubilidade do matrimónio. Nos versículos seguintes, contudo, Paulo expõe a sua opinião pessoal sobre a possibilidade da separação, sem o confundir com o ensinamento do Senhor – embora não considere as suas palavras como desprovidas de autoridade. Alguns autores, segundo Matteo Visioli, consideram que o privilégio paulino não é de direito divino, mas de direito apostólico, promulgado por Paulo em virtude da sua potestade apostólica e, sucessivamente, estendido a toda a Igreja de Pedro. Já outros autores consideram que é uma concessão de Cristo, promulgada pelo apóstolo Paulo. Paulo parece-nos considerar que o ensinamento de Cristo relativo à separação e ao repúdio não será aplicável ao matrimónio entre um pagão e um cristão, ou entre dois pagãos (em que um dos cônjuges se converte).⁴⁷¹

Para alguns autores, a liberdade reconhecida pelo apóstolo ao cônjuge que recebe o batismo implica o contrair um novo matrimónio, com a conseqüente dissolução do vínculo anterior. Para outros, apenas se permite a separação conjugal, mas permanecendo o vínculo matrimonial.⁴⁷² O texto paulino deixa algum espaço à dúvida. De facto, ficamos dependentes da forma como interpretamos o “que se separe” e o “nem o irmão nem a irmã estão vinculados” que encontramos no v. 15. A perspectiva que vê nesse separar-se uma dissolução do vínculo defende que com o *discensus* da parte não batizada o vínculo matrimonial não subiste mais. Já a perspectiva que vê no v. 15 apenas a possibilidade de uma separação (sem acesso a um novo matrimónio) coloca Paulo na linha do ensinamento de Jesus, que nos fala da separação (e não claramente de novo matrimónio) no caso de adultério.⁴⁷³

Por esta via, no processo de redação destes cânones, alguns não viam necessário incluir a expressão “privilégio paulino”, considerando que tal não brota diretamente deste trecho de 1Cor 7 – seria suficiente referi-lo como *in favorem fidei* (em favor da fé). Tal radicava no facto do cânone determinar coisas que não estão no texto de Paulo,

⁴⁶⁹ Cf. VISIOLI, Matteo – Il privilegio paolino, 378-379.

⁴⁷⁰ Cf. TREVISAN, Gianni – Il privilegio paolino, 344.

⁴⁷¹ Cf. VISIOLI, Matteo – Il privilegio paolino, 379-380.

⁴⁷² Cf. GIL, Federico R. Aznar – *Derecho Matrimonial Canónico*, p. 165.

⁴⁷³ Cf. VISIOLI, Matteo – Il privilegio paolino, 380-381.

havendo uma suposta discrepância entre o que requer o apóstolo e o que exige o direito canónico. Outros defendiam que se mantivesse a expressão, na medida em que indica o fundamento onde assenta este instituto aplicado pela Igreja.⁴⁷⁴

De facto, uma interpretação não pode prender-se com uma pretensa absolutização. Paulo não autoriza, nem exclui expressamente a possibilidade de passar a um novo matrimónio, ou a um outro estado de vida.⁴⁷⁵ Além do mais,

“A sagrada Tradição, portanto, e a Sagrada Escritura estão intimamente unidas e compenetradas entre si. [...] a sagrada Tradição, por sua vez, transmite integralmente aos sucessores dos Apóstolos a palavra de Deus confiada por Cristo Senhor e pelo Espírito Santo aos Apóstolos, para que eles, com a luz do Espírito da verdade, a conservem, a exponham e a difundam fielmente na sua pregação; donde resulta assim que a Igreja não tira só da Sagrada Escritura a sua certeza a respeito de todas as coisas reveladas. [...]” (DV 9)

A tradição eclesial, na sua práxis e documentos da Igreja, sustém desde há longo tempo que Paulo não considera apenas a separação dos cônjuges, mas a dissolução do vínculo e conseqüente direito a aceder a um novo matrimónio. Sublinham-se dois elementos: primeiro, o recurso à tradição como fonte da verdade revelada resolve extrinsecamente a questão, mas deixa em conflito duas posições contrastantes em si e ambas radicadas no direito divino – a indissolubilidade do matrimónio e a dissolução pelo privilégio paulino. Em 1Cor 7 Paulo não resolve tal contraste, mas afirma uma prática. Segundo, Paulo não fala expressamente na dissolução do vínculo conexa ao novo matrimónio, mas apenas sustenta que a parte batizada não está vinculada. Assim, não se poderá afirmar que a dissolução do vínculo venha só através de um novo consentimento válido, mas também mediante outras formas motivadas pelo privilégio da fé.⁴⁷⁶

3.1.3. Alguns elementos da história do privilégio paulino

Esta instituição jurídica, partindo do citado texto paulino, surge no seio das primeiras conversões ao cristianismo, em que apenas um dos cônjuges se tornava cristão e o outro lhe coloca entraves à vida de fé. É neste cenário que, de acordo com texto paulino, o cônjuge cristão não fica vinculado ao não convertido. O texto, todavia, não esclarece se se trata de uma mera separação conjugal, ou de uma dissolução do

⁴⁷⁴ Cf. GIL, Federico R. Aznar – *Derecho Matrimonial Canónico*, p. 165.

⁴⁷⁵ Cf. VISIOLI, Matteo – Il privilegio paolino, 381.

⁴⁷⁶ Cf. VISIOLI, Matteo – Il privilegio paolino, 381.

matrimônio. A tradição eclesial foi interpretando, progressivamente, que nestas circunstâncias a parte cristã tem direito a deixar o cônjuge não convertido e a contrair novas núpcias. A fixação deste instituto canônico, nas suas linhas fundamentais, remonta a Clemente III e, sobretudo, a Inocêncio III.⁴⁷⁷ Por esta via, poderá afirmar-se que, desde o século XIII, a Igreja vê a possibilidade de dissolução do matrimônio não rato, atestando uma leitura radicada em 1Cor 7.⁴⁷⁸ Posteriormente, desenvolveu-se diante dos novos problemas pastorais colocados à Igreja aquando a evangelização dos novos povos.⁴⁷⁹

A título de exemplo, se auscultarmos o cân. 1148 veremos aí o caso da conversão de um polígamo (ou de uma mulher com vários maridos) que pretende casar com uma das esposas (naquele caso, com um dos maridos). Também tal situação é lida à luz deste privilégio paulino. De facto, estamos diante de uma circunstância que facilmente imaginamos, por exemplo, em torno do século XV, aquando da evangelização do novo mundo. É na procura de resposta diante de tais situações que vemos intervenções papais, como as de Paulo III (constituição *Altitudo*, de 1537), Pio V (constituição *Romani Pontificis*, de 1571), ou Gregório XIII (a constituição *Populis*, de 1585) – e que vão desaguar no Código de Direito Canônico de 1917, no seu cân. 1125. Outra situação, referida no cân. 1149, aponta o matrimônio entre dois não batizados em que um dos cônjuges, motivado por perseguição, ou prisão, é afastado do outro. Imaginemos que um dos cônjuges recebe o batismo e se constata a impossibilidade de reestabelecer a convivência. Gozando do privilégio paulino, poderá contrair novo matrimônio (ainda que, hipoteticamente, a outra parte entretanto tenha recebido, ou venha a receber o batismo). Também Gregório XIII, na citada constituição, contempla tal situação. Facilmente percebemos nela o desafio que, por exemplo, a deportação de escravos (refira-se casos como Angola, Etiópia, Brasil, ou regiões da Índia) trouxe a esta reflexão. O atual Código continua a contemplar estas situações, atendendo à diversidade de circunstâncias com que a Igreja, nas suas inúmeras latitudes, ainda se pode confrontar.⁴⁸⁰

Apesar da discussão entre biblistas acerca do alcance do trecho paulino, pode-se afirmar que tal texto foi o ponto de partida, na Sagrada Escritura, para a Igreja ir

⁴⁷⁷ Cf. GIL, Federico R. Aznar – *Derecho Matrimonial Canónico*, p. 165.

⁴⁷⁸ Cf. VISIOLI, Matteo – Il privilegio paolino, 386-388.

⁴⁷⁹ Cf. GIL, Federico R. Aznar – *Derecho Matrimonial Canónico*, p. 166.

⁴⁸⁰ Cf. MIGLIAVACCA, Andrea – Privilegio paolino, 365-371.

adquirindo a consciência do seu poder de dissolver o matrimónio em que, pelo menos, um dos cônjuges não é cristão.⁴⁸¹

Há, hoje, um crescente interesse neste privilégio pois dá a possibilidade de regularização de novas situações, fruto da maior mobilidade das pessoas e da Europa já não ser, como no passado, uma sociedade cristã.⁴⁸²

3.1.4. A aplicação do privilégio paulino

A aplicação do privilégio paulino poderá dar-se no caso de um matrimónio validamente contraído entre dois não batizados, ou seja, um matrimónio não sacramental, em que um dos cônjuges se converte à fé cristã e recebe validamente o batismo na Igreja Católica, ou noutra Igreja, ou comunidade eclesial não Católica.⁴⁸³ Diz-nos o CIC no cân. 1143, § 1: “O matrimónio celebrado entre dois não batizados dissolve-se pelo privilégio paulino, em favor da fé da parte que recebeu o batismo, pelo próprio fato de esta parte contrair novo matrimónio, contanto que a parte não-batizada se afaste.” Nestas circunstâncias, por matrimónio válido entende-se aquele em que dois nubentes não batizados manifestam o consenso de um modo legítimo, ou seja, segundo a forma a que estão obrigados, por exemplo, pela modalidade estabelecida pela lei do Estado.⁴⁸⁴

A manutenção do vínculo matrimonial depende do cônjuge não batizado: se este se converte e recebe o batismo, o matrimónio permanece, por si, indissolúvel.⁴⁸⁵ De facto, recebendo o batismo, ou tencionando fazê-lo, o matrimónio poderá tornar-se rato.⁴⁸⁶ Se o cônjuge não recebe o batismo, mas aceita viver pacificamente (sem ofensa ao Criador) com o cônjuge batizado, o vínculo matrimonial permanece e não se pode aplicar esta norma. Porém, poderá acontecer que a parte não batizada se separa, isto é, que se produza uma separação física já que não quer coabitar pacificamente com a parte batizada. Também poderá dar-se uma separação moral, em que a parte não batizada não quer coabitar sem ofensa ao Criador, apesar da parte batizada não lhe dar um motivo justo para a separação.⁴⁸⁷ Tal refere o CIC no cân. 1143, § 2: “Considera-se que a parte não-batizada se afasta, se não quer coabitar com a parte batizada, ou se não quer

⁴⁸¹ Cf. GIL, Federico R. Aznar – *Derecho Matrimonial Canónico*, p. 166.

⁴⁸² Cf. TREVISAN, Gianni – Il privilegio paolino, 344.

⁴⁸³ Cf. GIL, Federico R. Aznar – *Derecho Matrimonial Canónico*, p. 166.

⁴⁸⁴ Cf. TREVISAN, Gianni – Il privilegio paolino, 345.

⁴⁸⁵ Cf. GIL, Federico R. Aznar – *Derecho Matrimonial Canónico*, p. 167.

⁴⁸⁶ Cf. TREVISAN, Gianni – Il privilegio paolino, 347.

⁴⁸⁷ Cf. GIL, Federico R. Aznar – *Derecho Matrimonial Canónico*, p. 167.

coabitar com ela pacificamente sem ofensa ao Criador, a não ser que esta, após receber o batismo, lhe tenha dado justo motivo para se afastar.” A vontade da parte não batizada é, pois, central no privilégio paulino.⁴⁸⁸ Esta ofensa ao criador poderá compreender o colocar a parte batizada em ocasião próxima ao pecado e de vida contrária à fé cristã abraçada. De facto, a finalidade da dissolução do matrimónio precedente é permitir ao cônjuge convertido o poder responder em pleno às exigências da fé.⁴⁸⁹ Todavia, não se poderá considerar que a dissolução decorre da *contumelia Creatoris*, espécie de benefício concedido à parte não cristã, como se se tratasse de uma lógica de causa eficiente.⁴⁹⁰

A referida por ofensa ao Criador pode compreender o modo de agir, um clima de contínua discórdia, ou a impossibilidade de uma íntima união a que Deus chama os esposos no matrimónio. Pode, ainda, contemplar a questão do colocar obstáculos aos deveres religiosos do cônjuge batizado, ou entraves à educação católica dos filhos. Assim, tanto o cônjuge batizado como a prole poderiam ficar expostos ao pecado. Há situações conjugais que podem ser um impedimento a que o cônjuge cristão goze da paz que Cristo prometeu aos seus discípulos.⁴⁹¹ O batismo não é a única razão, nem o único motivo grave pelo qual se concede a dissolução do vínculo precedente. A razão e o motivo grave apontam a fé que se pretende favorecer e tal poderá passar pelo bem espiritual vinculado a um novo matrimónio.⁴⁹² É curioso que se utilize a expressão “ofensa ao Criador” e não “ofensa a Deus”. O não querer coabitar pacificamente não radicar-se-á apenas no facto da receção do batismo, mas remete para um não renunciar a uma prática contranatura, contrário à lei do Criador (recorde-se o valor do matrimónio natural).⁴⁹³

Como se referiu, não poderá ser a parte batizada a dar uma justa causa ao cônjuge para que este deseje e efetive essa separação. É o caso, por exemplo, do cônjuge agora batizado cometer adultério, o que conduziria a uma impossibilidade de aplicação deste privilégio.⁴⁹⁴ Também Alessandro Giraudo refere que o privilégio paulino não será aplicável nos casos em que o cônjuge convertido, pelo seu

⁴⁸⁸ Cf. GIRAUDO, Alessandro – La volontà della parte non battezzata, 362.

⁴⁸⁹ Cf. TREVISAN, Gianni – Il privilegio paolino, 345-346.

⁴⁹⁰ Cf. VISIOLI, Matteo – Il privilegio paolino, 388.

⁴⁹¹ Cf. GIRAUDO, Alessandro – La volontà della parte non battezzata, 351-352.

⁴⁹² Cf. GIL, Federico R. Aznar – *Derecho Matrimonial Canónico*, p. 169.

⁴⁹³ Cf. VISIOLI, Matteo – Il privilegio paolino, 379.

⁴⁹⁴ Cf. TREVISAN, Gianni – Il privilegio paolino, 346.

comportamento, causa a separação. Tal seria usar o privilégio paulino como um prémio para a culpa.⁴⁹⁵

Salvuarde-se, contudo, que a responsabilidade desta parte apenas é considerada a partir do batismo.⁴⁹⁶ Se o cônjuge convertido foi, com o seu comportamento antes do batismo, causa da separação, será irracional e injusto a parte não cristã recusar, agora, a convivência: o batismo cancela, no convertido, qualquer culpa precedente (mesmo aquela pela qual é imputável pela já ocorrida separação).⁴⁹⁷

Nestes casos, o matrimónio dissolve-se em favor da fé da parte batizada pelo facto de que ela contrai um novo matrimónio (como, aliás, se aludia no cân. 1143, § 1). Nesse caso, a dissolução do matrimónio anterior produz-se *eo ipso*, quando o cônjuge batizado contrai novo matrimónio, não sendo necessário um processo específico para tal.⁴⁹⁸ Não é o novo matrimónio que dissolve o vínculo precedente, mas a potestade da Igreja que se exercita nessa ocasião. Refira-se que, a parte batizada, poderá não fazer uso do privilégio paulino. Por seu lado, celebrado o matrimónio da parte agora batizada, também o cônjuge não cristão deixa de estar ligado ao vínculo, podendo contrair novo matrimónio – que poderá ser com um católico.⁴⁹⁹

3.1.5. A interpelação do cônjuge não batizado

Os cânns. 1144-1145 retratam-nos o proceder comum para o Ordinário do lugar conceder o *nihil obstat* (nada obsta) a um novo casamento da parte agora batizada. A parte batizada devera dirigir-se ao Ordinário do lugar, podendo recorrer a outro, como no caso da preparação e a celebração do novo matrimónio vir a ter lugar noutra diocese. Também o Ordinário poderá servir-se de um delegado.⁵⁰⁰

As condições que justificam a aplicação deste privilégio deverão demonstrar-se através da designada por interpelação à parte não batizada (cf. cânns. 1144-1145).⁵⁰¹ Alessandro Girauda recorda que o Código não refere explicitamente a forma como tais interpelações deverão ser feitas, pelo que se poderá pensar num modelo com a presença de um notário e com duas testemunhas, ou noutras forma que possa resultar em foro

⁴⁹⁵ Cf. GIRAUDO, Alessandro – La volontà della parte non battezzata, 350.

⁴⁹⁶ Cf. TREVISAN, Gianni – Il privilegio paolino, 346.

⁴⁹⁷ Cf. GIRAUDO, Alessandro – La volontà della parte non battezzata, 350-351.

⁴⁹⁸ Cf. GIL, Federico R. Aznar – *Derecho Matrimonial Canónico*, p. 167.

⁴⁹⁹ Cf. TREVISAN, Gianni – Il privilegio paolino, 345.

⁵⁰⁰ Cf. TREVISAN, Gianni – Il privilegio paolino, 347.

⁵⁰¹ Cf. GIL, Federico R. Aznar – *Derecho Matrimonial Canónico*, p. 167.

externo.⁵⁰² O CIC alude a tal no seu cân. 1145, § 3: “Em ambos os casos, deve constar legitimamente no foro externo a interpelação e seu resultado.” Andrea Migliavacca apresenta uma curiosa proposta de formulários para desenvolver este processo de aplicação do privilégio paulino. Pode-se referir um modelo para o pedido do pároco ao Ordinário do lugar, um questionário para o cônjuge que pede a dissolução do matrimônio, bem como outro para a parte não batizada. Também sugere um modelo de autorização de admissão à celebração do matrimônio pelo privilégio paulino, de um batizado não católico, ou uma forma de decreto da dispensa da interpelação ao cônjuge não cristão.⁵⁰³

A finalidade da interpelação é averiguar a sua vontade real e conhecer a sua postura diante do cônjuge agora cristão.⁵⁰⁴ O cân. 1144 refere claramente:

“Cân. 1144 - § 1. Para que a parte batizada contraia validamente novo matrimônio, deve-se sempre interpelar a parte não batizada:

1º- se também ela quer receber o batismo;

2º- se, pelo menos, quer coabitar pacificamente com a parte batizada, sem ofensa ao Criador.

§ 2. Essa interpelação se deve fazer depois do batismo; mas o Ordinário local, por causa grave, pode permitir que a interpelação se faça antes do batismo e mesmo dispensar dela, antes ou depois do batismo, contanto que conste por um processo, ao menos sumário e extrajudicial, que a interpelação não pode ser feita ou que seria inútil.”

Como vemos, também se indagará se, porventura, recebeu o batismo, ou tenciona fazê-lo. Recorde-se que, se tal aconteceu, o matrimônio tornou-se rato.⁵⁰⁵ Também se indagará se a parte não batizada quer coabitar pacificamente com o cônjuge cristão sem ofensa do Criador. Tal interpelação é explicitamente requerida para que a parte batizada possa contrair validamente um novo matrimônio. Sendo uma obrigatoriedade apenas de direito positivo eclesiástico, o Ordinário do lugar poderá dispensar tal interpelação por causa grave. Se o cônjuge não batizado responde negativamente a ambas as questões, a parte batizada tem direito a contrair um novo matrimônio (tal veremos expresso no cân. 1146).⁵⁰⁶

A obrigatoriedade das designadas por interpelações é amplamente referida, apesar de existirem situações, como veremos, que permitem a sua dispensa. A

⁵⁰² Cf. GIRAUDO, Alessandro – La volontà della parte non battezzata, 354.

⁵⁰³ Cf. MIGLIAVACCA, Andrea – Modelli e formulari per l’applicazione del privilegio paolino. *QDE*. 20 (2007), 395-401.

⁵⁰⁴ Cf. GIL, Federico R. Aznar – *Derecho Matrimonial Canónico*, p. 167.

⁵⁰⁵ Cf. TREVISAN, Gianni – Il privilegio paolino, 347.

⁵⁰⁶ Cf. GIL, Federico R. Aznar – *Derecho Matrimonial Canónico*, p. 167.

obrigatoriedade desta interpelação é, por vezes, alvo de discussão: trata-se de algo por direito divino, ou positivo? Principalmente no passado, eram vistas como de direito divino, mormente quando não houvesse outro meio para conhecer a vontade efetiva do cônjuge não batizado quanto a uma eventual conversão. Giraudo refere, também, que poderá ser visto como de direito positivo na medida em que não vemos tal referido em Paulo, além de haver a faculdade da sua dispensa. Também o direito eclesiástico subjaz à questão acerca da vontade em continuar a coabitar pacificamente.⁵⁰⁷

A forma de realizar a interpelação, ou interpelações, deve ser pública, isto é, feitas mediante um procedimento regular pela autoridade do Ordinário do lugar da parte batizada.⁵⁰⁸ Em circunstâncias normais, não se dispensando as interpelações, estas devem fazer-se normalmente pelo Ordinário do lugar do cônjuge batizado, concedendo um prazo de tempo para que o não batizado possa responder. Deverá advertir para que, passando inutilmente esse tempo, o seu silêncio será entendido como uma resposta negativa. O cônjuge batizado também poderá fazer a interpelação, de forma privada, se a forma anterior não puder ser observada.⁵⁰⁹ É sobre esta realidade que se debruçam os dois primeiros parágrafos do cân. 1145:

“Cân. 1145 - § 1. A interpelação faça-se regularmente por autoridade do Ordinário local da parte convertida, devendo esse Ordinário conceder ao outro cônjuge, se este o pedir, um prazo para responder, mas avisando-o que, transcorrido inutilmente esse prazo, o seu silêncio será interpretado como resposta negativa

§ 2. A interpelação, mesmo feita particularmente pela parte convertida, é válida e até lícita, se não se puder observar a forma acima prescrita.”

De facto, como sublinha Gianni Trevisan, todo o procedimento deverá ser, ao menos, sumariamente documentado, sendo tal documentação guardada no arquivo da cúria. Não poderá ser algo exclusivamente interno de modo a que, por exemplo, o cônjuge não batizado venha a alegar não ter sido interpelado. Reitere-se que nos casos mais complexos é possível (e recomendável) o recurso à Santa Sé.⁵¹⁰ São exemplo de dúvida que podem merecer o recurso à Santa Sé aquelas em torno da justa causa do afastamento da parte não batizada, ou da validade do matrimónio a dissolver. Outra situação é quando o Ordinário se confronta com um cônjuge cujo batismo é dúbio, mormente quando esse é a parte interpelada. Noutro caso, imagine-se que o batismo de

⁵⁰⁷ Cf. GIRAUDO, Alessandro – *La volontà della parte non battezzata*, 356.

⁵⁰⁸ Cf. GIL, Federico R. Aznar – *Derecho Matrimonial Canónico*, p. 167.

⁵⁰⁹ Cf. GIL, Federico R. Aznar – *Derecho Matrimonial Canónico*, p. 168.

⁵¹⁰ Cf. TREVISAN, Gianni – *Il privilegio paolino*, 347-348.

ambos é dúbio, ou não é válido. Poderemos estar diante de casos em que apenas o Santo Padre poderá intervir por uma dispensa direta.⁵¹¹

Refere o cân 1146:

“Cân. 1146 - A parte batizada tem o direito de contrair novo matrimónio com parte católica:

1º- se a outra parte tiver respondido negativamente à interpelação, ou se esta tiver sido legitimamente omitida;

2º- se a parte não-batizada, interpelada ou não, tendo anteriormente permanecido em coabitação pacífica sem ofensa ao Criador, depois se tiver afastado sem justa causa, salvas as prescrições dos cânones 1144 e 1145.”

A parte batizada tem direito a contrair um novo matrimónio se o cônjuge não batizado, de forma explícita, ou implícita, responde negativamente às interpelações, ou se estas se omitiram legitimamente por dispensa do Ordinário do lugar. Transcorrido inutilmente o prazo de tempo estabelecido para que a parte não batizada manifestasse a sua decisão, a parte batizada não está obrigada a repetir a interpelação e pode contrair novas núpcias (como observamos no cân. 1146, § 1).⁵¹² Nada é referido acerca da necessidade de reiterar o pedido de resposta no caso de nada ser dito pelo cônjuge não batizado.⁵¹³ Todavia, tal reiteração poderá ser aconselhada por uma questão de caridade.⁵¹⁴

Trata-se de um direito que continua a subsistir na parte batizada, pelo que se, depois de alguns anos de continuada convivência pacífica, a parte não batizada muda de atitude, o cônjuge pode exercer o seu direito ao uso do privilégio paulino, podendo contrair novo matrimónio (cân. 1146, § 2).⁵¹⁵ Em tais situações, a própria interpelação poderá ser repetida.⁵¹⁶ Podemos pensar no caso de, posteriormente, o cônjuge não batizado se separar, sem que a parte batizada tenha dado motivo para tal. Poderá, assim, fazer uso do privilégio paulino e contrair novo matrimónio.⁵¹⁷ E, como dissemos, antes da existência objetiva dos pressupostos necessários, no preciso instante em que surge o novo vínculo, cessa o precedente.⁵¹⁸ Aqui poderemos introduzir uma questão: imaginemos que a parte batizada contrai um novo matrimónio, tendo o anterior cônjuge respondido negativamente à interpelação, ou nem tendo respondido. O que acontece se

⁵¹¹ Cf. MIGLIAVACCA, Andrea – Privilegio paolino, 371-374.

⁵¹² Cf. GIL, Federico R. Aznar – *Derecho Matrimonial Canónico*, p. 169.

⁵¹³ Cf. TREVISAN, Gianni – Il privilegio paolino, 347.

⁵¹⁴ Cf. GIRAUDO, Alessandro – La volontà della parte non battezzata, 354.

⁵¹⁵ Cf. GIL, Federico R. Aznar – *Derecho Matrimonial Canónico*, p. 168.

⁵¹⁶ Cf. GIRAUDO, Alessandro – La volontà della parte non battezzata, 353.

⁵¹⁷ Cf. TREVISAN, Gianni – Il privilegio paolino, 349.

⁵¹⁸ Cf. GIL, Federico R. Aznar – *Derecho Matrimonial Canónico*, p. 168-169.

tal cônjuge é posteriormente batizado (ou manifesta essa intenção), alegando que num primeiro momento não respondeu porque legitimamente impedido e que, agora, quer retomar a pacífica convivência? Diante de tal situação, o matrimônio celebrado sob o privilégio paulino não é dissolvido. Já o matrimônio anterior é dissolvido como rato e não consumado. As novas núpcias gozam do *favor iuris*.⁵¹⁹

A lei prevê algumas exceções, que concedem alguma liberdade ao Ordinário do lugar.⁵²⁰ A obrigatoriedade da interpelação não pode ser um obstáculo ao bem do cônjuge batizado e ao *favor fidei* de que o eventual novo matrimônio goza à luz do privilégio paulino. Ao longo dos últimos cinco séculos, tal dispensa foi sendo vista de formas diversas. É exemplo disso a determinação da Sagrada Congregação do Santo Ofício em 1958, que determinava que seria necessário recorrer à Santa Sé para cada caso de dispensa. Pelo *motu proprio* de Paulo VI, *Pastorale Munus*, a faculdade de dispensa foi concedida aos bispos diocesanos, sublinhando que deve ocorrer nos casos de impossibilidade, ou inutilidade da interpelação:⁵²¹

“Permitir, por causa grave, que possa fazer-se a interpelação do cônjuge infiel antes do batismo do que se converte à fé; e também, por causa grave, dispensar a mesma interpelação seja antes, seja depois do batismo da parte que se converte, contanto que, neste caso, conste por processo ao menos sumário e extrajudicial, que não se pôde realizar, ou que seria inútil a dita interpelação.” (PM 23)

Assim, o procedimento das interpelações poderá iniciar-se quando o requerente ainda é catecúmeno, motivado pela urgência de celebrar o novo matrimônio, logo após o batismo.⁵²² Terá, pois, de ser motivado por uma causa grave, como víamos no supracitado cân. 1144, § 2.⁵²³ Poderão compreender-se, aqui, os casos em que um novo matrimônio é necessário para garantir a conversão à fé dos catecúmenos, ou a salvação espiritual de outros. Esta circunstância é expressão do cuidado da Igreja para com os catecúmenos.⁵²⁴ Podemos pensar no caso em que a parte que vai receber o batismo já se encontrar numa nova união estável e, portanto, numa situação vista como irregular para a recepção dos sacramentos da Iniciação Cristã. Assim, a concessão do privilégio paulino poderá preceder a recepção do batismo para que, logo após este, possa contrair novo matrimônio. Não se excluam os casos em que o próprio catecumenado poderá

⁵¹⁹ Cf. GIRAUDO, Alessandro – La volontà della parte non battezzata, 361.

⁵²⁰ Cf. TREVISAN, Gianni – Il privilegio paolino, 348.

⁵²¹ Cf. GIRAUDO, Alessandro – La volontà della parte non battezzata, 357.

⁵²² Cf. TREVISAN, Gianni – Il privilegio paolino, 348.

⁵²³ Cf. GIL, Federico R. Aznar – *Derecho Matrimonial Canónico*, p. 167.

⁵²⁴ Cf. GIRAUDO, Alessandro – La volontà della parte non battezzata, 353.

inviabilizar a convivência entre os cônjuges, devido à oposição pela parte não batizada (e não catecúmena).⁵²⁵

Também, a pedido da parte interpelada, o Ordinário poderá conceder um período de tempo mais alargado para que esta responda, findo o qual a resposta é tida por negativa. O Ordinário também poderá considerar válida a interpelação feita sob iniciativa da parte batizada, ou que pede o batismo.⁵²⁶ É a situação que também Aznar Gil refere, advertindo para a necessidade de se documentar devidamente tal procedimento.⁵²⁷ Alessandro Giraudo, referindo-se a essa forma privada das interpelações, dá o exemplo de um documento escrito da parte batizada, ou a correspondência, cuja veracidade é atestada, da parte batizada com o cônjuge não batizado. Outro exemplo, é o testemunho de um missionário que tenha interrogado a parte não batizada, ou um documento assinado (sob juramento) de uma pessoa católica e digna de fé.⁵²⁸ Todavia, se o Ordinário pode fazer a interpelação segundo o cân. 1145, § 1, não é lícito que a omita pelo facto de já ter sido feita numa forma privada.⁵²⁹

Por causas graves, também se poderão dispensar a interpelação (antes, ou depois do batismo), por dois motivos: a impossibilidade, ou a inutilidade.⁵³⁰ Por impossibilidade entende-se o caso de quando a parte batizada não pode encontrar a parte não batizada para que o interpele oralmente, ou por escrito. Tal impossibilidade deve constar, ao menos, por um procedimento sumário e extrajudicial, cujas atas devem ser conservadas no arquivo da cúria diocesana, junto com o expediente matrimonial. Nos registos onde se anota o matrimónio deverá mencionar-se a dispensa da interpelação.⁵³¹ Por inutilidade compreende-se a situação em que o Ordinário tem a certeza moral, fundamentada em documentação e testemunhos, acerca da vontade do cônjuge não batizado, que dera inequívocas provas de uma aberta dissidência.⁵³² Alessandro Giraudo também considera como motivo de inutilidade a certeza de não se poder obter uma resposta, como no caso de uma doença mental, ou do cônjuge a ser interpelado se encontrar cativo.⁵³³ Refira-se que nem um segundo matrimónio ou divórcio civil

⁵²⁵ Cf. MIGLIAVACCA, Andrea – Privilegio paolino, 377.

⁵²⁶ Cf. TREVISAN, Gianni – Il privilegio paolino, 348.

⁵²⁷ Cf. GIL, Federico R. Aznar – *Derecho Matrimonial Canónico*, p. 168.

⁵²⁸ Cf. GIRAUDO, Alessandro – La volontà della parte non battezzata, 354.

⁵²⁹ Cf. TREVISAN, Gianni – Il privilegio paolino, 348.

⁵³⁰ Cf. TREVISAN, Gianni – Il privilegio paolino, 348.

⁵³¹ Cf. GIL, Federico R. Aznar – *Derecho Matrimonial Canónico*, p. 168.

⁵³² Cf. TREVISAN, Gianni – Il privilegio paolino, 348.

⁵³³ Cf. GIRAUDO, Alessandro – La volontà della parte non battezzata, 358.

dispensam da obrigação de realizar a interpelação.⁵³⁴ Assim, nos casos de dispensa, o Ordinário terá de conseguir demonstrar a fundamentação pela qual a concedeu.⁵³⁵ O Ordinário do lugar tem de possuir uma certeza prudencial, não agindo, simplesmente, interiormente persuadido a algo.⁵³⁶ O mesmo quando se trata de adotar as interpelações feitas, na forma privada, pela parte requerente.⁵³⁷ Sublinhe-se que a interpelação é, por norma, pública.⁵³⁸

3.1.6. A ampliação do privilégio paulino e o privilégio petrino

O Código de Direito Canónico de 1917 estabelecia que a parte batizada adquiria o direito a contrair um novo matrimónio apenas com um cônjuge católico.⁵³⁹ Nesse Código, a autorização para um casamento misto, ou com disparidade de culto, era uma concessão reservada à Santa Sé – algo que, com Paulo VI, poderá ser feito pelo Ordinário do lugar.⁵⁴⁰ Assim, Paulo VI dispôs que a parte batizada, pelo privilégio paulino, pudesse contrair matrimónio com um cônjuge não católico (batizado, ou não), se por causa grave e com autorização do Ordinário do lugar – e observando-se o estabelecido para a celebração dos matrimónios mistos. No atual ordenamento canónico observamos a mesma norma. Assim, a parte católica poderá contrair um novo matrimónio com um cônjuge católico (o que previsto no cân. 1146), ou com uma parte não católica, batizada, ou não.⁵⁴¹ Vemos tal referido no cân. 1147 do CIC: “[...] o Ordinário local, por causa grave, pode conceder que a parte batizada, usando do privilégio paulino, contraia novo matrimónio com parte não-católica, batizada ou não, observando-se também as prescrições dos cânones sobre matrimónios mistos.” Mas o que se entenderá por causa grave? Andrea Migliavacca reconhece, aí, os casos das regiões em que os cristãos católicos são poucos, ou em que há uma relação já iniciada, por exemplo, com um matrimónio civil. Outros casos poderão ser a existência de filhos, ou gravidez.⁵⁴² Tal requer a concessão do Ordinário do lugar para que possa contrair novo matrimónio com um não católico (observando o que se refere nos cân. 1108, 1124-1128), ou com parte não batizada, provendo a dispensa do impedimento de

⁵³⁴ Cf. TREVISAN, Gianni – Il privilegio paolino, 348.

⁵³⁵ Cf. TREVISAN, Gianni – Il privilegio paolino, 348.

⁵³⁶ Cf. GIRAUDO, Alessandro – La volontà della parte non battezzata, 358.

⁵³⁷ Cf. GIL, Federico R. Aznar – *Derecho Matrimonial Canónico*, p. 168.

⁵³⁸ Cf. GIRAUDO, Alessandro – La volontà della parte non battezzata, 353.

⁵³⁹ Cf. GIL, Federico R. Aznar – *Derecho Matrimonial Canónico*, p. 169.

⁵⁴⁰ Cf. MIGLIAVACCA, Andrea – Privilegio paolino, 365.

⁵⁴¹ Cf. GIL, Federico R. Aznar – *Derecho Matrimonial Canónico*, p. 169.

⁵⁴² Cf. MIGLIAVACCA, Andrea – Privilegio paolino, 365.

disparidade de culto (cân. 1086 e 1129).⁵⁴³ Refira-se que é pela particularidade do novo matrimónio (com disparidade de culto, ou misto) que o Ordinário do lugar deve intervir e não pela aplicação em si do privilégio paulino.⁵⁴⁴

Tal inovação supõe, na prática, uma ampliação / extensão do privilégio paulino, abarcando elementos dos matrimónios não sacramentais, que dantes eram melhor compreendidos na tipologia do *favor fidei*. De facto, o conceito de *favor fidei* ampliou-se, ao ponto de abarcar qualquer bem espiritual das almas, ainda quando este bem não tenha uma referência direta à virtude da fé. Como se referiu, o favorecer da fé pode passar, até, pelo bem espiritual advindo de um novo matrimónio.⁵⁴⁵ Não deixa de ser assinalável que o *favor fidei* pode compreender terceiros, como é o caso dos filhos.⁵⁴⁶

De facto, desde o século XIII que a Igreja perspectiva a possível dissolução do matrimónio não rato pelo *favor fidei*. Tal atesta-nos que já aí a Igreja via em 1Cor 7,12-16 o fundamento para a prática da dissolução do vínculo natural, por natureza indissolúvel. A finalidade era permitir a uma parte que pudesse progredir na fé, tendo no horizonte a *salus animarum*, que é sempre a lei suprema (cf. cân 1752). Trata-se do sacrifício de um valor em si por um valor mais elevado, o da fé, o bem espiritual da pessoa e a sua salvação. Desta forma, o valor da fé prevalece sobre a propriedade da indissolubilidade do matrimónio natural, como sobre o favor do direito de que o mesmo matrimónio goza. O matrimónio goza do favor do direito, que cede diante do favor da fé. O privilégio paulino joga a favor da vida em Cristo que, pela sua importância, pode legitimamente prevalecer sobre a vida conjugal. São contempladas as várias situações relativas ao bem espiritual e que podem incidir sobre o matrimónio em questão.⁵⁴⁷

Agora, imaginemos, por exemplo, o caso do matrimónio de dois não batizados, em que um dos cônjuges pede a dissolução para que possa convalidar a união com uma terceira parte católica, mediante uma dispensa da disparidade de culto. Estamos, naquele caso, diante de um matrimónio não rato e onde o privilégio paulino não poderá ser aplicado. A concessão da dispensa é motivada em favor da fé do terceiro cônjuge (católico) e em favor da fé da prole. É uma situação em que se deverá recorrer ao Sumo Pontífice.⁵⁴⁸

⁵⁴³ Cf. TREVISAN, Gianni – Il privilegio paolino, 349.

⁵⁴⁴ Cf. MIGLIAVACCA, Andrea – Privilegio paolino, 364.

⁵⁴⁵ Cf. GIL, Federico R. Aznar – *Derecho Matrimonial Canónico*, p. 169.

⁵⁴⁶ Cf. VISIOLI, Matteo – Il privilegio paolino, 392.

⁵⁴⁷ Cf. VISIOLI, Matteo – Il privilegio paolino, 386-388.

⁵⁴⁸ Cf. MIGLIAVACCA, Andrea – Privilegio paolino, 375.

Na verdade, a Igreja Católica concede a dissolução do matrimónio não sacramental não apenas no denominado privilégio paulino. Há outros casos não contemplados pelo referido privilégio, mas cuja característica comum é, igualmente, dupla: matrimónios não sacramentais, com cuja dissolução se pretende favorecer a fé, ou a vida cristã de uma das partes, dos filhos, ou da pessoa com quem se quer contrair matrimónio. Tentou-se procurar uma denominação adequada ao exercício desta potestade pela Igreja, cunhando-se, vulgarmente a expressão de privilégio petrino, por contraposição ao anterior. Tal denominação é discutível: não será absolutamente correto denominar por privilégio uma potestade que compete à Igreja, como todas as demais que Jesus Cristo lhe confiou para a realização da sua missão salvífica.⁵⁴⁹

A particularidade do privilégio paulino reside no facto de, neste caso, a dissolução do matrimónio acontecer sem o envolvimento da Santa Sé, mas do Ordinário do lugar (que deverá atender às precisas e minuciosas disposições). Assim, o Ordinário do lugar deverá assegurar que se observam todas as características que a lei indica para que se possa aplicar o privilégio paulino. Se tal não se observa, persistindo dúvidas nalgum momento, deverá recorrer à Santa Sé, cujas hipóteses de intervenção são mais alargadas.⁵⁵⁰ De facto, no caso da natureza da dúvida exceder, até, o âmbito das disposições gerais da aplicação do privilégio paulino, o Ordinário do lugar deverá recorrer à Santa Sé. Todavia, não se encontra uma lei geral quanto ao recurso à Santa Sé. A natureza da dúvida acabará por ter de ser avaliada pelo Ordinário do lugar, que ponderará tal recurso.⁵⁵¹

De facto, é interessante observar que, no caso do privilégio paulino, a dissolução do vínculo em favor da fé não vem por um ato peculiar da autoridade, mas por uma adesão a uma disposição normativa. A autoridade eclesiástica limita-se a um acertar e avaliar as condições previstas para o privilégio. Aliás, o facto de haver a lacuna de uma autoridade que o conceda, faz melhor perceber a impossibilidade de haver uma autoridade que o possa revogar.⁵⁵²

3.2. Fiéis divorciados recasados: apertações de Andrea Grillo e Walter Kasper

O caminho que fizemos pelo privilégio paulino segundo a perspectiva do direito canónico conduziu-nos, entre outros elementos, à questão da indissolubilidade do

⁵⁴⁹ Cf. GIL, Federico R. Aznar – *Derecho Matrimonial Canónico*, p. 170.

⁵⁵⁰ Cf. TREVISAN, Gianni – *Il privilegio paolino*, 344.

⁵⁵¹ Cf. MIGLIAVACCA, Andrea – *Privilegio paolino*, 372-374.

⁵⁵² Cf. VISIOLI, Matteo – *Il privilegio paolino*, 388-391.

matrimónio. No horizonte estão os fiéis divorciados recasados, embora não queiramos cair numa espécie de rotulação que não atenda ao concreto de cada caso. Na verdade, tantas vezes a realidade concreta da existência humana surpreende e pede uma resposta audaz que, não calando ou camuflando a verdade, seja perceptível ao homem hodierno. A realidade revela-se um permanente desafio.

Na consciência deste desafio, a Igreja faz um percurso que teve como momentos de especial aprofundamento os Sínodos de 2014 e 2015. Tais Sínodos foram rodeados de interessantes leituras da realidade e reflexões, prenhas de propostas desafiantes. Ilustramos tal com contributos de Andrea Grillo e Walter Kasper. Numa tentativa de sistematização, tentaremos perceber o embaraço atual diante do qual nos situamos, e que nos pede uma nova tradução doutrinal. Partindo daqui, encontramos o triângulo formado pela pastoral, misericórdia e justiça, ao qual Walter Kasper nos parece responder com a proposta de uma via penitencial. Num terceiro momento, atenderemos a uma aportação de Andrea Grillo, que nos traz a teoria da indisponibilidade do vínculo. Por fim, fazemos um breve aceno à prática que algumas Igrejas Ortodoxas oferecem.

3.2.1. O embaraço atual e a necessidade de uma nova tradução doutrinal

Falar da família, hoje, obriga-nos a uma leitura extremamente cuidada e cautelosa. Especialmente nos países referidos como de antiga cultura cristã, hoje assistimos a um desmoronar daquilo que, por séculos, foram características evidentes de uma fé cristã. Entre tanto, parece desmoronar-se o significado natural do matrimónio e da família. A questão dos fiéis divorciados e recasados lança grandes desafios.⁵⁵³ Andrea Grillo abraça uma reflexão abrangente. Entre vários pontos, propõe uma tese para esta questão e confronta a tradição cristã com os novos desafios lançados pelo mundo moderno. Não está longe da sua mira a já referida alocução de Walter Kasper em 20 e 21 de fevereiro de 2014. Grillo sugere aquilo que intitula por reformulações doutrinárias e perspectivas de renovação disciplinar. No horizonte paira aquilo que designa por uma profecia do cardeal Carlo Maria Martini.⁵⁵⁴

Kasper afirma, perentoriamente, o papel de charneira que a família assume no seio da Igreja. Ver a família como Igreja doméstica é imprescindível para o futuro da Igreja e para a própria evangelização. As famílias são o caminho da Igreja e ambas se

⁵⁵³ Cf. KASPER, Walter – *O Evangelho da Família*, Prior Velho, Paulinas, 2014, p. 10.

⁵⁵⁴ Cf. GRILLO, Andrea – *Indissolubilité du lien conjugal et échec du mariage: pour une théorie de l'«indisponibilité» du lien*. *RSR*. 102: 3 (2014), 449.

necessitam reciprocamente.⁵⁵⁵ Contudo, tal reflexão não nos demite de uma leitura atenta da realidade. O caso dos fiéis divorciados recasados é um tema sério, sintoma, até, da incapacidade estrutural da linguagem doutrinal tradicional: a comunidade familiar sofreu mutações ao longo dos séculos. É exemplo o embaraço atual de persistir em designar por “situação irregular”. Não bastará ficarmos por olhar o indivíduo e a sua individualidade: o olhar tem de ser corrigido, com toda a urgência, sem resvalar para maximalismos, ou minimalismos. Aliás, o Concílio Vaticano II convidou-nos a distinguir o substrato do depósito da fé e a sua formulação. A fidelidade à tradição só seria possível mediante um processo de tradução: o contacto do princípio doutrinal com a forma histórica como é testemunhado. Esta exigência de uma tradução coloca-se, de facto, de forma clara no caso dos fiéis divorciados e recasados, onde encontramos uma diversidade de situações. O que a linguagem clássica exprime ao falar em vínculo indissolúvel terá de ser enunciado numa outra forma.⁵⁵⁶ É nesta senda que Walter Kasper refere a necessidade do Sínodo (recorde-se que o autor apresenta esta intervenção em fevereiro de 2014) retomar e falar da beleza e alegria do Evangelho da família. Kasper constata o grande abismo que se gerou entre a doutrina da Igreja acerca do matrimónio e da família e as condições vividas por um vasto número de cristãos – parece haver um afastamento em relação à vida e à realidade, apesar de uma minoria significativa de famílias. Além do mais, não estaremos perante algo de inédito. A Igreja dos primórdios enfrentou modelos de família muito diferentes dos pregados por Jesus. O modelo proposto por Jesus trazia uma radical novidade para Judeus, Gregos e Romanos. Há, pois, que ir às raízes e olhar audazmente em frente.⁵⁵⁷

O uso da liberdade de consciência não caracteriza a atitude do mundo em oposição à da Igreja. Segundo Andrea Grillo, exemplo disso é o que nos refere a declaração *Dignitatis Humanae*, onde a liberdade de consciência surge como uma característica dos fiéis. É ao serviço desta liberdade de consciência que a Igreja deverá estar. Além do mais, refere-nos a GS:

“O próprio Deus é o autor do matrimónio, o qual possui diversos bens e fins, todos eles da máxima importância, quer para a propagação do género humano, quer para o proveito pessoal e sorte eterna de cada um dos membros da família, quer mesmo, finalmente, para a dignidade, estabilidade, paz e prosperidade de toda a família humana. [...] O homem e a mulher, que, pela aliança conjugal «já não são dois, mas uma só carne» (Mt. 19, 6), prestam-se recíproca ajuda e

⁵⁵⁵ Cf. KASPER, Walter – *O Evangelho da Família*, p. 36.

⁵⁵⁶ Cf. GRILLO, Andrea – *Indissolubilité du lien conjugal*, 450-451.

⁵⁵⁷ Cf. KASPER, Walter – *O Evangelho da Família*, p. 8.

serviço com a íntima união das suas pessoas e atividades, tomam consciência da própria unidade e cada vez mais a realizam. Esta união íntima, já que é o dom recíproco de duas pessoas, exige, do mesmo modo que o bem dos filhos, a inteira fidelidade dos cônjuges e a indissolubilidade da sua união.” (GS 48)

Como vemos, neste ponto da GS refere-se o bem dos esposos como lógica antropto-teológica do matrimónio cristão. Daí que a noção de vínculo conjugal não deverá concentrar-se apenas nas condições iniciais, mas olhar a evolução do bem dos esposos na sua história relacional.⁵⁵⁸

É necessário encontrar uma expressão adequada da correlação entre graça, cultura e natureza para que alcancemos uma compreensão respeitosa da tradição cristã acerca do matrimónio. Evite-se o derivar para um formalismo jurídico, ou princípios metafísicos depois transformados em cânone. Não deixará de soar estranho que se insista numa argumentação ontológica para o matrimónio quando, tal argumentação, já se percebeu insuficiente para a abordagem da questão da existência de Deus. Poderá, sem mais, cair-se no risco de ser simplista, com potenciais consequências prejudiciais e imprevisíveis. A experiência do fracasso, ou da dita morte do matrimónio, não pode ser superada, olvidada, ou reprimida por uma aliança entre tal formalismo jurídico e a abstração metafísica. Assumir o cuidado pastoral dos fiéis recasados através de leis gerais e teóricas deixa pouco espaço ao discernimento, à prudência.⁵⁵⁹ O que afirmamos acerca do matrimónio não se deverá, pois, colocar como espécie de hipóstase metafísica igual, ou acima do concreto dos cônjuges. Todavia, nem tudo se poderá esgotar no amor entre ambos, mas é realidade que os ultrapassa. Há, aí, Evangelho, palavra definitiva e promessa permanentemente válida. Estamos diante de um equilíbrio difícil de conseguir.⁵⁶⁰

Andrea Grillo tece, ainda, uma interessante reflexão em torno das palavras da última entrevista ao Cardeal Carlo Maria Martini ao *Corriere della Sera*, em 2012. Tal texto soa a uma profecia.⁵⁶¹ Referia Carlo Maria Martini:

“Levamos os sacramentos a todos os homens que precisam de novas forças? Penso em todos os divorciados e casais recasados, nas famílias recompostas. Eles precisam de proteção eclesial. A Igreja apoia a indissolubilidade do casamento: é uma graça quando o casamento e uma família são bem-sucedidos [...]. A atenção que damos às famílias recompostas determinará a

⁵⁵⁸ Cf. GRILLO, Andrea – Indissolubilité du lien conjugal, 451.

⁵⁵⁹ Cf. GRILLO, Andrea – Indissolubilité du lien conjugal, 451.

⁵⁶⁰ Cf. KASPER, Walter – *O Evangelho da Família*, p. 26.

⁵⁶¹ Cf. GRILLO, Andrea – Indissolubilité du lien conjugal, 461.

proximidade da Igreja à geração dos seus filhos. Uma mulher abandonada pelo seu marido, que encontre um novo companheiro que se ocupa dela e dos seus três filhos. Este segundo amor é um sucesso. Se esta família é discriminada, afastamo-nos da mãe e, também, dos filhos. Se os pais se sentirem fora da Igreja, ou não se sentirem apoiados por ela, a Igreja perderá as futuras gerações. Antes da comunhão rezamos “Senhor, eu não sou digno”. Nós sabemos que somos indignos. O amor é uma graça. O amor é um dom. A questão do acesso à comunhão dos divorciados deve ser levantada. Como a Igreja pode ajudar com o poder dos sacramentos aqueles que se encontram em situações familiares complexas?”⁵⁶²

Reconhecer que há famílias alargadas, recompostas, pode ser considerado empobrecimento, uma perturbação da ordem social, pecado, uma perda antropológica, uma decadência moral... Não obstante, pode ser olhado como uma riqueza paradoxal e uma oportunidade para a Igreja. De facto, o que Carlo Maria Martini refere é a situação em que se encontram muitos cristãos. Sem paciência e sem uma completa avaliação que vá para lá de considerações moralistas, não se sairá da imobilidade e da afasia. Anunciar a beleza do casamento como dom de Deus não está em contradição com a hipótese de reconhecer a possibilidade de um novo começo para quem enfrentou a ruína do seu primeiro matrimónio. Não estamos diante de algo simples, ou linear. Todavia, não poderemos ficar paralisados pelo medo, interditando a esperança a quem ficou abandonado.⁵⁶³ É uma realidade parecida com aquela descrita por Carlo Maria Martini que poderá estar no horizonte de Kasper. Também este autor refere as situações em que qualquer tentativa para salvar o matrimónio se revela vã, sem que não se reconheça a heroicidade daqueles cônjuges abandonados e que permanecem sozinhos – situações que requerem tanto a admiração, quanto o devido apoio. Por outro lado, outros cônjuges abandonados acabam por ficar dependentes de uma nova relação e de um novo matrimónio, até pelo bem dos filhos. Será difícil, se não impossível, que renunciem a tal sem que chamem sobre si novas culpas. São essas relações que, após as penosas experiências do passado, poderão ser vistas como um dom do Céu.⁵⁶⁴

Partindo de um segundo matrimónio, poderá florir uma autêntica comunhão de vida cristã.⁵⁶⁵ Sem o devido cuidado, insistindo numa práxis consagrada e cristalizada,

⁵⁶² MARTINI, Carlo Maria «L'Église a deux cents ans de retard», entrevue du 8 août 2012, publiée dans le *Corriere della Sera* le 1er septembre 2012, au lendemain de la mort du cardinal (traduction française de Samuel Bleyne sur le site www.lavie.fr). Apud: GRILLO, Andrea – Indissolubilité du lien conjugal et échec du mariage: pour une théorie de l'«indisponibilité» du lien. *RSR*. 102: 3 (2014), 461.

⁵⁶³ Cf. GRILLO, Andrea – Indissolubilité du lien conjugal, 461.

⁵⁶⁴ Cf. KASPER, Walter – *O Evangelho da Família*, p. 38-39.

⁵⁶⁵ Cf. GRILLO, Andrea – Indissolubilité du lien conjugal, 461.

poderemos permanecer num caminho contraproducente. Diante de situações humanas difíceis, sem um cuidado equilíbrio entre uma mensagem fiel e de misericórdia, poderemos perder a próxima geração e as seguintes. Há que levar, aí, a vida e a alegria. Para a Igreja, a família é a via do futuro. É incontornável olhar a família como Igreja doméstica, via privilegiada para a evangelização e renovação da própria comunidade eclesial. Uma Igreja que caminha ao lado e com as pessoas.⁵⁶⁶

Num breve aceno, digamos que Grillo propõe uma tradução da doutrina da indissolubilidade do vínculo conjugal segundo aquilo que designa por teoria da indisponibilidade do vínculo. Não se trata de uma questão de conteúdo, mas de forma, onde se sublinha a intersubjetividade. Sem retirar a radicalidade evangélica sobre a unidade dos cônjuges, esta teoria da indisponibilidade sugere que os esposos, enquanto casal, poderão “morrer”. A morte moral do vínculo adquire um carácter de indisponibilidade, não dependendo diretamente de uma decisão dos cônjuges. O termo indisponibilidade diz-nos que o vínculo é subtraído à disponibilidade dos noivos, mas não das vicissitudes concretas da existência.⁵⁶⁷

Tal implica o alargar do significado dos conceitos de morte, para que se possa olhar uma extinção do vínculo e não apenas procurar a sua nulidade. A renovação da conceção de sujeito (a liberdade de consciência) e a definição de um novo bem relacional (o bem dos cônjuges) transforma a importância do evento da “morte”, não apenas relacionada com a questão física e biológica dos cônjuges. Assim, também se deverá aplicar esta noção à relação em si e à relação entre a consciência livre e o bem do outro. A referência “até que a morte vos separe” poderá remeter à morte de cada um dos cônjuges, ou à morte da relação em si.⁵⁶⁸ Também Walter Kasper, partindo de uma abordagem histórica, nos fala da possibilidade de uma “morte moral e não só física do vínculo matrimonial” como um outro leque de possíveis motivos do divórcio (ao lado das cláusulas de adultério).⁵⁶⁹

Atenda-se, ainda, à questão do tema da misericórdia, que deve ser visto na sua integralidade, desejo de cura, abertura de perspectiva e um novo começo. Para tal exige-se uma visão mais equilibrada e elaborada a cura eclesial, que remeterá, não apenas para a penitência, mas, também, para a unção. Não é só pelo pecado que os fiéis divorciados e recasados se encontram numa situação de crise: tantas vezes, o seu coração adoeceu e

⁵⁶⁶ Cf. KASPER, Walter – *O Evangelho da Família*, p. 46-49.

⁵⁶⁷ Cf. GRILLO, Andrea – *Indissolubilité du lien conjugal*, 452.

⁵⁶⁸ Cf. GRILLO, Andrea – *Indissolubilité du lien conjugal*, 452.

⁵⁶⁹ Cf. KASPER, Walter – *O Evangelho da Família*, p. 57.

acabou por morrer. A Igreja será extremamente rígida se esquecer que o anúncio e prática da misericórdia não se limita ao perdoar o pecado, mas compreende a cura da doença. A relação entre a dimensão de falta e de doença não se pode reduzir a uma lógica unívoca e moral: todo o sofrimento ser consequência do pecado é uma ideia combatida vigorosamente pelo próprio Jesus! Penitência e proximidade, palavras de perdão e orações silenciosas, a reabertura da confiança (apesar do pecado) e a consolação no desânimo (apesar da doença) são meios complementares e nunca exclusivos. A existência não poderá resvalar para o erro definitivo e irremediável, da mesma forma que não os deveremos resignar diante de um mal incurável.⁵⁷⁰ Todavia, como nos recorda Walter Kasper, não se pode derivar para uma compreensão superficial, para aquilo que designa como uma misericórdia de baixo preço. A misericórdia de Deus compreende-se como fidelidade de Deus consigo mesmo e para com a sua caridade. A misericórdia não se pode, pois, desligar da fidelidade: são realidades que caminham juntas.⁵⁷¹

Uma Igreja que se indigna com a inoportunidade das suas respostas, com a estreiteza das suas opiniões – num momento em que a história levanta novas e desafiadoras questões – é uma Igreja corajosa. Na esperança, essa Igreja quer traduzir novamente o depósito da fé, da qual é serva e não uma guardiã. Será, pois, uma Igreja que não é um museu, mas jardim pleno de vida e cor. Como veremos, numa sintonia com o Concílio Vaticano II, também Walter Kasper deseja que a missão do Sínodo sobre a Família não seja apenas o repetir da doutrina clássica.⁵⁷² Diz-nos Walter Kasper:

“Não se trata, agora, de reforçar a doutrina da Igreja. Interroguemo-nos sobre o Evangelho da família, e, desse modo, regressemos à fonte da qual brotou a doutrina. [...] Isso significa que a doutrina da Igreja não é uma lagoa estagnada, mas uma torrente que brota da fonte do Evangelho, no qual conflui a experiência de fé do povo de Deus de todos os séculos. É uma tradição viva que hoje, como em muitas outras ocasiões ao longo da história, chegou a um ponto crítico e que, tendo em vista os «sinais dos tempos» (GS 4), precisa de ser continuada e aprofundada.”⁵⁷³

Assim, percebemos que, para Kasper, teremos de fazer um juízo muito preciso sobre o próprio significado de doutrina.⁵⁷⁴ Kasper começa por conduzir uma reflexão

⁵⁷⁰ Cf. GRILLO, Andrea – *Indissolubilité du lien conjugal*, 452-453.

⁵⁷¹ Cf. KASPER, Walter – *O Evangelho da Família*, p. 39.

⁵⁷² Cf. GRILLO, Andrea – *Indissolubilité du lien conjugal*, 453.

⁵⁷³ KASPER, Walter – *O Evangelho da Família*, p. 9.

⁵⁷⁴ Cf. GRILLO, Andrea – *Indissolubilité du lien conjugal*, 454.

bíblica, partindo do relato dos primeiros capítulos dos Génesis. Há um realismo bíblico: são-nos retratadas a beleza da família e, igualmente, as duras realidades que atravessa. Exemplo disso é a própria genealogia de Jesus (como vemos em Mt 1), onde vemos antepassados que poderia ter sido preferível calar e esconder – pense-se o caso da mulher de Urias. Tais momentos previnem-nos de cair numa espécie de idealismo. Previnem o olhar o presente como mera decadência, com um estranho saudosismo de um passado idealizado. Também a família é um hospital de campanha, onde se observam feridas, lágrimas, onde há necessidade de reconciliação e paz.⁵⁷⁵ Esta reflexão recorda-nos uma aportação de Paolo Scquizzato:

“Nenhum de nós nasceu numa família exemplar, e Deus manifesta-se precisamente nas situações imperfeitas. O Deus que nos é apresentado na Bíblia é um Deus familiar, quer dizer, um Deus que gosta de se manifestar em contextos onde se vivem as relações mais fortes, familiares, precisamente. Ele é o Deus de Adão e Eva, de Abraão e Sara, de Isaac e Rebeca, de Jacob, Lia e Raquel. E, como é sabido, estas famílias, lugar de revelação de Deus, não são certamente modelos de «perfeição»; pelo contrário! A primeira delas conhece imediatamente a sombra da ferida e da acusação mútua, torna-se imediatamente lugar de pobreza existencial. Vive no seu interior relações frágeis.”⁵⁷⁶

Na busca de uma resposta diferente e mais autêntica diante deste novo desafio, Walter Kasper propõe uma breve reflexão histórica, que Andrea Grillo parece subscrever e apresenta.⁵⁷⁷ No horizonte, Kasper almeja perceber como a Igreja poderá equacionar o binómio da fidelidade e misericórdia de Deus diante dos fiéis divorciados e recasados. Temos de considerar que a possibilidade de um segundo casamento, como hoje o entendemos, não é algo assim tão antigo: terá, antes, origem no Código Civil de Napoleão (1804), que se difundiu e foi sendo adotado pelos Estados democráticos de então. A Igreja mudou profundamente a sua atitude ao longo dos séculos, dando alguns passos importantes. Se olharmos o Código de Direito Canónico de 1917, vemos que este considera os fiéis divorciados recasados como bigamos, atingidos pela infâmia, sujeitos à excomunhão e interdito pessoal. Por seu lado, o Código de 1983 já não prevê tais sanções, mas apenas restrições mais leves. A FC (1981) e a SacC (2007) são mais suaves no tom que adotam, dizendo explicitamente que tais fiéis não são

⁵⁷⁵ Cf. KASPER, Walter – *O Evangelho da Família*, p. 21-22.

⁵⁷⁶ SCQUIZZATO, Paolo – *O elogio da imperfeição: o caminho da fragilidade*, 3.^a ed., Prior Velho, Paulinas, 2017, p. 19-20.

⁵⁷⁷ Cf. GRILLO, Andrea – *Indissolubilité du lien conjugal*, 454.

excomungados, além de os convidar a participar na vida da Igreja.⁵⁷⁸ Podemos, pois, dizer que houve uma significativa mudança de tom neste hiato temporal. Contudo, para Andrea Grillo, será necessária uma conversão ainda mais radical.⁵⁷⁹

“Encontramo-nos hoje numa situação semelhante à do último Concílio. Também nessa época existiam encíclicas e decisões do Santo Ofício que pareciam preconizar outras vias, por exemplo, sobre a questão do ecumenismo ou da liberdade religiosa. O Concílio Vaticano II abriu várias portas, sem contudo violar a tradição dogmática vinculativa. Podemos interrogar-nos: não será porventura possível um novo desenvolvimento, inclusive sobre a presente questão, que não abula a tradição vinculativa da fé, mas leve por diante e aprofunde tradições mais recentes?”⁵⁸⁰

Segundo Grillo, Kasper assume de forma explícita e pragmática o desafio do Concílio Vaticano II. O que se fez a favor do ecumenismo e acerca da liberdade de consciência terá de ser proposto hoje em favor da pastoral conjugal. E tal terá de ser feito de uma forma corajosa e inteligente.⁵⁸¹ Tratar-se-á de um novo desenvolvimento disciplinar que salvguarde o substrato doutrinal, sem abolir a tradição vinculativa de fé, mas olhando e aprofundando tradições mais recentes.⁵⁸² Para Grillo, tal permitirá e requererá energia, criatividade e esperança, face a uma atitude algo estática de um conservadorismo tradicional.⁵⁸³

3.2.2. Diante do triângulo da pastoral, misericórdia e justiça: a via da penitência

Walter Kasper salvaguarda que não será possível uma solução geral para todos os casos. Daí, pedir-se uma grande prudência ao apresentar o princípio da indissolubilidade como lei universal e abstrata, com a pretensão de cobrir todo o espectro de questões particulares. Há que olhar o homem na sua situação real, não almejando uma solução idilicamente geral a aplicar indiscriminadamente⁵⁸⁴ – uma ideia que podemos observar esboçada por João Paulo II:

“[...] Saibam os pastores que, por amor à verdade, estão obrigados a discernir bem as situações. Há, na realidade, diferença entre aqueles que sinceramente se esforçaram por salvar o primeiro matrimónio e foram injustamente abandonados e aqueles que por sua grave culpa destruíram um matrimónio canonicamente válido. Há ainda aqueles que contraíram uma

⁵⁷⁸ Cf. KASPER, Walter – *O Evangelho da Família*, p. 39-40.

⁵⁷⁹ Cf. GRILLO, Andrea – *Indissolubilité du lien conjugal*, 454.

⁵⁸⁰ KASPER, Walter – *O Evangelho da Família*, p. 40.

⁵⁸¹ Cf. GRILLO, Andrea – *Indissolubilité du lien conjugal*, 455.

⁵⁸² Cf. KASPER, Walter – *O Evangelho da Família*, p. 40.

⁵⁸³ Cf. GRILLO, Andrea – *Indissolubilité du lien*, 455.

⁵⁸⁴ Cf. KASPER, Walter – *O Evangelho da Família*, p. 40-41.

segunda união em vista da educação dos filhos, e, às vezes, estão subjetivamente certos em consciência de que o precedente matrimónio irreparavelmente destruído nunca tinha sido válido. [...]” (FC 84)

De facto, poderemos depararmo-nos com divorciados recasados convictos que o seu anterior matrimónio, desfeito e sem aparente remédio, nunca foi válido. Muitos matrimónios podem não ter sido contraídos de forma válida. Como sacramento da fé, o matrimónio pressupõe a fé e a aceitação das suas características peculiares: a unidade e indissolubilidade. Tendo, enquanto sacramento, um carácter público, a decisão acerca da validade de um matrimónio não poderá ser deixada a uma avaliação subjetiva. Não obstante, poderá advogar-se que os tribunais, não sendo de direito divino, não serão a única via para tal procedimento. Poderão ser possíveis outros procedimentos mais pastorais e espirituais? Kasper dá o exemplo de um sacerdote, com experiência pastoral e espiritual, em quem o bispo poderia delegar tal função. Seria o caso de um penitenciário, ou vigário episcopal.⁵⁸⁵ Referiu o Papa Francisco num dos seus discursos aos funcionários do Tribunal da Rota Romana:

“A dimensão jurídica e a dimensão pastoral do ministério eclesial não estão em oposição, porque ambas concorrem para a realização das finalidades e da unidade de ação próprias da Igreja. Com efeito, a atividade judiciária eclesial, que se configura como serviço à verdade na justiça, tem uma conotação profundamente pastoral, porque visa a busca do bem dos fiéis e a edificação da comunidade cristã.”⁵⁸⁶

Refira-se que a tradição jurídica poderá resolver a questão na maioria das vezes, reconhecendo a nulidade do matrimónio anterior. Todavia, a solução não passará por um generoso alargamento do processo de nulidade matrimonial.⁵⁸⁷ De facto, a dimensão pastoral não será uma mera atitude complacente. A misericórdia não exclui a justiça. Eis-nos, assim, diante deste triângulo: pastoral, justiça e misericórdia. Subjaz a cada caso uma pessoa humana, uma dignidade única. É, de facto, requerida uma hermenêutica jurídica e pastoral, prudência e sabedoria para que se possa aplicar uma lei geral ao concreto.⁵⁸⁸

⁵⁸⁵ Cf. KASPER, Walter – *O Evangelho da Família*, p. 40-41.

⁵⁸⁶ IGREJA CATÓLICA. Papa, 2013- (Francisco) – Discurso do Papa Francisco aos Prelados Auditores, Oficiais e Colaboradores do Tribunal da Rota Romana: [Discurso de 24 de janeiro de 2014]. *AAS*. 106 (2014), 89-90.

⁵⁸⁷ Cf. GRILLO, Andrea – *Indissolubilité du lien conjugal*, 455.

⁵⁸⁸ Cf. KASPER, Walter – *O Evangelho da Família*, p. 41-42.

A solução, sublinha Walter Kasper, não passa pelo mero alargamento do processo de nulidade matrimonial. Isto poderia transmitir a ideia de uma desonestidade no proceder da Igreja – uma espécie de camuflagem do que, na verdade, seriam divórcios. Aliás, há divorciados que não pedem a declaração de nulidade do matrimónio. Assumem a vida comum que existira, a geração de filhos, toda uma realidade que não poderá ser obliterada, ou declarada nula num esmiuçar da forma canónica do precedente matrimónio. Poderemos estar diante de matrimónios ratos e consumados entre batizados, mas em que a comunhão de vida matrimonial se rompeu irremediavelmente e que poderá ter sido seguida de um novo matrimónio civil (de um, ou de ambos os cônjuges).⁵⁸⁹ São casos acerca dos quais também Andrea Grillo reflete a partir da noção da “morte” do vínculo: matrimónios em que se observou um progredir de uma incompreensão mútua, uma distância crescente até ao ponto da desconfiança e separação.⁵⁹⁰

Walter Kasper parte, daqui, para a questão da comunhão sacramental dos divorciados recasados. A estes fiéis é, antes, oferecida uma comunhão espiritual. Mesmo que tal abertura seja respeitante aos divorciados que revelem uma boa disposição espiritual, já estamos diante de um sinal de abertura. Mas há questões que se poderão levantar: se pela comunhão espiritual a pessoa se torna uma só coisa com Cristo, como poderá estar em contradição com um mandamento Seu? Porque não poderá, pois, receber a comunhão sacramental? Não se estará a colocar em cheque a estrutura sacramental da Igreja quando se remetem para o caminho de salvação extrasacramental os fiéis divorciados recasados que desejam aproximar-se dos sacramentos? Qual o papel da Igreja e dos sacramentos? Poderá advogar-se que tal afastamento da comunhão sacramental almeja o sublinhar da sacralidade do sacramento. Mas fazer de uma pessoa um sinal e advertência para os outros não é uma instrumentalização? É como se deixássemos alguém perecer de fome para que outros vivam e valorizem o alimento salutar.⁵⁹¹ Também para Andrea Grillo esta afirmação de que os fiéis divorciados e recasados não podem comungar sacramentalmente, mas espiritualmente, não é algo de convincente.⁵⁹² Kasper envereda a sua reflexão pela Igreja dos primórdios. Refere o caso dos *lapsi* e a prática penitencial canónica à qual

⁵⁸⁹ Cf. KASPER, Walter – *O Evangelho da Família*, p. 42.

⁵⁹⁰ Cf. GRILLO, Andrea – *Indissolubilité du lien conjugal*, 459.

⁵⁹¹ Cf. KASPER, Walter – *O Evangelho da Família*, p. 42-43.

⁵⁹² Cf. GRILLO, Andrea – *Indissolubilité du lien conjugal*, 456.

estavam sujeitos – espécie de segundo batismo pelas lágrimas da penitência.⁵⁹³ Refere a propósito da temática que nos move:

“[...] nas individuais Igrejas locais existia o direito consuetudinário com base no qual os cristãos que, embora o primeiro cônjuge ainda estivesse vivo, viviam uma segunda ligação, depois de um período de penitência, tinham à sua disposição não um segundo navio, não um segundo matrimónio, mas, mediante a participação na Comunhão, uma mesa de salvação.”⁵⁹⁴

Estamos diante de uma prática que nos é documentada em Orígenes, Basílio, ou Gregório de Nazianzo. O próprio Agostinho de Hipona, que se mostra algo severo nestas questões, parece não excluir todas as soluções pastorais, tentando evitar aquilo que é considerado pior – o que se pode olhar como uma pastoral de tolerância, indulgência. Na verdade, há discussão acerca dos detalhes históricos destas questões. A Igreja tem de continuar a caminhar sem resvalar para um rigorismo, ou laxismo. Afirmar, no Credo, “Creio na remissão dos pecados” recorda-nos que, para quem se converteu, o perdão é sempre possível – para o adúltero, tal como é para o assassino. Estamos diante de um momento de desempasse: a penitência e o sacramento da reconciliação penitencial eram e são caminho para ligar os dois aspetos cuja conciliação temos vindo a refletir. De facto, aí se une a obrigação diante da Palavra e da misericórdia de Deus (não “uma graça a baixo preço”, sem uma necessária conversão).⁵⁹⁵ Os sacramentos não são um prémio para uma elite “bem comportada”, excluindo quem deles necessita:

“A Eucaristia, embora constitua a plenitude da vida sacramental, não é um prémio para os perfeitos, mas um remédio generoso e um alimento para os fracos. Estas convicções têm também consequências pastorais, que somos chamados a considerar com prudência e audácia. Muitas vezes agimos como controladores da graça e não como facilitadores. Mas a Igreja não é uma alfândega; é a casa paterna, onde há lugar para todos com a sua vida fatigante.” (EG 47)

Esta via da conversão, para lá do rigorismo e do laxismo, desemboca no sacramento da reconciliação penitencial. Poderá ser uma via a percorrer nesta questão que abordamos. Contudo, há premissas a observar. Walter Kasper refere que o fiel divorciado e recasado deverá arrepender-se das suas faltas relativas ao primeiro matrimónio, assumindo as obrigações relativas a este e estando posta de lado qualquer hipótese de recuar na decisão tomada. Também o novo matrimónio civil e os deveres aí

⁵⁹³ Cf. KASPER, Walter – *O Evangelho da Família*, p. 43-44.

⁵⁹⁴ KASPER, Walter – *O Evangelho da Família*, p. 44.

⁵⁹⁵ Cf. KASPER, Walter – *O Evangelho da Família*, p. 44-45.

assumidos não poderão ser abandonados sem incorrer em novas culpas. O mesmo fiel deverá viver o melhor possível o seu novo matrimónio segundo a fé, educando os filhos nessa mesma fé e desejar os sacramentos como fonte de força na sua circunstância. Após um tempo de nova orientação, após um tempo de *metanoia*, poderá ser negado, a tal fiel, o sacramento da reconciliação penitencial e, posteriormente, a comunhão? Refira-se, contudo, que Kasper não tenciona apresentar uma espécie de solução geral, mas tem no horizonte um número de divorciados recasados verdadeiramente interessados nos sacramentos. Estamos diante de uma via que pede à Igreja “discernimento espiritual, sabedoria humana e pastoral”. Este discernimento é uma virtude que ultrapassa os extremos do rigorismo e do laxismo, um saudável caminho intermédio, uma justa medida.⁵⁹⁶

Andrea Grillo questiona se esta hipótese levantada por Kasper não deixará por esclarecer a situação relacional, não respondendo à natureza mútua e comum da vida ordinária do novo casal. Assim, advoga que Kasper parece suspender o julgamento acerca da nova união. Apenas seria necessário admitir uma diferença entre a estabilidade do novo matrimónio civil e outras formas de coabitação irregular.⁵⁹⁷ De facto, Walter Kasper refere:

“Um matrimónio civil como aquele que foi descrito com critérios claros é distinto de outras formas de convivência “irregular”, como os matrimónios clandestinos e as uniões de facto, sobretudo a fornicção e as chamadas convivências *more uxório* (concubinato). A vida não é apenas de um tom preto ou branco; na verdade, apresenta muitos matizes diferentes.”⁵⁹⁸

Grillo questiona se tal avanço, que permitiria aceder à reconciliação penitencial e à comunhão sacramental, não será insuficiente na medida em que não há um pronunciamento oficial acerca da nova realidade conjugal. Por outras palavras, a reconciliação e a comunhão sacramental a que os recasados poderiam aceder, por um gesto de abertura da disciplina eclesial, reestabeleceria o vínculo com Deus, com a Igreja, com a comunidade de irmãos, mas não com o novo cônjuge. Tal continuaria a ser uma delicada questão em aberto.⁵⁹⁹ Segundo Andrea Grillo, Walter Kasper abre caminho a uma certa reintegração dos divorciados recasados na comunidade eclesial, superando uma barreira de exclusão, não apenas simbólica, da prática sacramental.

⁵⁹⁶ Cf. KASPER, Walter – *O Evangelho da Família*, p. 45-47.

⁵⁹⁷ Cf. GRILLO, Andrea – *Indissolubilité du lien*, 456.

⁵⁹⁸ KASPER, Walter – *O Evangelho da Família*, p. 46.

⁵⁹⁹ Cf. GRILLO, Andrea – *Indissolubilité du lien conjugal*, 456.

Porém, não se confrontará com o ponto central, mas parece evitá-lo de uma forma consciente. Qual o motivo para não levar em conta o fracasso do primeiro matrimónio, aceitando uma nova união? Grillo defende que Kasper parece permanecer um silêncio. Sem uma abordagem aos casamentos fracassados e sem o reconhecimento real das novas famílias, qualquer solução corre o sério risco de permanecer parcial e incompleta. Joga-se, pois, no complexo terreno entre a desaprovação de uns e a frustração das expectativas de outros. Grillo assume tencionar enveredar por um cauteloso ato de esperança, uma solução mais completiva.⁶⁰⁰ Tal consideração por parte de Andrea Grillo parece-nos estranha. De facto, Walter Kasper não se fica pela questão da comunhão sacramental dos fiéis divorciados e recasados. Logo no início da abordagem do tema dos divorciados recasados refere:

“Há muito sofrimento. Não basta considerar o problema apenas do ponto de vista e da perspectiva da Igreja como instituição sacramental; temos necessidade de uma mudança do paradigma e devemos considerar a situação também da perspectiva de quem sofre e pede ajuda [...]. Todos sabem que a questão do matrimónio de pessoas divorciadas e recasadas é um problema espinhoso e complexo. Não se pode reduzi-lo à questão da admissão à comunhão.”⁶⁰¹

Deste modo, o autor defende que este é um tema respeitante a toda pastoral matrimonial e familiar. Kasper remete, logo, para a questão da devida preparação para o matrimónio, defendendo uma catequese matrimonial e familiar. Tal deverá prosseguir com um cuidado acompanhamento dos casais e das famílias – um acompanhamento que terá especial cuidado diante dos casais em crise. Tal acompanhamento exige, ainda, uma proximidade aquando do fracasso do matrimónio, mantendo proximidade aos divorciados e convidando-os a tomar parte da vida da Igreja.⁶⁰²

3.2.3. Da indissolubilidade à teoria da indisponibilidade do vínculo

Como já aludimos, Grillo sugere que se passe do indissolúvel ao indisponível. A contestação cristã da disponibilidade subjetiva do vínculo matrimonial parece alicerçar-se nas incontornáveis palavras de Jesus que, segundo Marcos e Mateus, toma uma posição irrevogável diante da prática judaica. A ‘dureza de coração’ havia permitido que o repúdio se infiltrasse na Lei. É tal dureza de coração que Jesus denuncia, voltando-se para o princípio: a comunhão e a doação mútua (como ilustra Mc 10,2-9). A

⁶⁰⁰ Cf. GRILLO, Andrea – *Indissolubilité du lien conjugal*, 457.

⁶⁰¹ KASPER, Walter – *O Evangelho da Família*, p. 38.

⁶⁰² Cf. KASPER, Walter – *O Evangelho da Família*, p. 38.

contestação de Jesus enfatiza a lógica do dom, algo que remete para o património mais precioso e inalienável da tradição eclesial: e este é um ponto de encontro entre as várias linhas hermenêuticas da teologia do matrimónio. Mais complexo é compreender de um modo fundamental (e não fundamentalista) o que significa, concretamente, este princípio de comunhão e doação.⁶⁰³ Também Kasper sublinha esta lógica do dom, em oposição a uma dureza do coração. A vinda do Reino de Deus enfatiza a transformação de um coração empedernido num coração novo. Atendendo ao facto do adultério ter início no coração (recordemos Mt 5,28), a cura passa pela conversão e pelo dom de um coração novo. Também não deixa de ser assinalável vermos Jesus demarcar-se da dureza de coração e da hipocrisia dos castigos a serem infligidos a uma adúltera (cf. Jo 8,2-11, ou Lc 7,36-50).⁶⁰⁴

“Que não separe o homem o que Deus uniu” convida a ir além da lógica do repúdio. Mas será o repúdio algo igual ao divórcio, ou ao fim do casamento? O repúdio remete para uma total disponibilidade subjetiva em relação ao vínculo matrimonial, enquanto no caso do divórcio tal disponibilidade parece ser apenas parcial. Coloca-se uma questão central para a reflexão: se as palavras de Jesus visam apenas proteger o matrimónio da manipulação de um dos cônjuges (pense-se no caso do homem no contexto de então), será legítimo fazer de tal o fundamento de uma ontologia do vínculo matrimonial que se imponha automaticamente ao concreto de todas as histórias de amor, ou desamor dos casais? Ter consciência de que o matrimónio não está disponível (que não pode ser dissolvido por capricho de um dos cônjuges) não implica que se abdique de reconhecer que um matrimónio chegou ao fim, de acordo com a evolução ou com o desenvolvimento que a relação tomou. Para Andrea Grillo, tal matrimónio poderá estar morto, independentemente da vontade dos cônjuges. A experiência da rutura matrimonial é, tantas vezes, mais uma doença do que um pecado. Daí, a lógica da cura poder ser mais inspirada pela lógica da unção do que da penitência. Nem todos os divorciados se poderão colocar sob a interdição do repúdio, daí o convite a que sejam tratados de acordo com uma outra lógica. Se a indissolubilidade se traduz não de acordo com um código objetivo, mas de acordo com uma relação intersubjetiva, poderá traduzir-se por indisponibilidade. Tal poderá dar um outro enquadramento a casos em que não se tratou de uma disponibilidade infiel ao vínculo por uma das partes, mas um “adoecer” até um ponto de rutura. É diante destes casos, somados a uma comprovada

⁶⁰³ Cf. GRILLO, Andrea – *Indissolubilité du lien conjugal*, 457-458.

⁶⁰⁴ Cf. KASPER, Walter – *O Evangelho da Família*, p. 25.

irreversibilidade da segunda união, que Andrea Grillo questiona se será legítimo privar os sujeitos da possibilidade de um novo começo. O “em caso de morte” poderá ser observado nestes casos.⁶⁰⁵

É este o convite lançado por Grillo: traduzir-se “vínculo indissolúvel” por “vínculo indisponível”. A primeira expressão garante (por uma proibição) um objeto, o vínculo que une os dois sujeitos. A segunda, por seu lado, aponta (por um interdito sobre a não disponibilidade do vínculo) dois sujeitos unidos por uma relação. Uma primeira vantagem desta é o deslocar o foco da salvaguarda de um objeto jurídico para a proteção dos sujeitos, afirmando a primazia da relação intersubjetiva sobre a disponibilidade detida por cada um dos que a fazem (ou fizeram) existir. Uma segunda vantagem é o vínculo não se impor como um objeto diante da história dos sujeitos, sendo que a forma intersubjetiva da relação pode, dramaticamente, morrer. A doutrina clássica permanece inalterada, como pede o Concílio Vaticano II. Trata-se de uma reformulação, uma tradução da noção de indissolubilidade, que é referida como vinda da Sagrada Escritura, mas elaborada e estruturada teologicamente e juridicamente pela cultura de várias épocas. A noção de indisponibilidade deixaria a Igreja livre para dar uma forma mais apropriada à disciplina jurídica e pastoral.⁶⁰⁶ Kasper tece uma consideração que teremos de olhar seriamente. O autor remete a Agostinho de Hipona muito daquilo que hoje contemplamos na doutrina da indissolubilidade do vínculo matrimonial. Partindo da Sagrada Escritura, tendo na mira este Padre da Igreja, Kasper sublinha que o homem e a sua liberdade têm de ser tomados muito a sério. A dignidade do homem expressa-se, também, no tomar decisões definitivas, que pertencem, de modo permanente, à sua história. Decisões que caracterizam a pessoa de uma forma perdurável. Não são elementos perecíveis, dos quais seria possível descartar-se, agindo como se nunca tivessem existido, como se nunca tivessem sido assumidas. Mesmo desfeitas, há uma ferida que permanece.⁶⁰⁷

Esta é a missão pastoral da Igreja: permanecer na continuidade vital com a tradição e defendê-la sem temer, porém, ensiná-la em linguagem mais convincente, profunda, delicada e respeitosa. Trata-se de uma teologia mais modesta, embora radical. Imaginar que Deus se compromete na vida do casal e apoia o “para sempre” do seu matrimónio, não obriga a traduzir a promessa de Deus nas categorias da necessidade e

⁶⁰⁵ Cf. GRILLO, Andrea – *Indissolubilité du lien conjugal*, 458-459.

⁶⁰⁶ Cf. GRILLO, Andrea – *Indissolubilité du lien conjugal*, 459.

⁶⁰⁷ Cf. KASPER, Walter – *O Evangelho da Família*, p. 26.

da eternidade das coisas mortas. Afirmar que o matrimônio é uma realidade ontológica não é a melhor garantia de uma fidelidade à vontade de Deus.⁶⁰⁸ Todavia, há que perceber a necessidade de uma proposta e vivência da aliança dos cônjuges como realidade abraçada e sustentada pela aliança de Deus. A fidelidade divina permanece, mesmo quando a frágil ligação humana do amor é débil ou acaba por morrer. Tal promessa definitiva de aliança e de fidelidade de Deus subtrai o vínculo humano a uma lógica de arbitrariedade, oferecendo-lhe estabilidade e solidez. Também Kasper sublinha que tal vínculo é mal compreendido quando visto como um jugo. Será, antes, uma promessa de fidelidade de Deus ao homem: um encorajamento e constante fonte de força para a fidelidade recíproca, atravessando as diversas adversidades da vida.⁶⁰⁹

Se por indissolubilidade se começasse a entrar na lógica da tradução por indisponibilidade, poderia haver uma séria consequência. Andrea Grillo propõe uma série de considerações. Primeiro, preservar a indisponibilidade do vínculo significa poder avaliar as condições de vida que se seguem ao consentimento e consumação. É o não ter de voltar sempre atrás e remeter todas as questões para o dia do casamento (claro que os casos em que abertamente se tenha negado a indisponibilidade do vínculo estão excluídos).⁶¹⁰ De facto, “a santidade da família também não é uma grandeza estática. É constantemente ameaçada pela dureza de coração. Deve continuar a percorrer o caminho da conversão, da renovação e do amadurecimento.”⁶¹¹ Requer-se, pois, uma gradualidade, um crescimento na compreensão e realização da lei do Evangelho. Tal exige tempo e um acompanhamento paciente ao longo do caminho dos cônjuges.⁶¹²

Em segundo, o processo de reconhecimento da ‘morte’ do vínculo pode ser confiado ao tribunal eclesiástico, combinado com um itinerário pastoral penitencial, trazendo à luz o trabalho do luto e dando o perdão por possíveis falhas.⁶¹³

Em terceiro, a experiência de morte vivida pelos cônjuges na separação e divórcio não deve, apenas, ser lida em categorias penitenciais, mas também em critérios de doença, da vulnerabilidade e da morte. A Igreja conhece dois caminhos de cura: o sofrimento por culpa (penitência) e o sofrimento sem culpa (a unção). A abordagem terapêutica do fracasso abre caminho penitencial, assumindo os pecados e fracassos que contribuíram para a morte do vínculo. Por outro lado, tal abordagem também acolhe os

⁶⁰⁸ Cf. GRILLO, Andrea – *Indissolubilité du lien conjugal*, 459.

⁶⁰⁹ Cf. KASPER, Walter – *O Evangelho da Família*, p. 25.

⁶¹⁰ Cf. GRILLO, Andrea – *Indissolubilité du lien conjugal*, 460.

⁶¹¹ KASPER, Walter – *O Evangelho da Família*, p. 27.

⁶¹² Cf. KASPER, Walter – *O Evangelho da Família*, p. 27-28.

⁶¹³ Cf. GRILLO, Andrea – *Indissolubilité du lien conjugal*, 460.

casais em situação de fracasso, dando-lhes ajuda eclesial. A criatividade pastoral poderia inspirar-se, sem mera imitação, na tradição oriental e na sua prática da unção dos casais doentes.⁶¹⁴ Kasper também nos refere uma lógica de cura num momento em que, na nossa ótica, parece mostrar uma sintonia com a reflexão de Andrea Grillo. Refere Kasper: “As feridas podem ser curadas, mas a cicatriz permanece e continua a doer; contudo, pode-se e deve-se continuar a viver, mesmo que custe. De modo semelhante, a boa notícia de Jesus é que, graças à misericórdia de Deus, para quem se converte é possível o perdão, a cura e um novo início.”⁶¹⁵

Em quarto, uma vez declarado “morto” o casamento, tal não deverá impedir um dos cônjuges e permanecer fiel ao vínculo anteriormente contraído, tal como se observa nos casos de viuvez. Em quinto, tal também não impede o procedimento de nulidade, que ficaria inalterado e até garantida. As prerrogativas dos tribunais ficariam melhor localizadas e reduzidas à dimensão adequada. Em sexto lugar, Andrea Grillo advoga que fica intacta a diferença entre o divórcio civil e o reconhecimento eclesial da ‘morte’ do matrimónio. A Igreja deteria, na mesma, o seu papel profético diante da lógica do mundo.⁶¹⁶

3.2.4. Que prática apresentam as Igrejas Ortodoxas?

Ao longo desta abordagem já fizemos referência a algumas práticas da Igreja Oriental. Não deixa de ser curioso que os Ortodoxos, apesar de reconhecerem o matrimónio como sacramento e indissolúvel, vejam com peculiar atenção a inserção mateana (a exceção quando em caso de *porneia*). Consideram, aí, as uniões irregulares inválidas e o adultério.⁶¹⁷ Todavia, como nos recorda Walter Kasper, as Igrejas Ortodoxas, em linha com a perspetiva pastoral da tradição da Igreja dos primórdios, conservam o princípio da *οικονομία* (economia). Tal permitiu-lhes um percurso distinto da Igreja do Ocidente.⁶¹⁸ Por economia entendem a adaptação da lei a uma situação concreta.⁶¹⁹ É um caminho para lá do rigorismo, ou do laxismo. Não se parte de um princípio do direito canónico, mas de uma atitude espiritual e pastoral fundamental – o Evangelho é aplicado ao jeito de um pai de família, de acordo com o modelo da

⁶¹⁴ Cf. GRILLO, Andrea – *Indissolubilité du lien conjugal*, 460.

⁶¹⁵ KASPER, Walter – *O Evangelho da Família*, p. 26.

⁶¹⁶ Cf. GRILLO, Andrea – *Indissolubilité du lien conjugal*, 460.

⁶¹⁷ Cf. TOXÉ, Philippe; LEGRAND, Hervé – *Divórcio*. In POBEE, John S. [et al.] – *Dicionário do Movimento Ecuménico*, Tradução Jaime Clasen, Petrópolis, Editora Vozes, 2005, p. 431.

⁶¹⁸ Cf. KASPER, Walter – *O Evangelho da Família*, p. 57.

⁶¹⁹ Cf. TOXE, Philippe; LEGRAND, Hervé – *Divórcio*, p. 431.

economia divina da salvação. Deus deu muitos passos com o seu povo, percorreu um longo caminho com a Igreja pelo Espírito Santo. Da mesma forma, também a Igreja deve acompanhar as pessoas até ao fim da sua caminhada, na consciência de que os próprios pastores também estão nesse caminho (e tantas vezes erram). Pela misericórdia de Deus, que não tem fim, o recomeçar torna-se possível. Porém, não se entenda este princípio como uma espécie de via de saída a baixo preço. Diferente deste princípio conhecido pelas Igrejas Ortodoxas, a Igreja do Ocidente conhece a *επικεία* (*epicheia*), isto é, a justiça aplicada ao caso singular, que para São Tomás de Aquino é a maior justiça. Estamos diante do discernimento dos espíritos, um apelo à prudência no aplicar de uma norma geral à situação concreta (o que diferirá de uma ética da situação).⁶²⁰ Refira-se, relativamente à *επικεία*:

“Em última análise, o que fundamenta a legitimidade da *epicheia* é o carácter forçosamente imperfeito da lei positiva. [...] O legislador humano é vítima do carácter geral, estático e abstrato das leis mediante as quais pretende captar e dirigir um agir concreto, individual, mutável segundo as diversas condições de tempo e pessoais. É impossível querer escapar a esta dificuldade e sonhar com uma lei perfeita, válida para todos os casos. Pela sua natureza, o direito exige uma certa generalidade, sob pena de cair no arbítrio, ou na parcialidade. É aqui que tem de haver lugar para algumas exceções. A virtude da *epicheia*, pois, não constitui um debilitar do direito, mas um melhoramento do mesmo. Ela permite sair da legalidade para entrar no direito.”⁶²¹

Estas referidas Igrejas irmãs estendem a solução radicada na tradição mateana a situações análogas, em que se torna impossível continuar a união do casal. Aqui poderá compreender-se uma separação permanente ou, no caso da Igreja Russa, a apostasia, doença séria e o abandono culposo. O bispo, que deverá avaliar a causa, poderá permitir um novo casamento. É curioso que tal permissão cubra o cônjuge tido por lesado, mas, também, a parte dita culpada. No caso da parte culpada, um novo casamento deverá ser antecedido por um tempo de penitência. Um segundo e terceiro matrimónio (mais do que três não são permitidos) são celebrados com menor solenidade, visto serem considerados como tendo um grau menor de sacramentalidade. Tal segundo e terceiro matrimónio é visto como representando o amor de Cristo de maneira mais imperfeita do que no primeiro matrimónio.⁶²² Será esse supracitado espírito de arrependimento uma

⁶²⁰ Cf. KASPER, Walter – *O Evangelho da Família*, p. 62-67.

⁶²¹ HAMEL, Edouard – *Epiqueya*. In ROSSI, Leandro; VALSECCHI, Ambrogio (dir.) – *DETM*, 4.^a ed., Madrid, Ediciones Paulinas, 1980, p. 302.

⁶²² Cf. TOXE, Philippe; LEGRAND, Hervé – *Divórcio*, p. 431.

premissa para que os casamentos subsequentes a um primeiro possam ser abençoados. Maldonado refere que a lei nunca poderá substituir a graça, não podendo curar nem restaurar a vida.⁶²³

3.3. Acompanhar, discernir e integrar: a *Amoris Laetitia* diante da fragilidade

O Papa Francisco convocou um sínodo em 2014 subordinado ao tema “Os desafios pastorais da família no contexto da evangelização” e em 2015, sobre “A vocação e a missão da família na Igreja e no mundo contemporâneo”. Não obstante, o tema das pessoas em designada “situação irregular” mereceu destaque dentro e fora do sínodo. Em 2016 era publicada a Exortação Apostólica *Amoris Laetitia*. Estamos diante de um documento que traz elementos de novidade, merecendo a nossa atenção.⁶²⁴

Voltemos a nossa atenção, com especial cuidado, para o cap. 8 desta Exortação. Partiremos de um olhar sobre a hodierna realidade familiar, onde somos convidados a acompanhar a fragilidade num tom misericordioso. Diante destas situações de fragilidade, esta Exortação Apostólica apresenta-nos a interessante via do discernimento, à qual faremos referência num terceiro momento. Para tal, também lançaremos mão de algumas considerações acerca do lugar da consciência, que assume um papel de charneira. Todo este caminho é pautado pela lei da gradualidade e aponta o primado da graça, os quais apresentamos num quarto ponto. Por fim, sublinhamos a lógica de integração que é uma constante neste percurso.

Antes, atenda-se a uma chave de leitura: acompanhar, discernir e integrar não são como que três etapas estanques, espécie de solução faseada a aplicar indiscriminadamente, sem atender ao concreto da realidade humana. Estamos diante de uma proposta que traz novidade, que nos convida a entrar numa nova lógica.

3.3.1. A realidade como desafio para a família e para a Igreja

Diante das mudanças profundas nas sociedades ocidentais no que concerne ao matrimónio e à família, somos levados a tomar uma atitude. Estamos perante modelos plurais e diversificados que não podemos ignorar. Lintner considera quatro formas de reagir a estas mudanças. A primeira designa por modelo dedutivo, que parte de uma

⁶²³ Cf. MALDONADO, Jorge E. – Matrimónio. In POBEE, John S. [et al.] – *Dicionário do Movimento Ecológico*, Tradução Jaime Clasen, Petrópolis, Editora Vozes, 2005, p. 748.

⁶²⁴ Cf. TRIGO, Jerónimo – Situações conjugais ‘irregulares’ / ‘imperfeitas’: A novidade de *Amoris laetitia*. In CANAVARRO, António Abel (coord.) – *O Evangelho da Família em Tempos de Mudança: Jornadas de Teologia 2019*, Porto, Universidade Católica, 2020, Humanística e Teológica, 32, p. 133.

reflexão antropológica e teológica sobre a natureza do casamento e família. Daí, este modelo deduz princípios e normas que considera fundamentais. Se a realidade concreta, por seu lado, não corresponde a tal ideal, é olhada como insuficiente, pecaminosa, necessitada de conversão. Em segundo, considera o designado modelo defensivo, que almeja sublinhar a proposta ideal. A realidade e o mundano são julgados de forma negativa, embora não se acuse ou rejeite quem vive dessa forma. Todavia, defende-se o ideal como melhor e superior, enaltecendo-se quem o vive, espécie de luz a brilhar. O risco que se corre é a tentativa de recuar a um idílico mundo católico, aparentemente intocado. Em terceiro, Lintner apresenta o modelo de adaptação da doutrina à realidade. A doutrina acabaria por se modificar com base em experiências concretas. O estado concreto das coisas teria uma força vinculativa à qual teríamos de aderir. Assim, a doutrina tradicional seria vista como insuficiente, incapaz de responder a novos desafios, dando-se uma espécie de resignação perante a realidade.⁶²⁵

Poderá considerar-se uma outra via, a que assume uma atitude propositiva diante da realidade, que é vista como um desafio.⁶²⁶ É o quarto modelo: a mudança de perspetiva, como encontramos na AL.

“Partindo das reflexões sinodais, não se chega a um estereótipo da família ideal, mas um interpelante mosaico formado por muitas realidades diferentes, cheias de alegrias, dramas e sonhos. As realidades que nos preocupam, são desafios. Não caímos na armadilha de nos consumirmos em lamentações autodefensivas, em vez de suscitar uma criatividade missionária.” (AL 57)

Este quarto modelo não nega o ideal do matrimónio cristão. De fato, a Igreja não renuncia a propor o plano de Deus acerca do matrimónio em toda a sua grandeza: “a tibieza, qualquer forma de relativismo ou um excessivo respeito na hora de propor o sacramento seriam uma falta de fidelidade ao Evangelho e também uma falta de amor da Igreja pelos próprios jovens” (AL 307). Compreender as situações excepcionais não exige que se esconda o ideal mais pleno. Há que atender ao bem que o Espírito espalha mesmo no meio de toda a fragilidade.⁶²⁷ Mas repita-se: mesmo olhando a Palavra de Deus, percebemos que esta proposta do ideal “não nega uma amarga realidade que marca toda a Sagrada Escritura: é a presença do sofrimento, do mal, da violência, que

⁶²⁵ Cf. LINTNER, Martin M. – La gioia dell’amore nella famiglia. In CANAVARRO, António Abel (coord.) – *O Evangelho da Família em Tempos de Mudança: Jornadas de Teologia 2019*, Porto, Universidade Católica, 2020, Humanística e Teológica, 32, p. 11-13.

⁶²⁶ Cf. TRIGO, Jerónimo – Situações conjugais ‘irregulares’ / ‘imperfeitas’, p. 138.

⁶²⁷ Cf. LINTNER, Martin M. – La gioia dell’amore nella famiglia, p. 13-14.

dilaceram a vida da família e a sua comunhão íntima de vida e de amor. Não é de estranhar que o discurso de Cristo sobre o matrimónio (cf. Mt 19, 3-9) apareça inserido numa disputa a respeito do divórcio” (AL 19).

Não obstante a constatação da realidade, a AL reconhece a importância da família para a Igreja e vice-versa. A família pode ser uma imagem viva que manifesta Deus: há uma profunda relação entre a família reunida por Cristo e a Santíssima Trindade. A família é, ainda, vista como Igreja doméstica, subjazendo-lhe uma espiritualidade própria. As células familiares são fermento para a Igreja e para a própria sociedade. É, pois, um lugar de concreta e profunda experiência humana, tornando-se um lugar teológico. A família é uma forma de melhor penetrar o mistério de Deus, que é comunhão de amor entre Pessoas. É o primeiro lugar onde o amor de Deus é vivido humanamente e a fé cristã é experienciada e testemunhada.⁶²⁸ Diz o Papa Francisco:

“O casal que ama e gera a vida é a verdadeira «escultura» viva (não a de pedra ou de ouro, que o Decálogo proíbe), capaz de manifestar Deus criador e salvador. Por isso, o amor fecundo chega a ser o símbolo das realidades íntimas de Deus [...]. Sob esta luz, a relação fecunda do casal torna-se uma imagem para descobrir e descrever o mistério de Deus, fundamental na visão cristã da Trindade que, em Deus, contempla o Pai, o Filho e o Espírito de amor. O Deus Trindade é comunhão de amor; e a família, o seu reflexo vivente.” (AL 11)

Jerónimo Trigo considera que a AL se demarca de uma visão maximalista do sacramento do matrimónio, como se tal fosse a imagem acabada da relação entre Cristo e a Igreja. Numa tensão entre o ideal e o concreto, a idealização abstrata não se pode impor e tornar paralisante.⁶²⁹ Não sobrecarregado o sacramento do matrimónio do ponto de vista dogmático, haverá que levar-se a sério o carácter de analogia.⁶³⁰

3.3.2. Acompanhar misericordiosamente a fragilidade

Refere o Papa Francisco na AL:

“O matrimónio cristão, reflexo da união entre Cristo e a sua Igreja, realiza-se plenamente na união entre um homem e uma mulher, que se doam reciprocamente com um amor exclusivo e livre fidelidade, se pertencem até à morte e abrem à transmissão da vida, consagrados pelo sacramento que lhes confere a graça para se constituírem como igreja doméstica e serem fermento de vida nova para a sociedade. Algumas formas de união contradizem radicalmente este ideal, enquanto outras o realizam pelo menos de forma parcial e analógica.” (AL 292)

⁶²⁸ Cf. LINTNER, Martin M. – La gioia dell’amore nella famiglia, p. 17-25.

⁶²⁹ Cf. TRIGO, Jerónimo – Situações conjugais ‘irregulares’ / ‘imperfeitas’, p. 136.

⁶³⁰ Cf. LINTNER, Martin M. – La gioia dell’amore nella famiglia, p. 22.

A AL sublinha, assim, o ideal do matrimónio cristão. Todavia, neste mesmo número percebemos que há outras diferentes formas que poderão manifestar a fragilidade, ou imperfeição. Há que identificá-las, cuidadosamente, para ir superando os obstáculos a uma integração cada vez maior na vida da Igreja.⁶³¹

A fragilidade é uma realidade humana. No seu sentido de vulnerabilidade, requer atenção e sensibilidade, podendo ser uma forte fonte de sofrimentos. O que é frágil pede-nos cuidado e proteção. A AL fala-nos de uma necessidade de acompanhar, discernir e integrar a fragilidade – um caminho de misericórdia e integração, não o de um condenar eternamente. Tratam-se daqueles casais marcados pelo amor ferido e perdido, onde a Igreja – qual hospital de campanha – tem missão de restaurar a confiança e a esperança.⁶³² As realidades quotidianas são lugares da presença efetiva de Deus, mesmo quando são realidades de fragilidade e sofrimento.⁶³³

Como vemos supracitado, há formas de união que contradizem radicalmente o ideal do matrimónio cristão. Temos o exemplo das uniões homossexuais, a poligamia e relações esporádicas e experimentais. Por outro lado, também se alude àquelas formas de união que realizam tal ideal de forma parcial e analógica. Em tal categoria compreender-se-á o casamento apenas civil, as uniões de facto com estabilidade e os divorciados recasados.⁶³⁴ Estas últimas formas, que não correspondem plenamente ao ideal do matrimónio cristão, não são obrigatoriamente uma negação do mesmo – daí o convite a um olhar cuidadoso, de compreensão e valorização. Também aí podem existir sementes da Palavra, elementos construtivos e positivos que ajudem as pessoas a amadurecer e crescer humana, moral e espiritualmente. Isto não será uma forma de justificar toda e qualquer forma de matrimónio, mas de propor o desafio e o objetivo a todos, ajudando a um discernimento.⁶³⁵ De facto,

“Os Padres consideraram também a situação particular de um matrimónio apenas civil ou mesmo, ressalvadas as distâncias, da mera convivência: «quando a união atinge uma notável estabilidade através dum vínculo público e se caracteriza por um afeto profundo, responsabilidade para com a prole, capacidade de superar as provas, pode ser vista como uma ocasião a acompanhar na sua evolução para o sacramento do matrimónio».” (AL 293)

⁶³¹ Cf. LINTNER, Martin M. – A fragilidade na família: «acompanhar, discernir e integrar». In CANAVARRO, António Abel (coord.) – *O Evangelho da Família em Tempos de Mudança: Jornadas de Teologia 2019*, Porto, Universidade Católica, 2020, Humanística e Teológica, 32, p. 31-32.

⁶³² Cf. LINTNER, Martin M. – A fragilidade na família, p. 30-31.

⁶³³ Cf. LINTNER, Martin M. – La gioia dell’amore nella famiglia, p. 17.

⁶³⁴ Cf. TRIGO, Jerónimo – Situações conjugais ‘irregulares’ / ‘imperfeitas’, p. 138.

⁶³⁵ Cf. LINTNER, Martin M. – La gioia dell’amore nella famiglia, p. 14-15.

A misericórdia não é um mero parêntesis na vida da Igreja. Aliás, olhando a Sagrada Escritura, conseguimos perceber que a misericórdia de Deus se revela na história do Seu povo especialmente nos momentos de pecado e de culpa (recorde-se um ápice da autorrevelação de Deus em Ex 34,6-7). O pecado revela a pecaminosidade e fragilidade moral de cada ser humano, não podendo ser avaliado apenas por referência a uma norma moral. O pecado é, antes de mais, uma perturbação, enfraquecimento e destruição das relações, revelando a necessidade do homem ser acolhido e salvo. Aí, a graça de Deus não falha, mesmo quando a fragilidade e o pecado marcam de uma forma dramática e irreversível. Toda esta compreensão exige uma conversão pastoral e missionária, o adotar de uma atitude de compreensão, humildade, aceitação misericordiosa e de gestos de ternura por parte da Igreja. Não se trata de um enfatizar a fragilidade, mas um reconhecermo-nos como frágeis e pecadores no encontro com Deus. A primeira atenção não é dada ao pecado, mas à pessoa que sofre. Há que curar as feridas, num profundo contacto com a existência concreta dos outros.⁶³⁶ É o “fazer a experiência de abrir o coração àqueles que vivem nas mais variadas periferias existenciais” (MV 15).

O Papa Francisco parece convicto de que nem a fragilidade, nem o pecado são obstáculo à ação do Espírito Santo, à presença de Deus. Cada casal é convidado a um crescimento contínuo na graça divina.⁶³⁷ Refere a AL:

“Quanto ao modo de tratar as várias situações chamadas «irregulares», os Padres sinodais chegaram a um consenso geral que eu sustento: «Na abordagem pastoral das pessoas que contraíram matrimónio civil, que são divorciadas novamente casadas, ou que simplesmente convivem, compete à Igreja revelar-lhes a pedagogia divina da graça nas suas vidas e ajudá-las a alcançar a plenitude do desígnio que Deus tem para elas», sempre possível com a força do Espírito Santo.” (AL 297)

Por aqui se manifesta a vontade de levar a todos a salvação, mesmo que, para tal, se tenha de tocar a fragilidade. Tal como se alude a uma dimensão social do pecado e às estruturas de pecado, também há que olhar a Igreja como comunidade de solidariedade, onde se manifesta responsabilidade de uns pelos outros – nenhum membro é excluído da necessidade de ser salvo.⁶³⁸ Segundo o que Jerónimo Trigo sublinha, diante de temas delicados, a AL convida à passagem de uma moral fria de escritório a um

⁶³⁶ Cf. LINTNER, Martin M. – A fragilidade na família, p. 31-37.

⁶³⁷ Cf. LINTNER, Martin M. – La gioia dell’amore nella famiglia, p. 15.

⁶³⁸ Cf. LINTNER, Martin M. – A fragilidade na família, p. 37-39.

discernimento, que conduza a um amadurecimento pessoal. Tal moral do discernimento afasta-se de uma homogeneização, de uma absolutização das normas a aplicar automaticamente. Antes, coloca em marcha uma formação para o discernimento moral sério, em busca da verdade moral. Será uma verdadeira mudança de paradigma nestes temas que temos vindo a desenvolver, sem que nada mude no ensinamento em si da Igreja. Antes, passa-se de uma moral da lei a uma moral da virtude.⁶³⁹

A forma como é tratada a questão dos fiéis divorciados recasados (mormente no que concerne aos sacramentos da reconciliação penitencial e eucaristia) é, muitas vezes, percebida como uma forma de julgamento que não dá espaço à misericórdia. Assim, muitos acabam por abandonar uma participação ativa na vida da Igreja, afastando-se das fontes da fé, o que tem implicações até para os seus filhos. A afirmação da indissolubilidade de um casamento validamente contraído acaba, por vezes, por ter um alto preço, sendo que os mais frágeis e necessitados de misericórdia se acabam por distanciar.⁶⁴⁰ Nesse sentido, na AL, o Papa Francisco refere:

“Compreendo aqueles que preferem uma pastoral mais rígida, que não dê lugar a confusão alguma; mas creio sinceramente que Jesus Cristo quer uma Igreja atenta ao bem que o Espírito derrama no meio da fragilidade: uma Mãe que, ao mesmo tempo que expressa claramente a sua doutrina objetiva, «não renuncia ao bem possível, ainda que corra o risco de sujar-se com a lama da estrada».” (AL 308)

De facto, se olharmos os documentos do magistério anteriores à AL, a posição da Igreja diante dos fiéis divorciados recasados poderia soar a um misto de acolhimento e exclusão. Como batizados, estes fiéis possuíam direitos e deveres, sendo convidados à participação na vida da comunidade – não estão excomungados. Não era exigido o romper da segunda união, atendendo à possível existência de obrigações graves entretanto contraídas. Assim, há uma marca de acolhimento. Por outro lado, refere-se uma exclusão que é a proibição absoluta do acesso à comunhão eucarística, a não ser que adotassem uma total abstinência sexual.⁶⁴¹ Não obstante, sublinhe-se, “um pastor não pode sentir-se satisfeito apenas aplicando leis morais àqueles que vivem em situações «irregulares», como se fossem pedras que se atiram contra a vida das pessoas” (AL 305).

⁶³⁹ Cf. TRIGO, Jerónimo – Situações conjugais ‘irregulares’ / ‘imperfeitas’, p. 176-177.

⁶⁴⁰ Cf. LINTNER, Martin M. – A fragilidade na família, p. 39-40.

⁶⁴¹ Cf. TRIGO, Jerónimo – Situações conjugais ‘irregulares’ / ‘imperfeitas’, p. 149.

As relações sexuais destes fiéis eram impreterivelmente vistas como adultério, como um mal intrínseco. Daí também decorre que, antes da AL, restavam três vias possíveis aos fiéis divorciados recasados que não poderiam romper a segunda união: tentar a nulidade do primeiro matrimónio, viver em continência sexual, ou não comungar sacramentalmente. Agora, percebemos que temos, ainda, a já referida via do discernimento.⁶⁴² Aliás, recorde-se que “quando se suspende a intimidade da vida conjugal, não raro se põe em risco a fidelidade e se compromete o bem da prole” (GS 51). Esta mesma nota é referida na AL 298.

Ciente desta realidade, a AL não coloca diante dos fiéis divorciados recasados a única possibilidade da abstinência sexual, não refere taxativamente tal como adultério, embora também não franqueie, sem mais, as portas de acesso aos sacramentos. É a via do discernimento pessoal e pastoral. Embora se possam considerar tais relações como uma desordem objetiva, tal não requer, obrigatoriamente, que exista pecado no sentido subjetivo. O próprio conceito de adultério parece carecer de ser redimensionado diante de tamanha possibilidade e complexidade de situações. Haverá que ultrapassar uma compreensão rígida da moralidade da sexualidade, onde as circunstâncias não tinham relevância e a intenção era desvalorizada. Reduzir-se-á a questão do adultério a normas gerais objetivas? Serão as relações sexuais de um fiel divorciado recasado algo sempre moralmente mau, no sentido subjetivo? Tais qualificações podem errar por serem simplistas, desfocadas e injustas. Sob o mesmo nome poderão compreender-se situações muito distintas. Além do mais, esta dimensão da irregularidade parece, tantas vezes, prender-se com a questão da sexualidade, olvidando dimensões como o compromisso, a generosidade, o apoio, ou a atenção.⁶⁴³ Há que ir além de “corações fechados, que muitas vezes se escondem até por detrás dos ensinamentos da Igreja «para se sentar na cátedra de Moisés e julgar, às vezes com superioridade e superficialidade, os casos difíceis e as famílias feridas»” (AL 305). Jerónimo Trigo ajuda-nos a refletir:

“Uma mulher casada há pouco tempo, que o marido abandonou, e que, depois do divórcio, constitui uma família, porque sente essa vocação, vive em adultério? É adúltera? Está afastada da graça de Deus? É igual a outra que, vivendo em matrimónio, se relaciona sexualmente com um homem que não é o seu marido? [...] Porquê qualificar com o mesmo nome realidades objetiva e subjetivamente diferentes?”⁶⁴⁴

⁶⁴² Cf. TRIGO, Jerónimo – Situações conjugais ‘irregulares’ / ‘imperfeitas’, p. 168.

⁶⁴³ Cf. TRIGO, Jerónimo – Situações conjugais ‘irregulares’ / ‘imperfeitas’, p. 169-172.

⁶⁴⁴ TRIGO, Jerónimo – Situações conjugais ‘irregulares’ / ‘imperfeitas’, p. 172.

3.3.3. A via do discernimento e o lugar da consciência

Acompanhar e integrar a fragilidade exige discernimento pastoral, pessoal, espiritual e ético, o que tem consequências no plano disciplinar.⁶⁴⁵ “Os divorciados que vivem numa nova união, por exemplo, podem encontrar-se em situações muito diferentes, que não devem ser catalogadas ou encerradas em afirmações demasiado rígidas, sem deixar espaço para um adequado discernimento pessoal e pastoral” (AL 298). Aliás, a própria forma de catalogar as diversas situações matrimoniais como regulares, ou irregulares é algo a superar. Tal poderá conotar uma divisão artificial e externa. Jerónimo Trigo considera que a AL, acentuando as pessoas e a possível integração na Igreja, opta por designações como situações de fragilidade, de imperfeição, ou complexas. Agrava o facto de, tantas vezes, se conotar as situações chamadas irregulares com o estado de pecado mortal.⁶⁴⁶

Deverá haver lugar a um cuidado discernimento por parte dos pastores, atendendo a todas as peculiaridades e diferenças das várias situações, às circunstâncias subjetivas e objetivas. O discernimento surge como uma obrigação decorrente do amor à verdade, atendendo ao bem espiritual das pessoas e favorecendo um diálogo aberto e sincero entre os fiéis e os seus pastores. A busca de uma maior abertura ao Evangelho é caminho para um desejado crescimento humano e espiritual.⁶⁴⁷ O discernimento não pode supor unicamente uma conclusão única e já estabelecida para as diferentes situações. Para o Papa Francisco, a consciência pessoal é ativa, sendo que o discernimento pertence às pessoas, ajudadas pelos pastores. O discernimento surge com uma capacidade de orientação no meio da complexidade das situações concretas.⁶⁴⁸

Não deixa de ser curioso que o próprio Relatório do Sínodo de 2014 nos refira um processo de escuta dos sinais de Deus, que acabou por ser o próprio método desse Sínodo e do Sínodo de 2015, e que compreende três pontos.⁶⁴⁹ Diz-nos esse Relatório:

“[...] a escuta, para analisar a realidade da família hoje, na complexidade das suas luzes e das suas sombras; o olhar fixo em Cristo, para voltar a considerar com renovados vigor e entusiasmo aquilo que a revelação, transmitida na fé da Igreja, nos diz sobre a beleza, sobre o papel e sobre a dignidade da família; e o confronto à luz do Senhor Jesus, para discernir os

⁶⁴⁵ Cf. LINTNER, Martin M. – A fragilidade na família, p. 40.

⁶⁴⁶ Cf. TRIGO, Jerónimo – Situações conjugais ‘irregulares’ / ‘imperfeitas’, p. 150-151.

⁶⁴⁷ Cf. LINTNER, Martin M. – A fragilidade na família, p. 40-42.

⁶⁴⁸ Cf. TRIGO, Jerónimo – Situações conjugais ‘irregulares’ / ‘imperfeitas’, p. 158.

⁶⁴⁹ Cf. LINTNER, Martin M. – La gioia dell’amore nella famiglia, p. 16.

caminhos através dos quais renovar a Igreja e a sociedade no seu compromisso em prol da família, fundamentada no matrimónio entre um homem e uma mulher.”⁶⁵⁰

Há que atender, indubitavelmente, a um discernimento pessoal e espiritual, dando um amplo espaço à consciência dos fiéis.⁶⁵¹ O mesmo sublinha a AL:

“Durante muito tempo pensamos que, com a simples insistência em questões doutrinárias, bioéticas e morais, sem motivar a abertura à graça, já apoiávamos suficientemente as famílias, consolidávamos o vínculo dos esposos e enchíamos de sentido as suas vidas compartilhadas. Também nos custa deixar espaço à consciência dos fiéis, que muitas vezes respondem o melhor que podem ao Evangelho no meio dos seus limites e são capazes de realizar o seu próprio discernimento perante situações onde se rompem todos os esquemas. Somos chamados a formar as consciências, não a pretender substituí-las.” (AL 37)

Numa busca da fidelidade à vontade do Senhor, há um caminho a fazer de tomada de consciência da situação concreta de cada um e de assumir uma determinada decisão. Tal requer uma profunda sinceridade consigo mesmo e com a situação em si. Uma sinceridade de total abertura diante de Deus, que nos conhece melhor do que nós mesmos. Um conhecer-se à luz da fé, assumindo o olhar de Cristo, cuja luz ilumina todo o homem (cf. Jo 1,9). Este caminho vai muito além de ver se as ações de uma pessoa respondem, ou não, a uma lei, ou norma geral – o que não basta para discernir e assegurar a plena fidelidade a Deus na existência concreta. O discernimento passa por um encontro concreto e por um confronto crítico e sincero com a Palavra de Deus. Este discernimento também aponta a importância que a direção espiritual deve assumir.⁶⁵²

Refere o Papa Francisco:

“Convido os fiéis, que vivem situações complexas, a aproximar-se com confiança para falar com os seus pastores ou com leigos que vivem entregues ao Senhor. Nem sempre encontrarão neles uma confirmação das próprias ideias ou desejos, mas seguramente receberão uma luz que lhes permita compreender melhor o que está a acontecer e poderão descobrir um caminho de amadurecimento pessoal. E convido os pastores a escutar, com carinho e serenidade, com o desejo sincero de entrar no coração do drama das pessoas e compreender o seu ponto de vista, para ajudá-las a viver melhor e reconhecer o seu lugar na Igreja.” (AL 321)

⁶⁵⁰ IGREJA CATÓLICA. *Relatio Synodi da 3.ª Assembleia Geral Extraordinária do Sínodo dos Bispos: Os desafios pastorais sobre a família no contexto da evangelização.* *AAS.* 106 (2014), 888, n.º4.

⁶⁵¹ Cf. LINTNER, Martin M. – *A fragilidade na família*, p. 42.

⁶⁵² Cf. LINTNER, Martin M. – *A fragilidade na família*, p. 42-43.

Fica, pois, sublinhada a importância da conversa com o sacerdote, no foro interno – seja ele sacramental (como na reconciliação penitencial), ou não (como a conversa espiritual). Requer-se humildade e discrição, amor à Igreja e aos seus ensinamentos, numa busca sincera da vontade de Deus e no desejo de alcançar uma resposta mais perfeita à mesma (cf. AL 300). Este é um caminho de uma confiança cada vez maior na graça (cf. AL 303). Não se trata de um lugar para o pastor se limitar a impor comportamentos, a dizer o que o fiel terá, ou não, de fazer.⁶⁵³ Por outro lado, salvasse-se que não se trata da mera abertura de uma porta ao relativismo, ao subjetivismo, ou a uma ética de situação. Não se trata de considerar que todas as situações possuem o mesmo valor, sendo as circunstâncias o único critério avaliativo. A consideração e sensibilidade pelo particular não são sinónimos de relativismo.⁶⁵⁴

No processo de discernimento, há que dar lugar a um cuidado exame de consciência. Tal, neste caso de fiéis divorciados recasados, poderá contemplar cinco elementos:

“[...] será útil fazer um exame de consciência, através de momentos de reflexão e arrependimento. Os divorciados novamente casados deveriam questionar-se como se comportaram com os seus filhos, quando a união conjugal entrou em crise; se houve tentativas de reconciliação; como é a situação do cônjuge abandonado; que consequências têm a nova relação sobre o resto da família e a comunidade dos fiéis; que exemplo oferece ela aos jovens que se devem preparar para o matrimónio.” (AL 300)

A AL também nos oferece uma interessante reflexão ética acerca da relação entre norma e consciência, distinguindo o nível objetivo e o do sujeito moral.⁶⁵⁵ Haverá que olhar a intenção e as circunstâncias, para não se passar do objeto a um objetivismo, para não se cair num reducionismo da perspectiva moral que, última instância, conduz ao desaparecimento do sujeito em relação.⁶⁵⁶ De facto, “[...] um juízo negativo sobre uma situação objetiva não implica um juízo sobre a imputabilidade ou a culpabilidade da pessoa envolvida” (AL 302). Há um conjunto de condições e circunstâncias que podem ser perspectivadas como atenuantes, o que não se limita a um eventual desconhecimento da norma (cf. AL 301). Poderá haver dificuldade em compreender os valores subjacentes a tal norma, ou condições concretas que impeçam que o sujeito moral aja de outra forma sem incorrer numa nova culpa. Tratam-se, de facto, de fatores que limitam

⁶⁵³ Cf. LINTNER, Martin M. – A fragilidade na família, p. 43-44.

⁶⁵⁴ Cf. TRIGO, Jerónimo – Situações conjugais ‘irregulares’ / ‘imperfeitas’, p. 166.

⁶⁵⁵ Cf. LINTNER, Martin M. – A fragilidade na família, p. 45-46.

⁶⁵⁶ Cf. TRIGO, Jerónimo – Situações conjugais ‘irregulares’ / ‘imperfeitas’, p. 173.

a capacidade de tomar decisões. Assim, dir-se-á que a gravidade do pecado não dependerá apenas do carácter objetivo da situação.⁶⁵⁷ Tal consideração não transformará um ato objetivamente mau em bom, mas apenas poderá atenuar (e, até, anular) a responsabilidade e culpabilidade diante da norma. Distingue-se, assim, o pecado objetivo e a culpa subjetiva.⁶⁵⁸

Na AL, o Papa Francisco, longe de ver a consciência com suspeição, mostra-se em linha com a reflexão conciliar. Tal é patente na Al 222, em que cita a *Gaudium et Spes*, que apresentamos mais amplamente:

“No fundo da própria consciência, o homem descobre uma lei que não se impôs a si mesmo, mas à qual deve obedecer; essa voz, que sempre o está a chamar ao amor do bem e fuga do mal, soa no momento oportuno, na intimidade do seu coração: faz isto, evita aquilo. O homem tem no coração uma lei escrita pelo próprio Deus; a sua dignidade está em obedecer-lhe, e por ela é que será julgado. A consciência é o centro mais secreto e o santuário do homem, no qual se encontra a sós com Deus, cuja voz se faz ouvir na intimidade do seu ser. Graças à consciência, revela-se de modo admirável aquela lei que se realiza no amor de Deus e do próximo.” (GS 16)

Denota-se, pois, o sublinhar do obedecer à consciência, sem que se caia numa espécie de autorreferencialidade. A consciência surge como norma última da moralidade pessoal, precisando de ser formada e iluminada. Não se apresenta sempre como infalível, na medida em que poderá errar por ignorância, maus hábitos adquiridos, ou pelo efeito do pecado. Assim, somos chamados a um amadurecimento de uma consciência esclarecida, formada e acompanhada pelo discernimento responsável e sério do pastor, numa crescente confiança na graça. A consciência mostra-se competente no reconhecimento dos valores e males e como tais se articulam no concreto e complexidade das situações subjetivas, realizando um juízo.⁶⁵⁹ E recordemos que tal poderá dar-se mesmo “perante situações que rompem todos os esquemas” (AL 37). A consciência ultrapassa, pois, um simples ato de submissão às normas. À consciência moral reconhecemos a capacidade para aprender o significado profundo de uma norma, assim como da complexidade da situação que envolve a pessoa. Há uma verdadeira função hermenêutica para interpretar e estabelecer relações nas situações concretas. Pela consciência poderemos falar em criatividade, na medida em que capacita as pessoas para tomarem decisões como protagonistas e verdadeiros sujeitos do seu agir. De facto,

⁶⁵⁷ Cf. LINTNER, Martin M. – A fragilidade na família, p. 46.

⁶⁵⁸ Cf. TRIGO, Jerónimo – Situações conjugais ‘irregulares’ / ‘imperfeitas’, p. 165.

⁶⁵⁹ Cf. TRIGO, Jerónimo – Situações conjugais ‘irregulares’ / ‘imperfeitas’, p. 151-153.

sem que caia num relativismo, ou subjetivismo, há que reconhecer a impossibilidade de uma regra uniforme para todo e qualquer tipo de situações.⁶⁶⁰

Acompanhar a fragilidade humana passa por avaliar positivamente o bem que as pessoas poderão fazer, mesmo quando não correspondem plenamente a um ideal. Tenta promover o crescimento humano e moral, tal como as possibilidades de fazer o bem naquela situação concreta. Trata-se, pois, de um verdadeiro processo dinâmico.⁶⁶¹

3.3.4. A lei da gradualidade e o primado da graça

Os sujeitos morais são convidados a um caminho incessante, num desejo de conhecer cada vez mais os valores da lei divina, querendo encarná-los em escolhas concretas. Neste processo dinâmico de discernimento, atenda-se à lei da gradualidade (o que difere de uma gradualidade da lei).⁶⁶² Há, de facto, um caminho dinâmico que cada pessoa deverá percorrer, na sua peculiaridade e situação, numa descoberta gradual daquilo que é o bem.⁶⁶³ Trata-se de ir dando “um pequeno passo, no meio de grandes limitações humanas, [que] pode ser mais agradável a Deus do que a vida externamente correta de quem transcorre os seus dias sem enfrentar sérias dificuldades” (EG 44). Tal gradualidade respeita a objetividade da lei moral e da situação pessoal.⁶⁶⁴ Acerca de tal consideração, esclarece-nos a AL:

“Não é uma «gradualidade da lei», mas uma gradualidade no exercício prudencial dos atos livres em sujeitos que não estão em condições de compreender, apreciar ou praticar plenamente as exigências objetivas da lei. Com efeito, também a lei é dom de Deus, que indica o caminho; um dom para todos sem exceção, que se pode viver com a força da graça, embora cada ser humano «avance gradualmente com a progressiva integração dos dons de Deus e das exigências do seu amor definitivo e absoluto em toda a vida pessoal e social.» (AL 295)

Destaque-se: o matrimónio não deverá ser olhado como uma realidade concluída. Os cônjuges são protagonistas da sua própria história e iniciam um projeto a realizar conjuntamente, numa construção dia após dia, pondo de lado perspectivas idílicas do concreto da existência humana.⁶⁶⁵ Estas considerações encontram-se presentes na reflexão que nos oferece o Papa Francisco na AL.

⁶⁶⁰ Cf. RIGO, Jerónimo – Situações conjugais ‘irregulares’ / ‘imperfeitas’, p. 153-154.

⁶⁶¹ Cf. LINTNER, Martin M. – A fragilidade na família, p. 47.

⁶⁶² Cf. LINTNER, Martin M. – A fragilidade na família, p. 47.

⁶⁶³ Cf. TRIGO, Jerónimo – Situações conjugais ‘irregulares’ / ‘imperfeitas’, p. 154.

⁶⁶⁴ Cf. TRIGO, Jerónimo – Situações conjugais ‘irregulares’ / ‘imperfeitas’, p. 155.

⁶⁶⁵ Cf. LINTNER, Martin M. – La gioia dell’amore nella famiglia, p. 19-20.

“Uma das causas que leva a ruturas matrimoniais é ter expectativas demasiado altas sobre a vida conjugal. [...] mas assumir o matrimónio como um caminho de amadurecimento, onde cada um dos cônjuges é um instrumento de Deus para fazer crescer o outro. [...] Talvez a maior missão dum homem e duma mulher no amor seja esta: a de se tornarem, um ao outro, mais homem e mais mulher. Fazer crescer é ajudar o outro a moldar-se na sua própria identidade. Por isso o amor é artesanal. [...] O amor faz com que um espere pelo outro, exercitando aquela paciência própria de artesão, que herdou de Deus.” (AL 221)

É neste caminho, pautado por diversas etapas, que a Igreja é convidada a acompanhar os noivos e, posteriormente, cônjuges. Um caminho em que cada etapa manifesta necessidades específicas e novos desafios. Há que respeitar uma gradualidade no cuidado pastoral, num exercício de verdadeira pedagogia, de um acompanhamento com verdade, paciência e misericórdia.⁶⁶⁶ Este acompanhamento também é requerido para os “fiéis que simplesmente vivem juntos, que contraíram matrimónio apenas civil ou são divorciados que voltaram a casar. Na perspectiva da pedagogia divina, a Igreja olha com amor para aqueles que participam de modo imperfeito na vida dela” (AL 78).

Desta forma, há que ir assimilando que nenhuma família se apresenta como uma realidade perfeita e já concluída, mas exige um contínuo e progressivo amadurecer da sua capacidade de amar.⁶⁶⁷ O possível bem diante da situação concreta, aliado ao correto juízo de uma consciência formada, ajudam a ir reconhecendo que, naquelas circunstâncias, é aquela a resposta possível de se oferecer a Deus.⁶⁶⁸ Também encontramos vertida na AL esta consideração diante da complexidade que a realidade pode oferecer.

“A consciência pode reconhecer não só que uma situação não corresponde objetivamente à proposta geral do Evangelho, mas reconhecer também, com sinceridade e honestidade, aquilo que, por agora, é a resposta generosa que se pode oferecer a Deus e descobrir com certa segurança moral que esta é a doação que o próprio Deus está a pedir no meio da complexidade concreta dos limites, embora não seja ainda plenamente o ideal objetivo.” (AL 303)

Como nos recorda Jerónimo Trigo, não devemos pretender das relações interpessoais uma perfeição que só encontraremos no Reino definitivo, nem, tampouco, julgar com dureza aqueles que atravessam situações de fragilidade. Haverá, sim, que

⁶⁶⁶ Cf. LINTNER, Martin M. – *La gioia dell’amore nella famiglia*, p. 20-21.

⁶⁶⁷ Cf. TRIGO, Jerónimo – *Situações conjugais ‘irregulares’ / ‘imperfeitas’*, p. 155.

⁶⁶⁸ Cf. LINTNER, Martin M. – *A fragilidade na família*, p. 48.

valorizar os processos, mesmo se o ideal ainda não está atingido.⁶⁶⁹ Um caminho que deverá ser feito, dando pequenos passos no meio das limitações concretas. Recordemos:

“O discernimento deve ajudar a encontrar os caminhos possíveis de resposta a Deus e de crescimento no meio dos limites. Por pensar que tudo seja branco ou preto, às vezes fechamos o caminho da graça e do crescimento e desencorajamos percursos de santificação que dão glória a Deus. Lembremo-nos de que «um pequeno passo, no meio de grandes limitações humanas, pode ser mais agradável a Deus do que a vida externamente correta de quem transcorre os seus dias sem enfrentar sérias dificuldades».” (AL 305)

Há um claro convite a confiar no primado da graça. Não a busca de uma perfeição que dependa exclusivamente de si mesmo, mas de um Deus que opera mesmo no meio das limitações humanas. Não é um Deus que nos ame ‘apesar’ dessas limitações, mas que assume a nossa vulnerabilidade e cura as nossas feridas.⁶⁷⁰

Haverá, pois, que anunciar audazmente a graça do sacramento do matrimónio, sem resvalar para uma idealização demasiado abstrata, longe da situação concreta e das reais possibilidades das famílias. Por outro lado, uma idealização, somada a uma inexistente, ou pequena confiança na graça, conduz a um deixar de perspetivar o casamento como algo desejável e atraente. A santidade é um caminho dinâmico a percorrer. Tampouco o Evangelho pode ser visto como algo doutrinado, espécie de pedras mortas a lançar aos outros (cf. AL 49).⁶⁷¹

3.3.5. Uma lógica de integração, que permeia todo o processo

“As próprias consequências dos atos praticados não são necessariamente as mesmas em todos os casos” (AL 302). Assim, somos convidados a não fazer um juízo *a priori* diante de fiéis divorciados recasados, na medida em que as consequências não podem ser as mesmas para todos os que vivem em situações ditas irregulares, aparentemente idênticas. Assim, parece superar-se uma exclusão categórica dos fiéis divorciados recasados dos sacramentos da reconciliação penitencial e eucaristia. Como vimos, a sua participação não fica dependente da condição de separação, ou de viverem numa plena continência no caso de tal separação não ser possível devido a razões sérias (como a educação dos filhos). Há, antes, o convite a fazer o máximo bem possível dentro dos limites da situação concreta. Pede-se, assim, um julgamento que faça justiça

⁶⁶⁹ Cf. TRIGO, Jerónimo – Situações conjugais ‘irregulares’ / ‘imperfeitas’, p. 156.

⁶⁷⁰ Cf. LINTNER, Martin M. – A fragilidade na família, p. 48-49.

⁶⁷¹ Cf. LINTNER, Martin M. – La gioia dell’amore nella famiglia, p. 19.

à complexa situação em que se poderá encontrar o sujeito, motivado pela lógica da integração.⁶⁷² Esta lógica da integração, de facto, permeia todo o caminho que este cap. 8 nos convida a fazer.

“A lógica da integração é a chave do seu acompanhamento pastoral, para saberem que não só pertencem ao Corpo de Cristo que é a Igreja, mas podem também ter disso mesmo uma experiência feliz e fecunda. São batizados, são irmãos e irmãs, o Espírito Santo derrama neles dons e carismas para o bem de todos. [...] Não só não devem sentir-se excomungados, mas podem viver e maturar como membros vivos da Igreja, sentindo-a como uma mãe que sempre os acolhe, cuida afetosamente deles e encoraja-os no caminho da vida e do Evangelho. Esta integração é necessária também para o cuidado e a educação cristã dos seus filhos, que devem ser considerados o elemento mais importante.” (AL 299)

Esta integração poderá passar, por exemplo, pela realização de determinados serviços eclesiais, participando na vida da Igreja e dos sacramentos. Tal convida a um discernimento acerca de quais as diferentes formas de exclusão que permanecem nos vários âmbitos da vida eclesial (como a liturgia, pastoral, ou educação) e das formas de as superar.⁶⁷³ É pelo respeito diante do concreto de cada circunstância que deve evitar cair-se em considerações gerais, espécie de via e solução a aplicar indiscriminadamente.

“Se se tiver em conta a variedade inumerável de situações concretas, como as que mencionamos antes, é compreensível que se não devia esperar do Sínodo ou desta Exortação uma nova normativa geral de tipo canónico, aplicável a todos os casos. É possível apenas um novo encorajamento a um responsável discernimento pessoal e pastoral dos casos particulares, que deveria reconhecer: uma vez que «o grau de responsabilidade não é igual em todos os casos», as consequências ou efeitos duma norma não devem necessariamente ser sempre os mesmos.” (AL 300)

Permita-se, ainda, uma breve anotação daquilo que reflete Paolo Scquizzato. O autor convida-nos a não camuflar, ou expulsar a fragilidade nos diversos rostos que pode assumir. Subjaz uma tónica de integração. Assim, refere:

“É preciso restituir às nossas feridas o direito de cidadania! A relação com nós próprios e com a nossa vida quotidiana (social, familiar e relacional) tornar-se-á «paradisíaca» quando conseguirmos acolher-nos e amar-nos, não de malgrado, mas através de todas as nossas feridas e das nossas debilidades. Uma comunidade – seja ela civil, familiar ou religiosa – será um paraíso, não quando todos forem perfeitos e não houver tensões, mas quando cada um puder viver a liberdade de tirar a máscara porque se sente aceite e amado tal como é; quando limites,

⁶⁷² Cf. LINTNER, Martin M. – A fragilidade na família, p. 49-50.

⁶⁷³ Cf. LINTNER, Martin M. – A fragilidade na família, p. 50.

pecados, feridas e traições já não forem ocasiões de divisão e de maldições, mas lugares onde se pode amar e perdoar.”⁶⁷⁴

3.4. A reciprocidade entre a fé e sacramentos: o matrimónio dos designados batizados não crentes

Neste último momento deste terceiro capítulo, teremos em conta o recente documento da Comissão Teológica Internacional acerca da reciprocidade entre fé e sacramentos na economia sacramental. Dentro deste documento, é oferecida uma interessante reflexão em torno do matrimónio dos designados por batizados não crentes. Estamos, pois, diante de um documento que nos traz alguns elementos de novidade, ilustrando a oportunidade e atualidade da reflexão que temos vindo a desenvolver.

Se olharmos 1Cor 7 percebemos que também Paulo entendeu a relação conjugal como algo que pode ser qualificado pela presença da fé. No caso do matrimónio entre um cristão e um não cristão, Paulo refere que o cônjuge crente poderá santificar o outro (1Cor 7,14). Em 1Cor 7,15 encontramos o fundamento para o designado privilégio paulino. Aí mesmo se vislumbra uma qualificação superior, na ordem da graça, do matrimónio sacramental sobre o natural.⁶⁷⁵

No caso dos batizados é afirmada a inseparabilidade entre o contrato matrimonial válido correspondente com a ordem criatural do matrimónio e o sacramento. Assim, os batizados não poderão ter ingressado na ordem sacramental pelo batismo sem que isto afete a realidade do matrimónio que poderão vir a contrair. E o que sucederá no caso dos designados por batizados não crentes? Aqui entra a delicada questão da reciprocidade entre a fé e os sacramentos.⁶⁷⁶ Por batizados não crentes poderemos compreender aqueles que receberam o batismo na infância sem que nunca tenham vindo a fazer um ato pessoal de fé e aqueles que, conscientemente, acabam por renegar a sua fé de modo explícito, não mais se considerando crentes católicos, nem cristãos.⁶⁷⁷ Nestes casos, mediante uma celebração sacramental, ou mediante algum outro modo de união válida, dar-se-á um sacramento?⁶⁷⁸ Reafirme-se: para a Igreja não

⁶⁷⁴ SCQUIZZATO, Paolo – *O elogio da imperfeição*, p. 16.

⁶⁷⁵ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL – *La reciprocidade entre Fe y Sacramentos en la economia Sacramental*.

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20200303_reciprocita-fede-sacramenti_sp.html. [consulta em 21-03-2020], 138.

⁶⁷⁶ Cf. CTI – *La reciprocidade entre Fe y Sacramentos*, 143.

⁶⁷⁷ Cf. CTI – *La reciprocidade entre Fe y Sacramentos*, 144.

⁶⁷⁸ Cf. CTI – *La reciprocidade entre Fe y Sacramentos*, 145.

existe, entre dois batizados, um matrimónio natural que não seja sacramento, mas unicamente um matrimónio natural elevado à dignidade de sacramento.⁶⁷⁹

Percebe-se, porém, que a verificação da ausência de fé dos cônjuges é algo pastoralmente árduo e complexo. Afirmamos que o batismo imprime carácter. Trata-se de uma pertença produzida pelo dom irrevogável de Cristo que nem o pecado, ou a ausência de fé, poderão apagar, ou anular. A doutrina também continua a apresentar uma inseparabilidade entre contrato e sacramento, permanecendo pendente uma maior clarificação deste elemento. Por outro lado, percebe-se a fé dos cônjuges como determinante para a frutuosidade do sacramento do matrimónio. Já a intenção de contrair um verdadeiro matrimónio natural é vista como sendo o mínimo imprescindível para que haja sacramento. Embora a fé e a intenção não se identifiquem sem mais, também não poderão ser absolutamente separadas. A verdade sacramental do matrimónio depende da intenção e a fé influi sobre essa mesma intenção. Mas, de facto, parece não ser claro de que modo a falta de fé poderá afetar a intenção. É sobre esta última consideração que nos vamos debruçar, atendendo à realidade dos designados por batizados não crentes.⁶⁸⁰

Diante desta delicada relação entre a fé e a intenção, poderemos optar por um automatismo sacramental absoluto (que é, mais do que uma vez, descartado), ou por uma separação entre contrato e sacramento (o que não se coaduna com a ainda atual teologia católica sobre o matrimónio). Também poderíamos fazer valer a fé eclesial diante da ausência de fé dos nubentes. Todavia, a fé eclesial antecede e acompanha a fé pessoal, sem nunca a substituir por completo (o que iria negar a índole interpessoal da economia sacramental). Outra via seria atribuir a sacramentalidade à eficácia advinda do carácter impresso com o batismo, mas também aqui faltaria a resposta dialogal, de índole pessoal, por parte do sujeito agraciado. Parece, desta forma, restar a argumentação em torno da intenção, na medida em que para a validade de todos os sacramentos terá de existir a intenção de fazer o que a Igreja faz.⁶⁸¹ Recordemos que os ministros do sacramento do matrimónio são os cônjuges, sendo que se requer, ao menos, a intenção de realizar um matrimónio natural, que compreende propriedades

⁶⁷⁹ Cf. CTI – *La reciprocidade entre Fe y Sacramentos*, 150.

⁶⁸⁰ Cf. CTI – *La reciprocidade entre Fe y Sacramentos*, 166.

⁶⁸¹ Cf. CTI – *La reciprocidade entre Fe y Sacramentos*, 167.

essenciais: a indissolubilidade, fidelidade e ordenamento ao bem dos cônjuges e ao bem da prole.⁶⁸²

Nos pontificados de João Paulo II, Bento XVI e Francisco, parecemos vislumbrar a afirmação da interconexão entre uma fé viva e explícita e a intenção de celebrar um verdadeiro matrimónio natural. A carência de fé viva e explícita poderá suscitar suspeitas acerca da intenção de celebrar de verdade um matrimónio indissolúvel, definitivo, exclusivo, como doação recíproca, gratuito e aberto à prole. Contudo, também não se pode afirmar taxativamente que tal matrimónio não se dê. Mais uma vez, afastamo-nos de um automatismo sacramental simplista.⁶⁸³

Hoje percebemos que a sociedade apresenta um sem número de concepções de família que são claramente divergentes da perspectiva católica.⁶⁸⁴ Por vezes, a Igreja surge sozinha e atacada como baluarte cultural que preserva a realidade natural própria do matrimónio. Cada vez mais somos assaltados por axiomas da cultura moderna cuja raiz antropológica que serve de base natural ao matrimónio é amplamente questionável. Há, até, elementos sancionados pela legislação que são claramente contrários à fé católica. Num alto e rápido voo sobre a realidade hodierna, poderemos falar da busca de autorrealização, centrada apenas na satisfação do eu, ou de mentalidades do tipo machista, que não olham o matrimónio como aliança entre seres iguais por desígnio divino, natureza e direitos jurídicos. Também poderemos referir a ideologia de género, ou uma mentalidade divorcista. Outras vezes, somos confrontados com uma concepção do corpo como propriedade pessoal absoluta, à livre disposição para a obtenção do máximo prazer, mesmo que desligado de um vínculo matrimonial institucional e estável. Noutros momentos, percebemos a dissociação do ato conjugal em relação à procriação. Por fim, refira-se a equiparação ética e até jurídica de todas as formas de relação (uniões de facto e sucessivas, ou uniões entre pessoas do mesmo sexo).⁶⁸⁵ Diante deste panorama, a teologia dogmática tem motivos para duvidar se nos casos de matrimónios de batizados não crentes terá lugar um sacramento de fé, devido ao grave defeito na intenção de contrair matrimónio natural.⁶⁸⁶

No matrimónio há uma relação muito estreita entre a realidade criatural e sobrenatural. Desta forma, uma mudança na realidade natural do matrimónio, afastando-

⁶⁸² Cf. CTI – *La reciprocidade entre Fe y Sacramentos*, 168.

⁶⁸³ Cf. CTI – *La reciprocidade entre Fe y Sacramentos*, 169.

⁶⁸⁴ Cf. CTI – *La reciprocidade entre Fe y Sacramentos*, 171.

⁶⁸⁵ Cf. CTI – *La reciprocidade entre Fe y Sacramentos*, 172.

⁶⁸⁶ Cf. CTI – *La reciprocidade entre Fe y Sacramentos*, 173.

se do projeto criador, repercute-se sobre a realidade sobrenatural (o sacramento). Em casos extremos, como o de batizados não crentes, tal ligação também se poderá dar no sentido inverso: a negação da realidade sobrenatural, o abandono explícito, ou ausência de adesão à fé, pode deixar as pessoas à deriva, arrastadas pelas opiniões sociais vigentes em matérias matrimoniais e familiares.⁶⁸⁷ Bento XVI afirma que “(...) a atual crise de fé, que afeta em diversos lugares do mundo, leva consigo uma crise da sociedade conjugal [...]. Só abrindo-se à verdade de Deus, de facto, é possível compreender e realizar na concretização da vida também conjugal e familiar, a verdade do homem como seu filho, regenerado pelo batismo.”⁶⁸⁸

Numa sociedade que apregoa a autorrealização pessoal como bem supremo, parece difícil que, em ausência notável e explícita de fé, o vínculo conjugal se perceba como oblativo. Também o compreender o amor como autotranscendência altruísta que busca acima de tudo o bem do outro, aperfeiçoando-se através da graça divina, fica ofuscado.⁶⁸⁹ Estas duas considerações acabam por tocar, claramente, a questão da prole.⁶⁹⁰ Desta forma, somos levados a afirmar que, no contexto cultural em que nos movemos, a falta de fé pode incluir, por si mesma, sérias dúvidas acerca da indissolubilidade matrimonial.⁶⁹¹

Sumariando, diremos que a fé determina, muito fundamentalmente, a perspetiva antropológica que se adota e se vive. A ausência de fé também pode determinar, pois, uma perspetiva antropológica e, com ela, a realidade natural do matrimónio ficar à mercê dos axiomas culturais dominantes. Todavia, ressalve-se, não se pode excluir de raiz a garantia da intenção de celebrar um matrimónio natural, apenas apoiados pela constatação de estarmos diante de batizados ditos não crentes.⁶⁹²

O presente documento da Comissão Teológica Internacional recusa, pois, enveredar uma solução desta questão por dois extremos: o automatismo sacramental absoluto, ou um ceticismo sacramental elitista (onde qualquer grau de ausência de fé viciaria a intenção e, assim, invalidaria o sacramento). Conclui-se que nos casos de uma ausência de fé explícita e clara, como pode ser o caso dos batizados não crentes, as sérias dúvidas acerca de uma intenção que inclua os bens do matrimónio natural (tal

⁶⁸⁷ Cf. CTI – *La reciprocidade entre Fe y Sacramentos*, 174.

⁶⁸⁸ IGREJA CATÓLICA. Papa, 2005-2013 (Bento XVI) – Discurso do Papa Bento XVI ao Tribunal da Rota Romana: [Discurso de 26 de janeiro de 2013]. *AAS*. 105 (2013) 168-172.

⁶⁸⁹ Cf. CTI – *La reciprocidade entre Fe y Sacramentos*, 176.

⁶⁹⁰ Cf. CTI – *La reciprocidade entre Fe y Sacramentos*, 177.

⁶⁹¹ Cf. CTI – *La reciprocidade entre Fe y Sacramentos*, 178.

⁶⁹² Cf. CTI – *La reciprocidade entre Fe y Sacramentos*, 179.

como os entende a Igreja), permite manter sérios reparos acerca da existência de um matrimónio sacramental.⁶⁹³

O cuidado pastoral poderá ajudar a um despertar da fé junto destes batizados, fazendo eclodir a força da graça sacramental.⁶⁹⁴ Tal poderá passar por um catecumenado (também como preparação para o sacramento do matrimónio), pela adequada formação dos agentes pastorais (como os catequistas) e pela oferta de catequeses mistagógicas, após a celebração do matrimónio.⁶⁹⁵

⁶⁹³ Cf. CTI – *La reciprocidade entre Fe y Sacramentos*, 181.

⁶⁹⁴ Cf. CTI – *La reciprocidade entre Fe y Sacramentos*, 182.

⁶⁹⁵ Cf. CTI – *La reciprocidade entre Fe y Sacramentos*, 185.

Conclusão

A reflexão que gira em torno de 1Cor 7 é riquíssima para o tema sobre o qual nos propusemos debruçar: o matrimónio, a família e o divórcio. Partir da Sagrada Escritura, Palavra viva, sem olvidar a realidade que nos é dado viver é imprescindível.

O aprofundamento de 1Cor 7 deixa transparecer a forma positiva como Paulo vê o matrimónio, não o perspectivando como uma espécie de vocação inferior àquela dos que vivem o celibato. Há, antes, um convite à vivência do matrimónio na sua plenitude, da qual faz parte a sexualidade num sentido de doação e liberdade. O corpo não é objeto externo a oferecer, a possuir, ou a dominar. Antes, no corpo joga-se a totalidade e integralidade da pessoa – o que diferirá de tantos sinais dualistas que ainda vemos hoje. Todas estas anotações nos fazem aflorar à mente a perspectiva que víamos nos relatos genesíacos. O projeto das origens que não é proposto numa forma truncada, ou como subterfúgio para quem não alcança um estado celibatário, supostamente superior. Pelo contrário, estas realidades inscrevem-se numa lógica de vocação e de dom, resposta na fidelidade ao chamamento do Senhor.

Na resposta fiel e convicta a este chamamento, os fiéis cristãos são convidados a não buscar o divórcio. Contudo, não se poderá afirmar uma proibição cegamente absoluta no caso dos casamentos mistos. Também aqui há um convite a que a parte crente não busque a separação, mas sem uma proibição taxativa. De facto, a relação com o Senhor é preponderante, inicia a uma nova lógica. Haverá um chamamento a viver na relação de profunda paz que parte de Cristo, ao qual as realidades penúltimas não se antepõem. Há um primado dado ao chamamento do Senhor, à relação umbilical com Ele. Estamos diante de uma lógica do dom e da graça, não apenas dependente do esforço de cada um. Pensemos que instituições tão preponderantes de então, como a circuncisão, ficam relativizadas diante da nova lógica cristã.

É nesta mesma linha que poderemos falar no Evangelho segundo Mateus. Também aí os incisos observados nos fazem perceber a necessidade de não adotar uma postura e linguagem pétreas. Aliás, perceber o que era a realidade do repúdio e do divórcio no mundo judaico de então, tal como a dificuldade em encontrar os termos precisos para traduzir com precisão o que Jesus nos diz, faz-nos adotar uma grande cautela. Indubitavelmente haverá que olhar a totalidade da Revelação, não ofuscando o rio da Tradição que daí e por aí corre até nós. O caminho a percorrer, entre o perigo de um laxismo, ou rigorismo, é estreito e exigente. Sobre este tema do divórcio, na vastidão de situações que poderemos encontrar e partindo da Sagrada Escritura, o que

poderemos afirmar com uma absoluta certeza? Tantas vezes, de forma humilde e parafraseando Paulo, apenas poderemos intuir e dizer “nós, não o Senhor”, num árduo exercício de acompanhamento e discernimento, assistidos pelo Espírito Santo.

Olhando a realidade da comunidade de Corinto que nos é espelhada em 1Cor 7, somos levados a concluir motivos muito diferentes daqueles que hoje encontramos na raiz da separação dos esposos. Pelos comentários bíblicos analisados, parece-nos que em Corinto subjazia uma procura ascética, uma recusa à convivência conjugal – uma indevida antecipação escatológica. Hoje imperarão outros motivos. Não raras vezes, subjaz e segue-se ao divórcio uma outra relação. Os desafios são outros, de onde percebemos que não podemos transpor para os nossos dias, de forma ingénua, as palavras do apóstolo.

A leitura atenta de 1Cor 7 também nos faz perceber a necessidade de uma profunda dedicação ao Senhor, numa liberdade diante de preocupações desnecessárias. Pedem-se decisões livres de pressões externas, mas ponderadas na escuta e diálogo profundo com Cristo. Percorrer tal caminho, à luz daquilo que o apóstolo faz, poderá ser auxiliado pela comunidade, mormente por quem assume o lugar de pastor, ou do acompanhamento espiritual. De facto, também o apóstolo se refere como tendo o Espírito do Senhor, em momentos em que não possuía um mandato expresso. Este caminho feito com a comunidade, num verdadeiro exercício de discernimento é uma tónica a sublinhar. Certamente, não poderemos exigir um profundo discernimento a quem recusamos a integração na comunidade cristã, a quem fica secundarizado.

Olhar o que o CIC nos oferece na abordagem do privilégio paulino é uma marca de como a Igreja foi percebendo esta nota de 1Cor 7, sabendo-se habilitada para dissolver os matrimónios entre dois não batizados, quando observados os devidos requisitos. De facto, tal como Paulo, a Igreja reconhece a indissolubilidade do matrimónio natural. Nalguns momentos, o texto canónico parece ir um pouco além daquilo que 1Cor 7 nos oferece, sem que possamos esquecer os séculos que sustentam esta prática eclesial. No CIC parece ficar muito sublinhado o facto de termos de estar diante do matrimónio entre dois não batizados. Todavia, analisando o vv. 15 é legítimo questionar se não estaremos diante de um matrimónio misto (ou, mais uma vez usando termos anacrónicos, com disparidade de culto). A fundamentação bíblica parece ter levado a uma prática eclesial que não se poderá garantir ter sido absolutamente fiel ao texto bíblico, embora aí radique.

A forma como a reflexão cristã vê, aqui, a questão da indissolubilidade é interessante. Considerando que os matrimónios naturais possuem uma indissolubilidade extrínseca não absoluta, admite-se que possam ser dissolvidos. A reflexão canónica parece ver no privilégio paulino não só a possibilidade de separação dos cônjuges, mas a dissolução do vínculo e, assim, a hipótese de acederem a um novo matrimónio. Para que tal aconteça, e à luz do que Paulo expressa em 1Cor 7,12-15, terá preponderância a atitude do cônjuge não crente. É o caso de se recusar a habitar e, acrescentará o CIC, a ofensa ao Criador. O cuidado para que não seja o cônjuge cristão a motivar tal separação, tal como a interpelação da parte não batizada, sublinham este aspeto.

À luz da reflexão de Paulo em 1Cor 7, há um chamamento a viver em paz, numa relação com Cristo que se assume como primordial e que inaugura uma nova forma de estar neste mundo (como vemos nos vv. 29-31). O próprio privilégio paulino pode ser olhado como existindo em favor da fé – o que inclui elementos tão variados como o poder vivenciar livremente a fé cristã abraçada, ou colher os frutos espirituais que um novo matrimónio possa trazer. Toda esta dimensão jurídica não nos deverá surgir desligada de uma perspetiva pastoral, como se pudesse ficar situada e encerrada em paredes de tribunais, na frieza e impessoalidade de papéis e burocracias. Antes, são histórias com rostos, com rugas e cicatrizes. Não se pedirá um mero alargar e escancarar da via para a declaração da nulidade matrimonial. Tal seria desonesto, além de nem sempre corresponder à verdade que a consciência dos fiéis percebe. Haverá casos de matrimónios já desfeitos e espartilhados, mas onde os fiéis não negam a seriedade e ponderação que os conduziu até à celebração do sacramento e que, porventura, envolveu os primeiros passos enquanto casal.

Os Sínodos de 2014 e 2015 deram oportunidade a uma profunda e audaz reflexão. Os contributos de Walter Kasper e Andrea Grillo são de grande interesse, não deixando de ser curioso que alguns dos acenos por eles feitos acabem por pontilhar momentos da AL. Antes de tudo, estes autores convidam-nos a uma grande prudência na nossa reflexão, palavras e atitudes. Longe de catalogar e fazer juízos precipitados, ajudam-nos a percorrer aquele já referido estreito e exigente caminho entre o rigorismo e o laxismo. Faz-se um claro convite a deter o olhar no concreto que se nos possa ser apresentado. Sem a pretensão de estabelecer normas gerais, qual receita universal a aplicar, valoriza-se a relação intersubjetiva e dinâmica que os cônjuges estabelecem.

Somos convidados a olhar a história de cada casal, não remetendo tudo para o momento da celebração do matrimónio. Há todo um percurso até aí, tal como daí

decorre todo um caminho trilhado pelos dois, na construção de uma história de amor em que o elemento divino não elimina o humano. Não ficando em meras considerações abstratas, previne-se uma perspectiva demasiado idílica – qual meta que pode desmotivar por parecer inalcançável. Anunciar a beleza da família pede fidelidade à verdade, mas também uma implicação na realidade humana concreta. Jamais se deve anunciar uma espécie de jugo a carregar, ou a subjugação a um manancial de prescrições e ameaçadoras consequências. Na fidelidade ao projeto radicado na Sagrada Escritura e anunciado pela Igreja, é-nos pedida uma tradução perceptível aos homens e mulheres de hoje. Não uma repetição enfastiante de quem apenas fixa o olhar no alto, espécie de monólogo que descarta a característica dialogal de um anúncio vivificante e libertador. Há que fazer caminho juntos, enquanto se interpreta e relê o concreto à luz das Escrituras (cf. Lc 24,13-35). É necessário não ficarmos paralisados pelo medo, interditando a esperança a tantos outros.

As situações de fragilidade fazem parte da realidade do matrimónio e da família. São situações de dor, manifestação da vulnerabilidade criatural, momentos em que o pecado acaba por surpreender, confundir, espartilhar e dividir. Também a Igreja dos primórdios terá enfrentado modelos de família muito diferentes daqueles pregados por Jesus. Aliás, reler a genealogia de Jesus faz-nos perceber uma linhagem que não relata apenas modelos de atestada virtude. Todavia, é aí o lugar em que o Verbo se faz carne, é nessa linha preta de humana fragilidade que veremos Aquele que nos convida a uma lógica familiar que vai além dos laços de sangue. Deus família faz-se carne numa família, para nos conduzir à lógica do Reino onde nos queremos encontrar, despidos das realidades penúltimas que são e fazem marca no concreto da nossa existência. As realidades quotidianas são lugares da presença de Deus. A história da salvação, qual sinfonia divina, lança mão de dissonantes notas de uma humanidade ferida.

Entre tantas situações de fragilidade, poderão encontrar-se casos em que qualquer tentativa de salvar o matrimónio se revela vã. Noutros, em que as vicissitudes concretas da existência humana conduziram a uma nova relação matrimonial, o fiel divorciado e recasado não poderá renunciar sem atrair sobre si novas culpas (pense-se, por exemplo, no caso de filhos já daí gerados). Nessas relações poderá existir um verdadeiro esforço na fidelidade à vocação cristã, poderá ser uma Igreja doméstica em que os filhos crescem numa amadurecida resposta a Deus. Catalogar e ostracizar tais situações poderá revestir-se de uma indiferença cruel, com sérias consequências para as novas gerações. Tantas vezes foi e é necessário continuar a viver, muito além das

cicatrizes que continuam a doer. Também no meio da dor e da fragilidade o bem pode ser depositado pelo Espírito, conforme o que nos diz a AL.

Somos convidados a uma lógica de cura, de cuidado diante do vínculo matrimonial que, tantas vezes, pode ir adoecendo até à morte. Sem que adotemos, sem mais, as propostas de Andrea Grillo, tais fazem-nos deter diante da concreta realidade conjugal de tantos cristãos. Este caminho de adoecimento, que poderá chegar a um momento de morte, por vezes acontece e surpreende pela forma sub-reptícia como se vai enraizando. Não nos resignamos diante de um mal, mesmo que seja incurável. Surge o convite a que aí se leve o bálsamo da misericórdia e da fidelidade a Cristo – não um voltar de costas de quem prefere camuflar estas realidades humanas de fragilidade. Não se trata de enveredar por um subjetivismo, da relativização do Evangelho, de uma assunção da casuística, ou do apregoar da misericórdia a baixo preço. Trata-se, mais uma vez, de trilhar um caminho equilibrado. De facto, antes de uma constatação e lamentação da morte, deverá existir um audaz convite e espaço para um acompanhamento e para uma frutífera transmissão da Vida.

Recordando as provocadoras sugestões de Andrea Grillo, fazemos eco de uma das suas inquietações. Talvez nem todos os divórcios possam ser inscritos sob a lógica do repúdio, onde há um (ab)uso do vínculo matrimonial numa total disponibilidade subjetiva. A par das histórias de amor, entrelaçadas com a promessa da fidelidade e encorajamento de Deus, há que ouvir os dramas em que o amor foi ferido, adoeceu e em que se interrompeu a corrente de seiva viva que deveria nutrir o casal.

O sacramento da crise e em crise que é a reconciliação penitencial poderá e deverá ser lugar de encontro entre a misericórdia de Deus e a nossa obrigação e fidelidade diante da Palavra. É um lugar em que a misericórdia de Deus pode chegar e atingir o mais profundo da frágil existência humana, um lugar de trabalho de coração. Mas não nos referiremos a uma celebração mal cuidada, descomprometida e superficial deste sacramento, se é que assim pode ser verdadeiramente celebrado. Como nos aponta Walter Kasper, deveremos voltar a contemplar práticas da Igreja dos primórdios.

A AL, mormente quanto nos debruçamos no seu cap. 8, convida-nos a uma mudança de perspectiva, percorrendo um caminho sob a forte tónica da misericórdia. Essa mesma misericórdia, não uma graça a baixo preço, terá de ser levada às periferias, entre as quais estão as situações de fragilidade matrimonial. Trata-se de tocar essa mesma fragilidade, sem o medo de nos sujarmos na lama dos caminhos do Homem.

Como facilmente percebemos, a AL convida-nos a uma dinâmica de acompanhar, discernir e integrar estas situações de fragilidade. Não se tratam de etapas e de um procedimento fixo e rígido, espécie de condução até uma conclusão unívoca. Será um caminho a desbravar, com coordenadas essenciais devidamente e sabiamente propostas, mas aberto à novidade com que o Espírito sempre nos surpreende. Este caminho é feito em comunidade, requerendo o devido acompanhamento do pastor.

No caminho proposto pela AL, que passa por um adequado discernimento, é dado um lugar de relevo à consciência, o que nos remete para aquilo que já era apontado no Concílio Vaticano II. Trata-se de um ir-se conhecendo à luz da fé, à medida que se assume o olhar de Cristo. A reta formação da consciência vai muito além de verificar se as opções tomadas são conformes, ou não, a uma norma geral. Requer uma verdadeira abertura a Deus, uma sincera busca da Sua vontade, tal como um profundo amor à Igreja. Sublinhe-se que não estamos diante de uma opção pela autorreferencialidade. Antes, a consciência amadurecida e esclarecida apresenta-se como norma última para a moralidade pessoal, mesmo que nem sempre consiga ser infalível.

A consciência devidamente formada permite que o sujeito mergulhe no mais profundo significado da norma (não uma sujeição a esta), conjugando-a com a sua situação concreta. Daqui pode brotar uma adequada resposta à complexidade das situações subjetivas, àquelas que rompem com todos os esquemas previstos e imaginados. É uma via para que o sujeito seja verdadeiro protagonista do seu agir, para que seja, ao máximo, aquilo a que está chamado a ser. Não devemos tentar substituir a consciência dos fiéis de uma forma autoritária e externa.

A nova perspectiva a que somos convidados na AL, sem que esqueça a reflexão que o próprio magistério foi fazendo ao longo das últimas décadas, traz-nos um caminho que é gradual, incessante. Cada pessoa percorrerá esse caminho na sua peculiaridade, passo após passo, sem que isto desrespeite a objetividade da lei moral e da situação pessoal. O próprio matrimónio não é uma realidade concluída, mas dinâmica, uma construção progressiva que respeita várias etapas. Esta é uma perspectiva pedagógica, que não almeja colher os frutos antes do seu devido tempo. Valorizam-se os processos, mesmo que o fiel ainda tenha de transcorrer muitos percursos árduos e desafiantes. Neste caminho, também convém crescer na confiança no primado da graça. Deus opera mesmo no meio das limitações humanas. Não se peça, contudo, aos casais um estado de perfeição que apenas poderemos encontrar no Reino definitivo. Esta constatação exige que se fomente e se acompanhe este caminho de amadurecimento da

consciência, este passo a passo gradual na resposta ao chamamento de Deus. Não nos limitaremos, tantas vezes, a um debitar de regras, normas e proibições?

Estas breves notas ajudam-nos, entre outras, a questionar se a gravidade do pecado será indiferente à situação concreta em que se encontram os fiéis divorciados recasados. Viver numa compreensão da nossa própria fragilidade, aceitando que somos pecadores sedentos de perdão, tantas vezes perdoados e acolhidos, revela-se como algo determinante. Nesta experiência pessoal e comunitária poderá adquirir-se um olhar compassivo e capaz de edificar os outros. Infelizmente, há um duro trabalho de coração a realizar para que consigamos entrar numa nova e purificada lógica de integração – e este trabalho não deve ser realizado apenas do lado dos fiéis divorciados recasados.

Nesta questão do pecado situaremos mais um ponto que pensamos merecer consideração e que parte da reflexão de 1Cor 7. Aí vemos situar o celibato e o matrimónio na lógica do dom, do chamamento do Senhor. Sem que queiramos cair na banalização da sexualidade, desenquadrando a sua vivência de um compromisso sério que envolve a totalidade da pessoa, permita-se uma inquietação. Imaginemos a situação de um fiel divorciado recasado que procura, na sua circunstância, viver o melhor possível a fé cristã. Como se poderá exigir uma opção de total abstinência sexual a esse fiel, que discernira e optara pela via matrimonial como resposta àquilo que o Senhor lhe pedia? À luz do que já acenávamos, exigir tal vivência desprovida de momentos de intimidade e afeto, poderá arrastar esses fiéis para compensações ainda mais gravosas. Num limite, o testemunho dado à sua prole poderá ser ainda pior.

Também se revelou bastante interessante para a nossa reflexão o documento recentemente emanado pela CTI acerca da reciprocidade entre a fé e os sacramentos, mormente quando versa sobre a questão do matrimónio daqueles que designa por batizados não crentes. Partindo da sua leitura atenta, surgiram em nós inquietações.

Respeitando o carácter que o batismo imprime e admitindo a correta intenção aquando da celebração do sacramento do matrimónio, olhemos para o período que se segue. Não se olvide o respeito pela liberdade humana e a capacidade do Homem tomar decisões que abracem todo o arco da sua existência. Contudo, julgamos que ficam questões em aberto. É, por exemplo, o caso em que um dos cônjuges se afasta paulatinamente da fé cristã (mesmo sem haver um ato formal) e nega as propriedades do matrimónio. Imaginemos que, continuamente, atenta contra a propriedade da unidade e, num limite, até coloca entraves à vida de fé do outro cônjuge e da prole. Se remetermos tudo para o dia da celebração do sacramento também podemos estar a adotar um

(ingénuo) automatismo sacramental. Estas constatações despertam-nos para a necessidade de uma adequada mistagogia do matrimónio e para um acompanhamento continuado, tal como nos refere o documento do CTI. Estas inquietações ficam ainda mais aguçadas com a leitura deste documento, abrindo via para novos aprofundamentos. A realidade humana concreta sempre nos surpreende e surpreenderá.

Em jeito de provocação, deixamos um outro conjunto de questões. Neste momento concreto vivemos um tempo de desafio à celebração da fé cristã. A generalidade dos fiéis está profílicamente impedida de aceder à comunhão sacramental, o que é tantas vezes descrito como uma penosa fonte de angústia. Sem que queiramos centrar toda a celebração do Domingo apenas na comunhão sacramental, percebemos a importância da mesma. Esta experiência de deserto far-nos-á mais atentos à delicada questão do acesso à comunhão sacramental pelos fiéis divorciados recasados?

Por outro lado, esta mesma questão dos fiéis divorciados recasados convida-nos a visitar todo o percurso penitencial, valorizando a própria reconciliação penitencial. Como tivemos hipótese de observar, esta é uma das propostas queridas a Walter Kasper. Novamente, recordemos o tempo de isolamento que atravessamos. As propostas de muitas paróquias parecem continuar a ignorar a celebração deste sacramento. Como o poderemos propor como uma das vias possíveis a estes fiéis se nós, que também nos sabemos pecadores, parecemos continuar a desvalorizá-lo e a deixá-lo longe das nossas preocupações? Na linha de Andrea Grillo, também aqui poderíamos apontar a necessidade de uma redescoberta da unidade dos sacramentos de cura. De facto, poderia ser enriquecedor um descobrir e aprofundar da dinâmica da unção junto dos casais cujo vínculo manifesta maior debilidade.

Nestas breves linhas com que concluímos este trabalho percebemos estar diante de temas muito vastos e complexos, havendo um sem número de pontos que mereceriam uma investigação mais ampla. Muitos deles ficam como provocação a um maior aprofundamento. Entre outras já elencadas, poderia ser interessante um maior aprofundamento dos termos bíblicos (hebraicos e gregos) usados para referir a temática do repúdio e divórcio. Também a prática que as Igrejas Ortodoxas apresentam com os fiéis divorciados recasados poderia ser merecedora de mais investigação. Outro exemplo seria o levantamento mais exaustivo da reflexão bíblica realizada aquando dos Sínodos de 2014 e 2015. Um estudo em que se fizesse eco da diversidade de pareceres à receção da Exortação AL, resultante destes Sínodos, poderia ser enriquecedor. Estes são pequenos exemplos, somados a outros já anotados ao longo do trabalho e desta

conclusão, que ilustram a pertinência destes temas e a necessidade de alguns aprofundamentos.

De facto, abordar todas as questões que iam aflorando durante a investigação seria incomportável. O âmbito em que se realizou esta dissertação, bem como as limitações de tempo e de deslocações, acabou por ditar muito do esforço possível. Apesar de uma primeira abordagem onde nos pareceu não se encontrar aí elementos incontornáveis para a nossa reflexão, o confinamento a que nos vimos obrigados impediu uma última revisão de obras como a de John Barclay (*Paul and the gift*) e de Nicholas Wright (*Paul and the faithfulness of God*). Por outro lado, a extensão temporal em que decorreu a elaboração do presente trabalho, bem como a diversidade de obras consultadas, poderão ter conduzido a pontuais incongruências na questão metodológica.

Permita-se, com atrevimento e colocando uma citação neste momento conclusivo do trabalho, duas brevíssimas notas que poderão ficar como uma marca do percurso realizado. Nelas, na nossa perspetiva, alia-se um elemento que Paulo sublinha vigorosamente em 1Cor 7 e alguma da reflexão mais recente acerca dos fiéis divorciados e recasados: “nada antepor ao amor de Cristo. [...] E nunca desesperar da misericórdia de Deus.”⁶⁹⁶

⁶⁹⁶ BENTO, Santo – *Regra do Patriarca S. Bento*, Tradução e anotação pelos monges de Singeverga, 2.^a ed., Singeverga, Edições Ora & Labora, 1992, cap. 4,21.74, p. 30-33.

Bibliografia

Fontes

NESTLE-ALAND – *Novum Testamentum: Graece*, 28.^a ed., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

ÉPICTETE – Diatribes II. In SOUILHE, Joseph (trad. e ed.) – *Entretiens*, livro II, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 1949.

ÉPICTETE – Diatribes III. In SOUILHE, Joseph (trad. e ed.) – *Entretiens*, livro III, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

ÉPICTETE – Diatribes IV. In SOUILHE, Joseph (trad. e ed.) – *Entretiens*, livro IV, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 1965.

EPICURO – Lettera a Erodoto. In USENER, Hermann – *Epicurea: testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener*, Tradução Ilaria Ramelli, Milão, Bompiani, 2002.

EPICURO – Lettera a Meneceo. In USENER, Hermann – *Epicurea: testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener*, Tradução Ilaria Ramelli, Milão, Bompiani, 2002.

EPICURO – Lettera a Pitocle. In USENER, Hermann – *Epicurea: testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener*, Tradução Ilaria Ramelli, Milão, Bompiani, 2002.

Magistério

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL – *La reciprocidade entre Fe y Sacramentos en la economia Sacramental*.

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20200303_reciprocita-fede-sacramenti_sp.html. [consulta em 21-03-2020].

IGREJA CATÓLICA. Codex Iuris Canonici, 1983. *AAS*. 75 II (1983), 1-317.

IGREJA CATÓLICA. II Concílio do Vaticano, 1962-1965 – Constituição Dogmática Dei Verbum. *AAS*. 58 (1966), 817-835.

IGREJA CATÓLICA. II Concílio do Vaticano, 1962-1965 – Constituição Pastoral Gaudium et Spes. *AAS*. 58 (1966), 1025-1120.

IGREJA CATÓLICA. Papa, 1963-1978 (Paulo VI) – Pastorale Munus: [Carta Apostólica Motu Próprio de 30 de novembro de 1963]. *AAS*. 56 (1964), 5-12.

IGREJA CATÓLICA. Papa, 2005-2013 (Bento XVI) – Discurso do Papa Bento XVI ao Tribunal da Rota Romana: [Discurso de 26 de janeiro de 2013]. *AAS*. 105 (2013), 168-172.

IGREJA CATÓLICA. Papa, 2013- (Francisco) – Amoris Laetitia: [Exortação Apostólica Pós Sinodal de 19 de março de 2016]. *AAS*. 108 (2016), 311-446.

IGREJA CATÓLICA. Papa, 2013- (Francisco) – Discurso do Papa Francisco aos Prelados Auditores, Oficiais e Colaboradores do Tribunal da Rota Romana: [Discurso de 24 de janeiro de 2014]. *AAS*. 106 (2014), 89-90.

IGREJA CATÓLICA. Papa, 2013- (Francisco) – Evangelii Gaudium: [Exortação Apostólica de 24 de novembro de 2013]. *AAS*. 105 (2013), 1019-1137.

IGREJA CATÓLICA. Papa, 2013- (Francisco) – Misericordiae Vultus: [Bula de proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia de 1 de abril de 2015]. *AAS*. 107 (2015), 399-420.

IGREJA CATÓLICA. Relatio Synodi da 3.^a Assembleia Geral Extraordinária do Sínodo dos Bispos: Os desafios pastorais sobre a família no contexto da evangelização. *AAS*. 106 (2014), 887-908.

Fontes Litúrgicas

Ritual Romano da Celebração do Matrimónio reformado por decreto do Concílio Ecuménico Vaticano II promulgado por autoridade de S. S. o Papa Paulo VI e revisto

sob o cuidado de S. S. o Papa João Paulo II, 2.^a edição típica, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 1993.

Instrumentos

BÍBLIA SAGRADA, 4.^a ed., Lisboa, Difusora Bíblica, 2002.

HATCH, Edwin; REDPATH, Henry A. – *A concordance to the Septuagint: And the other Greek versions to the Old Testament (including the apocryphal books)*, 2.^a ed., Michigan, Baker Books, 1998.

MOULTON, W. F.; GEDEN, A. S. – *Concordance to the Greek New Testament*, I. Howard Marshall (ed.), 6.^a ed., London, T & T Clark, 2002.

MOULTON, W. F.; GEDEN, A. S. – *Concordance to the Greek New Testament: According to the texts of Westcott and Hort, Tischendorf and the English revisers*, Edinburgh, T & T Clark, 1978.

Estudos

ASMIS, Elizabeth – Epicureanism. In FREEDMAN, David Noel (ed.), *ABD*, New York, Doubleday, 1992, vol. 2, p. 559-561.

AUNE, David E. – Hellenism. In FREEDMAN, David Noel; MYERS, Allen C.; BECK, Astrid B. (ed.) – *EDB*, Cambridge, Eerdmans, 2000, p. 573-574.

BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard – νεάνιας. In BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.) – *EDNT*, Michigan, Eerdmans, 1993, vol. 2, p. 459.

BARBAGLIO, Giuseppe – *La prima lettera ai Corinzi*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 1995.

BENTO, Santo – *Regra do Patriarca S. Bento*, Tradução e anotação pelos monges de Singeverga, 2.^a ed., Singeverga, Edições Ora & Labora, 1992.

BERGMAN, Jan; RINGGREN, Helmer – בְּתוּלָה bethûlāh. In BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (ed.) – *TDOT*, Grand Rapids, Eerdmans, 1980, vol. 2, p. 338-340.

BETZ, Hans Dieter – Hellenism. In FREENDMAN, David Noel (ed.), *ABD*, New York, Doubleday, 1992, vol. 3, p. 127-135.

BETZ, Hans Dieter; MITCHELL, Margaret M. – Corinthians, First Epistle to the. In FREENDMAN, David Noel (ed.), *ABD*, New York, Doubleday, 1992, vol. 1, p. 1139-1148.

BIANCHI, Enzo – Celibato e Virgindade. In FIORES, Stefano; GOFFI, Tullo (org.) – *Dicionário de espiritualidade*, São Paulo, Paulinas, 1989, p. 128-140.

BORN, A. van den – Corinto. In Idem – *DEB*, Porto Alegre, Vozes, 1971, col. 302-305.

BORN, A. van den – Corpo. In Idem – *DEB*, Porto Alegre, Vozes, 1971, col. 306-307.

BORN, A. van den – Divórcio. In Idem – *DEB*, Porto Alegre, Vozes, 1971, col. 405-407.

BORN, A. van den – Família. In Idem – *DEB*, Porto Alegre, Vozes, 1971, col. 556.

BORN, A. van den – Matrimónio. In Idem – *DEB*, Porto Alegre, Vozes, 1971, col. 958-961.

BORNKAMM, Günther – *Pablo de Tarso*, 3.^a ed., Salamanca, Sígueme, 1987, Biblioteca de Estudios Bíblicos, 24.

BORNKAMM, Günther – *Qui est Jésus de Nazareth?*, Paris, Éditions du Seuil, 1973.

BOSCH, Jordi Sánchez – *Escritos paulinos*, Estella, Verbo Divino, 1998, Introducción al Estudio de la Biblia, 7.

BOUWMAN – Coríntios (Epístola aos). In BORN, A. van den (ed.) – *DEB*, Porto Alegre, Vozes, 1971, col. 299-302.

BOYARIN, Daniel – *A radical jew: Paul and the politics of identity*, Berkeley, University of California, 1994.

BRATSIOTIS, N. P. – בָּשָׂר (basar). In BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (ed.) – *TDOT*, Grand Rapids, Eerdmans, 1980, vol. 2, p. 317-332.

CARVALHO, José Carlos – *Esperança e resistência em tempos de desencanto: Estudo exegetico-teológico da simbologia bíblica de Ap 18*, Porto, Universidade Católica, 2009, Humanística e Teológica, 19.

CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, Porto, Universidade Católica, 2017.

CARVALHO, José Carlos – Jesus perante o divórcio e a família. *HT*. 33: 2 (2012), 359-375.

CARVALHO, José Carlos – O Evangelho da Família. In CANAVARRO, António Abel (coord.) – *O Evangelho da Família em Tempos de Mudança: Jornadas de Teologia 2019*, Porto, Universidade Católica, 2020, Humanística e Teológica, 32, p. 103-129.

CARVALHO, José Carlos – The Christian Marriage according to Nazareth and Paul. *Caurensia*. 8 (2013), 215-239.

CARVALHO, José Carlos – The plan of God about the family in the Holy Scripture. *Theologica*. 2.^a Série 49: 2 (2014), 211-230.

CHIU, José Enrique Aguilar (ed.); [et al.] – *The Paulist biblical commentary*, New York, Paulist Press, 2018.

COLLINS, Raymond F. – Marriage. In FREENDMAN, David Noel (ed.), *ABD*, New York, Doubleday, 1992, vol. 4, p. 559-572.

COUNTSOUMPOS, Panayotis – Paul, the cults in Corinth, and the Corinthian correspondence. In PORTER, Stanley E. (ed.) – *Paul's World*, Leiden, Brill, 2008, p. 171-180.

CROCKETT, Bennie R. – Dualism. In FREEDMAN, David Noel; MYERS, Allen C.; BECK, Astrid B. (ed.) – *EDB*, Cambridge, Eerdmans, 2000, p. 358.

DOHMEN, C. – ἡ ἐλπίς ἑσθλά. In BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (ed.) – *TDOT*, Grand Rapids, Eerdmans, 1980, vol. 11, p. 154-163.

DUNN, James D. G. – *The theology of Paul the Apostle*, Edinburgh, T & T Clark, 1998.

ENGBERG-PEDERSEN, Troels – *Paul and the stoics*, T & T Clark, Edinburgh, 2000.

FEE, Gordon D. – *The first epistle to the Corinthians*, Michigan, Eerdmans, 1987.

FITZER, Gottfried – Πορνεία. In BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.) – *DENT*, Tradução Constantino Ruiz-Garrido, Salamanca, Sigueme, 1998, vol. 2, col. 1084-1085.

FITZMEYER, Joseph A. – Παρθένος. In BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.) – *DENT*, Tradução Constantino Ruiz-Garrido, Salamanca, Sigueme, 1998, vol. 2, col. 787-789

FRANCIS, James – Household. In FREEDMAN, David Noel; MYERS, Allen C.; BECK, Astrid B. (ed.) – *EDB*, Cambridge, Eerdmans, 2000, p. 613-614.

GIL, Federico R. Aznar – *Derecho Matrimonial Canónico. Vol. III: Cánones 1108-1165*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2003, Bibliotheca Salmanticensis: Estudios, 252.

GIRAUDO, Alessandro – La volontà della parte non battezzata: oggetto, modalità e conseguenze delle interpellazioni nel privilegio paolino (cann. 1144-1146). *QDE*. 20 (2007), 350-362.

GRILLO, Andrea – Indissolubilité du lien conjugal et échec du mariage: pour une théorie de l'«indisponibilité» du lien. *RSR*. 102: 3 (2014), 449-461.

HAMEL, Edouard – Epiqueya. In ROSSI, Leandro; VALSECCHI, Ambrogio (dir.) – *DETM*, 4.^a ed., Madrid, Ediciones Paulinas, 1980, p. 298-306.

HOCK, Ronald F. – Cynics. In FREENDMAN, David Noel (ed.), *ABD*, New York, Doubleday, 1992, vol. 1, p. 1221-1225.

KASPER, Walter – *O Evangelho da Família*, Prior Velho, Paulinas, 2014.

KUSS, Otto – *Carta a los Romanos, Cartas a los Corintios, Carta a los Gálatas*, Barcelona, Herder, 1976.

LINTNER, Martin M. – A fragilidade na família: «acompanhar, discernir e integrar». In CANAVARRO, António Abel (coord.) – *O Evangelho da Família em Tempos de Mudança: Jornadas de Teologia 2019*, Porto, Universidade Católica, 2020, *Humanística e Teológica*, 32, p. 29-51.

LINTNER, Martin M. – La gioia dell'amore nella famiglia. In CANAVARRO, António Abel (coord.) – *O Evangelho da Família em Tempos de Mudança: Jornadas de Teologia 2019*, Porto, Universidade Católica, 2020, *Humanística e Teológica*, 32, p. 11-27.

MACDONALD, Margaret Y. – Paul and family life. In SAMPLEY, J. Paul (ed.) – *Paul in the Greco-Roman world: A Handbook*, 2.^a ed., London, Bloomsbury T & T Clark, 2016, vol. 1, p. 254-281.

MAIER, Johann; SCHÄFER, Peter – Família. In Idem – *Diccionario del judaísmo*, Estella, Verbo Divino, 1996, p. 155.

MALDONADO, Jorge E. – Matrimônio. In POBEE, John S. [et al.] – *Dicionário do Movimento Ecumênico*, Tradução Jaime Clasen, Petrópolis, Editora Vozes, 2005, p. 745-749.

MERTENS, Heinrich A. – *Manual de la Biblia: aspectos literarios, historicos, arqueologicos, historico-religiosos, culturales y geograficos del Antiguo y Nuevo Testamento*, Barcelona, Herder, 1989.

MEYERS, Carol – Mother's house. In FREEDMAN, David Noel; MYERS, Allen C.; BECK, Astrid B. (ed.) – *EDB*, Cambridge, Eerdmans, 2000, p. 923-924.

MIGLIAVACCA, Andrea – Modelli e formulari per l'applicazione del privilegio paolino. *QDE*. 20 (2007), 395-401.

MIGLIAVACCA, Andrea – Privilegio paolino: alcuni casi particolari (cf cann. 1147-1149). *QDE*. 20 (2007), 363-377.

MURPHY-O'CONNOR, Jerome – *Paulo: Biografia Crítica*, São Paulo, Edições Loyola, 2000.

MURPHY-O'CONNOR, Jerome – The Divorced Woman in 1 Cor 7:10-11. *JBL*, 100: 4 (1981), 601-606.

PLÜMACHER, Eckhard – Μοιχεύω. In BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.) – *DENT*, Tradução Constantino Ruiz-Garrido, Salamanca, Sigueme, 1998, vol. 2, col. 312-319.

POTTS, Donald R. – Body. In FREEDMAN, David Noel; MYERS, Allen C.; BECK, Astrid B. (ed.) – *EDB*, Cambridge, Eerdmans, 2000, p. 194.

RICHARDSON, Peter – Corinthians, First Letter to the. In FREEDMAN, David Noel; MYERS, Allen C.; BECK, Astrid B. (ed.) – *EDB*, Cambridge, Eerdmans, 2000, p. 281-283.

RINGGREN, Helmer – ἡλμᾶ. In BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (ed.) – *TDOT*, Grand Rapids, Eerdmans, 1980, vol. 11, p. 159.

ROCCHETTA, Carlo – *Los Sacramentos de la Fe: Estudio de teología bíblica de los sacramentos como «acontecimientos de salvación» en el tiempo de la Iglesia*, Salamanca, Secretariado Trinitario, Sacramentología bíblica especial, 2.

ROETZEL, Calvin J. – *Paul: the man and the myth*, South Carolina, University Press, 1998.

SAND, Alexander – Σάπξ. In BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.) – *DENT*, Tradução Constantino Ruiz-Garrido, Salamanca, Sigueme, 1998, vol. 2, col. 1363-1373.

SANDBACH, Francis Henry – Hellenistic Thought. In EDWARDS, Paul (ed.) – *The encyclopedia of philosophy*, New York, Macmillan, 1967, vol. 3, 467-469.

SCHMEELLER, Thomas – Stoics, Stoicism. In FREENDMAN, David Noel (ed.), *ABD*, New York, Doubleday, 1992, vol. 6, p. 210-214.

SCHWEIZER, Eduard – Σῶμα. In BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.) – *DENT*, Tradução Constantino Ruiz-Garrido, Sigueme, Salamanca, 1998, vol. 2, col. 1641-1652.

SCQUIZZATO, Paolo – *O elogio da imperfeição: o caminho da fragilidade*, 3.^a ed., Prior Velho, Paulinas, 2017.

SCROGGS, Robin – Paul and the Eschatological Woman. *JAAR*. 40: 3 (1972), 283-303.

SEDLEY, David – Epicureanism. In CRAIG, Edward (ed.) – *REP*, London, Routledge, 1998, vol. 3, p. 340-350.

SEDLEY, David – Stoicism. In CRAIG, Edward (ed.) – *REP*, London, Routledge, 1998, vol. 9, p. 141-161.

SPENCER, Richard A. – Epicureans. In FREEDMAN, David Noel; MYERS, Allen C.; BECK, Astrid B. (ed.) – *EDB*, Cambridge, Eerdmans, 2000, p. 417-418.

SPENCER, Richard A. – Hellenistic Religions. In FREEDMAN, David Noel; MYERS, Allen C.; BECK, Astrid B. (ed.) – *EDB*, Cambridge, Eerdmans, 2000, p. 574-575

SPENCER, Richard A. – Stoics. In FREEDMAN, David Noel; MYERS, Allen C.; BECK, Astrid B. (ed.) – *EDB*, Cambridge, Eerdmans, 2000, p. 1252-1253.

SPINSANTI, S. – Corpo. In FIORES, Stefano; GOFFI, Tullo (org.) – *Dicionário de espiritualidade*, São Paulo, Paulinas, 1989, p. 204-219.

TOXÉ, Philippe; LEGRAND, Hervé – Divórcio. In POBEE, John S. [et al.] – *Dicionário do Movimento Ecuménico*, Tradução Jaime Clasen, Petrópolis, Editora Vozes, 2005, p. 430-432.

TREVISAN, Gianni – Il privilegio paolino: Delineazione fondamentale del privilegio. *QDE*. 20 (2007), 343-349.

TRIGO, Jerónimo – Situações conjugais ‘irregulares’ / ‘imperfeitas’: A novidade de Amoris laetitia. In CANAVARRO, António Abel (coord.) – *O Evangelho da Família em Tempos de Mudança: Jornadas de Teologia 2019*, Porto, Universidade Católica, 2020, Humanística e Teológica, 32, p. 131-180.

TSEVAT, M. – בְּתוּלָהּ bethûlâh. In BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (ed.) – *TDOT*, Grand Rapids, Eerdmans, 1980, vol. 2, p. 340-343.

VISIOLI, Matteo – Il privilegio paolino: una deroga ao principio di indissolubilità? *QDE*. 20 (2007), 378-394.

WALL, Robert W. – Divorce. In FREEDMAN, David Noel (ed.), *ABD*, New York, Doubleday, 1992, vol. 2, p. 217-219.

WERBLOWSKY, R. J. Zwi; WIGODER Geoffrey – Divorce. In Idem – *ODJR*, New York, Oxford University, 1997, p. 203-205.

WILLIS, Wendell – Corinth. In FREEDMAN, David Noel; MYERS, Allen C.; BECK, Astrid B. (ed.) – *EDB*, Cambridge, Eerdmans, 2000, p. 279-281.

WRIGHT, C. J. H. – Family. In FREEDMAN, David Noel (ed.), *ABD*, New York, Doubleday, 1992, vol. 2, p. 761-769.

YARBROUGH, O. Larry – Paul, Marriage, and Divorce. In SAMPLEY, J. Paul (ed.) – *Paul in the Greco-Roman world: A Handbook*, 2.^a ed., London, Bloomsbury T & T Clark, 2016, vol. 2, p. 89-115.

Índice

Siglário	5
Introdução	7
Capítulo 1. Uma contextualização para a leitura de 1Cor 7	12
1.1. A comunidade de Corinto	13
1.1.1. A cidade de Corinto.....	13
1.1.2. Uma comunidade cristã em Corinto: a presença de Paulo	15
1.1.3. A formação da comunidade de Corinto.....	17
1.1.4. A vida e as dificuldades da comunidade de Corinto	18
1.1.5. A redação de 1Cor.....	20
1.2. A antropologia paulina e o contacto com o mundo grego	21
1.2.1. Uma antropologia no meio de conceções dualistas	21
1.2.2. Σῶμα (<i>sōma</i>) e σάρξ (<i>sárx</i>)	23
1.2.3. Outros termos da antropologia paulina	28
1.2.4. O helenismo	29
1.2.5. O epicurismo	32
1.2.6. O estoicismo.....	36
1.2.6.1. Paulo e o estoicismo – uma abordagem	41
1.3. A família – o matrimónio e o divórcio	44
1.3.1. A família no Antigo Testamento	44
1.3.2. Um projeto das origens	47
1.3.3. O divórcio no Antigo Testamento	50
1.3.4. O casamento e o divórcio no contexto greco-romano	51
1.3.5. Jesus diante da família e do divórcio.....	54
Capítulo 2. Uma abordagem a 1Cor 7	59
2.1. A estrutura de 1Cor 7, dentro de 1Cor	60
2.1.1. A estrutura de 1 Cor	60
2.1.2. O contexto literário de 1Cor 7.....	64
2.1.3. A estrutura literária de 1Cor 7.....	67
2.2. O texto de 1Cor 7	68
2.2.1. Texto em grego de 1Cor 7.....	68
2.2.2. Tradução de 1Cor 7 em língua portuguesa.....	71
2.3. Comentário bíblico de 1Cor 7	73
2.3.1. Primeira secção (7,1-16): O matrimónio e o celibato	73
2.3.1.1. 1Cor 7,1-7: os casados e as relações sexuais dentro do matrimónio.....	74
2.3.1.2. 1Cor 7,8-9: os solteiros e as viúvas.....	82

2.3.1.3. 1Cor 7,10-11: os casados não se deverão divorciar	83
2.3.1.4. 1Cor 7,12-16: os matrimónios mistos	85
2.3.2. Segunda secção (7,17-24): circuncisão e escravidão – a centralidade da relação com Cristo	87
2.3.2.1. 1Cor 7,17.20.24: o princípio geral	88
2.3.2.2. 1Cor 7,18-19: a circuncisão	89
2.3.2.2. 1Cor 7,21-23: a escravidão.....	90
2.3.3. A terceira secção (7,25-38): o matrimónio e a virgindade	92
2.3.3.1. 1Cor 7,25-28: o princípio geral	93
2.3.3.2. 1Cor 7,29-31: a brevidade do tempo	99
2.3.3.3. 1Cor 7,32-35: cuidar das coisas do Senhor e das coisas do mundo	102
2.3.3.4. 1Cor 7,36-38: esboço de uma solução.....	105
2.3.3.5. 1Cor 7, 39-40: uma conclusão do capítulo.....	107
Capítulo 3. O privilégio paulino e a fragilidade do vínculo matrimonial	109
3.1. O privilégio paulino no Direito Canónico	110
3.1.1. A indissolubilidade e os matrimónios não sacramentais.....	110
3.1.2. O privilégio paulino	113
3.1.3. Alguns elementos da história do privilégio paulino	115
3.1.4. A aplicação do privilégio paulino	117
3.1.5. A interpelação do cônjuge não batizado.....	119
3.1.6. A ampliação do privilégio paulino e o privilégio petrino	125
3.2. Fiéis divorciados recasados: aportações de Andrea Grillo e Walter Kasper	127
3.2.1. O embaraço atual e a necessidade de uma nova tradução doutrinal.....	128
3.2.2. Diante do triângulo da pastoral, misericórdia e justiça: a via da penitência	135
3.2.3. Da indissolubilidade à teoria da indisponibilidade do vínculo.....	140
3.2.4. Que prática apresentam as Igrejas Ortodoxas?.....	144
3.3. Acompanhar, discernir e integrar: a <i>Amoris Laetitia</i> diante da fragilidade	146
3.3.1. A realidade como desafio para a família e para a Igreja	146
3.3.2. Acompanhar misericordiosamente a fragilidade	148
3.3.3. A via do discernimento e o lugar da consciência	153
3.3.4. A lei da gradualidade e o primado da graça	157
3.3.5. Uma lógica de integração, que permeia todo o processo	159
3.4. A reciprocidade entre a fé e sacramentos: o matrimónio dos designados batizados não crentes	161
Conclusão	166
Bibliografia	175