



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

FRANCISCO ELOI MARTINHO PRIOR CLARO

**Marcas helenistas na Primeira Carta
de São Paulo aos Tessalonicenses
A inculturação no primeiro escrito bíblico cristão**

Dissertação Final
sob orientação de:
Professor Doutor José Carlos Carvalho

Porto
2017

“Damos continuamente graças a Deus por todos vós, recordando-vos sem cessar nas nossas orações; a vosso respeito, guardamos na memória a actividade da fé, o esforço da caridade e a constância da esperança, que vêm de Nosso Senhor Jesus Cristo, diante de Deus e nosso Pai, conhecendo bem, irmãos amados de Deus, a vossa eleição, pois o nosso Evangelho não se apresentou a vós apenas como uma simples palavra, mas também com poder e com muito êxito pela acção do Espírito Santo; vós sabeis como estivemos entre vós para vosso bem.”

(1 Ts 1, 2-5)

RESUMO

Paulo era um homem profundamente conhecedor das raízes históricas, filosóficas, políticas e religiosas de Tessalónica. Mergulhado neste vasto contexto cultural, procura dele tirar partido na hora de comunicar com a comunidade cristã. Esta pesquisa pretende examinar as marcas do pensamento helenista na *Primeira Carta aos Tessalonicenses*. O estudo do ambiente histórico, social e filosófico prepara a análise das várias referências do pensamento helenista, particularmente estoico e epicurista, evocadas em 1Ts. A partir desta abordagem é possível sistematizar o desafio da inculturação da fé cristã assumido pelo Apóstolo dos gentios.

Palavras-chave: Paulo, Tessalonicenses, Helenismo, Inculturação, Filosofia, Estoicismo, Epicurismo.

ABSTRACT

Paul was a man with a profound knowledge of the historic, philosophic, politic and religious origins of Thessalonica. Immersed in this vast cultural context, he take advantage on it, when he want to communicate with the christian community. This research intend to examin the signs of the hellenistic thoughts in the *Fists Letter to the Thessalonians*. The study of the historic, social and philosophical atmosphere prepares the analysis of the several referencies on the hellenistic thoughts, in particular stoic and epicurean, evoked in 1Thess. From this approach, it is possible to systematize the challenge of the christian faith inculturation, assumed by the Apostle of the gentiles.

Keywords: Paul, Thessalonians, hellenism, Inculturation, Philosophy, Stoicism, Epicureanism.

SIGLÁRIO

Siglas bíblicas

AT – Antigo Testamento

NT – Novo Testamento

Gn – Génesis

Ex – Êxodo

2Cr – 2º Livro das Crónicas

Esd – Esdras

Ne – Neemias

2Mac – 2º Livro dos Macabeus

Jb – Job

Sl – Salmos

Sb – Sabedoria

Is – Isaías

Jr – Jeremias

Ez – Ezequiel

Dn – Daniel

Jl – Joel

Abd – Abdias

Mq – Miqueias

Hab – Habacuc

Sf – Sofonias

Zc – Zacarias

Ml – Malaquias

Mt – Mateus

Mc - Marcos

Lc – Lucas

Jo – João

Act – Actos dos Apóstolos

Rm – Carta aos Romanos

1 Cor – 1.ª Carta aos Coríntios

2 Cor – 2.ª Carta aos Coríntios

Gl – Carta aos Gálatas

Ef – Carta aos Efésios

Fl – Carta aos Filipenses

Cl – Carta aos Colossenses

1Ts – 1.ª Carta aos Tessalonicenses

2Ts – 2.ª Carta aos Tessalonicenses

1Tm – 1.ª Carta a Timóteo

2Tm – 2.^a Carta a Timóteo
Tt – Carta a Tito
Flm – Carta a Filémon
Heb – Carta aos Hebreus
1Pe – 1.^a Carta de Pedro
2Pe – 2.^a Carta de Pedro
Ap – Apocalipse

Outras siglas

AAS – *Acta Apostolicae Sedis*
a.C. – Antes de Cristo
Cf. – Confrontar
d.C. – Depois de Cristo
DENT – Dicionario Exegético del Nuovo Testamento
ed. – Editor
n.º - Número
Org. – Organização
p. – Página
S. – São *N*
Séc. – Século
v. – Versículo
vol. – Volume
vv. – Versículos

INTRODUÇÃO

A presente dissertação, realizada no âmbito do Mestrado Integrado em Teologia, é um estudo teológico sobre as marcas e influências da cultura helenista na Primeira Carta de São Paulo aos Tessalonicenses.

Com efeito, a fé cristã brota num contexto cultural muito próprio, pautado pelo cruzamento de três ambientes culturais, simbolizados em três históricas cidades: Jerusalém, Atenas e Roma. Desaguando no ambiente greco-romano, a fé cristã encontra nesta cultura importantes desafios à transmissão da mensagem evangélica.

Paulo, mergulhado neste vasto contexto cultural, procura dele tirar partido na hora de se comunicar com a comunidade cristã de Tessalónica. Como o faz? Que influências assume? Como é que o cristianismo, quando pela primeira vez se coloca por escrito, cria pontes com uma cultura aparentemente alheia ao fulcro da fé? Sempre estas questões deixaram ampla curiosidade no meu pensamento.

Neste estudo, pautado por três momentos, procuraremos embrenhar-nos na cultura helenista de Tessalónica na época da fundação da comunidade cristã, caracterizando os principais aspectos históricos, sócio-económicos, políticos e religiosos daquela cidade. A fim de melhor compreendermos as grandes linhas do pensamento filosófico que constituía o substrato da cultura helenística de então, elencaremos os principais matizes do pensamento filosófico, onde sobressaem as escolas epicuristas e estoicistas (*primeiro capítulo*).

Percorrendo por perto a Primeira Carta aos Tessalonicenses, procuraremos respigar as marcas da cultura helenista que São Paulo deixa evidenciar no primeiro escrito bíblico cristão, não sem antes considerarmos, numa perspectiva global, a imersão do apóstolo das gentes na cultura greco-romana (*segundo capítulo*).

Finalmente, à luz do estudo precedente, apontaremos o método de inculturação de Paulo e interrogaremos os desafios pastorais lançados pela inculturação da fé, num esforço de actualização pastoral (*terceiro capítulo*).

Partindo de uma leitura global da Primeira Carta aos Tessalonicenses, da sua estrutura e aspectos literários, procuraremos contextualizar aquelas perícopes onde se torna mais evidente as influências do pensamento filosófico e cultura helenística e a sua

recepção na literatura paulina. Procuraremos destacar aquelas preferências e opções do apóstolo, quer ao nível do vocabulário, quer ao nível dos recursos estilísticos adoptados. Sempre que possível procuraremos partir do texto grego original, onde o vocabulário, seguindo o método exegético, encontra um novo horizonte, seja pela sua origem, seja pelas suas correlações no texto sagrado. Pretendemos ainda colocar o embasamento filosófico e cultural, que se vislumbra por detrás de cada uma das opções vocabulares ou estilísticas. Procuraremos ainda ilustrar tais evocações com referências de ordem filosófica e cultural, para que resulte mais claramente a intenção paulina. Com efeito, não descuraremos que tais opções em detrimento de outras tantas, não são obra do acaso ou de mera espontaneidade, antes, aferiremos se serão um esforço do apóstolo Paulo em traduzir a mensagem cristã num contexto cultural próprio e cheio de identidade. Desde este elenco e propósito, propomo-nos a extrair as grandes chaves de aproximação a uma inculturação da fé, partindo do exemplo de Paulo.

CAPÍTULO 1

A comunidade de Tessalónica e o seu contexto

Neste primeiro capítulo procuraremos contextualizar a comunidade cristã de Tessalónica, nas suas dimensões geográficas, históricas, políticas, sociais e religiosas. Propomo-nos delinear, ainda, as principais matizes do pensamento helenista e as escolas filosóficas com maior repercussão entre os tessalonicenses, ao tempo da evangelização paulina.

1.1. Caracterização geográfica

Situada na costa oriental da Macedónia, entre as montanhas balcânicas e a península helénica, encontra-se a cidade de Tessalónica, palco da segunda viagem apostólica de Paulo¹.

De acordo com o geógrafo romano Estrabão², a província da Macedónia era como um “paralelograma” que conhecia as seguintes delimitações: a Norte pelas montanhas dos Balcãs; a Sul pela Via Egnácia; a Este pelo mar Egeu e a Oeste pelo Mar Adriático. Esta província romana é atravessada por dois grandes rios que vindos de Norte desaguam no Egeu: o *Axius* (hoje designado por Vardar) e o *Strymon* (hoje conhecido por Struma), que juntamente com vários outros rios e numerosos lagos tornam esta região muito fértil. Cidade costeira situada a norte do Golfo Termaico, a cidade de Tessalónica aglutinou vinte e seis povoações numa única cidade, aquando da sua fundação no século IV a.C. pelo rei Cassandro, no local próximo onde antes existiria a cidade de *Therme*³. Na intenção do fundador, pretendia-se edificar uma cidade portuária, que serviria toda a província. Esta vocação portuária era potenciada pela situação geográfica que a defendia dos fortes ventos de Norte e de Sudoeste, uma vez que a cidade se alojava numa depressão do Golfo Termaico e as suas colinas a defendiam destas intempéries, ao mesmo tempo que a profundidade do porto favorecia

¹ Cf. GREEN, Gene L., *The Letters to the Thessalonians*, The Pillar New Testament Commentary – PNTC, Eerdmans, Michigan, USA, 2002, 1-8.

² Cf. ASCOUGH, Richard Stephen, *Voluntary Associations and Community Formation: Paul's Macedonian Christian Communities in Context*, Toronto, Canada, 1997, (<http://www.collectionscanada.gc.ca/obj/s4/f2/dsk3/ftp04/nq25204.pdf>; 19.05.2017 – 17h00), 35.

³ Cf. ASCOUGH, *Voluntary Associations*, 47.

a actividade marítima. Com a construção de docas, durante o período romano, o porto de Tessalónica tornou-se num importante centro de ligação marítima que estendia a sua influência desde o Egeu e pela bacia do Mediterrâneo⁴.

Conjuntamente com a vocação portuária que a abria ao mar, Tessalónica encontrava-se num privilegiado ponto de encontro de vias e rotas comerciais⁵, o que fazia desta cidade uma porta de entrada e de saída para toda a província da Macedónia. A construção da Via Egnácia no século II a.C. consubstanciou, não obstante a orografia adversa, numa maior facilidade na ligação para ocidente até *Dyrrhachium* (hoje, Durres). Fazendo a ligação marítima pelo Adriático, chegava-se a *Brundisium* (hoje, Brindisi), cidade que se encontrava no limite meridional da Via Ápia, e daí a Roma, capital do Império, numa viagem que se fazia com relativa rapidez. Para além desta ligação este-oeste, a ligação norte-sul estava garantida pela via romana que subia da Acaia, de ligação de Atenas ao Danúbio⁶.

A nevrálgica localização de Tessalónica devia-se fundamentalmente, à facilidade do acesso terrestre⁷, permitindo o cruzamento de pessoas e mercadorias, transportadas na sua maioria por tracção animal, aliada à capacidade e alcance do seu porto marítimo, tornando-a num importante interposto comercial. A convergência de vias terrestres e marítimas granjearam para esta cidade uma capital importância na província da Macedónia, pela riqueza e desenvolvimento que alavancaram⁸.

A par desta privilegiada localização, o mérito de Tessalónica era potenciado pela excelência de recursos naturais de toda a província⁹: solos férteis e suficientemente irrigados, que aliados a épocas estivais quentes e inverniais severas, favorecia o cultivo de grão e frutos continentais, bem como proporcionava pastagens abundantes aptas à pastorícia. Em volta da cidade, as montanhas ofereciam a madeira necessária à edificação de habitações e à construção de embarcações. Não seria de estranhar que a

⁴ Cf. GREEN, *The Letters*, 2-3.

⁵ A Via Egnácia deve o seu nome e a sua construção à iniciativa do procônsul romano da província da Macedónia, Gnaeus Egnatius. Terá sido construída entre os anos 146 a.C. e 120 a.C. e, contando com uma distância total na ordem dos 1120 quilómetros (cerca de 746 milhas romanas), principiava em Dirráquio e terminava em Constantinopla.

⁶ Cf. TRIMAILLE, Michel, *A primeira carta aos Tessalonicenses*, Cadernos Bíblicos 71 (col.), Difusora Bíblica, Lisboa, 2000, 5.

⁷ Cf. ASCOUGH, *Voluntary Associations*, 49.

⁸ Cf. GHINI, Emanuela, *Lettere di Paolo ai Tessalonesi – Commento Pastorale*, Edizioni Dehoniane, Bologna, Italia, 1980, 49-50.

⁹ Cf. ASCOUGH, *Voluntary Associations*, 35.

actividade piscatória tivesse larga predominância dada a localização na orla costeira e a presença de rios e lagos por toda a província. O subsolo oferecia a exploração de minerais nobres como o ouro, a prata e o cobre, bem como o ferro e o chumbo.

1.2. O contexto histórico da cidade de Tessalónica

Depois de atendermos à caracterização geográfica da província da Macedónia e da sua cidade capital, Tessalónica, importa, ainda que em traços gerais, gizar o perfil histórico desta região.

Precisamos de recuar ao século IV a.C. para encontrar as raízes mais basilares deste território. Com efeito, Alexandre III (356-323 a.C.), vulgarmente conhecido por *Alexandre, o Grande* ou *Alexandre Magno*, filho do rei macedónio Filipe II, pertencente à dinastia Argeada, herdou com apenas vinte anos o trono de seu pai e, através de várias campanhas militares, funda o vasto império macedónio, que se estende pela Ásia Menor, Fenícia, Palestina, Egipto, Índia e território persa¹⁰, numa gesta que lança os alicerces para a criação de um mundo global.

Durante a sua juventude, a par da formação bélica, adquire importantes conhecimentos filosóficos, particularmente junto do filósofo Aristóteles. Tais conhecimentos filosóficos, aliados a uma sólida cultura helenista, foram, ao tempo do império de Alexandre Magno disseminados pelo vasto território sob o seu domínio¹¹.

Com a morte repentina de Alexandre Magno, em 323 a.C., na Babilónia, onde planeava novas conquistas para Oriente, uma vez que não havia descendentes, instalou-se um período de difícil transição e guerra civil, que passou para a história como “Guerra dos Diádocos” ou “Guerra dos Sucessores de Alexandre”. Assim, o império acabou por ser dividido por quatro regiões, entregues a cada um dos seus quatro generais. Neste contexto, os territórios da Macedónia e da Península Helénica ficaram sob a jurisdição do general Antípatro. Contudo, a instabilidade permanece: com a morte de Antípatro, quatro anos após a morte de Alexandre Magno, nova disputa fez chegar desta vez o general Cassandro ao trono dos territórios da Macedónia e da Grécia. Vínculos familiares facilitaram a pretensão de Cassandro, uma vez que estava casado com a

¹⁰ GREEN, *The Letters*, 8.

¹¹ Cf. DONDFRIED, Karl Paul, *Paul, Thessalonica and Early Christianity*, W. B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, USA, 2002, 35.

Thessaloniki, filha do rei Filipe II e meia-irmã de Alexandre Magno e que daria o nome à cidade capital da região Tessalónica. Com a morte de Cassandro, em 298 a.C., uma luta fratricida entre os seus dois filhos mantiveram o clima de guerra e instabilidade.

Se a acalmia interna e a prosperidade do reino da Macedónia acabarão por chegar, apenas quase cem anos volvidos da morte de Alexandre Magno, em 221 a.C., com a subida ao trono de Filipe V, a verdade é que este reinado seria palco de extraordinários conflitos com Roma, em disputa de interesses pela política expansionista da Macedónia e o controlo da Grécia. Três grandes conflitos bélicos ocorreram respectivamente, entre 214-205 a.C., entre 200-197 a.C., e finalmente a guerra mais determinante, desenvolveu-se entre 171-168 a.C., tendo culminado com a derrota do reino da Macedónia, a divisão do seu território¹² em quatro repúblicas controladas pelo Império Romano, a deposição e extradição para Roma do rei macedónio Perseus e o monumental saque de todo o território. Assim, o ano de 168 a.C. conhece o fim da Macedónia emancipada e helenista e o início de uma nova era dominada por Roma¹³.

Com efeito, Roma tratou de garantir à república da Macedónia, de acordo com a sua política imperialista, uma sensação de liberdade tutelada. Ao mesmo tempo que aceitava não se imiscuir na escolha de governo, na produção legislativa e na selecção de magistrados, tomou não raras medidas que limitavam de sobremaneira o desenvolvimento e crescimento económicos desta região. A já referida divisão do território em quatro repúblicas, enfraquecia definitivamente a coesão territorial e impedia um intento restauracionista, além de que estava proibido o comércio entre as várias repúblicas, com todos os constrangimentos inerentes; assim como estava vedado o casamento entre pessoas provenientes de repúblicas distintas.

A juntar a estas vincadas limitações políticas e administrativas, Roma impôs a proibição da extração de ouro e de prata do seu subsolo, bem como limitou severamente o cultivo de grandes extensões de terreno. A exploração de madeira para a construção naval foi igualmente proibida. Se a estas medidas se acrescentar a

¹² Esta divisão em quatro repúblicas-clientes de Roma, designadas de *merides*, levou a que Anfipolis fosse a capital da Primeira Méride, Tessalónica da Segunda, Pella da Terceira e Pelagónia da Quarta Méride. Cf. ASCOUGH, *Voluntary Associations*, 47-48; GHINI, *Lettere di Paolo*, 27; GREEN, *The Letters*, 14.

¹³ Cf. GREEN, *The Letters*, 12-13; ASCOUGH, *Voluntary Associations*, 47; GHINI, *Lettere di Paolo*, 27.

obrigação de pagamento de tributos e impostos, e várias outras medidas restritivas, vemos como a deliberada asfixia política e económica conduziu a Macedónia para um quadro geral de carestia e enfraquecimento¹⁴.

Naturalmente, estas apertadas e humilhantes medidas não colheram a aceitação do povo macedónio, o que foi motor para o aflorar de grupos revolucionários prontos a restaurar a monarquia, o que transformava este território palco de tensões que a qualquer momento degenerariam em rebelião. Reforçando o seu poder e evitando tal cenário, em 148 a.C., Roma decide converter este território numa província romana, que ia do Egeu ao Adriático. Assim, em 146 a.C., Tessalónica é escolhida como capital da nova província da Macedónia¹⁵.

Com o passar do tempo, foi-se instalando um ambiente de apaziguamento e aceitação do novo estatuto de província romana. A localização privilegiada da Macedónia no cruzamento do ocidente com o oriente, vieram ditar uma política estratégica entre Roma e esta província. Os tempos de limitação e depressão deram lugar a políticas de incremento e desenvolvimento desta região.

Roma contava com este território na unificação e desenvolvimento económico do seu império e não lhe faltou na hora de conceder honras e privilégios, particularmente às classes mais abastadas, bem como protecção e defesa militar diante das sucessivas incursões bárbaras¹⁶. Prova da sua lealdade, a província da Macedónia assumiu um papel cimeiro nas várias guerras civis romanas no final do primeiro século antes de Cristo. Entre 49 e 48 a.C. no decorrer da guerra que opunha Júlio César e Pompeu, este último encontrou em Tessalónica uma base de apoio e, devido à presença de cerca de duzentos senadores na cidade, lhe valeram o título de “segunda Roma”.

Com a morte de Júlio César, sob a acção de Brutus e Cassius, estes receberam o apoio macedónio, que viria a ser posteriormente retirado, não obstante severas ameaças. Assim, em 42 a.C., a província macedónia preferiu apoiar as tropas vitoriosas de Marco António e Octaviano, que se bateram com os derrotados Brutus e Cassius na batalha de Filipos. Seguiram-se alguns anos de paz, levada a cabo no período do

¹⁴ Cf. GREEN, *The Letters*, 13.

¹⁵ Cf. ASCOUGH, *Voluntary Associations*, 48; GHINI, *Lettere di Paolo*, 27.

¹⁶ Cf. GREEN, *The Letters*, 17-18.

Segundo Triunvirato, tendo a província da Macedónia ficado sob a administração de Marco António¹⁷.

Em 31 a.C., Marco António pôs termo à própria vida, após a derrota em *Actium*, numa batalha que o opôs a Octaviano e que tornou este último no primeiro imperador romano sob o título de César Augusto. A cidade de Tessalónica decide prontamente em eliminar da cidade todas as referências honoríficas a Marco António e conceder todas as honras a Octaviano. A resposta de Roma não se fez esperar: Tessalónica passaria a ser uma cidade-livre, com todas as consequências que a seguir apresentaremos.

Por sua vez, em 27 a.C., Octaviano converte-se no primeiro imperador romano, com o nome de César Augusto e dispõe que a província da Macedónia esteja directamente sob a supervisão do Senado de Roma, situação que lhe garantia benefícios e privilégios, merecidos pela sua manifesta lealdade ao Império. É neste contexto da *Pax Romana* da era imperial, que Tessalónica conhece novamente um extraordinário estatuto político e económico e goza de singular influência na região.

1.3. O contexto político de Tessalónica no século I d.C.

Conforme foi acima referido, em 31 a.C., a cidade de Tessalónica recebe o estatuto de cidade-livre, fruto da lealdade para com Octaviano¹⁸. Tal estatuto conferia um conjunto de prerrogativas, entre as quais se destacava a autonomia de governo, pela constituição dos seus órgãos administrativos e legislativos, bem como pela ausência de obrigação de acolher o exército romano; e a independência financeira, pela isenção de tributos a Roma e pela permissão de cunhagem de moeda própria.

Como capital de uma província senatorial, Tessalónica encontrava-se, no umbral do século I d.C., sob a jurisdição do Senado de Roma e, naturalmente, sujeita ao Imperador Romano¹⁹. O ambiente político vivido em Tessalónica nesta época procurava o equilíbrio entre a liberdade e autonomia alcançadas pela cidade e a tutela de Roma, garante da sua estabilidade e prosperidade.

¹⁷ Cf. GREEN, *The Letters*, 18; ASCOUGH, *Voluntary Associations*, 48.

¹⁸ Cf. GREEN, *The Letters*, 21.

¹⁹ Ao tempo da fundação da comunidade cristã, Claudius (51-54 d.C.) era o Imperador Romano.

Nas inscrições arqueológicas de Tessalónica²⁰, bem como no relato bíblico de Act 17, 6-8, encontramos referências ao modelo de governo da cidade. Nestes testemunhos encontramos a figura dos *politarcas*²¹ que pertenciam às classes mais abastadas da cidade e podiam assumir simultaneamente outras actividades profissionais. Organizavam-se num *colégio* que não teria mais do que seis membros, sendo um deles eleito presidente do mesmo. O mandato de cada politarca duraria apenas um ano, apesar de que um cidadão pudesse ser nomeado por diversas vezes.

Aos politarcas era atribuída a administração da cidade, pelo que selavam os decretos governativos e garantiam a sua execução. Dependia igualmente deste colégio a atribuição do direito de cidadania, bem como a convocação e presidência dos outros dois órgãos de governo da cidade²²: a assembleia de cidadãos (designada por *demos*) e o conselho (designado por *boule*) que preparava as leis. Testemunhos históricos atestam que estava também atribuída a este colégio de politarcas uma supervisão judicial, particularmente no cumprimento dos decretos imperais. Finalmente, este órgão de governo tinha por incumbência o patrocínio da paz na cidade, bem como zelar pela vincada lealdade com a sede do Império.

Para além do colégio de politarcas, da assembleia de cidadãos (*demos*) e do conselho (*boule*), a administração da cidade era assegurada ainda por um vasto aparelho de funcionários²³, tais como o tesoureiro (*tamias tes pleos*); um magistrado encarregado tributação de impostos e gestão das contas da administração; um *gymnasiarchos* responsável pelo ginásio da cidade; um *ephebarchos* que acompanhava o treino e desenvolvimento dos jovens da cidade; um arquitecto; um *agorânomos* que regulava a gestão comercial nos mercados; e o *agonothetes* que regulamentava as diversões e os jogos da cidade.

A ligação destes órgãos locais de governo da cidade com a sede do império romano era garantida pela presença do Procônsul da Macedónia²⁴ (*Anthypatos*) que

²⁰ No *British Museum*, em Londres, encontra-se um uma grande lápide (datada da época de Vespasiano, 67-69 d.C.), extraída de um arco encontrado em Tessalónica que indica a existência de politarcas. Além do mais, existem dezassete outras inscrições desta época, cinco das quais provenientes de Tessalónica. Cf. FITZMYER, Joseph, *Los hechos de los apóstoles*, Vol. II, Sígueme, Salamanca, 2003, 262.

²¹ Cf. GREEN, *The Letters*, 22; ASCOUGH, *Voluntary Associations*, 49; GHINI, *Lettere di Paolo*, 27.

²² Cf. TRIMAILLE, M., *A primeira carta*, 3.

²³ Cf. GREEN, *The Letters*, 23.

²⁴ Cf. TRIMAILLE, M., *A primeira carta*, 3-4.

vivia em Tessalónica e governava toda a província; e ainda pelo Conselho da Província Senatorial da Macedónia (*Koinon Makedonon*) que tinha a sua sede em Bereia e que era composto por representantes das classes mais elevadas das cidades da província macedónia.

Na travessia para o primeiro século da era cristã e ao longo do segundo século depois de Cristo, três dinastias sucessivas governaram o império: a dinastia júlio-claudiana (27 a.C. – 68 d.C.), a dinastia flaviana (69 d.C. – 96 d.C.) e a dinastia antonina (96 d.C. – 192 d.C.). É razoável que se considere que imperadores como Tibério, Calígula, Cláudio ou Nero deixassem uma fraca impressão entre os habitantes de Tessalónica do primeiro século da era cristã²⁵.

1.4. Panorama sócio-económico de Tessalónica

A estabilização da cidade de Tessalónica no final do século I a.C. e no início do século I d.C., fruto do apoio e lealdade tributada a Roma, trouxe consigo um vasto desenvolvimento social e económico para os seus habitantes. Sinal deste reconhecimento dos Tessalonicenses à sede do Império são os vestígios arqueológicos que perpetuam inscrições votivas aos “benfeitores romanos” (*Romanoi evergetoi*) juntamente com o culto da deusa Roma (*Thea Roma*). Tais evocações são sinais do apoio e do contributo para o progresso e bem-estar da cidade²⁶, bem como constituem o exemplo de uma instituição social muito cara ao Império Romano: o *patronato* e a *clientela*²⁷. Este modelo de regulação hierárquica da sociedade, constituía a coluna vertebral de toda a sociedade romana: o imperador, como principal patrono do império, dispensava bens e privilégios, tendo por base a intrincada rede de relações de patronato. Assim, o acesso a tais bens e privilégios obedecia a esta instituição social do patronato. Neste sentido, não obstante as razões próprias do seu desenvolvimento, a cidade de Tessalónica viveu à sombra do patronato, que por um lado dispensava benefícios e dádivas sobre os seus habitantes, e por outro, asseguraria o acesso das pretensões destes às próprias elites romanas, o que lhe conferia um lugar de privilégio. Em

²⁵ Cf. BROWN, Raymond, *Introducción al Nuevo Testamento. Cuestiones preliminares, evangelios y obras conexas*, Vol 1., Editorial Trotta, Madrid, 2002, 110-117.

²⁶ Cf. GREEN, *The Letters*, 26; ASCOUGH, *Voluntary Associations*, 52.

²⁷ Cf. GREEN, *The Letters*, 26-27.

Tessalónica, como noutras cidades do Império, da boa relação de patronato / clientela dependia o êxito e a prosperidade laboral desta última, situação que trouxe não raros revezes na fundação da comunidade cristã, como mais adiante verificaremos²⁸.

Para além das elites romanas que exerciam o seu poder na cidade, vimos já como assumem lugar cimeiro as elites locais, no que à governação diz respeito e poderíamos aqui acrescentar os demais cargos de administração da urbe, bem como, como a seguir abordaremos, aqueles que se dedicam aos diversos cultos religiosos.

Um outro traço característico da moldura social de Tessalónica deve-se à constante presença de emigrantes, mormente de emigrantes provenientes de Roma, mas também sírios, egípcios e judeus, que aproveitando a sua localização estratégica, a importância comercial e ligação privilegiada com a sede do império, viram abrirem-se oportunidades de desenvolvimento da cidade, que não ficava envergonhada em matéria económica e cultural com Atenas e Roma²⁹.

Naturalmente que uma cidade da dimensão de Tessalónica – na altura da fundação da comunidade cristã teria mais cerca de cem mil habitantes³⁰ – albergava inúmeros trabalhadores, tais como: comerciantes, artesãos, pescadores, agricultores, carpinteiros, tecelões, entre tantos outros serviços. O folgado desenvolvimento económico de Tessalónica garantia a subsistência de todos. Como em todo o Império Romano, a sociedade contava com uma vincada estratificação social: escravos, homens livres, estrangeiros e cidadãos.

Uma estrutura muito enraizada na sociedade de Tessalónica são as *associações voluntárias*. Estas resultam do associativismo de grupos organizados de homens ou mulheres, que com vista a um objectivo comum, livremente se congregam. Não raras vezes estas instituições associativas inculcam nos seus membros um grande sentido comunitário e são, para aqueles que pertencem a níveis sociais mais baixos, um meio de promoção e nivelamento social³¹.

²⁸ Cf. 1 Ts 4, 11-12; 2 Ts 3, 6-13.

²⁹ Cf. GREEN, *The Letters*, 25-26.

³⁰ Cf. GIL, Carlos, *Primera y segunda carta a los Tesalonicenses*, Verbo Divino, Estella, Navarra, 2004, 17.

³¹ ASCOUGH, *Voluntary Associations*, 236-237.

1.5. Perfil religioso da cidade de Tessalónica

Não são muitas as fontes específicas que determinem com clareza o perfil religioso vivido em Tessalónica, aquando da fundação da comunidade cristã. Tais dificuldades que derivam dos poucos conhecimentos arqueológicos, condicionam um conhecimento mais aprofundado da vivência religiosa da cidade. Contudo, em 1920, tais investigações trouxeram à luz do dia o *Serapeum*, templo sincrético heleno-egípcio³², que veio a provar o culto dos deuses egípcios em Tessalónica. Conjuntamente com esta descoberta, algumas inscrições achadas em outras escavações arqueológicas, bem como o registo dos epigramistas Filipe e Antípatro de Tessalónica permitiram extrair alguns traços da religiosidade de Tessalónica. Todos estes testemunhos recolhidos, evidenciam a pluralidade de divindades cultuadas na cidade³³. Antes mesmo de apresentarmos mais aprofundadamente os principais cultos existentes entre os tessalonicenses, exporemos de seguida uma visão global do fenómeno religioso na cidade.

Nos seus escritos, Filipe de Tessalónica³⁴ elenca mais de vinte divindades a quem a cidade presta culto e apresenta as suas súplicas: Artemisa, Apolo, Afrodite e também a deusa egípcia Ísis são alguns exemplos.

Inscrições arqueológicas dão conta de votos públicos de agradecimento a Zeus e também aos deuses egípcios Serápis, Ísis e Anúbis. Singular destaque merece o epitáfio de *Polyxenus* que havia morrido fruto de uma queda: “Não sei se hei-de culpar o deus do vinho [Dionísio] se a chuva de Zeus; ambos são escorregadios para os pés”³⁵. Tal expressão manifesta bem o carácter arbitrário da acção divina, desligada de qualquer moralidade, muito própria da religiosidade antiga. De entre os principais cultos públicos, surge também o de Hades, associado à morte e ao destino eterno dos que partiram³⁶.

Uma evidência da presença de cultos idolátricos de índole sexual é manifestada pela descoberta de diversos Falos, objectos que mimetizavam o falo humano.

³² ASCOUGH, *Voluntary Associations*, 51.

³³ Cf. COTHENET, Edouard, *São Paulo no seu tempo*, Cadernos Bíblicos (col.), 13, Difusora Bíblica, Lisboa, 1983, 43.

³⁴ Cf. GREEN, *The Letters*, 33.

³⁵ Citado por GREEN, *The Letters*, 34.

³⁶ Cf. GREEN, *The Letters*, 35.

Transversal a vários cultos religiosos, o Falo estava por isso associado aos cultos da fertilidade, bem como à ideia de poder viril e força motriz³⁷.

O culto ao deus Dionísio, que mais à frente aprofundaremos, previa que o Falo fosse levado em procissões e inclusivamente, lhe fossem dedicados hinos que traduziam a convicção que tal objecto simbolizava o poder de gerar a vida. Nas já referidas escavações arqueológicas no *Serapeum* foi inclusivamente descoberta uma pequena estátua do deus Dionísio com um falo amovível.

Uma outra manifestação da idolatria sexual é culto popular ao semideus Pan, referido nos escritos de Filipe de Tessalónica, que estava igualmente associado à fertilidade e ao impulso sexual.

Também nos cultos aos deuses egípcios Afrodite e Osíris, que posteriormente abordaremos, este objecto votivo era requerido. Com efeito, a deusa Ísis teria criado um falo artificial feito de caules para o seu esposo o deus Osíris que teria sido esquartejado e miraculosamente recomposto³⁸.

A par dos cultos prestados publicamente e nos vários templos da cidade, encontram-se também expressões de credices populares e superstições. A este nível destaca-se o lugar da *astrologia* muito ligada à prática da adivinhação³⁹.

Concomitantemente, aparecem testemunhos de religiosos a quem eram concedidas *visões* ou *sonhos* premonitórios, e a quem os tessalonicenses recorriam para descortinar o futuro. Neste contexto, percebe-se bem que o pluralismo religioso aliado a várias manifestações de crenças populares torna o ambiente religioso de Tessalónica num caldo sincretista onde nem sempre é fácil distinguir os limites da pertença a determinada religião⁴⁰.

Como avançámos anteriormente, um traço característico da vida social de Tessalónica são as *associações voluntárias*. Muitas destas associações assumiam contornos de religiosidade. Assim é possível encontrar vestígios arqueológicos que perpetuam a existência de associações de fiéis do deus Dionísio que celebram

³⁷ Cf. DONDFRIED, *Paul, Thessalonica*, 23.

³⁸ Cf. GREEN, *The Letters*, 36.

³⁹ Cf. GREEN, *The Letters*, 36-37.

⁴⁰ Cf. GHINI, *Lettere di Paolo*, 28.

conjuntamente os seus ritos místéricos e fúnebres; e associações de fiéis ao deus Zeus que providenciam refeições para os seus membros⁴¹.

A vivência religiosa da cidade, como de resto se passava por todo o Império, não era um fenómeno estritamente pessoal. Com efeito, os sinais religiosos eram patrocinados igualmente pelas autoridades políticas e governativas, como comprovam algumas inscrições; e certos sacerdotes granjeavam de reputação social comparável aos grandes magistrados⁴².

Assim, podemos ver como nas moedas que circulavam em Tessalónica estão cunhadas as efígies dos deuses Cabiro, Dióscuro, Herácles, Nike, Dionísio e Apolo. Monumentos e inscrições votivas, bem como templos eram edificadas a expensas das autoridades políticas. Era costume adquirido que nos órgãos de governo se fizessem actos públicos de culto, com sacrifícios e orações aos deuses mais venerados na cidade.

Jogos e festivais lúdicos assumiam também contornos religiosos uma vez que sempre principiavam com cultos votivos aos deuses, onde tinha protagonismo o culto a Apolo. Na sua maioria, estes actos de culto promovidos pelas autoridades civis reclamavam a participação obrigatória de todos os habitantes.

1.5.1. O culto ao Imperador

Da miscelânea de cultos presentes em Tessalónica, na época da fundação da comunidade cristã, destaca-se o culto ao Imperador Romano. Com efeito, o culto imperial sintetiza de forma sublimada o íntimo ligame entre a religião e a governação.

Para sermos mais precisos, teremos que reconhecer que sempre foi fácil, na tradição ocidental, o processo de divinização do líder de um povo. O próprio Alexandre o Grande, tal como sucedera com o seu pai Filipe II da Macedónia, recebeu a veneração divina do seu povo⁴³, em actos religiosos a que não faltavam sequer sacerdotes afectos a este culto em Tessalónica, como podem comprovar inscrições arqueológicas já do século II e III d.C., que indicam igualmente a sobrevivência desta veneração por mais de cinco centúrias⁴⁴.

⁴¹ Cf. GREEN, *The Letters*, 37.

⁴² Cf. GREEN, *The Letters*, 38.

⁴³ Cf. GARCÍA TOLSA, Jesús, *El mundo de las religiones. Tomo I. Animismo y totemismo. Religiones griega y romana*, Marín S.A., Barcelona, 1987, 151.

⁴⁴ Cf. GREEN, *The Letters*, 39.

Tendo por substrato esta tradição cultural, não admira que, com o advento do domínio romano, o culto ao Imperador alcançasse, em pouco tempo, um exponencial incremento. Assim, em finais do século I a.C., conforme testemunham diversas inscrições arqueológicas, é construído um templo ao Imperador Romano. Noutras inscrições dedicadas a Octaviano é possível ver como lhe eram atribuídos termos religiosos como “sebastos”, ou seja “augusto”; e ainda “filho de deus”, títulos que deixavam transparecer a crença que do Imperador Romano era um ser divino, muito para além da sua humanidade⁴⁵.

Para o serviço do culto imperial constituíram-se sacerdotes próprios, bem como se comprova a existência de sacerdotisas associadas a estes tributos. As moedas cunhadas nesta época testemunham igualmente, em Tessalónica, o culto muito presente a Júlio César e também a Octaviano, que são evocados como deuses, aparecendo nestas provas numismáticas sob o título de “sebastos”. De acordo com as evidências arqueológicas, podemos assumir que foi durante o império de Octaviano, igualmente designado por Augusto, que o culto imperial atingiu o seu cume em Tessalónica. A segurança e a paz promovidas pelo Imperador, geraram tal prosperidade económica e tal volume de investimentos ao nível das vias de comunicação em Tessalónica, que fez com este arrecadasse ampla admiração que, motivada pelo culto religioso, assumia agora traços de adoração, como préstimo de gratidão e lealdade⁴⁶.

Mas quais seriam as motivações mais genuínas para este arreigado culto imperial? Se é certo que não podemos descartar a hipótese de um autêntico e honesto sentido religioso, manifestado pela edificação de um templo, pela constituição de sacerdotes veiculados a estes actos religiosos e pelas numerosas inscrições arqueológicas existentes, na verdade, o culto imperial assumia uma clara dimensão política e estratégica. Com efeito, tal culto assumia uma notável ambivalência. Se por um lado era a expressão grata dos dons recebidos do imperador, por outro ponto de vista, tal culto era o prolongamento da prática romana do culto aos *benfeitores*, onde gratidão e oportunismo caminham a par: não raras vezes as honras publicamente tributadas aos benfeitores serviam para criar nos visados a vontade de atribuir mais benefícios e de

⁴⁵ Cf. GREEN, *The Letters*, 40.

⁴⁶ Cf. GREEN, *The Letters*, 41.

suscitar em muitos outros o desejo de imitar tão valorosos benfeitores⁴⁷. A esta luz se percebe melhor todo o alcance para-religioso do culto ao imperador, tido como o supremo benfeitor, o que lhe outorga uma carga política e económica.

Ainda a este nível, cabe dizer que neste tipo de culto nem sempre é fácil distinguir a simples honra atribuída ao imperador da adoração tributada a um deus. As esferas do humano e do divino tinham no culto ao imperador não poucos vasos comunicantes, de tal maneira que as acções superlativas que estavam somente ao alcance do imperador eram vistos como actos heróicos e sobrenaturais. Deste modo sinais e milagres estavam sempre muito presentes nestas manifestações religiosas, a fim de gerar a comoção e o temor das gentes.

À luz do que se procurou explicar, o culto imperial consistia na expressão mais elevada de Tessalónica aos inúmeros benefícios e singulares privilégios com que Roma a dotou, num equilíbrio social que se queria manter a todo o custo.

1.5.2. O culto a Cabiro

Não é possível determinar com precisão o estabelecimento do culto a Cabiro em Tessalónica, contudo, uma inscrição arqueológica na ilha da Samotrácia, centro espiritual desta prática religiosa, permite-nos identificar uma lista de peregrinos provenientes de Tessalónica, que ali chegaram entre os anos 37 a.C. – 43 d.C. Segundo alguns autores, ao tempo da evangelização paulina, *Cabirus* era a divindade mais popular em Tessalónica⁴⁸. Torna-se claro que será a partir da Samotrácia que o culto chegou a Tessalónica, uma vez que vários acontecimentos estreitam a relação entre aquelas duas cidades, a saber: segundo a tradição, os pais de Alexandre Magno conheceram-se num ritual de iniciação religiosa naquela ilha do Mar Egeu; e *Perseus*, o último rei da Macedónia, após a batalha com os romanos, travada em *Pydna*, em 168 a.C., deu em debandada para aquela ilha. Tudo leva a concluir que pelo menos desde o século I a.C. que o culto a Cabiro se efectua em Tessalónica⁴⁹.

No início do século II da era cristã, será possível ver a cunhagem da imagem de de Cabiro nas moedas em circulação por Tessalónica, bem como todos aqueles que

⁴⁷ Cf. GREEN, *The Letters*, 42.

⁴⁸ Cf. DONDFRIED, *Paul, Thessalonica*, 25.

⁴⁹ Cf. GREEN, *The Letters*, 44.

chegavam pela Porta do Axios desde a Via Egnatia eram saudados por Cabiro que foi elevado à categoria de divindade titular da cidade⁵⁰ no início do séc. I d.C.

A mitologia clássica avança várias hipóteses para o nascimento desta religião. Na Samotrácia, berço deste culto religioso, os dois Cabiros eram identificados como um pai e um filho, onde eram apelidados de “grandes deuses”. Por sua vez, na cidade de Tessalónica, parece que o culto era apenas tributado a um dos Cabiros, designado simplesmente por Cabiro. De acordo com Green⁵¹, se alguma literatura clássica identifica os Cabiros com os filhos de Zeus, também designados por Dióscuros, Clemente de Alexandria⁵², na *Exortação aos Pagãos*, identifica-os com os espíritos coribantes, e explica que se trata do culto de dois irmãos que conjuntamente assassinaram um terceiro irmão e enterraram a sua cabeça no sopé do Monte Olimpus na Macedónia. Assim, este culto remete para actos místéricos associados a mortes e funerais. O mesmo Clemente de Alexandria indica ainda que este culto está associado ao falo de Dionísio. O historiador Diodoro da Sicília⁵³ relacionou os Cabiros com os Dióscuros e atribui-lhes particulares poderes para salvar os iniciados neste culto das tragédias marítimas. Por sua vez, o historiador Estrabão⁵⁴ apresenta os seguidores deste culto como pessoas inspiradas, que através de danças de guerra e clamores espalhavam o terror na celebração dos seus ritos, por meio de práticas delirantes.

1.5.3. O culto dionisíaco

O panteão grego constelava o panorama religioso de Tessalónica. Assim, é possível encontrar provas do culto tributado a Zeus, também invocado como Eleutério, Apolo, Atenas, Hércules, Afrodite, Deméter, Perséfone, Poseidon, Pan e Hades⁵⁵. A este elenco havemos de acrescentar o culto a Dionísio.

⁵⁰ Cf. EDSON, Charles, “Cults of Thessalonica. Macedonica III”, in *Harvard Theological Review*, Vol. XLI, n.º 3, Jul., 1948, (https://www.jstor.org/stable/1508109?seq=4#page_scan_tab_contents - 19.05.2017 – 20h00) 193; DONDFRIED, Paul, *Thessalonica*, 26.

⁵¹ Cf. GREEN, *The Letters*, 43-44.

⁵² Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Exortação aos Gregos*, II.19.1., PG 8, 79-82.

⁵³ Cf. DIODORO DA SICÍLIA, *Biblioteca Histórica*, 4.43.1-2, in OLDFATHER, Charles Henry, *Diodorus of Sicily*, Vol. II, Harvard University Press, Cambridge, 1967, 477-479.

⁵⁴ Cf. ESTRABÃO, *Geografia*, 10.3.7, in JONES, Horace Leonard, *The Geography of Strabo*, Vol. V, Harvard University Press, Cambridge, 1961, 87-89.

⁵⁵ Cf. GREEN, *The Letters*, 43.

As práticas culturais dionisíacas granjeavam amplo acolhimento um pouco por toda a Macedónia, e transitando do período helenístico para o domínio romano, tinham na cidade de Tessalónica um lugar proeminente. Várias são as inscrições arqueológicas que provam o lugar cimeiro deste culto, sendo que a mais antiga parece datar de 187 a.C.⁵⁶, o que não invalida que a sua implementação venha já do tempo da fundação da cidade de Tessalónica por Cassandro, no século IV antes de Cristo⁵⁷.

Tal culto tinha magna expressão nas designadas festas dionisíacas⁵⁸, que habitualmente se distinguem por quatro grandes eventos⁵⁹: o *festival das Leneanas*, que ocorria no mês de *Gamelion* (actualmente em Janeiro – Fevereiro) e que contava com competições teatrais e consumo excessivo de álcool; o *festival das Antestérias*, que se celebrava cada ano, entre os dias 11 e 13 do mês de *Anthesterion* (actualmente, nas proximidades da lua cheia de finais de Fevereiro ou Março), dedicado sobretudo ao início da primavera, ao culto dos mortos e ao consumo de vinho; as *festas Agriónias*, marcadas pelos excessos de vária ordem e pelas insurreições femininas; as festas rústicas ou *Dionísias rurais*, pautadas pelas diversões, pelo sacrifício de touros e cabras, e ainda pelas *faloforias*, ou seja, cortejos rituais com a representação de um falo; e o festival *Katagogia* ou grande *Dionysia*, que continha também as procissões fálicas, os ditirambos e as performances dramáticas com uma forte atmosfera sexualizada.

Vemos assim, como Dionísio é reverenciado como o deus da natureza, da fertilidade, do prazer (vinho, festa, erotismo, etc.), num culto com capacidades para fazer esquecer os males presentes e transcender para lá deste mundo, através das danças, do consumo de álcool, dos êxtases, e das práticas sexuais libertinas⁶⁰, bem como embrenhava-se pelas questões da morte e da vida futura⁶¹.

As festas dionisíacas mesclavam o culto religioso com a ordem civil que apadrinhava e promovia os festivais e licenciava todo o tipo de excessos. Contudo, o culto a Dionísio não se restringia a estes eventos multitudinários. Com efeito, de entre

⁵⁶ Cf. DONDFRIED, Paul, *Thessalonica*, 23.

⁵⁷ Cf. GREEN, *The Letters*, 45.

⁵⁸ Cf. BURKERT, Walter, *Greek Religion*, Harvard University Press, Massachusetts, USA, 1985, 163.

⁵⁹ Cf. TAYLOR-PERRY, Rosemarie, *The God who comes. Dionysian Mysteries Revisited*, Algora Publishing, USA, 2003, (<https://books.google.pt/books?id=GuXf62VU2CoC&printsec=frontcover&hl=pt-PT#v=onepage&q&f=false>; 04/05/2017 – 09h30), 33ss.

⁶⁰ Cf. BURKERT, Walter, *Greek Religion*, 162-166.

⁶¹ Cf. GHINI, *Lettere di Paolo*, 28.

a plêiade de associações voluntárias, já anteriormente referidas, a maioria tributa o seu culto a Dionísio e às diversas dimensões desta divindade. Nestes pequenos núcleos, de livre iniciativa, o culto era regulado pelos sacerdotes ou sacerdotisas, segundo rituais mais ou menos elaborados, que foram responsáveis pelo aparecimento de ministros sagrados e pela necessidade de introduzir novos membros através de práticas e grupos iniciáticos⁶².

1.5.4. Os cultos egípcios

Entre as constelação e cultos existentes em Tessalónica, uma palavra é também devida aos cultos egípcios. Com efeito, a comunidade cristã de Tessalónica não estava sozinha a missionar aquela área.

Encontramos nas escavações arqueológicas do *Serapeum* provas de que os cultos egípcios tinham amplo lugar na vida religiosa da cidade. Aí foi possível identificar diversas inscrições votivas a Serapis, Ísis e Anúbis, para além de outras divindades egípcias, o que reflete a vitalidade destes cultos⁶³. Na verdade, o culto a estas divindades deverá ter chegado pelo século III a.C. a Roma e daí se propagou pelo império, fundindo-se num sincretismo semítico-helenístico⁶⁴.

Para além do culto público, as provas arqueológicas testemunham a existência de associações de crentes, também conhecidas por “companheiros de mesa” (*synklitai*), onde o culto a divindades egípcias era celebrado privadamente. Nestas associações, não se faziam segregações raciais ou discriminações sociais, dado o carácter universalista do culto a Ísis que, pese embora não seja totalmente conhecido, requeria gestos de humildade e confissão antes dos ritos iniciáticos, geralmente nocturnos, que prometiam cura, salvação e imortalidade aos seus seguidores.

Ísis, esposa de Serapis, assumia em Tessalónica, com toda a propriedade, o lugar de suprema divindade feminina, com traços de figura maternal protectora e distinta pela sua sabedoria. Tendo granjeado mais popularidade que Serapis, Isis era apelidada de “senhora da casa da vida”, e a sua representação amamentando Horus, valeu-lhe o título

⁶² Cf. EDSON, C., *Cults of Thessalonica*, 164-165.

⁶³ Cf. GREEN, *The Letters*, 45.

⁶⁴ Cf. PRIETO, Christine, *Cristianismo e Paganismo. A pregação do evangelho no mundo greco-romano*, Paulus, São Paulo, 2007, 22.

de “deusa da maternidade”. A ela são igualmente atribuídas, em diversas inscrições, as maiores virtudes e feitos: desde a criação do sol e da lua, do mar e das estrelas, bem como a regência sobre toda a natureza. Para além deste poder de ordenar o cosmos, a Ísis era atribuída a faculdade de congregar o homem e a mulher, gerando assim uma nova família. Com Serapis, ganhou o estatuto de deusa universal necessária à salvação, o que proporcionou que vários seguidores deste culto se empenhassem na sua promoção⁶⁵. Chama igualmente, a atenção a ligação deste culto de Ísis e a crença na ressurreição de Osíris⁶⁶, uma vez que foi graças às súplicas de Ísis que Osíris, assassinado pelo seu vingativo irmão Seth voltou à vida. Assim, o culto a Ísis evocava também esta capacidade de renascimento depois da morte, o que justifica de sobremaneira a sua extensão⁶⁷.

1.5.5. O culto a Hermes

Da vasta constelação de cultos religiosos presentes em Tessalónica, à época da evangelização paulina, encontramos igualmente o culto a Hermes, deus do olimpo grego, tido como mensageiro dos deuses, soberano da comunicação, da ciência e do espírito inventivo. Dada a cultura mercantil existente em Tessalónica, não é de estranhar que encontremos arreigado o culto daquele que era também protector dos comerciantes e dispensador da boa fortuna nos negócios e da abundância de produtos.

Os hermetistas – nome pelo qual se designam os crentes de Hermes – mesclavam a sua devoção religiosa com a filosofia e foram os pioneiros, no contexto do pluralismo religioso helenista, a encontrar em Hermes um deus pessoal, amigo dos homens, que as inspirava e conduzia em sonhos, capaz inclusive de amar os homens, algo inédito então⁶⁸.

1.5.6. O culto a Mitra

Não seria difícil de imaginar que em Tessalónica não estivesse também representado o culto a Mitra, proveniente da Ásia menor, com origem no zoroastrismo

⁶⁵ Cf. GREEN, *The Letters*, 46.

⁶⁶ Cf. GARCÍA TOLSA, J., *El mundo de las religiones*, 171.

⁶⁷ Cf. CROSSAN, J.D., REED, J.L., *Em busca de Pablo. El Imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús*. Verbo Divino. Estela, Navarra, 2006, 88-89.

⁶⁸ Cf. GARCÍA TOLSA, J., *El mundo de las religiones*, 151.

oriental, como um culto da divindade persa da sabedoria e da verdade. O culto a Mitra explicava a origem do mal, personificado em Ahriman, seu filho, que revoltado se converteu por oposição num demónio. Assim, este culto estabelecia o dualismo entre o bem e o mal, e através da sua liturgia de carácter mistérico, ajudava os seus membros a progredir na verdade e na pureza, através de um corpo sacerdotal que orientava o culto. Entre as religiões orientais que mais se difundiram pelo império romano, o culto a Mitra obteve lugar proeminente⁶⁹.

1.5.7. A religião judaica na diáspora

Em Act 17, 1-9 encontramos a referência à presença de uma comunidade judaica na cidade de Tessalónica, que se reunia na sinagoga local. Na verdade, ter uma sinagoga numa cidade distante de Jerusalém significava a presença de uma vasta comunidade de judeus e prosélitos com um razoável estatuto social e económico. Com efeito, no decorrer da sua viagem apostólica pela Província da Macedónia, Paulo visita e prega em diversas cidades onde já existe uma comunidade judaica: vemos assim que o apóstolo pregou em Filipos, Tessalónica e Bereia; ao invés não o fez em Neápoles (cf. Act 16, 11), nem em Anfípolis e Apolónia (cf. Act 17, 1). Contribuíram para esta escolha por parte de Paulo, a hospitalidade de que foi alvo nestas cidades por parte das comunidades judaicas (cf. Act 16, 15; 17, 7)⁷⁰. Não é possível identificar nenhuma prova que indique a data da implantação da comunidade judaica em Tessalónica. Contudo, uma inscrição do século III d.C. indica a existência de sinagogas na cidade, o que permite concluir a existência de uma vasta comunidade judaica. Será razoável também admitir que esta comunidade, em virtude da sua posição sócio-económica e da mestiçagem cultural, estava marcada por um cunho fortemente grego-romano, sendo assim expressão do judaísmo helenista que contemporizava com as primeiras comunidades cristãs⁷¹.

1.6 O advento do pensamento helenista

Começando por delimitar o helenismo do ponto de vista histórico, chegaremos à conclusão que este movimento filosófico inicia-se com a morte de Alexandre Magno,

⁶⁹ Cf. GARCÍA TOLSA, J., *El mundo de las religiones*, 172.

⁷⁰ Cf. GREEN, *The Letters*, 46-47.

⁷¹ Cf. BECKER, J., *Pablo el apóstol de los paganos*, Sígueme, Salamanca, 1996, 72.

em 323 antes de Cristo. Quanto ao seu termo, as opiniões são divergentes⁷²: para uns o helenismo começa a perder a sua força à medida que a Grécia perde influência, passando o poder para a Macedónia, por volta de 146 depois de Cristo. Para outros, o período de domínio do helenismo foi mais curto, tendo terminado em 31 a. C. aquando da batalha de *Actium* que ditou o fim da República e o início do império romano. O período do helenismo compreendeu sensivelmente três séculos.

Aristóteles e Platão marcam indelevelmente o pensamento helénico que após a morte do primeiro e a grande expedição de Alexandre Magno (334-323 a.C.) entra em crise, dando lugar a uma nova filosofia, que parecia emergir no mundo grego.

Esta foi uma reviravolta que deu início a uma nova era. Alexandre Magno, no seu desejo de criar uma monarquia universal, unificando povos e raças, deita por terra o antigo ideal da *pólis*, fazendo com que, paulatinamente, as cidades-estado perdessem autonomia e relevância no panorama social e intelectual. Deixam de ser a forma ideal do Estado perfeito, como até então eram vistas⁷³.

Com esta mudança sócio-política, surgem novas filosofias mais adequadas ao novo quadro social, que trazem também consigo, diferentes preocupações e anseios, distintos do pensamento helénico. Uma vez que as monarquias helenísticas não promovem tanto a participação do cidadão na vida pública, o Estado e a política passam a ser vistos como assuntos neutros, para os quais se deveria manter uma certa indiferença. Como alternativa à visão da *pólis*, surge uma nova concepção orientadora, que vê o mundo como uma grande cidade. Este cosmopolitismo⁷⁴ traz consigo uma mudança nas questões levantadas pela filosofia, onde o homem e a sua identidade assumem o centro⁷⁵. Este é o tempo da auto-descoberta do Homem enquanto indivíduo. Surge em destaque a ética, que adquire maior importância que a política, sendo esta a oportunidade para se estruturar autonomamente. O Homem é visto como singular na

⁷² Cf. SILVA, António Wardison C., "O panorama histórico-filosófico no tempo de Paulo: o Helenismo" in *Revista de Cultura Teológica*, FT-PUC, v. 18, n.º 72, Out./Dez., São Paulo, Brasil, 2010, (<https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/15373> - 19.05.2017, 21h05), 25.

⁷³ Cf. REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico. Antigüedad y Edad Media*, Vol. 1, 3ª ed., Herder, Barcelona, 2001, 203.

⁷⁴ PENNA, Romano, *Paulo de Tarso e os componentes gregos do seu pensamento*, in *Atualidade Teológica – Revista do Departamento de Teologia da PUC-Rio / Brasil*, Ano XII, n.º 31 Janeiro a Abril, 2009, (<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/18333/18333.PDFXXvmi=>; 19.05.2017 – 17h00), 71

⁷⁵ Cf. NOVAK, Maria da Glória, "Estoicismo e Epicurismo em Roma" in *Letras Clássicas, Humanitas FFLCH/USP*, n.º 3, São Paulo, Brasil, 1999, (<http://www.revistas.usp.br/letrasclassicas/article/view/73765/77431> - 19.05.2017, 21h00), 258.

criação, por isso a ética aparece como sistematização do que tem o Homem de virtude, como de tentações e perigos, onde o egoísmo é colocado entre os principais riscos do desvirtuamento humano⁷⁶.

Assim, assiste-se a uma substituição da velha filosofia e cultura helénica, pela filosofia helenista, como resultado das transformações sócio-políticas, que ditaram uma proliferação de raças, crenças e povos sob a mesma cultura. Agora mais voltada para os assuntos morais do que para a matéria política e social, o helenismo torna-se assim transversal às culturas vigentes no mundo greco-romano.

Para definir as linhas de pensamento do helenismo teremos que falar sobre as três grandes escolas que fizeram deste movimento uma ruptura com o pensamento helénico, porque mais ajustado à realidade de então. Estoicismo, epicurismo e cepticismo são as três correntes, distintas entre si, que formam o helenismo enquanto pensamento mais unificado. Há uma clara ruptura com Platão e Aristóteles.

A *ágora* das cidades-estado dá agora origem à procura de uma vida mais estável e mais segura, considerando-se os deveres de cidadania cada vez mais como um peso. Por isso mesmo, os cargos oficiais já não são exercidos pelo povo, mas por uma casta dinástica. Poder-se-á dizer que “a Grécia clássica está como que morta, embalsamada na biblioteca de Alexandria ou nos pórticos do museu”⁷⁷. O Homem do helenismo procura libertar-se dos mitos e dos esquemas tradicionais da filosofia antiga para se debruçar sobre si mesmo. Neste sentido, é um homem livre, voltado para a cultura e os tesouros da sua vida espiritual. A sua religiosidade assenta sob a liberdade, não já se questionando sobre as coisas, mas sobre a maneira de se tornar cada vez mais livre, isto é, capaz de ser feliz. O helenismo traz consigo a busca da interioridade do Homem, sendo essa a sua forma de ser religioso, agora mais caracterizada pelo cosmopolitismo⁷⁸. Já não é o mistério das coisas que questiona o Homem, mas é sobretudo o cuidado pela sua alma, onde o prazer e a virtude assumem papéis preponderantes. A migração da *pólis* para a *cosmopólis* determinam esta mudança de perspectiva, em que o Homem

⁷⁶ Cf. REALE, G.; ANTISERI, D., *Historia del pensamiento*, 204-205.

⁷⁷ GIULIANI, M. F. *Paulo de Tarso e o helenismo: vida, obra, ambiente e influências*, Santa Maria, S.C.P., 1976, 95. Citado por SILVA, A. W. C., *O panorama histórico-filosófico no tempo de Paulo: o Helenismo*, 27.

⁷⁸ Cf. WENDLAND, Paul, *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti con giudaismo e cristianesimo*, Paideia Editrice, Brescia, 1986, 59-65.

não procura mais as consequências da sua cidadania, mas busca a sua própria identidade⁷⁹.

Do ponto de vista religioso, o helenismo coincide com o intercâmbio entre várias formas religiosas, nomeadamente egípcias, gregas e orientais⁸⁰. Se isto poderia ser um factor favorável ao sincretismo religioso, o certo é que, ao invés, o Homem prefere deixar o culto aos deuses para estabelecer a sua própria religião individualista. O culto politeísta da *polis* é posto de parte, e agora o tempo (*chronos*) assume um papel divino, pois é nele que se passa a realidade⁸¹. Enquanto que, a religião da *polis* era caracterizada pelo seu carácter oficial e comunitário, dado que era assumida pelo Estado, agora, na sociedade do helenismo, a religião dirige-se ao Homem enquanto tal. A partir de então, o Homem será livre em relação ao culto, não podendo ser imposta qualquer forma de religião.

1.6.1 Helenismo e cristianismo

Nas páginas evangélicas não encontramos indícios suficientes que Jesus tenha entrado em relação doutrinal com os pagãos, pese embora tenha atravessado regiões fortemente helenizadas, como Tiro, Sidónia, e Cesareia de Filipe, entre outras. Na verdade, a missão de Jesus desenvolveu-se em grande parte no meio judaico. No entanto, no Evangelho de São João há uma evidência da relação de Jesus com o mundo grego em Jo 12, 20-29, em que o apóstolo Filipe surge como mediador.

Em Paulo identificamos também a influência do pensamento helenista, embora este tenha assumido uma independência entre cristianismo, judaísmo e helenismo, sobretudo na Primeira Carta aos Coríntios, quando escreve: “Enquanto os judeus pedem sinais e os gregos andam em busca da sabedoria, nós pregamos um Messias crucificado, escândalo para os judeus e loucura para os gentios” (1 Cor 1, 22-23). Podemos considerar que, embora tenha o apóstolo tido o cuidado de clarificar neste seu escrito a influência do helenismo no cristianismo, o que é certo é que esta influência foi por ele

⁷⁹ Cf. WENDLAND, P., *La cultura ellenistico-romana*, 71-77.

⁸⁰ Cf. PRIETO, C., *Cristianismo e Paganismo*, 22.

⁸¹ Cf. WENDLAND, P., *La cultura ellenistico-romana*, 77-81.

integrada na sua fé em Cristo. Com efeito, Paulo contactou a fundo com o helenismo particularmente a partir das comunidades judaicas da Diáspora⁸².

Hoje é inegável a influência do platonismo na doutrina cristã, no entanto o cristianismo tem o mérito de ter purificado a filosofia grega, o que permitiu que o Evangelho pudesse ser anunciado e vivido não só nos ambientes de baixa cultura, como também entre as elites. É por isso inegável a influência do helenismo no cristianismo, no que diz respeito ao mundo, ao Homem e à religião. Se esta influência hoje não é tão clara, deve-se ao facto de o cristianismo ter “cristianizado” o helenismo, criando novos termos ou mudando significados, para que aparecesse como novidade e por isso, com identidade⁸³.

1.6.2 As academias, o epicurismo e o estoicismo

1.6.2.1 As academias

Designam-se por academias as escolas filosóficas ou comunidades que deram seguimento ao pensamento platónico, assumindo as suas transformações com o decorrer do tempo. Para além de seguirem o pensamento de Platão, nas academias indagava-se sobre a matemática, as ciências naturais e históricas e a astronomia.

Podemos identificar cinco períodos da academia. No primeiro período, da academia antiga, Platão tem centralidade no ensino, embora esteja também presente a filosofia de Aristóteles, de Espeusipo (347-339 a.C.), Xenocrates e Polemon. Este período no ano 264 a.C. com Crates de Atenas. A academia média corresponde ao segundo período da academia em que é dada primazia a Arcesilau (315-241 a.C.), que sublinha a crítica cepticista à gnoseologia. O período da terceira academia, chamada também academia nova, é desenvolvido por Carnéades de Cirene (214-129 a.C.) acentuando a perspectiva cepticista. A quarta academia teve como protagonista principal Filo de Larissa (80 a.C.), que, tentando libertar-se do cepticismo, rejeitando o seu rigor, procura um meio termo como via para a gnoseologia. Um discípulo de Filo de Larissa (69 a.C.) inicia um novo período, identificado como quinta academia, propondo o ecletismo, que

⁸² Cf. COTHENET, E., *São Paulo no seu tempo*, 6.

⁸³ Cf. SILVA, A. W. C., *O panorama histórico-filosófico no tempo de Paulo: o Helenismo*, 32-33.

compreendia uma harmonia e conjugação entre o peripatetismo e o estoicismo. É nesta fase que Paulo de Tarso se insere.

Posteriormente assiste-se à decadência da academia que se vai fragmentando a pouco e pouco. Ressurgirá nos séculos III e IV d. C. com o nome de neoplatonismo. Entre o platonismo de Platão e o neoplatonismo, temos o platonismo médio, assim denominado. Este pensamento caracteriza-se pelo platonismo levado ao extremo, com elementos neopitagóricos influenciados por outras escolas⁸⁴.

1.6.2.2 O epicurismo

Fruto das inquietações das mentes que procuravam a felicidade e um comportamento moral a ela conducente, no meio de um mundo em sobressalto⁸⁵, surge o epicurismo, cujo fundador é, como o próprio nome indica, Epicuro, que viveu entre 341 e 271 a.C.. É designado como o “filósofo do jardim”, uma vez que assim se poderia situar longe do tumulto da vida pública e próximo da tranquilidade e silêncio da natureza⁸⁶.

A sua escola era uma verdadeira comunidade de pessoas que, desanimadas com a vida, procuravam a paz e a harmonia como caminho para o equilíbrio. Tinham vida em comum e procuravam o desprezo pelo dinheiro e glórias humanas como meio eficaz para alcançar a felicidade. Com uma filosofia marcadamente empirista, o epicurismo procurava encontrar o prazer, que era o princípio da sua moral, nas coisas práticas da vida. Buscava por isso uma reconciliação do homem com a natureza, através de um sistema lógico e físico que explicava o homem e o mundo, que fazia emergir todo um sistema ético⁸⁷. Defendia o pessimismo e o tédio da vida, bem como o fatalismo como caminho para o prazer, afirmando também a crença em vários deuses (politeísmo). Desta forma o conhecimento e a verdade estavam totalmente dependentes do que era

⁸⁴ Cf. SILVA, A. W. C., *O panorama histórico-filosófico no tempo de Paulo: o Helenismo*, 35-36.

⁸⁵ Cf. NOVAK, M. G., *Estoicismo e Epicurismo em Roma*, 257.

⁸⁶ “O lugar que elegeu Epicuro para a sua escola expressa a revolucionária novidade do seu pensamento: não se tratava de um ginásio, símbolo da Grécia clássica, antes de um edifício com um jardim – melhor, um horto – nas periferias de Atenas. O jardim estava longe do tumulto da vida pública dos cidadãos e próximo do silêncio do campo, aquele silêncio e aquele campo que não dizia nada aos filósofos clássicos, mas que se converte em algo muito importante para a nova sensibilidade helenística.” (REALE, G.; ANTISERI, D., *Historia del pensamiento*, 213).

⁸⁷ Cf. NOVAK, M. G., *Estoicismo e Epicurismo em Roma*, 259-260.

sensorial, sendo esse o critério para discernir a verdade⁸⁸. A física⁸⁹ era vista como oportunidade para libertar o Homem do medo do destino. Acreditam no acaso, mas negam o destino como algo previamente estabelecido⁹⁰. Os deuses não têm qualquer domínio e acção sobre o mundo, porque a sua vida é a eterna contemplação. Nesse sentido a morte é vista pelos epicuristas como uma libertação da dor, e é um absurdo o medo da morte⁹¹ pois ela resulta apenas da dissolução dos compostos que constituem o Homem: a alma, agregado de átomos mortal e o corpo⁹².

O prazer era entendido como a porta para a verdade e deveria ser alcançado através do equilíbrio interior. Assim, a autêntica felicidade (*eudaimonia*) consiste na ausência de sacrifício corporal (*aponia*) e na ausência de perturbações da alma (*ataraxia*)⁹³. O ideal que o Homem sábio deveria procurar era o equilíbrio que nada poderia perturbar, a impassibilidade total, numa disciplina moral teria como fim a quietude⁹⁴. O prazer é sobretudo espiritual, porque é dele que vem a paz para a alma, e para o alcançar o Homem não precisa de nada além de si mesmo⁹⁵. Por isso o prazer é, segundo a ética epicurista, a finalidade da vida, para alcançar o equilíbrio perfeito entre corpo e alma. Para chegar a esse estado é necessário exercitar algumas virtudes, entre as quais se destaca a prudência, bem como a temperança, a justiça e a amizade⁹⁶. Apesar de Epicuro não ter qualquer dúvida em relação à existência de deuses, não teve pudor em afirmar que eles não se ocupam dos homens e do mundo. São numerosos, vivem felizes no seu espaço próprio, são também constituídos por átomos e são imortais⁹⁷.

Em suma, o epicurismo é uma filosofia de tendência *ateísta*, uma vez que dispensa a divindade para explicar e unificar a realidade; é *ateleológica*, já que os acontecimentos sucedem-se, sem tenderem a um fim; segue, no entanto, uma *lógica*

⁸⁸ Cf. SEDLEY, David, "Epicureanism", in GRAIG, Edward (Org.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy: Descartes – Gender and science*, Vol. III, Routledge, New York, 2009, 344-345.

⁸⁹ Cf. REALE, G.; ANTISERI, D., *Historia del pensamiento*, 216-220.

⁹⁰ Cf. SEDLEY, D., *Epicureanism*, 346.

⁹¹ Cf. NOVAK, M. G., *Estoicismo e Epicurismo em Roma*, 260-261.

⁹² Cf. SEDLEY, D., *Epicureanism*, 348-349. REALE, G.; ANTISERI, D., *Historia del pensamiento*, 219.

⁹³ Cf. REALE, G.; ANTISERI, D., *Historia del pensamiento*, 220.

⁹⁴ Cf. DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, IX.108. in GARCIA GUAL, CARLOS (Trad.), *Diógenes Laercio. Vidas Y Opiniones de los filósofos ilustres*, Alianza Editorial S.A., Madrid, 2007, 505.

⁹⁵ Cf. REALE, G.; ANTISERI, D., *Historia del pensamiento*, 237.

⁹⁶ Cf. REALE, G.; ANTISERI, D., *Historia del pensamiento*, 220-222.

⁹⁷ Cf. REALE, G.; ANTISERI, D., *Historia del pensamiento*, 221.

mecanicista, já que consideram uma lei que rege os acontecimentos. É uma *filosofia pluralista*, já que integra e supõe a diversidade de indivíduos e substâncias⁹⁸. Muito em voga ao tempo da evangelização paulina⁹⁹, esta escola filosófica conheceria o seu termo no século IV d.C., como indica o imperador Juliano que testemunha que nessa época já não se encontravam em circulação dos livros da escola epicurista¹⁰⁰.

1.6.2.3 O estoicismo

Percebemos claramente que o estoicismo foi uma corrente filosófica que influenciou de sobremaneira o apóstolo Paulo¹⁰¹.

Esta escola filosófica pode dividir-se em três períodos¹⁰²: o *estoicismo antigo*¹⁰³ liderado por Zenão de Cítio¹⁰⁴ (336-264 a.C.). À semelhança de Epicuro, Zenão não valoriza a metafísica nem qualquer tipo de transcendência, pelo que procura uma tentativa de harmonização da física de Heráclito como o hilemorfismo de Aristóteles. Considera o logos e o cosmos e entende a liberdade num determinismo finalista. A ética funda-se no racionalismo moral, no cosmopolitismo, e no optimismo pela natureza. A razão deveria exercer domínio sobre as paixões e a virtude seria viver de acordo com a natureza racional. Nesta primeira fase do estoicismo destacam-se algumas figuras como Crisipo de Soles, Diógenes de Babilónia e Antipatro de Tarso (século II a.C.).

Segue-se um segundo período entre os séculos I e II a. C. que tomou o nome de *estoicismo médio*¹⁰⁵, com claras influências do peripatetismo e do epicurismo. Este foi o período em que o estoicismo mais penetrou na cultura romana, onde se destacam Posidónio de Apameia (135-51 a.C.), Diógenes de Babilónia (séc. III-II a.C.) e Panécio de Rodes (180-110 a.C.). Para Panécio a felicidade não estava exclusivamente dependente da virtude, mas supunha também meios económicos, saúde e força física¹⁰⁶.

⁹⁸ Cf. SILVA, A. W. C., *O panorama histórico-filosófico no tempo de Paulo: o Helenismo*, 38.

⁹⁹ Cf. COTHENET, E., *São Paulo no seu tempo*, 45.

¹⁰⁰ Cf. REALE, G.; ANTISERI, D., *Historia del pensamiento*, 270.

¹⁰¹ Cf. COTHENET, E., *São Paulo no seu tempo*, 46-47.

¹⁰² Cf. SILVA, A. W. C., *O panorama histórico-filosófico no tempo de Paulo: o Helenismo*, 39-40.

¹⁰³ Cf. SEDLEY, DAVID, "Stoicism", in GRAIG, EDWARD (Org.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy: Sociology of knowledge - Zoroastrism*, Vol. IX, Routledge, New York, 2009, 143.

¹⁰⁴ Como Zenão não era cidadão ateniense, não tinha direito a adquirir uma propriedade naquela cidade. Assim, teve que fazer os seus ensinamentos junto de um pórtico (em grego Stoá) da cidade, o que valeu o nome da escola estoica. Cf. REALE, G.; ANTISERI, D., *Historia del pensamiento*, 225.

¹⁰⁵ Cf. SEDLEY, D., *Stoicism*, 143.

¹⁰⁶ Cf. NOVAK, M. G., *Estoicismo e Epicurismo em Roma*, 266.

Depois deste período, surge o chamado *novo estoicismo*, que teve a sua influência entre o século I e III da era cristã, em que são incluídos alguns elementos pitagóricos, procurando um retorno ao estoicismo original. Esta escola entende a filosofia como arte do viver, e caracteriza-se pela busca da sabedoria, que é o bem perfeito da mente humana¹⁰⁷.

O estoicismo defende a teoria da “mescla total dos corpos”, por isso, acreditam na penetração da divindade, que consideram corpórea, na matéria igualmente corpórea¹⁰⁸. Assim, uma vez que, considerada como princípio activo da realidade, a divindade é inseparável da matéria, a divindade está em tudo o que existe e, mais, a divindade é tudo¹⁰⁹. Para os estoicos, a divindade, sendo material por natureza é a fonte da sabedoria. Por isso o homem devia elevar louvores a “Deus” a partir da razão, para se aproximar da sabedoria. Sendo pessimista, o homem estoico, não acredita na eternidade e o seu esforço prende-se com alcançar a imperturbabilidade. Quando morre, volta para o Uno. Assim, a filosofia estoica caracteriza-se por apresentar uma mística elevada, mas ao mesmo tempo muito prática, portanto muito incarnada na vida do Homem.

Panteístas por natureza, consideram que o fatalismo¹¹⁰ vem da divindade, por isso o sábio deve aproximar-se constantemente da divindade. Já que as coisas estão previamente estabelecidas, nada deve perturbar o Homem, sendo o seu desafio apenas escolher as melhores coisas em vista à sua realização. Essa elevação comum de todos os homens, em busca da sabedoria, anula todas as diferenças sociais e étnicas do Homem, sendo todos iguais.

Em suma, poderemos elencar algumas concepções do estoicismo: começando pela lógica, diremos que é o resultado das impressões concretas e das representações causadas e elaboradas no Homem. Assim, as sensações constituem a base do conhecimento¹¹¹. Estas representações, ao contrário dos epicuristas¹¹², não necessitam do sentir, antes de um consentir, ou seja, de uma correspondência da alma. O sujeito

¹⁰⁷ Cf. REALE, G.; ANTISERI, D., *Historia del pensamiento*, 224.

¹⁰⁸ Cf. SEDLEY, D., *Stoicism*, 146. NOVAK, M. G., *Estoicismo e Epicurismo em Roma*, 260.

¹⁰⁹ Cf. REALE, G.; ANTISERI, D., *Historia del pensamiento*, 229-230.

¹¹⁰ Cf. REALE, G.; ANTISERI, D., *Historia del pensamiento*, 215.

¹¹¹ Cf. NOVAK, M. G., *Estoicismo e Epicurismo em Roma*, 259.

¹¹² Cf. NOVAK, M. G., *Estoicismo e Epicurismo em Roma*, 260.

recebe na sua alma essas representações que são dadas pelas impressões do objecto.¹¹³ Neste sentido, cabe à acção que objecto exercer sobre os sentidos humanos e não ao Homem a impressão que este retém¹¹⁴.

A física estoica¹¹⁵ é sustentada pela doutrina de Heráclito, assente no fogo e no *logos*. O estoicismo supõe a existência do sumo Bem defendido por Platão, e do motor imóvel aristotélico. Ao *logos* corresponde a racionalidade e é dele que vem a relação com a matéria, que se assume como um elemento passivo, face ao *logos* que é activo. Desta forma, matéria e razão permanecem em plena harmonia: a matéria ramifica-se no fogo, ar, água e terra; o *logos* como princípio animador da *physis*.

No que respeita à ética, o estoicismo defende a ideia de que se deve viver segundo a natureza racional, fazendo da vida uma contemplação do *logos*. O Homem é visto como parte de um todo e o seu objectivo é absorver o divino a partir da própria racionalidade. Assim, quanto mais a Razão individual se ajustar à Razão Universal, que tudo rege, mais próximos estamos da felicidade. Embora pela sua natureza, o Homem não se consiga libertar do cosmos, a ética surge como meio para o Homem se poder libertar da sua própria contingência, dominando as paixões e encontrando-se consigo mesmo. Ao encontrar-se consigo mesmo, o homem encontra a sua dignidade. Estamos diante da transição do homem cidadão, político, para o homem cosmopolita¹¹⁶.

Esta nova concepção penetrou sobretudo nas classes cultas do mundo antigo, e por isso, chega a ser uma das expressões mais altas e maduras do mundo greco-romano, noção que de alguma forma prepara o cristianismo.

¹¹³ Cf. SEDLEY, D., *Stoicism*, 151-152. REALE, G.; ANTISERI, D., *Historia del pensamiento*, 227.

¹¹⁴ Cf. SEDLEY, D., *Stoicism*, 151.

¹¹⁵ Cf. REALE, G.; ANTISERI, D., *Historia del pensamiento*, 228-230.

¹¹⁶ Cf. REALE, G.; ANTISERI, D., *Historia del pensamiento*, 232-236.

CAPÍTULO 2

Paulo e o Helenismo: o caso da 1.^a Carta aos Tessalonicenses

Neste capítulo procuraremos abordar as influências do pensamento helenista em Paulo, num primeiro momento, e, num segundo momento, apresentar o processo evangelizador que leva à formação da comunidade cristã de Tessalónica, para depois evidenciar as marcas da cultura helenista na 1.^a Carta aos Tessalonicenses.

2.1. Paulo e o Helenismo

Olhando para o cristianismo nascente e para o mundo grego, fica claro a contraposição existente ao nível da vida espiritual do mundo antigo. Daí que não seja estranho pensar-se que o contacto entre ambos se exteriorize numa manifesta crítica. Mas por mais surpreendente que seja, esta cultura oferece diversas possibilidades de relacionamento e conceitos através dos quais o cristianismo se manifestou¹¹⁷.

Encontramos a mesma analogia, na relação Judaísmo-Cristianismo, com as suas devidas diferenças. Com efeito, o Cristianismo não é o Judaísmo, mas não se pode compreender sem as suas raízes hebraicas. Paulo, sendo Judeu e imbuído do Judaísmo, ao fazer o seu encontro com o Ressuscitado, apercebe-se que está diante de algo totalmente novo, e que a nova fé o impele a anunciar, a ser apóstolo de Cristo. Mas também é verdade, que nunca se esquecerá das suas origens. Ele anunciará a Boa Nova com todas as suas forças e todos os meios possíveis, manifestando a sua formação não só de matriz judaico-teológica, mas também helenística¹¹⁸.

Aprofundemos, por isso, o género de formação que teve e em que cultura ou culturas ele viveu.

Desde o séc. XIX, e de modo especial, na esteira da maioria dos autores da escola alemã, podemos dizer que Paulo era visto, sobretudo, como um grego que combatia tudo aquilo que era representado pelo Judaísmo. Na verdade, esta postura, nem que fosse somente inconsciente, preconizava uma dicotomia entre helenismo e judaísmo¹¹⁹.

¹¹⁷ Cf. WENDLAND, P., *La cultura ellenistico-romana*, 312-313.

¹¹⁸ Cf. WENDLAND, P., *La cultura ellenistico-romana*, 314-315.

¹¹⁹ Cf. RASTOIN, M. "Paolo di Tarso. Quale cultura? Quante culture?", in A. GIENIUSZ (ed.), *Paolo di Tarso. Figura, Opera, Recezione. Atti del Convegno Internazionale organizzato dalla Facoltà di Teologia della*

Contudo, com alguns estudos que se iniciaram antes da II Guerra Mundial e que se acentuaram sucessivamente, paulatinamente se afirmou que Paulo é marcadamente hebreu. Por sua vez, se aprofundou o estudo da influência do helenismo na Palestina. Com estas novas luzes, começou-se a afirmar a cultura extraordinária de Paulo, marcada pelo helenismo hebraico do primeiro século¹²⁰.

Paulo é multicultural, a sua formação enquanto jovem é dividida entre a helenista cidade de Tarso e Jerusalém, centro do Judaísmo. O próprio afirma: “Sendo completamente livre, me fiz servo de todos para ganhar a todos. Fiz-me judeu, com os judeus, para ganhar os judeus. Comporto-me como os que estão debaixo da Lei, como se estivesse submetido à Lei – embora não estivesse sob a Lei – para ganhar os que estão sujeitos à Lei” (1 Cor 9,19-20). De acordo com R. Penna, em termos culturais e em paralelo com o que diz a propósito dos judeus, poderia dizer: “Fiz-me grego com os gregos”¹²¹.

Como explica laconicamente Engberg-Pedersen, “Paulo não era nem especificamente judeu e nem especificamente grego.”¹²² Na verdade, Paulo era ao mesmo tempo hebreu, envolvido pelo helenismo e cidadão romano. Porventura, uma definição deste teor poderia mostrar três mundos e três culturas totalmente distintas, simbolizadas nas cidades de Jerusalém, Atenas e Roma, contudo uma realidade não anula a outra (como se expressam R. Wallace e W. Williams que preferem falar de três níveis culturais fundamentais); ele assume em si estas três dimensões como uma só coisa. Ele é um homem “cosmopolita” (segundo o dizer de A. Deissmann) e “globalizado” (como o classifica G. Biguzzi)¹²³. Entretanto, se porventura alguns autores tenham

Pontificia Università Urbaniana 5-6 maggio 2009, Urbaniana University Press, Cidade do Vaticano, 2009, 41-42.

¹²⁰ Quando se fala de *judaísmo helenístico* pensa-se de modo geral nos judeus que viviam na Diáspora em torno do Mediterrâneo e da Mesopotâmia, de forma, a distingui-los dos judeus que se encontravam em Israel. Todavia, não é uma expressão muito afortunada, na medida em que a cultura helenística, e assim, a greco-romana, se tinha espalhado, inclusive também, em Israel, depois da morte de Alexandre Magno, em 323 a.C.. Assim, podemos dizer que o Judaísmo do I séc. era amplamente helenizado. Todavia, este judaísmo helenístico dará depois lugar a um judaísmo babilonense. Cf. PERROT, Ch. “El mundo mediterráneo fuera del país de los judíos. El Judaísmo Helenístico”, in QUESNEL, M. – GRUSON, Ph. (ed.), *La Biblia y su Cultura. Jesús y el Nuevo Testamento*, Presença Teológica, Cantabria 2002, 159.

¹²¹ PENNA, Romano, *Vangelo e Inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Torino, 2001, 323. Tradução própria.

¹²² ENGBERG-PEDERSEN, Troels (ed.), *Paul in his Hellenistic Context*, T&T Clark, Edinburgo, 1994, XIX.

¹²³ Cf. BRODEUR, S. N., *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo. Studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere Paoline*. vol. 1, col. Theologia 2, Gregorian & Biblical Press, Roma, 2011, 67.72.

valorizado estes três níveis culturais, evidenciando desta forma, a sua qualidade de cidadão romano, todavia, tradicionalmente evidencia-se a relação intrínseca na sua formação, o aspecto helenístico e o aspecto judaico, do ambiente judaico-helenístico¹²⁴.

Com esta formação Paulo vê o mundo. Assim, preconizou-se o modelo de um Paulo bi-cultural, por um lado, conhecedor da filosofia estoica e da retórica grega e, por outro lado, da argumentação própria de um rabino. Mas como entender este modelo bi-cultural? Duas culturas estanques e opostas? Na verdade, não se pode falar de ambas como se fossem duas realidades desconhecidas entre si, completamente diferentes, sendo até difícil defender um judaísmo puro¹²⁵. Daí que se defenda hoje um Paulo de uma cultura unificada que usa toda a sua formação farisaica helenística, de Tarso a Jerusalém, para anunciar Cristo, fazendo uso de diversos ambientes retóricos, argumentativos e literários. Estava à vontade no recurso da sua formação rabínica como da língua grega; e dos *topoi* intelectuais, evidenciando ter feito os *progymnastaca* e aprendido os *chreiai*, isto é, a forma de comentar a partir de um provérbio ou um *topos* clássico¹²⁶.

Paulo, coetâneo de Jesus, nasce em Tarso, no seio de uma família judaica, da tribo de Benjamim, e se em Tarso terá a sua formação grega, em Jerusalém, terá uma formação rabínica aos pés de Gamaliel, o Velho, segundo o rigor da lei dos pais (cf. Act 22,3), tornando-se membro zeloso dos Fariseus. Esta formação marcará a sua forma de argumentar a partir da Sagrada Escritura, aí se habituará com as setes regras de interpretação que tinham sido codificadas por Hillel.

Em Act, aparece várias vezes o nome de Tarso (cf. Act 9,26.29-30; 11,25-26; 21,39; 22,3). A sua família deveria ser socialmente importante, pois conseguiu a cidadania romana (cf. Act 16,37-39; 23,27); e desta forma, Paulo nasce cidadão romano (cf. Act 22,25-29). Tarso era uma cidade importante graças à sua posição geográfica,

¹²⁴ Cf. PENNA, R., *Vangelo*, 324.

¹²⁵ Cf. PENNA, R., *Vangelo*, 337. Como afirma Rastoin: “Pelo contrário, todos os trabalhos recentes mostram a extraordinária difusão do judaísmo no mundo grego e como um fluxo de trocas e empréstimos culturais, neste tempo, foi um trabalho de modo permanente. O fenómeno foi tão forte que pode-se dizer, sem exagero, que o judaísmo era uma religião eminentemente helenística.”, RASTOIN, M., *Paolo di Tarso*, 45. Tradução própria.

¹²⁶ Cf. RASTOIN, M., *Paolo di Tarso*, 46. Fazendo mais uma vez recurso das palavras de Rastoin: “Paulo era um homem de cultura, um homem verdadeiramente unificado, que não se via como um mestiço cultural ou religioso, mas como um judeu de pleno direito, sendo um homem helenizado, que pertencia à cultura helenística sem quaisquer escrúpulos.”, RASTOIN, M., *Paolo di Tarso*, 50. Tradução própria.

pois era um relevante porto no litoral sudoeste da Ásia Menor, situado nas margens do rio Cidno. Por sua vez, por terra, existia um próspero relacionamento quer com Antioquia quer com a alta planície da Anatólia. Esta cidade, ao tempo de Paulo, tinha já a sua história: sendo uma das cidades importantes do império Selêucida, e desde aí já marcada pelo helenismo, tornou-se a capital da província romana da Cilícia, e fora visitada por ilustres personalidades como Alexandre Magno, Júlio César, Marco Aurélio e Cleópatra¹²⁷.

Tarso, fundada por fenícios e dominada por diversos povos ao longo dos séculos, era conhecida pelo seu tecido de cilício, feito de pêlo de cabra, que servia não só para o fabrico de tendas, mas também para tapetes e outro tipo de vestes, nomeadamente de penitência¹²⁸.

Ao tempo de Paulo, esta cidade cosmopolita teria cerca de meio milhão de pessoas, recebendo muitos judeus imigrantes. Ele não esconderá o seu orgulho de aí ter nascido. No aspecto religioso, Tarso caracteriza-se de modo semelhante às outras cidades do mundo mediterrânico, com o culto aos mistérios do mundo pagão: ao culto dos deuses do panteão grego, juntar-se-ão os do culto de Roma e de Augusto.

Foi também uma grande cidade académica, pátria do estoicismo, com nomes como Antípatro, Atenodoro (perceptor de Augusto) e Nestor, filósofos que rivalizavam com os de Alexandria e de Atenas¹²⁹. As grandes correntes filosóficas de então eram o platonismo, o estoicismo e epicurismo, que compreendiam diferentes concepções sobre o mundo; todavia a nível do entendimento moral coincidiam na busca da sabedoria mediante o desapego das paixões terrenas. Com efeito, como avança Ronald R. Hock,

¹²⁷ Cf. WALKER, P., *Nas pegadas de São Paulo. Um guia ilustrado das viagens de São Paulo*, Paulinas Editora, Lisboa, 2008, 34.41.

¹²⁸ Cf. ALVES, H., "As cidades de S. Paulo", in DEBERGÉ, P. (ed.), *Paulo, Pastor e Evangelizador*, Cadernos Bíblicos 113 (col.), Difusora Bíblica, Lisboa, 2012, 58-59.

¹²⁹ Em Tarso, seguindo a regra geral, a educação integrava três etapas: as crianças em idade escolar seguiam os gramáticos na aprendizagem das línguas; depois, com os retóricos aprendiam a dominar a arte da retórica; e enquanto jovens, ouviam os filósofos. São de admiração as palavras do historiador grego do primeiro século, Estrabão, na sua obra *Geografia*, XIV, V, 13: "Os habitantes de Tarso estão de tal modo apaixonados pela filosofia, têm o espírito tão enciclopédico que a sua cidade acabou por eclipsar a de Atenas, Alexandria e todas as outras cidades conhecidas, como esta, por terem dado origem a qualquer seita ou escola filosófica... Como Alexandria, Tarso possui escolas para todos os ramos de artes liberais. Juntai a isso o número elevado da sua população e a preponderância notória que ela exerce sobre as cidades vizinhas e compreenderéis então que pode reivindicar o nome e o lugar de metrópole da Cilícia." Citado por COTHENET, E., *São Paulo no seu tempo*, 5. Cf. ALVES, H., *As cidades de S. Paulo*, 58-59; ADINOLFI, Marco, *Ellenismo e bibbia. Saggi storici ed esegetici*, Ed. Dehoniane, Roma, 1991, 145-147.

Paulo deveria pertencer a um nível social aristocrata, pela educação que recebeu, e que se manifesta no domínio da língua grega presente nas suas cartas, no seu lastro cultural e na familiaridade com a retórica clássica¹³⁰.

Vários foram os nomes sonantes da filosofia e da história que passaram por Tarso: o filósofo itinerante Apolónio de Tiana, que ali se estabeleceu em jovem e se formou; Cícero que ali permaneceu na qualidade de Procônsul da Cilícia; Marco António que ali se encontrou com Cleópatra depois da vitória de Filipos na Macedónia; e entre outros Dião de Prusa ou Dião Crisóstomo, que ali esteve por duas vezes e que ali dedicou dois escritos que, no entender de Romano Penna, influenciaram de sobremaneira Paulo¹³¹.

O estoicismo é a filosofia mais representativa na época dos alvares do cristianismo, por isso, a que tem mais pontos de contato com a mensagem evangélica, ainda mais que nesta fase, a terceira, dita imperial (séculos I-II d. C.), esta corrente, numa vontade de maior interioridade, manifesta-se mais na linha de reflexão moral e assume importantes matizes religiosas. Para Séneca, um dos expoentes desta época, Deus assume características pessoais, apesar de continuar numa linha imanentista. Não é difícil encontrar paralelismos entre este filósofo e Paulo (por exemplo 2 Cor 4,17-18), contudo divergentes no essencial: se para o filósofo estoico o salvador do homem é ele mesmo, para Paulo o único salvador é Deus em Cristo. O estoicismo é caracterizado pelo seu materialismo e imanentismo, em que Deus se identifica com a natureza, e o princípio divino unificante denomina-se *Logos*. Esta filosofia compreende-se como um todo associado: lógica, física, ética e metafísica unem-se à concepção do *Logos* que tudo penetra.

Quanto à compreensão sobre a ética, esta está assente não no prazer, mas na razão, verdadeira natureza do homem. Este deve dominar as suas paixões e viver segundo a virtude, que assume diversas designações (semelhantes catálogos de virtudes, encontramos nos escritos apostólicos, como por exemplo em Gal 5,22; Ef 4,32-5,2; Col 3,12; 2 Pe 1,5-7)¹³².

¹³⁰ Cf. HOCK, Ronald. F., "Paulo e a educação greco-romana", in SAMPLEY, J. Paul (ed.), *Paulo no mundo greco-romano. Um compêndio*, Paulus, São Paulo, 2008, 171.

¹³¹ Cf. PENNA, R., *Paulo de Tarso e os componentes gregos*, 60.

¹³² Cf. PENNA, Romano, *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del Cristianismo*, Cristianismo y Sociedad 39 (col.), Desclée de Brouwer, Bilbao, 1994, 148-150.

Neste ambiente estoico, o *Apóstolo dos gentios* observou estes ideais, como por exemplo, o da autossuficiência e da liberdade. Para os estoicos, a autossuficiência é um estado de ânimo que é capaz de oferecer por si mesmo aquilo que é bom para a vida. Paulo não se cansou de falar contra a “vanglória” do homem, como em 1Cor 4,7 e Fip 2,13. A liberdade estoica preconiza a liberdade da paixão e do mundo, pelo que o Homem liberta-se por si próprio¹³³. Com efeito, para Paulo a liberdade é libertação do mal, através do bem, para servir Deus nos irmãos sob a acção do Espírito Santo (cf. Rm 6,17-22; 7,6).

Da concepção estoica o missionário de Tarso notou o conhecimento natural de Deus e que também os pagãos possuem um senso ético inato fundado na lei divina inscrita no coração¹³⁴.

Também ao estudar a relação entre o estoicismo e o apóstolo Paulo, podemos observar o universalismo¹³⁵, um dos aspectos específicos da filosofia estoica, que, todavia, não se encontrando no fundador, Zenão, na época antiga (século III a.C.), marcará já a época média (séculos II-I a.C.), com Posidónio, e claramente, a época imperial (séculos I-II d. C.), de modo especial com Séneca, com a igualdade entre todo o homem, que é entendido como cidadão do mundo. Nesta linha, podemos encontrar alguns paralelos com Paulo, quando se fala da comunidade de baptizados como um único “corpo de Cristo” (cf. 1 Cor 12,12-27; Rm 12,5; Ef 1,23) ou quando se nega existir diferença entre Judeu e Grego (cf. 1 Cor 12,13; Gal 3,28; Col 3,11; Ef 4,4). Contudo não se pretende afirmar que se deva entender estas passagens de Paulo unicamente a partir de uma leitura estoica, na verdade, para o apóstolo, a base da sua pregação não está na natureza, mas sim no baptismo e na fé em Cristo. Desta forma, percebemos que para o apóstolo, o universalismo¹³⁶ não é directamente de base humanística.

Podemos considerar que Paulo assume, não sem notáveis diferenças, alguns traços da ética estoica¹³⁷. São recorrentes a referência às virtudes que o cristão deve

¹³³ Segundo Epíteto, em *Diatribai* I.4.1: “Livre é aquele que vive como quer, que não se pode nem obrigar nem impedir, nem forçar; aquele cujos impulsos estão livres de encargos, cujos desejos são realizados”. in OLDFATHER, Charles Henry (Trad.), *Epictetus. The discourses as reported by Arrian, The Manual ad Fragments*, Vol. I, Harvard University Press, Cambridge, 1979, 27-29. Tradução própria.

¹³⁴ Cf. WENDLAND, P. *La Cultura Ellenistico-Romana*, 316.

¹³⁵ Cf. COTHENET, E., *São Paulo no seu tempo*, 46.

¹³⁶ Cf. PENNA, R., *Paulo de Tarso e os componentes gregos*, 70.

¹³⁷ Cf. PENNA, R., *Vangelo*, 338-341.

perseguir, como vemos por exemplo em Fl 4, 8: “de resto, irmãos, tudo o que é verdadeiro, tudo o que é nobre, tudo o que é justo, tudo o que é puro, tudo o que é amável, tudo o que é respeitável, tudo o que possa ser virtude e mereça louvor, tende isso em mente”. Todavia, também aqui se encontra uma diferença radical: para o estoicismo a força da realização ética está na natureza, ou seja, o objectivo da ética é coadunar-se com a natureza¹³⁸. Para Paulo, ao invés, uma vez que a natureza humana é pecadora, a vida das virtudes é uma vida teologal (cf. 1 Cor 13).

Paulo conhecia o ambiente filósofo e a moral estoica, dos quais assumiu não só alguns conceitos filosóficos-religiosos como a transparência da divindade no mundo (cf. Rm 1,19-20), mas também alguns termos como: natureza (cf. Rm 1,26-27; 2,14), consciência (cf. 1 Cor 8,7.10.12; Rm 2,15), liberdade (cf. 1 Cor 10,29; 2 Cor 3,17; Gal 5,1.13), virtude (cf. Fip 4,8), domínio de si próprio (cf. 2 Cor 9,8). Tal como faz uso das listas de vícios e virtudes já adoptadas pelo judaísmo helenístico (cf. Rm 1,18-32; Gal 5,19-23, Col 2,12) e as regras domésticas (cf. Col 3,18-22), o *Apóstolo dos gentios* faz também uso de diversas expressões literárias ou populares e imagens do mundo helenístico, como se poder comprovar na diatribe cínico-estóica (cf. 1 Cor 6,12-13; Rm 2,1-20), e no uso os verbos compostos com *syn* (cf. Rm 6,4-5; Col 2,12)¹³⁹.

Na sua pesquisa, T. Engberg-Pederson afirma que onde o estoicismo falou da racionalidade e da razão, Paulo falou de Deus e Cristo; e que existem semelhanças entre alguns pontos desta filosofia (temas como, as paixões, a alegria, a liberdade) e a teologia paulina. Contudo, a maior influência é a do modelo ético desenvolvido pelo estoicismo: existe uma semelhança entre o modelo base da ética estoica e a dimensão parenética que abrange as Cartas Paulinas como um todo. Por outro lado, afirma Pederson, se se tiverem em conta as linhas-mestras do pensamento estoico, o trabalho hermenêutico paulino encontra uma ampla contextualização¹⁴⁰, logo depois da exegese judaica, particularmente do judaísmo da diáspora, muito mais ecuménico e aberto às culturas.

¹³⁸ Cf. WENDLAND, P., *La Cultura Ellenistico-Romana*, 304-305.

¹³⁹ Cf. ADINOLFI, M., *La prima lettera ai Tessalonesi*, 18-19.

¹⁴⁰ Cf. ENGBERG-PEDERSON, Troels, *Paul and the Stoics*, Westminster John Know Press, Louisville, 2000, 45-79; 293-304.

Tal como os filósofos, Paulo anda de terra em terra, a pregar em lugares públicos¹⁴¹, mas ao contrário deles que anunciam as suas próprias ideias, Paulo anuncia o Evangelho, apresentando-se como “servidor de Cristo Jesus, chamado a ser Apóstolo, escolhido para anunciar o Evangelho de Deus” (Rm 1,1)¹⁴².

O missionário de Tarso à medida que avança nas suas viagens surpreende-se com o paganismo, aprofunda melhor o seu conhecimento do mundo greco-romano, que é vivido em cada local, para que, em cada situação, possa progredir da melhor forma para levar avante a sua missão. Parte para Antioquia que se torna a sua “igreja mãe”.

Helenizada desde os Selêucidas, Antioquia era agora uma cidade cosmopolita, a terceira do Império Romano, a seguir a Roma e Alexandria. Aí muito aprendeu; e daí, rumo para as suas Viagens Missionárias: atravessou a Síria e a Cilícia rumo à Galácia; esteve na Ásia Menor; e a seguir rumou para a Europa. Paulatinamente, o Apóstolo das gentes afastava-se da órbita das sinagogas e entrava no mundo pagão e da idolatria nas suas várias formas. Paulo dirá mesmo: “Como vos convertestes dos ídolos a Deus, para servirdes o Deus vivo e verdadeiro” (1 Ts 1,9). Mas este encontro com o paganismo não foi imune de mal entendimentos e dificuldades, como o episódio de Listra, em que Paulo

¹⁴¹ Em Atenas, Paulo entra em diálogo de modo concreto, com o epicurismo e estoicismo (cfr. Act 17,18). Como avança Catherine Salles: “Esta atitude dos filósofos de Atenas explica-se simultaneamente pela curiosidade que sentiam por ouvir alguma nova concepção do mundo e da divindade e pelo temor das consequências que podia representar a «filosofia» de Paulo.” SALLES, C., “El mundo mediterráneo fuera del país de los judíos. El mundo Greco-romano”, in QUESNEL, M. – GRUSON, Ph. (ed.), *La Biblia y su Cultura. Jesús y el Nuevo Testamento*, Presença Teológica, Cantabria 2002, 175.

Por sua vez, Walker afirma que os discursos regulares de Paulo na Ágora realmente não passaram despercebidos aos filósofos epicuristas e estóicos, que lhe apelidaram de *spermologos*, um charlatão. Por um lado, julgavam que era mais um que falava à toa, por outro lado, podiam pensar que ele vinha acrescentar mais alguns deuses ao panteão grego, pois falava de um novo deus, Jesus, e de uma nova deusa, por certo, *Anastasis* (a palavra ressurreição em grego é feminina). Toda esta confusão deixou-os intrigados, o que os fez convidar para um próximo encontro no Areópago, como verificamos em Act 17,22-31. Mas o conceito *Anastasis* continuou a criar confusão: seria uma deusa ou um conceito de vida depois da morte que para eles era ridículo? O discurso certamente foi interrompido, como vemos nos Act 17,32: “Ao ouvirem falar da ressurreição dos mortos, uns começaram a troçar, enquanto outros disseram: «Ouvir-te-emos falar sobre isso ainda outra vez.»”. Cf. WALKER, P. *Nas pegadas de São Paulo*, 109-110.113.116.

¹⁴² Na verdade, com a *Pax Romana*, havia extrema mobilidade no império, quer por via terrestre quer por via marítima. As próprias viagens de Paulo (estima-se que tenha percorrido mais de quinze mil quilómetros) permitem-nos conhecer os perigos que podiam ocorrer (cf. 2 Cor 11,23-28). Cf. ADINOLFI, Marco, *Da Antiochia a Roma. Con Paolo nel mondo greco-romano*, San Paolo Edizioni, Torino, 1996, 9-15; MURPHY-O’CONNOR, J., *Paulo. Um homem inquieto, um apóstolo insuperável*, Paulinas, Prior Velho, 2008, 75-82. Esta mobilidade marcará a acção não só de Paulo, mas dos predicadores cristãos da Igreja nascente. O seu modo de andar de terra em terra, o seu comportamento e modo de viver, trazia à memória a acção dos falantes pagãos. Mais, como lembra Paul Wendland, estes missionários cristãos faziam uso das formas e dos usos da propaganda pagã. Cf. WENDLAND, P., *La Cultura Ellenistico-Romana*, 130.

é identificado com Hermes (cf. Act 14,6-20). Também houve êxitos: recordem-se a passagem por Éfeso, marcada pelo interesse pela magia, em que muitos magos trouxeram os seus livros e queimaram-nos diante de todos (cf. Act 19,19). Como dizíamos, a formação de Paulo é dividida entre Tarso helenista e Jerusalém, centro do Judaísmo, numa simbiose que é o judaísmo helenístico. Com toda esta experiência, de cidade em cidade, acompanhou-o sempre uma contínua actualização.

Como era muito em voga no mundo helenístico, Paulo usa a forma epistolar para comunicar, à semelhança de muitos pensadores, como Epicuro, Séneca e Platão, que descobriram na carta uma forma privilegiada para transmitir a sua mensagem. No mundo antigo, havia um formulário bastante rígido a seguir, que Paulo usa, mas adaptando-o aos seus objectivos específicos, marcados pela sua fé, pela sua experiência cristã e pela sua própria personalidade. Como era hábito na altura, mas não o podemos afirmar com certeza, certamente Paulo ditava as suas Cartas a um escriba, ou então, dava as orientações gerais, e o escriba formulava a Carta¹⁴³. Por fim, o próprio, com a sua mão, escrevia a saudação final (cf. 1 Cor 16,21; Gal 6,11)¹⁴⁴.

Nas Cartas, encontramos as marcas próprias da literatura e da língua do seu tempo, a *Koiné*, utilizando as regras da retórica, os géneros (deliberativo, judicial e demonstrativo) e as figuras estilísticas, de palavra e de pensamento, teorizadas por gregos e latinos (entre os grandes teorizadores encontramos Aristóteles, Cícero e Quintiliano). Paulo recorre ao método da diatribe – já usado pelos fariseus entre o judaísmo, bem como pelos filósofos e sobretudo na retórica clássica, que consiste em inventar um interlocutor fictício com quem estabelece um diálogo e discute – mas fá-lo seu de um modo pessoal e original (cf. Rm 3,1-8). Na demonstração, como era usual, recorre a *exempla* dos quais havia catálogos próprios. A imagem do atleta que corre no estádio (cf. 1 Cor 9,24-27) e da acção dos gladiadores (2 Cor 4,8ss) são exemplo disso mesmo¹⁴⁵. Todavia, também aqui os escritos de Paulo distinguem-se dos escritos da antiguidade com o recurso a procedimentos do pensamento judaico e a interpretação

¹⁴³ Neste segundo caso, dava-se o nome de “secretário” a esse escriba.

¹⁴⁴ Cf. SACCHI, A. (ed.), *Lettere paoline e altre lettere*, Logos Corso di Studi Biblici (col.), v. 6; Elledici, Torino, 2006, 43-44.

¹⁴⁵ Cf. BONY, P., “Pablo. Vida de Pablo de Tarso.”, in QUESNEL, M. – GRUSON, Ph. (ed.), *La Biblia y su Cultura. Jesús y el Nuevo Testamento*, Presença Teológica, Cantabria, 2002, 181-182; SACCHI, A., *Lettere paoline e altre lettere*, 76-78; BRODEUR, S. N., *Il cuore di Paolo*, 67-71.

rabínica. Por outro lado, Paulo elabora directamente a sua reflexão e os seus conceitos em grego, mas os mesmos vocábulos são usados para manifestar conteúdos e significados novos, plasmados pelo seu pensamento teológico, acontecendo uma transformação semântica (pensemos em termos como amor, justiça, liberdade, espírito, pecado, fé, salvação, entre outros): todos estes termos surgem num estilo próprio e vivo¹⁴⁶.

Sempre se podem continuar a colocar algumas das perguntas: donde Paulo vai, de facto, beber estas influências e estes conceitos? Será na sua terra natal? Tarso, que foi berço de ilustres estoicos, como aprofundámos na nossa investigação? Ou simplesmente foi marcado pelo ambiente próprio do tempo, imbuído pela filosofia popular estoica?¹⁴⁷ Na verdade, o que não pode ser negado é que Paulo faz uso de elementos da retórica clássica e do discurso filosófico com um novo sentido. Pode existir, por exemplo, uma convergência entre Paulo e Séneca na apresentação do Homem como filho de Deus¹⁴⁸; com Aristóteles, no uso do vocábulo *ekklesia*¹⁴⁹, mas há um salto de qualidade, já não será em simples sentido político-administrativo. Podemos ver, na realidade, vocábulos parecidos e familiares, mas existe qualquer coisa de novo: a dimensão cristã¹⁵⁰.

2.2. Paulo em Tessalónica: da evangelização à 1.ª Carta aos Tessalonicenses

2.2.1. A fundação da Comunidade Cristã

A evangelização de Tessalónica dá-se muito cedo: acontece ao longo do curso da segunda viagem missionária de Paulo, provavelmente no ano 50. Tem lugar, no dizer dos Act, segundo o desígnio de Deus, pois numa noite, Paulo teve uma visão que o fez

¹⁴⁶ Cf. SALLES, C., “Pablo. Pablo Escritor”, in QUESNEL, M. – GRUSON, Ph. (ed.), *La Biblia y su Cultura. Jesús y el Nuevo Testamento*, Presença Teológica, Cantabria, 2002, 201-206; SACCHI, A., *Lettere paoline e altre lettere*, 46-48; BRODEUR, S. N., *Il cuore di Paolo*, 70; PENNA, Romano, *Paolo di Tarso. Un cristianesimo possibile*, Universo teologia (col.), San Paolo Edizioni, Torino, 1992, 57-61.

¹⁴⁷ Cf. PENNA, P., *Vangelo*, 341-342.

¹⁴⁸ Cf. SÉNECA, *De Providentia* 1, 5: “o homem bom difere de Deus não só porque se encontra no tempo, mas porque é seu discípulo, seu emúlo, seu verdadeiro filho”. in LIMA, Ricardo da Cunha (trad.) *Séneca. Sobre a providência divina. Sobre a firmeza do homem sábio*, Nova Alexandria, São Paulo, 2000, 12.

¹⁴⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Constituição dos Atenienses*, 43, 4.6: “os pritanos programam as assembleias [ekklêsias]”, in LEÃO, DELFIM FERREIRA (trad.), *Aristóteles. Constituição dos Atenienses*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2003, 98.

¹⁵⁰ Cf. ADINOLFI, M., *La prima lettera ai Tessalonicenses*, 22.

atravessar o Egeu e entrar na Macedónia: “Passa à Macedónia e vem ajudar-nos” (Act 16,9; cf. Act 16,9-12; 17,1.10)¹⁵¹.

Depois da fundação da comunidade de Filipos, Paulo, Silvano¹⁵² e Timóteo, devido a um tumulto (cf. Act 16,11-40, 1 Ts 2,2), chegam a Tessalónica, continuando a sua viagem pela Via Egnatia, a qual tinham já iniciado desde Neapolis (actual Kávala)¹⁵³. Nesta cidade, depois do anúncio do Evangelho, por Paulo, ao longo de três sábados, na Sinagoga, converteram-se alguns judeus, um bom número de gregos e de mulheres nobres (cf. Act 17,1-4)¹⁵⁴. O assento coloca-se então sobre os pagãos¹⁵⁵ que abandonaram os ídolos e se voltaram para Deus (cf. 1 Ts 1,9), e é por isso, que os judeus, cheios de inveja por causa do seu sucesso, procuraram os pregadores a fim de os conduzir aos politarcas, mas como não os encontraram, levaram Jasão (em casa de quem eles se haviam hospedado) e outros cristãos, com a acusação de obediência a um rei, diverso do imperador, isto é Jesus (cf. Act 17,6ss)¹⁵⁶. Os politarcas, perante esta acusação subtil, fazendo do Apóstolo um perturbador da ordem pública, não podiam ficar indiferentes, impondo uma caução. Tendo pago essa caução, voltaram à liberdade (cf. Act 17,5-9). Depois disto e visto o perigo iminente, Paulo e seus companheiros

¹⁵¹ TREVIANO ETCHEVERRÍA, Ramón, *Estudios Paulinos*, Plenitudo Temporis (Col.), Vol. 8, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca, 2002, 113-119.

¹⁵² Silvano é a forma latinizada de Sila, como é referido em Act, que é a forma transcrita do aramaico que, por sua vez, deriva do nome hebraico Saul.

¹⁵³ Filipos, ainda hoje, tem vestígios da Via Egnatia pela qual Paulo percorreu, antes de chegar ao antigo fórum. Junto da arcada norte, certamente encontrava-se o tribunal, onde ele e Silvano foram presos. A norte da Via Egnatia, sem certeza, encontra-se a prisão onde ficaram. Cf. WALKER, P., *Nas pegadas de São Paulo*, 103-105.

¹⁵⁴ O relato dos acontecimentos entre a 1 Ts e os Act 14 é convergente, mas manifestam-se algumas diferenças. Por exemplo, na Carta de Paulo é mencionado Silvano e Timóteo, em Act 17, 14 somente se faz referência a Sila, enquanto que Timóteo só aparece com Sila em Bereia. Cf. MANINI, Filippo, *Lettere ai Tessalonesi*, Nuova Versione della Bibbia dai Testi Antichi 49 (col.), Edizioni San Paolo, Torino, 2012, 20-21.

¹⁵⁵ Becker utiliza o termo “pagãos” para referir-se aos gentios: “Os destinatários deste evangelho eram os pagãos que não conheciam até agora o Deus verdadeiro (1 Ts 4, 5), mas que graças a esta mensagem se converteram a Ele e deixaram os ídolos (1 Ts 1, 9). A conversão significa fé em Deus mediante o acolhimento do evangelho (1 Ts 1, 8). BECKER, J., *Pablo el apóstol de los paganos*, 168.

¹⁵⁶ Para P. Walker esta acusação é intrigante, na medida em que se assemelha à estratégica utilizada no processo de condenação do próprio Senhor Jesus: uma acusação de carácter político. Se há aqui uma associação maliciosa, da parte dos acusadores, por outro lado não se pode esquecer que no pensamento hebraico o verdadeiro Messias de Israel é o verdadeiro Senhor do mundo também. Numa sociedade, em que o imperador tinha para si o título de “senhor”, Paulo afirmava algo oposto: o verdadeiro Senhor não era César, mas sim alguém chamado de Jesus. Eis o que Paulo pregou em Tessalónica. Cf. WALKER, P., *Nas pegadas de São Paulo*, 98-99.

partiram para Bereia¹⁵⁷. O próprio Paulo menciona estes factos na 1 Ts, evocando não só os perigos que viveram em Filipos, mas também em Tessalónica onde os acontecimentos não foram melhores (cf. 1 Ts 2,2). Ele recorda que trabalhou dia e noite a fim de não ser pesado (cf. 1 Ts 2,9), mas que também recebeu ajuda da comunidade de Filipos (cf. Fip 4,16).

Paulo anuncia o “Deus único e verdadeiro” (1 Ts 1,9) que se deve servir e não somente venerar, segundo pensavam os gregos. Ele defende que o “Messias tinha de sofrer e de ressuscitar dos mortos” (Act 17,2)¹⁵⁸. Proclama com toda a força o específico da fé cristã, marcadamente escatológica (cf. 1 Ts 1,10). Na verdade, esta pregação escatológica conduzirá por caminhos não esperados, e aborda o tema da vida temporal tranquila e produtiva (cf. 1 Ts 4,11). Afirma, ainda, que a sua pregação foi sob a acção do Espírito Santo (cf. 1 Ts 1,5) e que os Tessalonicenses deram uma resposta imediata e se tornaram, por isso, modelo para todos os crentes (cf. 1 Ts 1,6-9), uma vez que a comunidade cristã tinha acolhido a sua palavra, como “palavra de Deus” que agia no próprio Paulo (cf. 1 Ts 2,8.13). O seu anúncio era concorde com o seu modo de agir; era um anúncio vivido¹⁵⁹.

A comunidade cristã de Tessalónica era constituída, na sua maioria, por cristãos pobres (escravos, trabalhadores manuais, trabalhadores do porto e pequenos artesãos), mas não faltava também as mulheres da alta sociedade e pessoas com algum poder económico como Jasão¹⁶⁰.

Segundo os Act, depois de Bereia, por causa dos Judeus que o tinham seguido com a intenção de o matar, Paulo passou por Atenas até Corinto. Depois de ter tentado voltar, por duas vezes, a Tessalónica, mas em vão (cf. 1 Ts 2,18), enviou-lhes Timóteo

¹⁵⁷ Hoje, aí encontramos um monumento moderno, construído em 1961. A tradição local tem aquele sítio como provável lugar, onde na altura se erguia a sinagoga visitada por Paulo e com efeitos positivos, pois os Judeus acolheram a Palavra com interesse, como se verifica em Act 17,11.

¹⁵⁸ Segundo P. Walker, este discurso tem semelhanças com o discurso proferido pelo caminho de Emaús (cf. Lc 24,26) e aquele dito mesmo antes da sua morte (cf. Mc 8,31). Paulo realça assim na sua pregação a Cruz e a Ressurreição, e no contexto de sinagoga, como cumprimento das profecias do AT. Cf. WALKER, P., *Nas pegadas de São Paulo*, 97.

¹⁵⁹ Cf. MARXSEN, W., *La Prima Lettera ai Tessalonicessi. Guida alla lettura del primo scritto del Nuovo Testamento*, Parola per l'uomo d'oggi (col.), Claudiana, Torino, 1988, 23-26.

¹⁶⁰ Entretanto, J. Murphy-O'Connor, no seu estudo, não tem uma visão tão positiva sobre este aspecto, afirmando que os convertidos, todos eles pagãos, eram pobres e, assim, não tinham forma de ajudar o apóstolo monetariamente. Daí que o cenário do ministério de Paulo será uma oficina, onde trabalhava, e que a classe trabalhadora será a sua melhor plateia, na medida, em que vem colmatar um vazio espiritual nela existente, a partir da lenda de Cabiro. Cf. MURPHY-O'CONNOR, J., *Paulo. Um homem inquieto*, 105-109.

desde Atenas¹⁶¹, a fim de saber notícias (cf. 1 Ts 3,1-5). Já em Corinto, com o seu regresso com notícias reconfortantes (cf. 1 Ts 3,6), o Apóstolo escreve a sua carta¹⁶² manifestando satisfação e respondendo a certas questões, trazidas por Timóteo¹⁶³. Desta feita, entre a evangelização e a 1 Ts, existe um intervalo muito pequeno.

2.2.2. A 1.ª Carta de São Paulo aos Tessalonicenses

2.2.2.1. Título e posição no cânone

Tal como as missivas à Igreja de Corinto e ao apóstolo Timóteo, são duas as cartas dirigidas por São Paulo à Igreja de Tessalónica. As Cartas aos Tessalonicenses partilham algumas semelhanças entre si: a acção de graças inicial é repetida nos dois textos, bem como é comum o tema do fim dos tempos, pese embora o tratamento seja diverso. Ambos os documentos não fazem comentários ao Antigo Testamento – nem sequer relatam citações – que se vislumbram tão somente em algumas alusões. A sua posição no cânone bíblico, no final dos dois Testamentos, faz evidenciar ainda mais a temática comum sobre o fim dos tempos¹⁶⁴.

Dentro do cânone bíblico do Novo Testamento, as Cartas aos Tessalonicenses inserem-se no epistolário paulino. A sua posição dentro do corpo paulino deve-se à disposição por ordem decrescente de tamanho da redacção, pelo que, sendo a mais breve carta de São Paulo às comunidades cristãs, surja no cânone como a última missiva às Igrejas, depois da qual aparecem as cartas dirigidas a Timóteo, Tito e Filémon.

2.2.2.2. Estrutura da Carta e aspectos literários

É comummente aceite que 1 Ts é um texto unitário que bebe directamente a sua estrutura do esquema epistolar em voga na cultura greco-latina da época, bem como da

¹⁶¹ Na verdade, devido à situação de não ter notícias de Tessalónica, o tempo passado em Atenas foi um tempo de angústia e de grande ansiedade para Paulo. Mais tarde ao escrever de Corinto, descreve esse estado de espírito interior na 1 Ts 2,17-18; 3,1-5. Cf. WALKER, P., *Nas pegadas de São Paulo*, 116-117.

¹⁶² “Paulo escreve 1 Ts, entre outras razões, para responder a uma consulta da comunidade que depois da sua breve visita fundacional teve que abandonar. Provavelmente, Timóteo lhe apresentou o problema de Tessalónica. Tinham falecido alguns cristãos (cf. 1 Ts 4, 13). A história da Igreja ensina que a expectativa ou espera entram em crise quando morrem os protagonistas da geração originária que deveriam presenciar o final.” BECKER, J., *Pablo el apóstol de los paganos*, 177.

¹⁶³ Cf. SACCHI, A., *Lettere paoline e altre lettere*, 89-91.

¹⁶⁴ Cf. MANINI, F., *Lettere ai Tessalonicenses*, 9.

literatura judaica, não obstante os elementos de novidade que a demarcam. Sendo o texto neotestamentário mais antigo, de alguma forma forja o estilo da escrita de Paulo, que irá ser seguido noutros escritos, onde adquire particular lugar característico as fórmulas de abertura e de conclusão, que denotam o ambiente cultural judaizante e cristão, tendo em vista a sua proclamação na comunidade cristã. Apesar de pouco elaboradas, a fórmula de abertura (1 Ts 1, 1) – também designada de “prescrito” – com indicação do remetente, destinatário e saudação, bem como a fórmula de conclusão (1 Ts 5, 25-28) ou “pós-escrito” estão presentes.

Manini¹⁶⁵ propõe como elementos estruturais da carta: Prescrito (1 Ts 1, 1); Acção de graças I (1 Ts 1, 2); Acção de graças II (1 Ts 2, 13); Invocação I (1 Ts 3, 11-13); Invocação II (1 Ts 5, 23); e Pós-escrito (1 Ts 5, 25-28). Assinala a presença do exórdio (1 Ts 2-10) que assume uma dupla função: introduz a primeira parte da carta, bem como todo o texto da mesma. Segundo o mesmo autor, é muito notória a divisão de 1 Ts em duas partes: os primeiros três capítulos testemunham o agradecimento, temas evangélicos, a imitação de Paulo pela comunidade cristã, bem como aspectos relativos à fé. Os capítulos quatro e cinco, por sua vez, são preenchidos por exortações e instruções.

A partir da perspectiva de Manini¹⁶⁶, podemos assumir o seguinte esquema temático de 1 Ts:

Prescrito (1 Ts 1, 1);

Primeira parte:

agradecimento pelo Evangelho e pela Fé (1 Ts 1,2-3,13):

I Secção:

Os apóstolos em Tessalónica, o anúncio e o acolhimento (1 Ts 2- 2,16):

Exórdio da carta (1 Ts 1, 2-10);

O comportamento exemplar dos apóstolos (1 Ts 2, 11-12);

Acolhimento da palavra na perseguição (1 Ts 2, 13-16).

II Secção:

Paulo distante de Tessalónica, angustia e alívio (1 Ts 2, 17-3, 10):

Paulo deseja voltar a Tessalónica (1 Ts 2, 17-20);

¹⁶⁵ Cf. MANINI, F., *Lettere ai Tessalonicesi*, 11-12.

¹⁶⁶ Cf. MANINI, F., *Lettere ai Tessalonicesi*, 12-13.

Paulo envia Timóteo a Tessalónica (1 Ts 3, 1-5);
Regresso de Timóteo e acção de graças (1 Ts 3, 6-10).

III Secção:

Invocação a Deus (1 Ts 3, 11-13).

Segunda parte:

Exortações e instruções em vista do dia do Senhor (1 Ts 4, 1-5, 24):

I Secção:

Progredir sempre mais (1 Ts 4, 1-12):

Introdução: exortação geral (1 Ts 4, 1-2);

Santificação (1 Ts 4, 3-8);

Amor fraterno (1 Ts 4, 9-10a);

Conclusão: tranquilidade e trabalho (1 Ts 4, 10b-12).

II Secção:

A vinda do Senhor (1 Ts 4, 13-5,11):

Sobre aqueles que dormem o sono da morte (1 Ts 4, 13-18);

Sobre os tempos e os momentos (1 Ts 5, 1-11).

III Secção:

Exortações conclusivas (1 Ts 5, 12-22):

a) Operar em paz para a Igreja (1 Ts 5, 12-13);

b) Série de breves exortações:

Exortar segundo as diversas situações (1 Ts 5, 14-15);

Alegrear-se, orar e dar graças (1 Ts 5, 16-18);

Discernir segundo o Espírito as profecias (1 Ts 5, 19-22).

IV Secção:

Invocação a Deus e pedido de confiança (1 Ts 5, 23-24).

Pós-escrito (1 Ts 5, 25-28).

2.2.2.3. Estilo parenético

É comumente aceite que o estilo de 1 Ts, particularmente no seu quarto e quinto capítulo, é parenético, isto é, constituem um estilo próprio de exortação moral, tão em voga entre os pensadores helenistas que será possível encontrar manuais no séc.

I d.C. com instruções de redação de cartas parenéticas. Dião Crisóstomo, Sêneca e Plutarco, são alguns dos autores de textos que utilizam esta forma própria.

Paulo usa este estilo formal que se torna evidente pela presença abundante de características do discurso parenético, como por exemplo, o uso do termo *oidate*, “vós sabeis” (em 1 Ts 1, 5; 1 Ts 2, 1.2.5.11; e 1 Ts 3, 3-4); as repetidas acções de graças presentes na carta (cf. 1 Ts 2, 13-16); o estilo altamente afectuoso e amigável (cf. 1 Ts 2, 17 – 1 Ts 3,10); e a função de consolação dos leitores (cf. 1 Ts 4, 13-18). Por estes aspectos formais, Malherbe¹⁶⁷ conclui que 1 Ts é claramente uma carta parenética, senão mesmo um dos exemplos mais acabados deste estilo. O mesmo autor avança que Paulo prefere este estilo pois facilita a compreensão dos recém-convertidos que necessitavam das instruções morais mais básicas da fé cristã. A esta luz também se compreende o estilo fraternal da missiva que visa a proximidade e empatia com os leitores.

Como salienta ainda Malherbe, a presença de características do estilo parenético neste texto que procura nutrir a fé dos leitores, inscreve-se na categoria que designa por cuidado pastoral. Com efeito, “Paulo escreve 1 Ts com um propósito pastoral na sua mente”¹⁶⁸, adaptando as técnicas dos filósofos morais de acordo com o seu próprio entendimento a fim de nutrir os convertidos de Tessalónica¹⁶⁹.

2.3. Marcas do pensamento helenista na 1.ª Carta aos Tessalonicenses

Segundo Marco Adinolfi, Paulo ao escrever esta Carta está a confiar o tesouro do Evangelho de Cristo ao mundo helenístico e, por sua vez, integra na sua evangelização os valores desse mesmo mundo¹⁷⁰. Mas esta relação deve ser encarada com precaução. Pois, podemos ver vocábulos parecidos e familiares, mas existe algo de novo: a dimensão cristã¹⁷¹. Na sua pesquisa, este estudioso, observando os vocábulos familiares, com poetas, estoicos, trágicos, filósofos e outros do mundo antigo, afirma: “o leitor vai

¹⁶⁷ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 81-86.

¹⁶⁸ MALHERBE, Abraham J., *Paul and the Thessalonians. The Philosophic Tradition of Pastoral Care*, Wipf and Stock Publishers, EUA, 2011, 68. Tradução própria.

¹⁶⁹ Cf. MALHERBE, A.J., *Paul and the Thessalonians*, 69-78.

¹⁷⁰ Cf. ADINOLFI, M., *La prima lettera ai Tessalonesi*, 12-13.20.

¹⁷¹ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 85.

sentir por vezes, a proximidade de Paulo com os escritos pagãos (a paresia, a vida como milícia). Outras vezes vai reconhecer que é enorme a distância que os separa em matéria de ética e teológico (sobre o trabalho, sobre morte)¹⁷².

Mas aprofundemos a relação deste escrito paulino com o mundo helenístico.

2.3.1. Praescriptio: 1 Ts 1, 3.5.6-10¹⁷³

1 Ts 1, 2-10: ²Damos continuamente graças a Deus por todos vós, recordando-vos sem cessar nas nossas orações; ³a vosso respeito, guardamos na memória a actividade da fé, o esforço da caridade e a constância (της υπομονης) da esperança, que vêm de Nosso Senhor Jesus Cristo, diante de Deus e nosso Pai, ⁴conhecendo bem, irmãos amados de Deus, a vossa eleição, ⁵pois o nosso Evangelho não se apresentou a vós apenas como uma simples palavra, mas também com poder e com muito êxito pela acção do Espírito Santo; vós sabeis como estivemos entre vós para vosso bem.

⁶Vós fizestes-vos imitadores (μιμηται) nossos e do Senhor, acolhendo a Palavra em plena tribulação, com a alegria do Espírito Santo, ⁷tendo-vos, assim, tornado um modelo para todos os crentes na Macedónia e na Acaia. ⁸Na verdade, partindo de vós, a palavra do Senhor não só ecoou na Macedónia e na Acaia, mas por toda a parte se propagou a fama da vossa fé em Deus, de tal modo que não temos necessidade de falar disso.

⁹De facto, são eles próprios que contam o acolhimento que vós nos fizestes e como vos convertestes dos ídolos a Deus, para servirdes o Deus vivo e verdadeiro ¹⁰e para aguardardes do Céu o seu Filho, que Ele ressuscitou de entre os mortos, Jesus, que nos livra da ira (οργης) que está para vir.

¹⁷² Cf. ADINOLFI, M., *La prima lettera ai Tessalonicesi nel mondo Greco-romano*, Biblioteca Pontificii Athenaei Antoniani 31 (col.), Editrice Antonianum, Roma, 1990, 22. Tradução própria.

¹⁷³ Usaremos daqui em diante como fonte da tradução do texto bíblico: *Bíblia Sagrada*, versão dos textos originais, 5.ª Edição, Difusora Bíblica, Junho, 2014. Para o texto grego usaremos a edição crítica de Nestle-Aland, *Novum Testamentum: Graece et Latine*, editio XXVII, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, Germany, 1999.

No início da primeira parte de 1 Ts, referente à acção de graças pelo Evangelho e pela Fé, podemos encontrar na primeira sessão – sobre o anúncio e o seu acolhimento (1 Ts 1, 2-2,16) – o exórdio à carta em 1 Ts 1, 2-10.

No primeiro capítulo de 1 Ts podemos ler como a pregação do Evangelho transforma os habitantes de Tessalónica numa autêntica comunidade eclesial geradora de fé, amor e esperança, “uma nova família em Deus”¹⁷⁴, mergulhada num dinamismo missionário que os transforma de evangelizados em evangelizadores, temas que irá desenvolver ao longo da carta.

Paulo faz uma ampla acção de graças, o que parece indicar a intenção do autor em dispor favoravelmente a atenção dos destinatários, num exercício retórico¹⁷⁵ comum à época, designado de *captatio benevolentiae*.

O exórdio assume um estilo sereno e afectuoso¹⁷⁶, onde a utilização dos pronomes “nós” e “vós”, que surgem diversas vezes ao longo da carta, procuram evidenciar uma relação próxima entre os apóstolos e a comunidade cristã, como se comprova facilmente em 1 Ts 1, 5. Provando este vínculo de proximidade, no mesmo versículo, Paulo recorda aos tessalonicenses que eles conhecem e guardam bem as suas recomendações, ensinamentos e modo de vida, testemunhados durante a sua estadia – “sabeis como estivemos entre vós” –, tema que retomará no início do segundo capítulo.

Sinal de que Paulo domina perfeitamente as técnicas da arte epistolar então em voga, encontramos nestes primeiros versículos, o uso da *preterição*, uma figura retórica¹⁷⁷ pela qual se declara não querer falar de um determinado assunto, mas que no seguimento do discurso, dele se vai falando. Assim, em 1 Ts 1, 8, Paulo, a propósito dos avanços da fé cristã em Tessalónica, motivo central da missiva, fazendo uso de tal método retórico, diz que “não temos necessidade de falar disso”. Encontraremos novamente o uso de tal recurso estilístico em 1 Ts 4, 9 e 1 Ts 5, 1.

¹⁷⁴ Cf. MALHERBE, A.J., “God’s new family in Thessalonica”, in HOLLADAY, Carl R. – FITZGERALD, John, T. – STERLING, Gregory E. – THOMPSON, James W. (Ed.), *Light from the Gentiles: Hellenistic Philosophy and Early Christianity. Collected Essays, 1959-2012, by Abraham J. Malherbe*, Vol. 1, Brill, Boston 2014, 313-324.

¹⁷⁵ Cf. MANINI, F., *Lettere ai Tessalonesi*, 28.

¹⁷⁶ Cf. MANINI, F., *Lettere ai Tessalonesi*, 28-29.

¹⁷⁷ Cf. MANINI, F., *Lettere ai Tessalonesi*, 29.

Para além destes recursos formais, o primeiro capítulo de 1 Ts, evidencia notórias marcas da filosofia estoica e da cultura helenista. Podemos demonstrar tais evidências em passagens específicas como 1 Ts 1, 3, concretamente, na referência ao Pai cósmico. Esta corrente filosófica descreve a divindade como um pai cósmico e os seres humanos como descendência da divindade¹⁷⁸. Também neste versículo, vemos a evocação de uma temática muito cara à filosofia estoica: “a constância” (της υπομονης), entendida como “paciência” ou “capacidade de suportar”¹⁷⁹, no fundo, esta era a “virtude dos mártires”¹⁸⁰. Em variadíssimos textos paulinos,¹⁸¹ vem ao de cima esta ideia, que encontra eco em diversos estoicos, como por exemplo em Séneca que lhe dedicou um tratado inteiro - *De constantia sapientis* - e onde afirma que o sábio é como um rochedo, contra o qual vagas ameaçadoras se batem, mas incapazes de lhe causar dano. Se em Séneca, tal constância era devida ao sólido fundamento da razão humana, para Paulo, ela é fruto da fé e da esperança¹⁸².

Já em 1 Ts 1,5, Paulo serve-se de mais um recurso estilístico próprio da retórica¹⁸³, a antítese: “o nosso Evangelho não se apresentou a vós apenas como uma simples palavra, mas também com poder e com muito êxito”. Aqui é posta em contraste a conformidade entre as palavras e as obras, que devia também caracterizar a acção de um filósofo, demonstrando assim a sua sinceridade¹⁸⁴. Com efeito, o pensamento estoico debateu-se com a incongruência própria dos sofistas, para quem as palavras bastariam para formar as consciências¹⁸⁵. Este tema tornou-se, na verdade, muito popular na filosofia moral, sobretudo nas discussões entre Estoicos e Cínicos, que abordavam a correspondência entre as palavras e as obras, e que esperavam que os seus seguidores se comportassem de modo consistente com o que escutaram e com o que viam fazer. Longe de diminuir a importância das palavras, Paulo pretende fazer

¹⁷⁸ Cf. EPÍTETO, *Diatribai* I.13.1-5, op. cit., 99-101.

¹⁷⁹ No seu sentido original, significa “aguentar”, “manter-se firme”, “aceitar sobre si”. Em sentido figurado, parece indicar a atitude do cristão que permanece firme diante de todo o tipo de tribulações e tentações. Cf. RADL E., “υπομενω”, in BALZ, Horst – SCHNEIDER, Gerhard (ed.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002, 1894-1896.

¹⁸⁰ Cf. GREEN, *The Letters*, 91.

¹⁸¹ Por exemplo: Rm 5, 3.4; 8, 25; 15, 4.5 e ainda 2 Cor 1, 6; 6, 4; 12, 12.

¹⁸² Cf. PENNA, R., *Paulo de Tarso e os componentes gregos*, 66.

¹⁸³ Cf. MALHERBE, *The Letters to the Thessalonians*, 111.

¹⁸⁴ Cf. EPÍTETO, *Diatribai* I.19.5-7, op. cit., 131.

¹⁸⁵ Malherbe apresenta um vasto elenco de citações de textos filosóficos que denotam tal debate. Cf. MALHERBE, A.J. *The Letters to the Thessalonians*, 111.

evidenciar a concordância da sua pregação evangélica com o estilo de vida cristão. Nesta mesma linha, percebe-se que a segunda parte da antítese (“*mas também com poder e com muito êxito pela acção do Espírito Santo*”) prefere omitir a referência ao trabalho de Paulo na gesta evangelizadora. Com efeito, ele não precisa de defender as suas credenciais e justificar o seu trabalho: as obras de Deus falam por si¹⁸⁶.

A relação entre a 1 Ts e o mundo helenístico pode ser vista também não só pelo recurso da retórica-literária para estudar a sua composição, como já referimos, mas nomeadamente num dos temas abordados ao longo do escrito: o tema da imitação¹⁸⁷.

Como evidencia Manini, este aspecto da imitação está presente em 1 Ts não somente nos passos em que é abordado explicitamente, mas também de forma implícita um pouco por toda a missiva: Paulo pede à comunidade de Tessalónica que dê graças e ore sempre (1 Ts 5, 17-18) como já antes tinha dito que faziam os apóstolos (em 1 Ts 1, 2 e 1 Ts 2, 13). O que noutros momentos é implícito, torna-se explícito em 1 Ts 1, 6 e 1 Ts 2, 13.

Em 1 Ts 1, 6-8, Paulo pede para imitar (μιμηται) aqueles que são coerentes consigo próprios¹⁸⁸. Paulo, que anunciou o Evangelho com verdade e honestidade e no meio de tribulações (cf. 1 Ts 2,1-6), ao indicar-se como exemplo a seguir usa este método amplamente praticado na sua época. Adinolfi indica-nos como exemplos os de Epíteto¹⁸⁹ e Plutarco¹⁹⁰. Também, Malherbe mostra-nos o método da imitação em

¹⁸⁶ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 112.

¹⁸⁷ Cf. FIORE, Benjamin, “A exemplificação e a imitação”, in SAMPLEY, J. Paul (ed.), *Paulo no mundo greco-romano. Um compêndio*, Paulus, São Paulo, 2008, 196-232; STOWERS, Stanley K., “Does Pauline christianity resemble a hellenistic philosophy?” in ENGBERG-PEDERSEN, Troels (ed.), *Paul Beyond the Judaism / Hellenism Divide*, Westminster John Knox Press, Kentucky, 2001, 92-93. HARRISON, JAMES R., “The imitation of the “Great Man” in antiquity: Paul’s inversion of a cultural icon”, in PORTER, Stanley E. – PITTS, Andrew W., *Christian Origins and Greco-Roman Culture. Social and Literary Contexts for the New Testament*, Vol. 1, Brill, Boston, 2013, 213-254.

¹⁸⁸ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 114-115. 130-131.

¹⁸⁹ Cf. EPÍTETO, *Diatribai* II, 14, 12-13: “Quem quer agradar e obedecer aos deuses, na medida do que lhe é possível, deve esforçar-se, a fim de assimilar deles as qualidades que descobrirá que possuem: se a divindade é leal, também devem ser leais; se é generosa, também devem ser generosos. E, em suma, deve fazer-se e dizer-se tudo aquilo que deriva de Deus.” in OLDFATHER, Charles Henry, *Epictetus. The discourses as reported by Arrian, The Manual ad Fragments*, Vol. I, Harvard University Press, Cambridge, 1979, 309. Tradução própria.

¹⁹⁰ Cf. PLUTARCO, *De sera numinis vindicta* 550E: “De nenhum modo é dado ao homem de chegar a deus senão imitando-lo e buscando nele o que é bom e belo, a fim de alcançar as virtudes”. in AGUILAR, ROSA MARIA (Trad.), *Plutarco. Obras Morales y de Costumbres. Moralia*, Vol. VIII, Editorial Gredos, Madrid, 1996, 122. Tradução própria.

Séneca, nas suas diversas cartas¹⁹¹. Por sua vez, Green, cita mesmo Xenofonte¹⁹², que sugere que os mestres tentem fazer com que seus alunos os imitem.

Em Paulo, não existe uma separação entre o Evangelho que proclama e a sua própria vida, oferecendo-se como paradigma a seguir para os Tessalonicenses. Como por exemplo, tal como ele, eles devem ganhar a sua própria vida (cf. 1 Ts 2,9; 4,10-12; 5,14). A imitação está por isso estreitamente ligada ao acolhimento do Evangelho (1 Ts 1, 6) e não redundando simplesmente na vontade de imitar, mas acontece nas acções, como adiante explicitará em 1 Ts 2, 14. Usando um estilo parenético, Paulo apresenta-se como paradigma, modelo moral a imitar, pois palavras e obras estão incindivelmente unidas, numa atitude defendida pelos os pensadores clássicos como Séneca¹⁹³. Todavia, existem claras diferenças entre Paulo e os filósofos. A forma como Paulo se compreende e a natureza da sua missão é totalmente diversa. Paulo apresenta-se como modelo a seguir porque está enraizado em Deus: a iniciativa não é sua, é do Senhor que o escolheu; a mensagem não é mera palavra humana, é palavra de Deus (cf. 1 Ts 1,4-5)¹⁹⁴. Além disso, a *imitatio Pauli*, não pretende destacar que a exemplaridade do apóstolo não reside na sua acção poderosa (como sugere o v.5) mas fundamentalmente na sua atitude diante dos sofrimentos, que indirectamente, aqui alude e mais à frente, em 1 Ts 2,2, exporá claramente. Assim, Paulo une em comunhão os tessalonicenses aos seus próprios padecimentos pela aceitação do Evangelho, e por isso, como o apóstolo, eles também são imitadores de Cristo. Para do mais, como indicará em 1 Ts 2, 14-16, os tessalonicenses chegarão a ser também imitadores das comunidades da Judeia, na medida em que, perseguidos pelos seus próprios compatriotas, como os cristãos da Judeia foram perseguidos pelos judeus¹⁹⁵. Neste sentido, quando Paulo fala do tema da imitação, não está somente a falar numa dimensão moral; ele manifesta uma relação próxima com eles (comprova-o o uso de pronomes pessoais, como em 1 Ts 1,4-7), dando graças a Deus porque se fizeram imitadores de si e do Senhor e, por sua vez, tornaram-se modelos para outros, no anúncio do Evangelho, “para todos os crentes na Macedónia

¹⁹¹ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 126.

¹⁹² Cf. XENOFONTE, *Memorabilia* 1.6.3. in PINHEIRO, ANA ELIAS (Trad.), *Xenofonte. Memoráveis*, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, 2009, 105.

¹⁹³ Cf. SÉNECA, *Ad Lucilium Epistulae morales*, 6, 5-6; 11.8-10. in GUMMERE, RICHARD M. (Trad.), *Seneca. Ad Lucilium Epistulae Marolaes*, Vol. I, Harvard University Press, Cambridge, 1979, 27-28. 63-65.

¹⁹⁴ Cf. MALHERBE, A.J., *Paul and the Thessalonians*, 52-60.

¹⁹⁵ Cf. LARSSON, E., “μῆμερομαι”, in DENT, Vol. II, 287-291.

e na Acaia” (1 Ts 1,7). Paulo dá desta forma um grande elogio aos Tessalonicenses e convida-os, a seu exemplo, a dar graças (cf. 1 Ts 1,3; 2,13; 5,18).

Em 1 Ts 1, 9 faz-se referência directa aos cultos idolátricos¹⁹⁶ que os tessalonicenses abandonaram para aderirem à fé: “*como vos convertestes dos ídolos a Deus*”. Esta ideia de “conversão” é muito querida à filosofia helenista. Com efeito, também os filósofos¹⁹⁷ utilizam este termo para significar o necessário afastamento das coisas mundanas como condição para percorrer o caminho de procura da sabedoria e da verdade. Não raras vezes, este caminho significa mais do que um sair de si, um voltar-se para si mesmo. Contra a perspectiva filosófica estoica, para o apóstolo, “conversão” não é tão simplesmente uma orientação paulatina para a vida virtuosa, antes, uma radical reorientação do coração¹⁹⁸. Paulo, consciente dos limites semânticos desta proposição, e seguindo a tradição bíblica, apresenta a “conversão” como um voltar-se para Deus. Com efeito, “conversão” não significa apenas abandonar as práticas religiosas idolátricas, mas também as práticas imorais derivadas, o que entra em contramão com o pluralismo e o politeísmo socialmente aceite. Paulo não pede apenas uma mudança de atitude, mas de acções concretas que manifestem o autêntico arrependimento.

O apóstolo refere ainda explicita e criticamente os “ídolos”, objectos religiosos usados nos cultos pagão¹⁹⁹ presentes em Tessalónica. Paulo não revela especificamente a natureza de tais ídolos, o que deixa em aberto para a constelação de crenças e religiosidades em voga entre os tessalonicenses, como pudemos sistematizar em capítulo próprio. Com efeito, como denota Green, o ateísmo era coisa rara nestes tempos, e a credulidade fazia parte do tecido social com vínculos estreitos nos campos da política e da sociedade. Por outro lado, a crítica aos ídolos também encontra paralelo na filosofia estoica como, por exemplo, em Plutarco²⁰⁰. O tom elogioso de Paulo parece evidenciar os sentimentos mistos de muitos convertidos que – como já desenvolviam

¹⁹⁶ Cf. MANINI, F., *Lettere ai Tessalonicesi*, 32.

¹⁹⁷ Cf. EPÍTETO, *Diatribai* II.20.22, op. cit., 377; MARCO AURÉLIO, *Meditações* 9.42. in CASTRO, THAINARA (Trad.), *Meditações. Marco Aurélio*, Editora Kiron, Brasília, 2011, 64-65.

¹⁹⁸ Cf. GREEN, *The Letters*, 106-107.

¹⁹⁹ Para um estudo mais aprofundado de como Paulo entende a participação de judeus e cristãos nos cultos pagãos, cf. ENGBERG-PEDERSEN, T. (ed.), *Paul in his Hellenistic Context*, 30-59.

²⁰⁰ Cf. PLUTARCO, *De tranquillitate animi* 477D, in HELMBOLD, W.C. (Trad.), *Plutarch's Moralia*, Vol. VI, Harvard University Press, Cambridge, 1962, 239.

os filósofos estoicos, como o já referido Plutarco²⁰¹ – no início da busca espiritual, sentiam um profundo desânimo, proveniente dos seus poucos conhecimentos e dos escassos progressos da sua nova vida.

Finalmente, em 1 Ts 1, 10, Paulo aborda, em chave escatológica²⁰², o tema da ira de Deus: “*Jesus, que nos livra da ira que está para vir*”. Este tema da ira (οργης)²⁰³ divina surge três vezes ao longo da carta (aparecerá ainda em 1 Ts 2, 16 e 1 Ts 4, 6), numa abordagem que deixa transparecer que os leitores estavam perfeitamente familiarizados com esta ideia. Se é certo que os literatos e filósofos clássicos – como Eurípedes e Cícero²⁰⁴ – criticaram abundantemente esta ideia de ira divina, que taxaram como indigna, tal veemente posição só deixa entrever que estava generalizada a consciência de que a ira dos deuses exigia a devida reparação.

2.3.2. Coragem para fazer entrar o anúncio: 1 Ts 2, 1-12

1 Ts 2, 1-12: ¹*Irmãos (αδελφοι), vós próprios bem sabeis (οιδατε) que não foi vã a nossa estadia (εισοδον) entre vós; ²mas, tendo sofrido e sido insultados em Filipos, como sabeis, sentimo-nos encorajados (επαρρησιασαμεθα) no nosso Deus a anunciar-vos o Evangelho de Deus no meio de grande luta (αγωνι). ³É que a nossa exortação (παρακλησις) não se inspirava nem no erro, nem na má fé, nem no engano. ⁴Como fomos postos à prova (δεδοκιμασαμετα) por Deus para nos ser confiado o Evangelho, assim falamos, não para agradar aos homens mas a Deus, que põe à prova os nossos corações. ⁵Por isso, nunca nos apresentámos com palavras de adulação, como sabeis, nem com*

²⁰¹ Cf. PLUTARCO, *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus* 77D. in OTAL, Concepcion Morales - LÓPEZ, José García (Trad.), *Plutarco. Obras Morales y de Costumbres I*, Vol. I, Editorial Gredos, Madrid, 1996, 273. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 129.

²⁰² Cf. MALHERBE, *The Letters to the Thessalonians*, 171.

²⁰³ No NT, οργη expressa quase sempre a ideia do juízo de Deus. Para Paulo, a ira de Deus será imposta no juízo final (cf. Rm 2, 5-8; 3, 5; 5, 9; 9, 22; 1 Ts 1, 10; 5, 9). A “ira divina” adquire duas dimensões a teologia paulina: por um lado ela é perspectivada no futuro escatológico e no julgamento de cada um segundo as suas obras (cf. Rm 2, 5-6), por outro lado, Paulo admite uma revelação no presente da ira de Deus. Nesta proclamação não interessa ao apóstolo a pregação de uma ameaça escatológica, mas um convite à conversão, pois, para Paulo, a ira não é um atributo divino, mas um juízo de Deus sobre o pecado. Cf. PESCH, W., “οργη”, in DENT, Vol. II, 588-593. Cf. voc. “οργη”, in CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*, Vol. 1, Éditions Klincksieck, Paris, 1968, 815-816.

²⁰⁴ Cf. EURÍPIDES, *As Bacantes*, 1348, in ROCHA PEREIRA, Maria Helena (Trad.), *Eurípedes. As bacantes*, Edições 70, Lisboa, 2014, 98; CÍCERO, *De Officiis*, 3.102. in MILLER, Walter (Trad.), *Cicero. De Officiis*, William Heinemann, Londres, 1913, 379-381.

pretextos de ambição. Deus é testemunha. ⁶Nem procurámos glória da parte dos homens, nem de vós, nem de outros.

⁷Quando nos poderíamos impor como apóstolos de Cristo, fomos, antes, afectuosos no meio de vós, como uma mãe que acalenta os seus filhos quando os alimenta. ⁸Tanta afeição sentíamos por vós, que desejávamos ardentemente partilhar convosco não só o Evangelho de Deus mas a própria vida, tão queridos nos éreis. ⁹Na verdade, irmãos, recordais-vos dos nossos esforços e das nossas canseiras: trabalhando noite e dia para não sermos um peso a nenhum de vós, anunciámo-vos o Evangelho de Deus.

¹⁰Vós sois testemunhas, e Deus também, de como nos comportámos de modo recto, justo e irrepreensível para convosco, os que acreditastes. ¹¹Sabeis que, tal como um pai trata cada um dos seus filhos, também a cada um de vós ¹²exortámos, encorajámos e advertimos a caminhar de maneira digna de Deus, que vos chama ao seu reino e à sua glória.

No segundo capítulo surgem vários aspectos que evocam o pensamento e a filosofia helenista, que nesta parte se encontra muito presente, particularmente, como afirma Malherbe, pela proximidade com os textos do filósofo Dião Crisóstomo²⁰⁵.

Paulo dirige-se aos “irmãos” (αδελφοί) – o que transmite à partida um vínculo relacional muito mais próximo do que simplesmente uma relação de discipulado²⁰⁶ – da comunidade de Tessalónica e indica-lhes que eles sabem (οιδατε) que não foi em vão a sua entrada no meio da comunidade. Com efeito, Paulo prefere usar o termo grego οιδατε que traduz a ideia de “identificar”, o que permite transmitir uma noção de “reconhecimento” mais do que “conhecimento”. Ou seja, mais do que uma evocação de conhecimentos apreendidos, como se de uma filosofia se tratasse, Paulo prefere salientar a capacidade da comunidade cristã de Tessalónica em identificar os frutos da evangelização paulina²⁰⁷.

²⁰⁵ Cf. MALHERBE, A.J., “Gentle as a nurse: the cynic background to 1 Thessalonians 2”, in HOLLADAY, Carl R. – FITZGERALD, John, T. – STERLING, Gregory E. – THOMPSON, James W. (Ed.), *Light from the Gentiles: Hellenistic Philosophy and Early Christianity. Collected Essays, 1959-2012, by Abraham J. Malherbe*, Vol. 1, Brill, Boston 2014, 53-68; MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 156-163.

²⁰⁶ Cf. MALHERBE, A.J., *God’s new family in Thessalonica*, 319-321.

²⁰⁷ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 134-135.

A noção de “estadia” – no original, εἰσοδοῦν – usada na tradução não matiza todas as tonalidades que Paulo pretende evocar. Com efeito, esta “estadia” como entrada²⁰⁸ de Paulo na vida da comunidade de Tessalónica, é entendida pelo apóstolo à luz da noção paulina que Deus abre para ele uma porta para que possa anunciar o evangelho no meio das adversidades²⁰⁹. Com efeito, esta ideia de porta aberta é muito cara aos filósofos missionários e o termo grego original (εἰσοδοῦν) é também usado para indicar a entrada da filosofia²¹⁰, que não raras vezes é acompanhada de dificuldades, o que requer do filósofo uma vasta coragem própria para fazer destemidamente a pregação²¹¹. Contudo, para Paulo esta coragem não é uma força mental apenas interior, antes uma ousadia e encorajamento que são dom de Deus, como no versículo seguinte indicará: “*sentimo-nos encorajados (επαρρησιασαμεθα) no nosso Deus a anunciar-vos o Evangelho de Deus no meio de grande luta*” (1 Ts 2, 2). Se para os filósofos cínicos²¹² era fundamental ter a habilidade e a coragem para falar a uma audiência, mesmo se diante de contraditório, para Paulo, esta ousadia brota da força evangélica. Com efeito, como sustenta Malherbe, a descrição que Paulo faz do seu ministério em Tessalónica parece querer contrastar com aquela dos filósofos cínicos mais aguerridos. Na verdade, eram vários os filósofos cínicos itinerantes que, de acordo com Dião Crisóstomo, afirmavam que falavam com παρρησια²¹³, uma ousadia e coragem que, garantiam, tinha por base a sua experiência de liberdade pessoal²¹⁴. Contudo, segundo a crítica de Dião, tal ousadia era calculada e, por isso, falsa: tais filósofos exortavam com moderação e prudência, uma vez que “simplesmente proferiam uma frase ou duas, e depois de repreender [a audiência], em vez de esclarecê-la, faziam uma saída apressada, ansiosos para que

²⁰⁸ Cf. voc. “εἰσοδοῦς”, in BALZ, Horst – SCHNEIDER, Gerhard (ed.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005, 1222-1223.

²⁰⁹ Cf. 1 Cor 16, 9; 2 Cor 2, 12; Col 4, 3.

²¹⁰ Cf. EPÍTETO, *Diatribai* I.30.1, op. cit., 377; LUCIANO, *Hermotimus* 73-74, in FOWLER, H.W. - FOWLER, F.G. (Trad.), *The Works of Luciano f Samosata*, Vol. II, Clarendon Press, Oxford, 1949, 319; PLUTARCO, *Quaestiones convivales*, 2.632E. in MARTÍN GARCIA, FRANCISCO (Trad.), *Plutarco. Obras Morales y de Costumbres. Moralia*, Vol. IV, Editorial Gredos, Madrid, 1987, 111. DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VI.86, op. cit., 319.

²¹¹ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 135.

²¹² Cf. GREEN, *The Letters*, 116.

²¹³ No âmbito da literatura grega, παρρησια traduz a ideia de liberdade para dizer tudo, franqueza e abertura. O termo está muito veiculado, no contexto helenista, à linguagem política, uma vez que está muito associada à liberdade de palavra dos autores políticos. Para os cínicos constitui um conceito moral que materializa o bem mais elevado que a pessoa pode alcançar. Cf. BALZ, H., “παρρησια”, in DENT, Vol. II, 802-811.

²¹⁴ Cf. MALHERBE, A.J., *Gentle as a nurse: the cynic background to 1 Thessalonians 2*, 58.

tenham terminado antes da audiência levantar um clamor”²¹⁵. Estes eram autênticos charlatães que faziam do abuso a sua profissão, confundindo a falta de vergonha com liberdade individual²¹⁶. Naturalmente, não raras vezes, como agitadores que eram, motivavam a revolta e a violência (υβρις) do auditório²¹⁷, e os seus discursos eram considerados como vazios (κενός)²¹⁸. Paulo indica que não foi vã a sua entrada entre os tessalonicenses, o que, se percebermos esta expressão no contexto da filosofia helenista²¹⁹, dá-nos a entender uma crítica implícita aos vários oradores itinerantes que buscavam a exibição e o aplauso, mesmo se as suas palavras redundassem em vacuidade. Com efeito, Paulo prefere usar o termo grego εἰσοδου que indica a ideia de “entrada” e não simplesmente o termo ἐξοδος que remeteria para a ideia de “passagem”, “travessia”. Com esta formulação, Paulo pretendia distanciar-se dos filósofos itinerantes que passando pela cidade, debitavam as suas teorias e depois seguiam em frente; ao invés, Paulo, entrou nas suas vidas e ficou com a comunidade, não se limitando a transmitir uma nova ética: ele permanece com a comunidade. Por contraste aos filósofos itinerantes cínicos, o apóstolo com autêntica παρρησια, que lhe vem do próprio Deus (cf. 1Ts 2, 2), aceita a violência (υβρις) de que foi alvo em Filipos, e não entra em vão (κενη) na comunidade de Tessalónica²²⁰.

Por sua vez, em 1 Ts 2,2, encontramos uma metáfora tão cara aos filósofos estoicos para descrever a vida filosófica: a luta ou literalmente, agonia (αγωνι). Com efeito, para os filósofos gregos, as suas vidas eram um constante combate, onde o esforço era requerido em permanência, como os atletas nas provas físicas²²¹. Em primeiro lugar, esta luta seria interna, e movida contra as paixões da alma e os desejos.

²¹⁵ DIÃO CRISÓSTOMO, *Orações*, 32.11, in COHOON, J.W. - CROSBY, H. Lamar (Trad.), *Dio Chrysostom*, Vol. III, Harvard University Press, Cambridge, 1940, 183.

²¹⁶ Cf. DIÃO CRISÓSTOMO, *Orações*, 32.20, 191.

²¹⁷ Cf. MALHERBE, A.J., *Gentle as a nurse: the cynic background to 1 Thessalonians 2*, 59.

²¹⁸ Cf. DIÃO CRISÓSTOMO, *Orações*, 31, 30, op. cit., 33-35; SÉNECA, *Ad Lucilium Epistulae morales*, 114.16; 95.34, 65. in GUMMERE, Richard M. (Trad.), *Seneca. Ad Lucilium Epistulae Marales*, Vol. III, William Heinemann, Londres, 1925, 311. PLUTARCO, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, 1090A, in MARTOS MONTIEL, Juan Francisco (Trad.), *Plutarco. Obras Morales y de Costumbres. Moralia*, Vol. XII, Editorial Gredos, Madrid, 2004, 170.

²¹⁹ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 136.

²²⁰ Cf. MALHERBE, A.J., *Gentle as a nurse: the cynic background to 1 Thessalonians 2*, 66.

²²¹ Cf. DIÃO CRISÓSTOMO, *Orações*, 32, 20, op. cit., 191; EPÍTEO, *Diatribai* III. 22.51, 59, in OLDFATHER, Charles Henry (Trad.), *Epictetus. The discourses as reported by Arrian, The Manual ad Fragments*, Vol. II, Harvard University Press, Cambridge, 1959, 149.151; EPÍTEO, *Enchiridion* 51, in OLDFATHER, Charles Henry (Trad.), *Epictetus. The discourses as reported by Arrian, The Manual ad Fragments*, Vol. II, Harvard University Press, Cambridge, 1959, 535.

Paulo voltará a usar esta imagem própria do desporto em 1 Cor 9, 24-27, bem como em Fl 3, 14²²². Se para os estoicos, como afirma Malherbe²²³, este combate era ganho pelas próprias virtudes, para Paulo, a luta era movida pela pregação do Evangelho e a vitória era dom de Deus que qualifica o apóstolo. Com efeito, também Paulo vive numa dupla agonia: em primeiro lugar, vive num drama interno por recear não ser capaz de transmitir o Evangelho. Na verdade, ele sabe que será posto à prova²²⁴ (cf. 1 Ts 2, 4) – δοκιμασμεθα – ou seja, literalmente, levado a exame pela missão evangelizadora que lhe foi confiada. Em segundo lugar, esta é uma agonia externa, na medida em que o apóstolo sofre diante da indiferença do povo. Ao invés do estoico que procura a indiferença, Paulo quer marcar a diferença. É importante salientar, finalmente, a fonte desta dúplice agonia do apóstolo: com efeito, ao usar o termo grego αγωνι, Paulo evoca a mesma raiz do termo grego para amor²²⁵, αγαπε: é movido por amor que Paulo sofre esta agonia.

Paulo indica que a sua pregação em Tessalónica constituiu uma autêntica “exortação”²²⁶ (cf. 1 Ts 2, 3), παρακλησις²²⁷. Na verdade, também este termo era caro à filosofia helenista: para os filósofos clássicos²²⁸, a exortação era um modo de influenciar o comportamento moral das gentes. Numa acepção do termo menos frequente, a exortação poderia estar ao serviço da noção de consolação. Para Paulo estas duas acepções estão presentes no modo como faz a sua exortação, termo que usará nove vezes ao longo da carta, e que significam a dimensão kerigmática e moral da sua

²²² Cf. DAUTZANBERG, G., “αγων”, in DENT, Vol. I, 74-80.

²²³ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 138.

²²⁴ O verbo δοκιμαζω traduz a ideia de examinar, aprovar, aceitar como acreditado. Trata-se de um verbo próprio da literatura paulina, onde surge 22 vezes e procura enfatizar a autoridade do apóstolo no meio da debilidade, a sua paixão evangelizadora. Cf. SCHUNACK, G., “δοκιμαζω”, in DENT, Vol. I, 1035-1040.

²²⁵ Cf. voc. “αγω”, in CHANTRAINE, P., *Dictionnaire Étymologique*, 17-18.

²²⁶ Cf. MALHERBE, A.J., “Exhortation in First 1 Thessalonians”, in HOLLADAY, Carl R. – FITZGERALD, John, T. – STERLING, Gregory E. – THOMPSON, James W. (Ed.), *Light from the Gentiles: Hellenistic Philosophy and Early Christianity. Collected Essays, 1959-2012, by Abraham J. Malherbe*, Vol. 1, Brill, Boston 2014, 167-186.

²²⁷ Segundo J. Thomas, em 1 Ts, Paulo faz da exortação uma “renovação actual e prática da vocação” do apóstolo. Com efeito, a παρακλησις diz respeito não só a palavras mas também à atitude de quem lhes dirigiu a proclamação. A liberdade amadurecida do apóstolo no meio de tribulações e perseguições e a sua entrega total aos tessalonicenses e ao serviço do Evangelho (cf. vv. 1-12), originou como fruto uma fé pura e forte diante dos sofrimentos (cf. vv. 13s) e, antes disso, a consolação que tais tribulações trouxeram ao apóstolo (cf. 1 Ts 3, 7: “encontrámos reconforto em vós, irmãos, graças à vossa fé, no meio de todas as nossas angústias e tribulações”). Cf. THOMAS, J., “παρακαλεω”, in DENT, Vol. II, 737-750.

²²⁸ Cf. SÉNECA, *Ad Lucilium Epistulae morales*, 94.21, 39; 95.34, 65, Vol. III, 25. 27. 79. 99.

pregação²²⁹: não se trata simplesmente de um desenrolar de prescrições, mas de uma autêntica animação da esperança.

Paulo adverte os tessalonicenses que a sua “*exortação não se inspirava nem no erro, nem na má fé, nem no engano*” (1 Ts 2, 3). Com efeito, a crítica dos filósofos gregos aos sofistas e filósofos itinerantes acusava precisamente como um “erro” as suas proposições e falácias²³⁰. Não raras vezes, estes charlatães tinham um comportamento escandaloso, que denunciava a própria falta de carácter e desonestidade, o que era alvo da voz crítica de vários filósofos²³¹. Por outro lado, Paulo usa o mesmo termo para pretender indicar, não tanto uma crítica implícita aos falsos filósofos, mas sobretudo para evidenciar a Deus que lhe confiou a pregação evangélica, como indicará no versículo seguinte²³².

Já em 1 Ts 2, 4b-6, o apóstolo indica que a sua pregação não pretendia “*agradar aos homens mas a Deus*”. Com efeito, os genuínos filósofos prodigalizavam-se na crítica àqueles que tudo faziam para agradar às multidões, com a finalidade de buscar a própria glória. Esses buscavam o aplauso por meio da adulação, o que os distinguia dos filósofos francos, como Dião Crisóstomo e Epíteto²³³. Ora, Paulo, consciente desta disputa, contrapondo adulação com franqueza, indica que não pretende agradar as gentes, antes agradar apenas a Deus²³⁴, que é testemunha da sua reputação. Na verdade, esta referência ao “agradar a Deus” talvez não fosse completamente espúria aos ouvidos dos tessalonicenses²³⁵, uma vez que também se encontra paralelo em filósofos morais que promoviam a harmonia com a divindade através da ordem cósmica²³⁶.

A afeição que Paulo teve para com a comunidade cristã de Tessalónica, o seu cuidado pastoral, manifesta-se desde logo, com o uso do vocativo “irmãos” (ἀδελφοί)²³⁷

²²⁹ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 138.

²³⁰ Cf. MALHERBE, A.J., *Gentle as a nurse: the cynic background to 1 Thessalonians 2*, 66.

²³¹ Cf. EPÍTEO, *Diatribai* I.8.3-4, op. cit., 61.

²³² Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 139-140.

²³³ Cf. GREEN, *The Letters*, 124.

²³⁴ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 141-143.

²³⁵ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 220.

²³⁶ Cf. EPÍTEO, *Diatribai* I.12.8, op. cit., 91; SÉNECA, *Ad Lucilium Epistulae morales*, 74. 20-21 in GUMMERE, Richard M. (Trad.), *Seneca. Ad Lucilium Epistulae Morales*, Vol. II, William Heinemann, Londres, 1925, 127.

²³⁷ Como indica J. Beutler, o termo ἀδελφός é usado por Paulo com quatro sentidos distintos: como sinónimo de *próximo* (por exemplo em 1 Ts 4, 6; mas também em Rm 14, 10.13.15.21 e 1Cor 6, 5-8; 8, 11-13); para expressar os *membros de uma mesma tribo ou povo* (cf. 1Cor 8, 12); mais predominantemente para traduzir a ideia de *irmãos em Cristo* (Rm 8, 29; 1 Cor 15, 58; Fl 4, 1; Flm 16; Ef 6, 21; Col 4, 7.9; 1Ts 1,

(cf. 1 Ts 2, 1), que surgirá dezoito vezes ao longo da carta²³⁸, fazendo-o numa linguagem própria do âmbito familiar, à semelhança dos filósofos²³⁹. Todavia, importa notar a originalidade do discurso paulino: se para os estoicos, a afeição pretendida referia-se à natureza, para Paulo, a afeição que sente pela comunidade cristã, funda-se na fraternidade. Com efeito, no mundo grego, os αδελφοι eram apenas os cidadãos; para Paulo todos são irmãos²⁴⁰.

Assim, a pregação apostólica não foi imposta com aspereza, valendo-se dos seus predicados, mas antes fruto de um amor entranhado: “quando nos poderíamos impor como apóstolos de Cristo, fomos, antes, afectuosos no meio de vós” (1 Ts 2, 7). Paulo entende, como de resto entendem os filósofos helenistas²⁴¹, que para as multidões as palavras do pregador podem parecer ásperas e impositivas, pelos desafios que levantam. Por isso, muitos filósofos advertiam para a necessidade de modelar o discurso a fim de que ele não se torne assaz impositivo, o que afastaria o auditório.

São eloquentes a imagem da mãe que envolve de afecto e nutre os seus filhos, e a imagem do pai que exorta e encoraja, a dimensão filial usada para o anúncio (cf. 1 Ts 2,7.11). Paulo como uma mãe que cuida dos seus pequenos, não só dá o Evangelho, mas também a própria vida, caso seja necessário (cf. 1 Ts 2,7-13)²⁴². À imagem do bom filósofo²⁴³ que ajuda os seus amigos, que reconcilia os irmãos e traz a paz às famílias, através de uma instrução personalizada, também Paulo²⁴⁴ lembra aos seus como os tinha acompanhado de perto, exortando e consolando, advertindo das tribulações (cf. 1 Ts 3,3-4).

4; 2Ts 2, 13); e ainda os seus *colaboradores e correligionários* (cf. Fl 2, 25). Cf. BEUTLER, J., “αδελφος”, in DENT, Vol. I, 84-90.

²³⁸ É em 1Ts que este termo é mais abundantemente utilizado no conjunto das epístolas paulinas. Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 110.

²³⁹ Na verdade, não se pode esquecer que estas comparações da actividade apostólica com o comportamento de um pai ou de uma ama, que é ao mesmo tempo mãe, encontramos-as também na tradição bíblica, como nos adverte Michel Trimaille. Cf. TRIMAILLE, M., *A primeira carta*, 36-39.

²⁴⁰ Paulo transfere o termo “irmão” de um plano meramente físico para um plano espiritual. Com efeito, para a comunidade cristã, o tratamento como “irmão” não é uma simples metáfora, antes a definição de uma realidade: a comunidade é uma família (cf. Mc 3, 34; 10, 29-30). Com efeito, muito dos membros da comunidade cristã viram quebrados, após a conversão, os seus laços de parentesco, pelo que os vínculos espirituais tornam-se mais relevantes. Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 262.

²⁴¹ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 144.

²⁴² Cf. MANINI, F., *Lettere ai Tessalonicesi*, 16-17; SACCHI, A., *Lettere paoline e altre lettere*, 99.

²⁴³ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 146.

²⁴⁴ Cf. GREEN, *The Letters*, 126.

2.3.3. Exortações e instruções: 1 Ts 4, 5. 9. 10b-12

Estamos na segunda parte da carta (1 Ts 4, 1-4,24) que, segundo Manini, elenca “exortações e instruções em vista do dia do Senhor”. Numa primeira secção, que podemos contextualizar nos primeiros doze versículos (1 Ts 4, 1-12), nos quais se abordam alguns temas como a *santificação* (1 Ts 4, 3-8), o *amor fraterno* (1 Ts 4, 9-10a), e finalmente a *tranquilidade* e o *trabalho* (1 Ts 4, 10b-12), encontramos algumas evidências das marcas do pensamento helenista.

2.3.3.1. As paixões

1 Ts 4, 5: “*sem se deixar levar pelo desejo da paixão (παθει) como os pagãos que não conhecem Deus.*”

Em 1 Ts 4, 5, encontramos a referência às “paixões”, παθει²⁴⁵. Segundo Malherbe²⁴⁶ esta linguagem é derivada do estoicismo, pois para esta corrente filosófica *pathos* (“emoção” ou “paixão”) significa um movimento irracional e inatural da alma, como um impulso em excesso²⁴⁷. Neste sentido, as paixões²⁴⁸ são pura desobediência da razão, intemperança, que pode levar o nome de desejo carnal ou luxúria, e por isso tornam-se vícios que arruinam o homem²⁴⁹. Se atendermos às crenças dionisiacas tão em voga entre os tessalonicenses e aos cultos da fertilidade existentes, podemos entender melhor a intenção do apóstolo²⁵⁰.

2.3.3.2. Ensinados por Deus ao amor fraterno

1 Ts 4, 9: “*A respeito do amor fraterno (φιλαδελφιας) não precisais que se vos escreva, pois vós próprios fostes ensinados por Deus (θεοδιδακτοι) a amar-vos uns aos outros.*”

²⁴⁵ Cf. GREEN, *The Letters*, 194-195.

²⁴⁶ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 229-230.

²⁴⁷ Cf. CÍCERO, *Academica* 1, 38: “Zenão considera a paixão como voluntária e fá-la derivar de um julgamento falso da razão. Por isso, enquanto os outros filósofos recomendam de circunscrever e reduzir ao mínimo as paixões, Zenão diz que a paixão deve ser destruída, extirpada da alma do sábio.” in RACKHAM, M.A. (Trad.), CÍCERO. *De Natura Deorum. Academica*, Vol. XIX, Harvard University Press, Londres, 1967, 447; ADINOLFI, M., *La prima lettera ai Tessalonesi*, 149.

²⁴⁸ Em Rm 7, 5, Paulo falará das “paixões dos pecados”, ou seja, dos afectos desordenados que impulsionam os pecados. Cf. KREMER, J., “παθημα”, in DENT, Vol. II, 670-672.

²⁴⁹ Cf. PENNA, R., *Paulo de Tarso e os componentes gregos*, 66-67.

²⁵⁰ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 230-231.

Paulo introduz o tema da fraternidade com uma preterição: explica que não tem necessidade de escrever²⁵¹, mas acaba por abordá-lo, pretendendo ligar o tema do amor fraterno (1 Ts 4, 9-10a) com o tema do trabalho (1 Ts 10b-12). O apóstolo explica que foi o próprio Deus quem ensinou os tessalonicenses a amarem-se uns aos outros, em caridade fraterna. O termo usado por Paulo – θεοδιδάκτοι – é único na literatura grega e original de Paulo. Não excluindo que a pregação evangélica foi mediada pelos apóstolos, pretende evidenciar que a mediação humana no processo de evangelização pretende conduzir o crente numa relação directa com Deus²⁵². Na verdade, Paulo parece aqui querer contrapor-se²⁵³ ao frequente autodidatismo das correntes filosóficas helenistas²⁵⁴, particularmente cínicas, bem como aqueles que, como os estoicos e epicuristas, julgavam possuir um conhecimento inato²⁵⁵.

Ao explicitar que a comunidade cristã foi ensinada por Deus ao amor fraterno, o apóstolo emprega o termo φιλαδέλφια²⁵⁶ que abre para uma perspectiva nova que há-de nortear as relações no seio da comunidade cristã de Tessalónica²⁵⁷. Com efeito, a cultura grega dispõe de quatro termos para indicar a natureza do amor: στοργή, έρως, φιλία e αγάπη. Assim, o amor como στοργή era entendido como o afecto natural e emotivo que se vive no seio das relações familiares. Por outro lado, o amor de έρως traduzia o tipo de relacionamento estabelecido pela atração sexual que busca o prazer e a felicidade própria. Como esclarece Bento XVI, “os gregos — aliás de forma análoga a outras culturas — viram no *eros* sobretudo o inebriamento, a subjugação da razão por parte duma «loucura divina» que arranca o homem das limitações da sua existência e, neste estado de transtorno por uma força divina, faz-lhe experimentar a mais alta beatitude. [...] O *eros* foi, pois, celebrado como força divina, como comunhão com o Divino”²⁵⁸. Por sua vez, o amor de φιλία era entendido como os vínculos comuns de

²⁵¹ Cf. GREEN, *The Letters*, 202.

²⁵² Cf. MANINI, F., *Lettere ai Tessalonesi*, 52.

²⁵³ Cf. GREEN, *The Letters*, 204-205.

²⁵⁴ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 244-245.

²⁵⁵ Cf. DIÃO CRISÓSTOMO, *Orações*, 1, 9, in COHOON, J.W. - CROSBY, H. Lamar (Trad.), *Dio Chrysostom*, Vol. I, Harvard University Press, Cambridge, 1932, 7.

²⁵⁶ Cf. PLUMACHER, E., “φιλαδέλφια”, in DENT, Vol. II, 1951-1953.

²⁵⁷ Cf. GAVENTA, Beverly Roberts, *Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching, First and Second Thessalonians*, John Knox Press, Louisville, 1998, 56-59. MORRIS, Leon, *The First and Second Epistles to the Thessalonians Revised*, The New International Commentary on the New Testament (Col.), William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 1991, 127-130.

²⁵⁸ BENTO XVI, *Carta Encíclica Deus caritas est*, 25 de Dezembro de 2005, 4: AAS 98 (2006), 219.

interesse e partilha que unem as pessoas em amizade. Ao invés do amor de ἀγάπη que é considerado como um extremo do amor incondicional, benevolente e altruísta – características que o tornam divino – o amor de amizade é, para a cultura helenista, profundamente utilitarista: busca-se neste tipo de relação uma vida feliz, uma vez que as relações de φιλία trazem consigo não raros benefícios: assistência, segurança, protecção, conforto na dificuldade e ajuda material na necessidade. Esta visão utilitarista é a chave de interpretação de todas as relações sociais na cultura helenista. A esta visão utilitarista²⁵⁹ e eudemonista da φιλία como amizade, junta-se a visão estoica que outorga à natureza a fonte deste tipo de relação²⁶⁰.

Ora, vemos assim que no mundo greco-romano, o amor de φιλία só se aplicava aos amigos que, pertencendo à mesma posição social, tinham capacidade de corresponder reciprocamente às acções beneméritas de assistência recebidas, e nunca aos praticamente inexistentes actos de benevolência para com os mais pobres. Estamos longe de uma caridade desinteressada, altruísta e unidirecional: todos os gestos eram medidos em vista de uma resposta, bem como da honra que poderiam lucrar. Mais a mais, numa sociedade profundamente estratificada, que aceita a escravatura, este tipo de relação social de amizade não tem lugar. Neste sentido, Paulo, ao descrever o tipo de relação existente na comunidade cristã, explicitando que ela é de origem divina, convida a comunidade a reconhecer os vínculos autenticamente fraternos que a unem, elevando o amor e amizade a um autêntico amor desinteressado e fraterno, que não se detêm em interesses pessoais nem em barreiras sociais²⁶¹.

2.3.3.3. Tranquilidade, trabalho e autarquia

1 Ts 4, 10b-12: *“Exortamo-vos, irmãos, a progredir (φιλοτιμεισθαι) sempre mais, a ter como ponto de honra viver em paz (ησυχάζειν), a ocupar-vos das próprias actividades, a trabalhar com as vossas mãos, como vos recomendámos, de modo que vos comporteis honestamente perante os de fora e não preciseis de ninguém.”*

Paulo exorta os tessalonicenses a “progredir sempre mais” (1 Ts 4, 10b) na vida tranquila, no trabalho e na autarquia, como capacidade de se bastar a si mesmo. O

²⁵⁹ Cf. DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, X.120, op. cit., 559.

²⁶⁰ Cf. SÉNECA, *Ad Lucilium Epistulae morales*, 9.17, op. cit., Vol. I, 53.

²⁶¹ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 255-259.

termo “progredir” no original grego – φιλοτιμεισμαι²⁶² –, usado no infinitivo, remete para a ideia de esforço ou ambição para algo. Encontramos paralelo nesta atitude de superação no pensamento de alguns filósofos gregos²⁶³. Porém, para a maior parte dos pensadores helenistas, esta ideia de progressão está associada a uma negativa ambição, ao esforço de quem busca reputação, e por isso, busca a vida política e os assuntos públicos para progredir socialmente. Vários filósofos morais questionaram se a honra e a reputação social deveriam ser tão socialmente respeitadas, ou se deveriam ser tratadas com indiferença. Entre estes, os filósofos epicuristas foram os que mais se prodigalizaram na rejeição da vontade de honra e na ambição de protagonismo social. Na verdade, os epicuristas²⁶⁴ criaram mesmo comunidades em que era princípio basilar o afastamento dos assuntos públicos, fugindo dos elogios da multidão, pelo que a falta de ambição dos epicuristas era um escândalo para os filósofos morais²⁶⁵.

Paulo resolve esta dicotomia ao considerar “ambição” e vida “em paz” num mesmo itinerário de vida, não separando estas duas dimensões, que estavam em confronto no tecido social de então²⁶⁶. Com efeito, o ambiente social era permeável às críticas aos trabalhadores manuais que se converteram e abandonaram os seus trabalhos, como acontecia também com aqueles que aderiam às filosofias cínicas e, desse modo, perturbavam a ordem social. Já foi referido como os epicuristas se retiravam do envolvimento social para perseguir o ideal de uma vida recolhida e privada. Paulo opõe-se a este modo de viver. Ora, neste contexto, segundo Malherbe²⁶⁷, parece que Paulo quer contrastar as diferenças da forma de viver destas comunidades filosóficas e da recente comunidade cristã. Com efeito, poderia parecer que a sua preocupação pelos laços de caridade entre os fiéis pudesse assemelhar-se com a

²⁶² No NT, φιλοτιμεισμαι aparece apenas na literatura paulina e tão somente por três vezes: em Rm 15, 20, o apóstolo fala do garbo em pregar o Evangelho; em 2Cor 5, 9, traduz o esforço por agradar ao Senhor; aqui em 1Ts 4, 11, o apóstolo convida os tessalonicenses a colocar a sua ambição ao serviço de uma vida tranquila a trabalhar. Cf. voc. “φιλοτιμεισμαι”, in DENT, Vol. II, 1964.

²⁶³ Cf. XENOFONTE, *Memorabilia* 3.12.4. op. cit., 217. ARISTÓTELES, *Retorica*, in MESQUITA, António Pedro (Coord.), *Obras Completas de Aristóteles. Retórica*, Vol. VIII, Tomo I, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 2005, 1361a, 110-111. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 246.

²⁶⁴ DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, X.119, op. cit., 558. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 247.

²⁶⁵ Cf. PLUTARCO, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, 1098E.1099D, 211.214-215. PLUTARCO, *De tranquillitate animi*, 465F-466A, op. cit., 173. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 247.

²⁶⁶ Cf. GREEN, *The Letters*, 210-212.

²⁶⁷ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 258-259.

amizade e companheirismo epicurista. Assim, a evocação da necessária “ambição” seria um sério contraste com a atitude epicurista perante a vida. Vemos claramente, como Paulo pretende distanciar a vida cristã do estilo de vida epicurista, pese embora faça uso da mesma linguagem²⁶⁸.

Com efeito, Trimaille²⁶⁹ observa que Paulo pede aos Tessalonicenses para viverem tranquilamente, em paz, procurando a tranquilidade (ἡσυχάζειν)²⁷⁰ (cf. 1 Ts 4,11a). Na verdade, era caro para os gregos a “calma” e a “tranquilidade” e “paciência”²⁷¹, uma vez que era sobre estas virtudes que assentavam as boas relações sociais e o próprio equilíbrio interior capaz de dar lugar à reflexão. Na verdade, parece encontrar ressonâncias a famosa e lapidar fórmula moral estoica: *substine et abstine*, “suporta e resiste”²⁷². A vida retirada era, assim, contraposta à vida pública, não pretendendo Paulo contrapô-la ao trabalho de cada um, antes apresenta um desafio a que cada um trate dos próprios afazeres e não se intrometa na vida dos outros.

Assim, a vida equilibrada proposta por Paulo, e descrita em 1 Ts 4, 11 – como vida tranquila “em paz”, tratando das próprias actividades, e trabalhando com as próprias mãos –, segundo Manini²⁷³, suscita duas consequências: por um lado traz o apreço e a estima dos que não pertencem à comunidade; por outro lado, garante a independência económica o que facilita a gratuidade da fraternidade no interior da comunidade: ninguém deve lucrar com a ajuda dos outros, nem quem os ajuda deve suscitar vínculos de dependência. Assim, o ideal de vida proposto por Paulo, visa uma vida comunitária de relações fraternas, pacífica, laboriosa e digna aos olhos da sociedade.

Em 1 Ts 4, 11-12, o apóstolo, ao convidar os tessalonicenses a estarem ocupados e a trabalhar, proporcionando não só um testemunho de “honestidade”, mas também a “autarquia”²⁷⁴, vai ao encontro de um tema tão caro aos estoicos²⁷⁵, o de não

²⁶⁸ Cf. WITHERINGTON III, BEN, *1 and 2 Thessalonians. A Socio-Rhetorical Commentary*, William B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge, 2006, 123.

²⁶⁹ Cf. TRIMAILLE, M., *A primeira carta*, 57-58.

²⁷⁰ Cf. PEISKER, C.H., “ἡσυχία”, in DENT, Vol. I, 1804-1805.

²⁷¹ Estas são com efeito atitudes próprias da filosofia estoica, com efeito, Séneca dedicou-lhe todo um tratado: *De Constantia sapientis*. Cf. PENNA, R., *Paulo de Tarso e os componentes gregos*, 66.

²⁷² Cf. PENNA, R., *Paulo de Tarso e os componentes gregos*, 66.

²⁷³ Cf. MANINI, F., *Lettere ai Tessalonicesi*, 53.

²⁷⁴ Cf. PENNA, R., *Paulo de Tarso e os componentes gregos*, 65-66.

²⁷⁵ Epíteto observa assim: “sou um homem sem casa, sem cidade, sem bens, sem escravos; o meu leito é a terra; não tenho mulher, nem filhos; mas a terra e o céu e um único manto. E mesmo assim, o que me

dependem dos outros para a satisfação das suas necessidades básicas²⁷⁶, libertando-se assim do jogo de clientela que estabelecia a relação de patrão-cliente²⁷⁷, o que era garantia de independência²⁷⁸. Por outro lado, o apóstolo Paulo, com este convite à autarquia²⁷⁹, pretende distanciar-se daquela quietude epicurista²⁸⁰ fruto da *ataraxia* e da *apatheia* conducentes à ociosidade.

2.3.4. A vinda do Senhor

1 Ts 4, 13-18 – 5, 11: ¹³*Irmãos, não queremos deixar-vos na ignorância a respeito dos que faleceram, para não andardes tristes como os outros (μη λυπησθε καθως και οι λοιποι), que não têm esperança.* ¹⁴*De facto, se acreditamos que Jesus morreu e ressuscitou, assim também Deus reunirá com Jesus os que em Jesus adormeceram.* ¹⁵*Eis o que vos dizemos, baseando-nos numa palavra do Senhor: nós, os vivos, os que ficarmos para a vinda do Senhor, não precederemos os que faleceram;* ¹⁶*pois o próprio Senhor, à ordem dada, à voz do arcanjo e ao som da trombeta de Deus, descerá do Céu, e os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro.* ¹⁷*Em seguida nós, os vivos, os que ficarmos, seremos arrebatados (αρπαγησομεθα) juntamente com eles sobre as nuvens, para irmos ao encontro (απαντησιν) do Senhor nos ares, e assim estaremos sempre com o Senhor.* ¹⁸*Consolai-vos (παρακαλειτε), pois, uns aos outros com estas palavras.*

1 Ts 5, 1 ¹*Irmãos, quanto aos tempos e aos momentos (των χρονων και των καιρων), não precisais que vos escreva.* ²*Com efeito, vós próprios sabeis perfeitamente que o Dia do Senhor chega de noite como um ladrão.* ³*Quando disserem: «Paz e segurança» (Ειρήνη και ασφαλεια), então se abaterá repentinamente sobre eles a ruína, como as dores de parto sobre a mulher grávida, e não escaparão a isso.* ⁴*Mas vós, irmãos, não estais nas*

falta?” EPÍTETO, *Diatribai* III.22.47. op. cit., Vol. II, 147. Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 249-250.

²⁷⁶ Cf. Fl 4, 11-12: “aprendi a ser autónomo nas situações em que me encontre. Sei passar por privações, sei viver na abundância. Em toda e qualquer situação, estou preparado para me saciar e passar fome, para viver na abundância e sofrer carências”.

²⁷⁷ Cf. MEEKS, Wayne A., *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Paulo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2012, 93-96.

²⁷⁸ Cf. PENNA, R., *Paulo de Tarso e os componentes gregos*, 66. GREEN, *The Letters*, 212-213. LAMPE, Peter, “Paulo, os patronos e os clientes”, in SAMPLEY, J. Paul (ed.), *Paulo no mundo greco-romano. Um compêndio*, Paulus, São Paulo, 2008, 429-452.

²⁷⁹ Se literalmente, “autarquia” traduz a ideia de abundância e suficiência, Paulo fará uso deste termo em 1Tm 6, 6 no sentido da virtude estoica de saber moderar-se nos próprios desejos. Cf. voc. “αυταρκεια”, in DENT, Vol. I, 538.

²⁸⁰ Cf. DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, IX.108, op. cit., 505.

trevas, de modo que esse dia vos surpreenda como um ladrão. ⁵Na verdade, todos vós sois filhos da luz e filhos do dia. Não somos nem da noite nem das trevas. ⁶Não durmamos, pois, como os outros, mas vigiemos e sejamos sóbrios (γρηγορωμεν και νηφωμεν). ⁷Os que dormem, dormem de noite e os que se embriagam, embriagam-se de noite. ⁸Ao contrário, nós que somos do dia, sejamos sóbrios, revestidos com a couraça da fé e da caridade e com o elmo da esperança da salvação. ⁹De facto, Deus não nos destinou à ira mas à posse da salvação por meio de Nosso Senhor Jesus Cristo ¹⁰que morreu por nós, a fim de que, quer durmamos, quer estejamos vigilantes, com Ele vivamos unidos. ¹¹Consolai-vos, pois, uns aos outros e edificai-vos reciprocamente, como já o fazeis.

2.3.4.1. A vinda escatológica

Encontramo-nos na secção escatológica de 1 Ts que se divide claramente em dois trechos introduzidos (4, 13; 5, 1) e concluídos (4, 18; 5, 11) com frases paralelas. Se é claro que 1 Ts nunca perdeu um horizonte escatológico na sua reflexão (1, 10; 2, 12.16.19; 3, 13; 5, 23), nesta parte, o apóstolo pretende responder a duas questões fundamentais: *o que acontece a quem morre antes da vinda do Senhor?* – e – *Quando virá o Senhor?*²⁸¹ Também aqui encontramos algumas marcas do pensamento helenista.

Paulo inicia a sua exortação (em 1 Ts 4, 13) com o claro objectivo de que, a propósito dos que morreram, os tessalonicenses não se deveriam entristecer como os outros que não têm esperança: μη λυπησθε καθως και οι λοιποι. Com efeito, a consideração da morte era angustiante para o pensamento helenista: “eu queria viver tranquilamente e, em seguida, lamentar-me e chorar, como recompensa”²⁸². Na verdade, se para os epicuristas²⁸³, a morte é nada, para os estoicos²⁸⁴, a morte está entre as coisas indiferentes. “A diferença entre os crentes e os não crentes é que estes últimos não têm esperança na vida ressuscitada inaugurada por Jesus. Para Paulo, a virtude da

²⁸¹ Cf. TREVIANO ETCHEVERRÍA, RAMÓN, *Estudios Paulinos*, 417-426.

²⁸² EPÍTETO, *Diatribai* IV.4.32. in OLDFATHER, CHARLES HENRY (Trad.), *Epictetus. The discourses as reported by Arrian, The Manual ad Fragments*, Vol. II, Harvard University Press, Cambridge, 1959, 324. Tradução própria.

²⁸³ “Tem sempre por costume o pensamento que nada é para nós a morte.” EPICURO, *Carta a Meneceo*, in BAILEY, CYRIL (Trad.), *Epicurus. The extant remains*, The Clarendon Press, Oxford, 1926, 84. Tradução própria.

²⁸⁴ EPÍTETO, *Diatribai* III.5.10-11., op. cit., Vol. II, 43. Cf. SÉNECA, *Ad Lucilium Epistulae morales*, 101.15, op. cit., Vol. III, 43. Cf. ADINOLFI, M., *La prima lettera ai Tessalonesi*, 173-175.

esperança (ἐλπίς) representa um conceito essencial na sua concepção de moral cristã (cf. 1,3; 2,19; 5,8)²⁸⁵.

Em 1 Ts 4, 17, ao descrever a parusia, tema caro aos tessalonicenses²⁸⁶, o apóstolo assemelha-se aos relatos que descrevem o arrebatamento²⁸⁷ (ἀρπαγησομεθα)²⁸⁸, que facilmente nos remetem para a tradição bíblica, como por exemplo, na apocalíptica judaica vetero-testamentária (cf. Esd 6, 26; 14, 9). Também no Novo Testamento, a parusia é apresentada como um evento súbito e violento em Mt 11, 12; Jo 6, 15; Jo 10, 12; Act 8, 39; Act 23, 10; 2Cor 12, 4; Ap 12, 5. É de notar, contudo, que o vocabulário usado encontra paralelo da literatura helenista²⁸⁹. Lembremo-nos, por exemplo, do rapto de Rómulo, fundador de Roma, de Hércules e do taumaturgo Apolónio de Tiana. Nestes exemplos evidenciados, o rapto significa o carácter excepcional do personagem, bem como é percebido como uma recompensa pelos feitos heroicos, como o coroar e uma existência notável, por isso Paulo não teme evocar esta noção tão presente no pensamento helenístico²⁹⁰.

A expressão “*para ir ao encontro (ἀπαντησιν) do Senhor*”, compreende-se tanto no âmbito do AT²⁹¹, como no âmbito do NT (cf. Mt 8, 28; 25, 1.6; 28, 9; Mc 14, 13; Lc 8, 27; 17, 12), mas, mais uma vez, ao usar esta linguagem, Paulo facilmente era entendido pelos gregos: *apantesis*²⁹² é um termo técnico que traduz o momento quando um soberano tomava posse de uma cidade ou a visitava, em que o ritual previa uma saída fora dos muros da cidade para ir ao seu encontro e num cortejo festivo. A esta luz, Paulo parece indicar que na parusia, o povo de Deus irá ao encontro do Senhor nos ares²⁹³,

²⁸⁵ BRODEUR, S. N., *Il cuore di Paolo*, 131.

²⁸⁶ Cf. PENNA, Romano, *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze*, Carocci editore, Roma, 2011, 139-141.

²⁸⁷ Cf. GREEN, *The Letters*, 225-228.

²⁸⁸ O verbo ἀρπάζω aparece 14 vezes no NT e traduz a ideia de *arrebatar, roubar* ou *arrestar algo bruscamente*. Como em 1Ts 4, 17 trata do arrebatamento escatológico, em 2Cor 12, 2.4, Paulo fala de um arrebatamento místico que experimentou. Cf. TRILLING, W., “ἀρπάζω”, in DENT, Vol. I, 470-473.

²⁸⁹ Luciano de Samossata coloca na boca de um pai enlutado o seguinte clamor: “Querido filho, apartaste-te de mim, morto, arrebatado antes do tempo, deixando para trás sozinho e miserável”. LUCIANO, *De Luctu* 13. in HARMON, A.M. (Trad.), *Lucian*, Vol. IV, Harvard University Press, Cambridge, 1961, 121.

²⁹⁰ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 275-276; GREEN, *The Letters*, 225.

²⁹¹ A expressão “*ir ao encontro do Senhor*” surge mais de cem vezes no AT. Como sugere Trimaille, a descrição paolina de 1 Ts 13-18, inspira-se em Ex 19, 11ss. Cf. TRIMAILLE, M., *A primeira carta*, 65.

²⁹² Cf. LATKE, M., “ἀπανταω”, in DENT, Vol. I, 342-343. GREEN, *The Letters*, 227.

²⁹³ Segundo a antiga concepção do mundo, o ar resulta no âmbito intermédio entre o céu e a terra. Aqui, em 1Ts 4, 17, o ar é o lugar destinado ao encontro dos crentes, arrebatados sobre as nuvens, que saem ao encontro com o Senhor que retorna a terra. Cf. MERKLEIN, H., “ἀηρ”, in DENT, Vol. I, 101-103.

acompanhando assim a sua vinda escatológica à terra²⁹⁴. Com efeito, já em 1 Ts 2, 19 e em 1 Ts 3, 13, o apóstolo utiliza o termo *parusia* (παρουσία)²⁹⁵, termo que no seu sentido original significa “chegada” ou “presença” de alguém. No contexto da cultura helenística, o termo designava a presença da divindade no meio dos homens, seja através de uma expressão sensível, seja através de um influxo interior. Na verdade, é generalizada a crença que os deuses estão presentes nos oráculos e nos cultos místéricos, pelo que se lhe tributam rituais. O termo “*parusia*” é igualmente utilizado para designar a já referida visita de um soberano a uma província ou cidade, uma vez que, de certa forma ele personifica a divindade²⁹⁶. Na verdade, segundo Helmut Koester²⁹⁷, este termo foi introduzido por Paulo em 1 Ts, numa estreita veiculação política. Assim, “a comunidade unida, os vivos e os que morreram e ressuscitaram, vão ao encontro do Senhor como uma delegação de uma cidade que vai ao encontro e cumprimenta um imperador quando este chega em visita”²⁹⁸. Como explica Donfried, surgem nesta reflexão escatológica, três termos “pesadamente políticos”²⁹⁹: *parusia*, *apantesis* e *kyrios*.

Outra expressão comum do ambiente cultural helenista de Tessalónica era a arreigada tradição da consolação (παρακαλεῖτε) e do conforto manifestado em caso de luto particularmente por parte dos anciãos e dos sábios. Deve-se aos pensadores estoicos um progressivo esforço de racionalização e moderação das expressões de luto. Séneca, por exemplo, critica assim alguém pela sua excessiva expressão de tristeza: “pareces uma mulher na forma como encaras a morte do teu filho”³⁰⁰. Assim, em 1 Ts 4, 18, Paulo, como um “consolador”³⁰¹, exorta a comunidade cristã a consolar e

²⁹⁴ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 277; GREEN, *The Letters*, 228.

²⁹⁵ O termo *παρουσία* sugere a ideia de “presença”, “vinda” ou mesmo “chegada”. Surge 24 vezes em todo o NT quase sempre para designar a vinda de Cristo no final dos tempos. No mundo helenista, o termo é um tecnicismo usado em contexto de visitas oficiais de um soberano. Cf. RADL, W., “*παρουσία*”, in DENT, Vol. II, 798-802.

²⁹⁶ Cf. STAAB, Karl - BROX, Norbert, *Cartas a los Tesalonicenses. Cartas de la Cautividad. Cartas Pastorales*, Vol. VII, Editorial Herder, Barcelona, 1974, 41. WITHERINGTON III, B., *1 and 2 Thessalonians*, 139.

²⁹⁷ Cf. KOESTER, Helmut, “A ideologia imperial e a escatologia de Paulo em 1 Tessalonicenses”, in HORSLEY, Richard A., *Paulo e o Império. Religião e poder na sociedade imperial romana*, Paulus, São Paulo, 2004, 106-110.

²⁹⁸ KOESTER, H., *A ideologia imperial*, 162-163.

²⁹⁹ DONFRIED, Karl P., “Os cultos imperiais de Tessalónica e o conflito político em 1 Tessalonicenses”, in HORSLEY, Richard A., *Paulo e o Império. Religião e poder na sociedade imperial romana*, Paulus, São Paulo, 2004, 214-215: “*Parusia* tem relação com a visita do rei ou de algum outro dirigente. [...] *Apantesis* refere-se à recepção dos cidadãos a um dignitário que está prestes a visitar a cidade. [...] As pessoas da parte oriental do Mediterrâneo aplicavam o termo *kyrios* aos imperadores romanos.”

³⁰⁰ SENECA, *Ad Lucilium Epistulae morales*, 99.2, op. cit., Vol. III, 131. Tradução própria.

³⁰¹ MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 286.

reconfortar reciprocamente os seus membros (como fará também de outro modo em 1 Ts 5, 14), com palavras (ἐν τοῖς λόγοις τούτοις) que não são meros sinais de apoio emocional, mas que, por sua natureza, são palavras reveladas, capazes encorajar e confortar a dor dos que estão de luto³⁰².

2.3.4.2. O momento da parusia (1Ts 5, 1-11)

A partir de 1 Ts 5, 1-11, Paulo fala sobre a imprevisibilidade da parusia, do Dia do Senhor, que pode apanhar os incrédulos impreparados, que ignorando a Deus, estão obscurecidos pelo pecado. Contudo aos fiéis em Cristo, iluminados por Deus, não lhes é permitido que durmam como os outros que não têm fé, mas permaneçam sóbrios e vigilantes³⁰³.

Logo ao início, em 1 Ts 5, 1, através de uma nova preterição (cf. 1, 8 e 4,9), Paulo indica que os tessalonicenses não necessitam de informação quanto aos “tempos e momentos” em que se dará a parusia. Com efeito, a expressão τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν, sendo única em todo o corpo paulino³⁰⁴, remete para dois termos – χρόνως e καιρός – que conjuntamente associados não coincidem no seu significado. Assim, χρόνως refere-se ao tempo considerado na sua “extensão”, ao invés de καιρός que indica um momento ou ocasião precisa ou oportuna³⁰⁵. Na verdade, desta distinção resultou a posterior reflexão teológica que apresenta a história da salvação como o aflorar do καιρός divino no meio do χρόνως da Humanidade³⁰⁶. Paulo usa ambos os termos em chave escatológica, utilizando a figura retórica da hendíade (duas palavras que expressam uma única ideia), o que deixa supor que estes artigos definidos são do conhecimento dos destinatários. Na verdade, tanto no AT (cf. Ne 10, 34; 13, 31; Sab 7, 18; 8,8; Dn 2, 21), quanto no NT (cf. Act 3, 21; 1 Pe 1, 5. 20; Lc 19, 44) surgem estes termos, ainda que separadamente. Somente em Act 1, 7, poderemos encontrar

³⁰² Cf. GAVENTA, B. R., *Interpretation. First and Second Thessalonians*, 67-68; GREEN, *The Letters*, 228-229; MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 278-281.

³⁰³ Cf. MANINI, F., *Lettere ai Tessalonesi*, 211. WITHERINGTON III, B., *1 and 2 Thessalonians*, 144-145. KUCICKI, Janusz, *Eschatology of the Thessalonian Correspondence. A comparative study of 1 Thess 4, 13 – 5, 11 and 2 Thess 2, 1-12 to the Dead Sea Scrolls and Old Testament Pseudepigrapha*, *Das Alte Testament im Dialog* (col.), Vol. 7, Peter Lang, Bern, 2014, 168-170.

³⁰⁴ Assim como as imagens escatológicas posteriores, nos vv. 1-10. Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 288.

³⁰⁵ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 288.

³⁰⁶ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 288.

paralelo, no NT, na utilização simultânea dos termos *χρονως* e *καιρος*, o que deixa entrever que a comunidade poderia ser permeável à curiosidade daqueles que se dedicavam a calcular os tempos apocalípticos.

Contudo, estes termos têm também um profundo embasamento helenístico. Assim, *χρονως* traduz o tempo cronológico e por isso mesurável, que se opõe ao *καιρος* que indica o tempo preciso, mas também a *αιων* que é a eternidade³⁰⁷. Assim, *χρονως* denota um período de tempo cuja duração pode ou não ser precisamente determinada, sendo não raras vezes adjectivado (como longo ou curto), sendo também este termo usado para significar o tempo desperdiçado³⁰⁸. O pensamento platónico vai associar o *χρονως* ao movimento do universo e por isso identifica a origem do tempo como uma consequência da origem dos corpos cósmicos em movimento; por sua vez, o pensamento aristotélico considera o *χρονως* como um conceito físico e cosmológico. Porém, para os filósofos atomistas, rejeitando a teleologia na natureza, defendem que a origem do mundo é resultado da dissociação e combinação de inumeráveis átomos, pelos quais, a imanência aflora num *καιρος*, num “momento oportuno”, em que chocando ao acaso na infinitude do tempo, de forma consistente se agregam, durante certo tempo até à decomposição que é a morte³⁰⁹. Ao invés, o termo *καιρος*, usado pela primeira vez por Hesíodo, traduz originalmente a ideia de “medida certa”, “proporção correcta”, “aquilo que é conveniente, apropriado ou decisivo”³¹⁰. Assim, *καιρος* caracteriza uma situação crítica, que reclama uma decisão, sendo por isso considerada, positivamente, como oportunidade ou vantagem, ou negativamente, como um perigo ou fatalidade. Tomando o termo no seu sentido temporal, *καιρος* surge como “tempo apropriado”, “momento certo” ou “momento favorável”³¹¹. A utilização de duas etimologias para o conceito de tempo, sugere que o pensamento helenista vigente distinguia o período ou pontos de tempo individuais, os quais são resultado de decisões humanas e que podem ser extraídos do decurso do tempo, cujo progresso não depende de qualquer influência humana. Como já referimos, Paulo, servindo-se deste lastro helenístico, alarga o horizonte escatológico deste termo: designando o momento futuro da parusia, o

³⁰⁷ Cf. voc. “*χρονως*”, in CHANTRAINE, P., *Dictionaire Étymologique*, 1277.

³⁰⁸ Cf. voc. “Chronos”, BROWN, Colin - COENEN, Lothar (ed.), *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, Vida Nova, São Paulo, 1983, 572.

³⁰⁹ Cf. HUBNER, H, “*χρονως*”, in DENT, Vol. II, 2148-2149.

³¹⁰ Cf. voc. “*καιρος*” in CHANTRAINE, P., *Dictionaire Étymologique*, 480.

³¹¹ Cf. voc. “Kairós”, BROWN, C. - COENEN, L. (ed.), *O Novo Dicionário*, 566.

καιρος limita, como “tempo da decisão”, o tempo da salvação que tem início com o mistério pascal de Cristo (cf. 1 Cor 10, 11)³¹².

Ora, mas quando será o tempo oportuno da vinda do Senhor? Consciente do substrato filosófico e religioso de Tessalónica – não devemos perder de vista a constelação de cultos mistérios, embebidos de curiosidades apocalípticas existentes na comunidade local³¹³ – Paulo, ao contrário do que faz em Rm 13, 11-14, onde partindo da proximidade da parusia, motiva a comunidade a progredir na vida moral, em 1 Ts 5, 1-11, o apóstolo apresenta o Dia do Senhor como algo inesperado e súbito para o qual é preciso estar atento e vigilante (cf. v. 6). Com efeito, Paulo indica no v. 2 que os tessalonicenses sabem “perfeitamente”³¹⁴ que o Dia do Senhor virá como um “ladrão”³¹⁵, num recurso retórico à ironia que pretende deixar vir ao de cima que a comunidade cristã de Tessalónica sabe perfeitamente que não pode saber o que procura saber³¹⁶. Paulo, pretende assim transmitir a certeza de que a parusia vem inesperadamente e que tal momento não é premeditado.

No v. 3, Paulo é mais incisivo: “quando disserem: «Paz e segurança», então se abaterá repentinamente sobre eles a ruína”. O apóstolo quer contrastar o conhecimento da comunidade cristã sobre a imprevisibilidade da parusia, que chegará como um ladrão, com o teor da mensagem de alguns que clamam “paz e segurança” (Ειρήνη και ασφάλεια), não se tornando necessária a identificação dos mesmos, pois o conteúdo dos seus ensinamentos os denunciam³¹⁷. Com efeito, se para Paulo a paz é um conceito essencialmente teológico que caracteriza a relação de uma pessoa com Deus, possível por meio de Jesus Cristo (cf. Rm 5, 1)³¹⁸, aqui, o apóstolo parece querer usar termos

³¹² Cf. BAUMGARTEN, J., “καιρος”, in DENT, Vol. I, 2139-2148.

³¹³ Cf. MEEKS, W.A., *Los primeros cristianos urbanos*, 276-288.

³¹⁴ O advérbio ακριβώς traduz a ideia de aprender ou investigar alguma matéria com precisão (cf. Lc 1, 3) e de ensinar com propriedade e certeza (cf. Act 18, 25-26; 22, 3; 24, 22). Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 289. CHANTRAINE, P., *Dictionnaire Étymologique*, 51. GREEN, *The Letters*, 231.

³¹⁵ A metáfora do “ladrão” tem raízes quer no AT (onde exceptuando Ml 3,1, não tem esta conotação escatológica em Jb 30, 5; Jr 2, 26; 49, 9; Jl 2, 9; Abd 5) quer no NT (cf. Mt 24, 43; Lc 12, 39; 2 Pe 3, 10; Ap 3, 3; 16, 5). Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 290.

³¹⁶ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 290.

³¹⁷ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 291.

³¹⁸ Mais à frente, o apóstolo falará do “Deus da Paz” (cf. 1 Ts 5, 23), expressão que retomará em Rm 16, 20 e 2 Cor 13, 11. Em Rm 1, 7; 1 Cor 1, 3 e 2 Ts 1, 2, Paulo explica que a fonte da paz está em Deus. Em 1 Cor 7, 15, o apóstolo ensina que Deus chama as pessoas em paz. Por sua vez, em Fl 4, 7, refere que a paz de Deus excede todo o entendimento. Como saliente Malherbe, a Ειρήνη και ασφάλεια aqui preconizadas parecem ao invés lembrar o clamor dos falsos profetas do AT (cf. Jr 6, 14; 8, 11; Ez 13, 10). Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 292.

eminentemente políticos, que combinados celebravam a *Pax Romana*³¹⁹, mas também que parecem traduzir um “slogan” epicurista³²⁰, que Paulo quer criticar³²¹. Com efeito, a *ασφαλεια* designa a segurança política garantida por tratados, promessas ou pela defesa militar, indicando igualmente a segurança das cidades ou simplesmente um salvo-conduto. Se tivermos presente o intrincado esquema de clientela e benefícios e a relação entre Tessalónica e Roma, no que diz respeito ao controlo e transação de bens, percebemos bem quão precária era a paz e segurança garantidas aos tessalonicenses pelo Império. Assim, Paulo desfere uma crítica profunda à propaganda imperial que anuncia paz e segurança³²². Contudo, não é só ao nível político que Paulo pretende chegar aqui: na verdade, como explicita Malherbe, há aqui uma crítica implícita aos valores epicuristas da quietude e ataraxia, já evidenciados em 1 Ts 4, 11. Na verdade, Paulo usa uma palavra – *ασφαλεια*³²³ – que pertence ao léxico epicurista, logo que descreve uma atitude presente em Tessalónica³²⁴. Com efeito, a vida pacífica almejada pelos epicuristas tinha como principal segurança a teia de amizades que poderiam valer ao sujeito, em caso de dificuldade³²⁵. Paulo, temendo que entre os fiéis de Tessalónica pudessem existir alguns que encontrassem na comunidade cristã o sucedâneo da amizade epicurista, garante de tranquilidade e segurança, ao invés da caridade fraterna, não hesita em criticar esta visão apocalítica pagã³²⁶. Assim, quando forem anunciadas a *Ειρήνη και ασφαλεια*, ironicamente, sobrevirá a ruína³²⁷ (*ολεθρος*) a estes falsos

³¹⁹ Expressão latina, cunhada por Séneca, para a “Paz Romana”: período de relativa paz assegurada pelas armas e por um totalitarismo de estado, experimentado pelo Império Romano, e que teve início quando o imperador Augusto, em 28 a.C., declarou o termo das guerras civis e durou até 180 d.C., ano da morte do Imperador Marco Aurélio.

³²⁰ Cf. MALHERBE, A.J., “Anti-Epicurean rhetoric in 1 Thessalonians”, in HOLLADAY, Carl R. – FITZGERALD, John, T. – STERLING, Gregory E. – THOMPSON, James W. (Ed.), *Light from the Gentiles: Hellenistic Philosophy and Early Christianity. Collected Essays, 1959-2012, by Abraham J. Malherbe*, Vol. 1, Brill, Boston 2014, 367-376.

³²¹ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 292. GREEN, *The Letters*, 233-234.

³²² Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 303.

³²³ O termo *ασφαλεια* aparece 15 vezes no NT e traduz a ideia de “segurança” e “firmeza”. Paulo usa aqui este termo para denunciar aqueles que guardam uma falsa segurança, em vez de esperar a parusia (cf. Jer 6, 14; Lc 17, 26). Cf. SCHNEIDER, G., “*ασφαλης*”, in DENT, Vol. II, 528-529.

³²⁴ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 304.

³²⁵ Cf. ΕΡΪΤΕΤΟ, *Diatribai* II.20.8, op. cit., Vol. I, 373.

³²⁶ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 304-305.

³²⁷ Paulo apenas faz uso do termo *ολεθρος* (“ruína”, “destruição”) com significado escatológico (cf. 1 Cor 5, 5; 2 Ts 1, 9). Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 292.

profetas³²⁸, de forma inesperada e repentina (αἰφνιδίως), tal como o Dia do Senhor surgirá repentinamente (cf. v. 2)³²⁹.

Depois de acrescentar uma nova imagem, a fim de transmitir a imprevisibilidade da parusia – a mulher em trabalho de parto (v. 3) – à outra metáfora do “ladrão” (v. 2. e v. 4)³³⁰, Paulo inicia a exortação com uma afirmação tranquilizadora e positiva sobre a identidade dos tessalonicenses: “sois filhos da luz, filhos do dia” (v. 5). Partindo da dicotomia antitética trevas/noite - luz/dia, muito em voga tanto na religião³³¹ como na filosofia, o apóstolo pretende caracterizar a realidade moral daqueles que não se encontram na luz, logo permeáveis a serem surpreendidos pela parusia³³². Assim, no v. 6, Paulo exorta os tessalonicenses à vigilância³³³ e à sobriedade: “*vigiemos e sejamos sóbrios*” (γρηγορωμεν και νηφωμεν). Os termos “vigilância”³³⁴ e “sobriedade”³³⁵ aparecem pela primeira vez unidos aqui, voltando a aparecer conjugados somente em 1Pe 5, 8³³⁶, e deixam transparecer uma perspectiva filosófica moral³³⁷. Fazendo uso do recurso retórico da hendíade, Paulo procura exortar a comunidade cristã à sóbria vigilância escatológica, por contraste “dos outros” (v. 6) que dormem e se embriagam de noite, numa metáfora que encontra paralelo nos filósofos moralistas³³⁸. Paulo não se isenta a fazer um eco do contexto filosófico da noção de sobriedade, como condição

³²⁸ Estes falsos profetas, segundo Malherbe, poderiam ser também aqueles que na comunidade cristã dedicavam-se a calcular os “tempos e os momentos” escatológicos. Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 302.

³²⁹ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 292.

³³⁰ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 293. GREEN, *The Letters*, 234.

³³¹ No AT cf. Jb 22, 11; 29, 2-3; Sl 74, 20; 82, 5. No NT cf. 1 Pe 2, 9; Jo 1, 5.8-9; 12, 35.46; 1Jo 1, 5; Ap 8, 12). Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 293. GREEN, *The Letters*, 236-237.

³³² Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 294.

³³³ Como mais à frente em 1Ts 5, 10, e como em 1 Cor 6, 13 e Cl 4, 2, Paulo usa o termo vigilância em sentido metafórico. Com efeito, a noção de “vigilância” tem amplo rasto bíblico, particularmente no âmbito escatológico, sobretudo neotestamentário (cf. Mt 24, 42-43; 25, 13; Mc 13, 35-37; Lc 12, 37; 21, 36; 2Tm 4, 5; 1Pe 4, 7; Ap 16, 15). Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 295. GREEN, *The Letters*, 237-238.

³³⁴ Aparecendo 22 vezes no NT, o termo γρηγορεω traduz a ideia de “estar desperto” e “estar vigilante”, para além do sentido literal de “não dormir”. Além de 1Ts 5, 6, Paulo utilizará em 1Ts 5, 10 o mesmo sentido amplo do termo que significa a atitude cristã de quem vive neste mundo. Cf. NÜTZEL, J.M., “γρηγορεω”, in DENT, Vol. I, 800-802.

³³⁵ O termo νηφω, “ser sóbrio”, aparece no NT sempre em sentido figurado. Para além de 1Ts 5, 6.8, surge em 1Pe 1, 13; 4, 7; 5, 8, bem como em 2Tm 4, 5. Cf. voc. “νηφω”, in DENT, Vol. II, 405.

³³⁶ Em sentido figurado e em chave filosófica moral, poderão encontrar-se em 1Cor 15, 34; 1Pe 1, 13; 4, 7; 5, 8; 1Tm 3, 2.11; 2Tm 2, 26; Tt 2, 2. Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 295.

³³⁷ Cf. MALHERBE, A.J., *Anti-Epicurean rhetoric in 1 Thessalonians*, 373-374.

³³⁸ Cf. PLUTARCO, *Ad principem ineruditum*, 781D, in FOWLER, Harold North (Trad.), *Plutarch's Moralia*, Vol. X, Harvard University Press, Cambridge, 1960, 63.

para a necessária vigilância. Com efeito, para os moralistas, a sobriedade é condição de felicidade e bom senso³³⁹, e somente a reflexão filosófica pode acordar o Homem de um sono profundo: “deixemo-nos, portanto, despertar, para que possamos corrigir os nossos erros. A filosofia é o único poder que pode agitar-nos; é o único poder que pode agitar o nosso sono profundo”³⁴⁰. De acordo com Malherbe, importa contrapor a exortação escatológica paulina aos elementos filosóficos epicuristas. Com efeito, para os epicuristas, tão em voga em Tessalónica, o prazer é o princípio e o fim de uma vida abençoada³⁴¹. Contudo, se para a maioria das pessoas, inclusive para alguns filósofos posteriores³⁴², o prazer epicurista era associado à sensualidade, o que tornava a expressão “comamos e bebamos que amanhã morreremos” um lema de vida epicurista³⁴³, na verdade, o próprio Epicuro tratou de explicar que o ele entendia por prazer não era a sensualidade, mas o que a sóbria razão produzia³⁴⁴. Todavia, Paulo, tendo consciência da geral desaprovação dos epicuristas, parece aqui usar estes termos para explicitar o dever de ter uma atitude escatológica sóbria e vigilante³⁴⁵.

Ampliando a semântica militar do termo *νηφωμεν*, cujo verbo *νηφω* é apresentado em alguns casos com conotações militares³⁴⁶, o apóstolo recorre a uma metáfora do imaginário marcial para apresentar a sobriedade requerida aos tessalonicenses: eles deverão revestir-se da “*couraça (θωραξ)*³⁴⁷ *da fé e da caridade e com o elmo (περικεφαλαίαν)*³⁴⁸ *da esperança da salvação*” (v. 8). É possível identificar as ressonâncias vetero-testamentárias (cf. Is 42, 13; Hab 3, 9-15) deste tipo de semântica, de forma particular em Is 59, 17, onde o próprio Senhor é apresentado revestido da couraça da justiça e do capacete da salvação (cf. Sb 5, 17-22). Com efeito, Paulo serve-se amiúde desta simbólica militar (cf. Rm 6, 13.23; 13, 12-14; 16, 7; 1Cor 9, 7; 2Cor 6, 7;

³³⁹ Diógenes Laércio exorta assim à sobriedade: “nem banquetes, nem festas constantes [...] nem as demais coisas que uma mesa sumptosa oferece, geram uma vida feliz, senão o sóbrio cálculo que investiga as causas de toda a eleição e recusa e extirpa as falsas opiniões das quais procede a maior perturbação que se apodera da alma”. DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, X.132., op. cit., 563. Tradução própria.

³⁴⁰ SÉNECA, *Ad Lucilium Epistulae morales*, 53.8, op. cit., Vol. I, 357.

³⁴¹ Cf. DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, X.128, op. cit., 562.

³⁴² Cf. PLUTARCO, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, 1100CD, op. cit., 218-219.

³⁴³ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 306. GREEN, *The Letters*, 240.

³⁴⁴ Cf. DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, X.132, op. cit., 563.

³⁴⁵ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 306.

³⁴⁶ Como em 1 Pe 1, 13; 5, 8-9 e 2Tm 4, 5. Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 297.

³⁴⁷ Cf. voc. “θωραξ”, in DENT,, Vol. I, 1930.

³⁴⁸ Cf. voc. “περικεφαλαία”, in DENT, Vol. II, 891.

10, 3-5; Fl 2, 25; 1Tm 1, 18; 2Tm 2, 3-4)³⁴⁹, particularmente em Ef 6, 10-20, onde, fortemente influenciado pela tradição judaica, podemos encontrar não primeiramente, considerações detalhadas sobre o equipamento militar, mas sobretudo, a índole bélica dos tempos escatológicos. Os atributos militares de Is 59, 17 são agora transferidos para os fiéis e, ao contrário de Ef 6, 10-20, a couraça e o elmo ganham uma finalidade mais defensiva. Assim, revestidos deste armamento espiritual, os tessalonicenses estariam preparados para o combate escatológico³⁵⁰. Todavia, esta metáfora não tem raízes apenas no mundo bíblico. Com efeito, esta descrição militar encontra paralelo no mundo helenístico. Se a visibilidade dos militares romanos em Tessalónica representaria um fácil acesso ao fulcro da comparação, esta linguagem marcial encontraria lastro na cultura filosófica coetânea, que não raras vezes descreve o Homem virtuoso, particularmente o filósofo em termos marciais³⁵¹: o seu armamento é a virtude³⁵² ou a consciência vigilante³⁵³, mas também a bravura³⁵⁴, os preceitos filosóficos³⁵⁵, a prudência³⁵⁶ e a razão³⁵⁷. Para Paulo, ao invés, não são as qualidades humanas ou os preceitos racionais que devem “armar” o fiel para a batalha escatológica, mas três virtudes da fé, esperança e caridade, pelas quais o apóstolo deu graças no início da carta (cf. 1Ts 1, 3)³⁵⁸. A vida cristã é por isso, tal como a expressão helenista define – “vivere militare est”³⁵⁹ –, uma autêntica campanha militar³⁶⁰, com as armas da fé, esperança e caridade que protegem os fiéis para o Dia do Senhor³⁶¹.

³⁴⁹ Já antes, em 1Ts 4, 16, o encontro escatológico assume “sonoridades” de âmbito militar: “à ordem dada, à voz do arcanjo e ao som da trombeta de Deus, [o Senhor] descerá do Céu”, numa descrição de forte lastro veterotestamentário (cf. Is 27, 13; Jl 2, 1.15; Zc 9, 14; Sf 1, 16-18. Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 274. GREEN, *The Letters*, 224-225.

³⁵⁰ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 297-298. GREEN, *The Letters*, 240-241.

³⁵¹ Cf. DIÃO CRISÓSTOMO, *Orações*, 49.10, in COHOON, J.W. - CROSBY, H. Lamar (Trad.), *Dio Chrysostom*, Vol. IV, Harvard University Press, Cambridge, 1946, 303.

³⁵² Cf. DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VI.12, op. cit., 283.

³⁵³ Cf. EPÍTETO, *Diatribai* III. 22. 94-95, op. cit., Vol. II, 163.165.

³⁵⁴ Cf. SÉNECA, *Ad Lucilium Epistulae morales*, 113.27-28, op. cit. Vol. III, 297.

³⁵⁵ Cf. EPÍTETO, *Diatribai* IV.6.14, op. cit., Vol. II, 351. DIÃO CRISÓSTOMO, *Orações*, 49.10, op. cit. Vol. IV, 303.

³⁵⁶ Cf. DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VI.13, op. cit., 284.

³⁵⁷ Cf. SÉNECA, *Ad Lucilium Epistulae morales*, 74.19-21, op. cit., Vol. II, 125-127. PLUTARCO, *De fortuna*, 98DE, in MORALES OTAL, CONCEPCIÓN; GARCÍA LÓPEZ, JOSÉ (Trad.), *Plutarco. Obras Morales y de Costumbres. Moralia*, Vol. II, Editorial Gredos, Madrid, 1986, 27-28.

³⁵⁸ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 298.

³⁵⁹ Cf. ADINOLFI, M., *La prima lettera ai Tessalonesi*, 222.

³⁶⁰ “Não sabeis que a nossa vida é como uma campanha militar?” EPÍTETO, *Diatribai* III.24.31, op. cit., Vol. II, 191.

³⁶¹ Cf. ADINOLFI, M., *La prima lettera ai Tessalonesi*, 222-231.

2.3.4.3. O anúncio salvífico da ressurreição

Da leitura desta perícopa – 1Ts 4, 13-18 – 5, 11 – resulta, finalmente, um terceiro aspecto a destacar e a reflectir: o anúncio salvífico da ressurreição. Com efeito, o apóstolo destaca por diversas vezes ao longo da exortação o conteúdo kerygmático da sua pregação: Cristo morreu e ressuscitou por nós. Assim, em 1Ts 4, 14, exorta: “*se acreditamos que Jesus morreu e ressuscitou, assim também Deus reunirá com Jesus os que em Jesus adormeceram*”; e logo a seguir no v. 16, proclama: “*os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro*”. Por sua vez, em 1Ts 5, 9, Paulo anuncia: “*Deus não nos destinou à ira mas à posse da salvação por meio de Nosso Senhor Jesus Cristo*”.

Para expressar a noção de “ressurreição”, o apóstolo utiliza em 1Ts 4, 14.16, o verbo *ανισθασι*³⁶² que, literalmente, designa “levantar”, “subir”, “colocar-se de pé”³⁶³. Se no v.14 é anunciado que Deus irá agir salvificamente pela mediação de Jesus, no v.16, o encontro escatológico confere o protagonismo de Cristo na ressurreição³⁶⁴. Com efeito, como avança Malherbe, na comunidade de Tessalónica, a principal questão que suscitava interpelação e dúvida não era tanto como seriam ressuscitados os cristãos, mas fundamentalmente, como os vivos e os mortos tomariam parte no evento escatológico. Por sua vez, Paulo não pretende explicar a transformação dos corpos dos cristãos operada por tal evento (cf. 1Cor 15, 51-52; Fl 3, 20-21), antes a sequência dos momentos escatológicos, de forma a elucidar que os mortos ressuscitarão em primeiro lugar de maneira a tomarem parte da parusia de Cristo³⁶⁵. Já em 1Ts 5, 9, o apóstolo anuncia a iniciativa divina na obra da salvação, tema aliás recorrente ao longo da carta (cf. 1Ts 1, 4; 2, 2.4.12.16; 3, 3; 4, 7.9.14)³⁶⁶. Armados com as virtudes teologais, os fiéis de Tessalónica deveriam permanecer sóbrios, uma vez que Deus não os destinou para a ira, antes para que alcancem³⁶⁷ a salvação³⁶⁸. Com efeito, o apóstolo inicia este grande

³⁶² Cf. KREMER, J., “*αναστασις*”, in DENT, Vol. I, 260-275.

³⁶³ Em Rm 1, 4 e 1Cor 15, 12.13.21, Paulo utilizará o substantivo *αναστασις* (ressurreição). Por sua vez, ao descrever a ressurreição de Cristo operada por Deus, o apóstolo utilizará o verbo *εγειρειν*, na voz passiva, que traduz a ideia de “ser elevado”: Rm 6, 4.9; 10, 9 e 1Cor 15, 4.12.13. Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 265. GREEN, *The Letters*, 219.

³⁶⁴ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 273. GREEN, *The Letters*, 224.

³⁶⁵ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 275.

³⁶⁶ Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 299. GREEN, *The Letters*, 242.

³⁶⁷ O termo original – *περιποιησειν* – aqui traduzido por “alcançar”, pode também significar “tomar posse” (como em Ef 1, 14), ou “preservar” (como em Heb 10, 39) ou ainda “obter” (cf. 2Ts 2, 14). Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 299.

³⁶⁸ Cf. GREEN, *The Letters*, 241.

discurso escatológico explicitando o que Deus fará pelos que morreram (cf. 1Ts 4, 14), num desígnio de salvação que terá como mediador o Senhor Jesus Cristo (cf. 1Ts 5, 9)³⁶⁹.

O anúncio salvífico da ressurreição anunciado por Paulo encontrou não raras dificuldades de compreensão e mesmo recusa frontal em diversos círculos sociais e filosóficos helenistas, o que fica iconicamente expresso pela reacção do areópago ateniense: “*Até alguns filósofos epicuristas e estoicos trocavam impressões com ele. Uns diziam: «Que quererá dizer este papagaio?» Outros: «Parece que é um pregoeiro de deuses estrangeiros.» Isto, porque Paulo anunciava a Boa-Nova de Jesus e a ressurreição.*” (Act 17, 18). Na verdade, a mensagem da ressurreição resultava absurda e literalmente ridícula para tais contextos intelectuais: “*Ao ouvirem falar da ressurreição dos mortos, uns começaram a troçar, enquanto outros disseram: «Ouvir-te-emos falar sobre isso ainda outra vez.»*” (Act 17, 32).

Com efeito, a ideia de “ressurreição”, seja aplicada ao corpo de Jesus na sua Páscoa, seja aplicada aos corpos humanos, que Paulo advoga certa no encontro escatológico, é absolutamente espúrea ao pensamento estoico e epicurista. Como explica Michael Fattal, tal concepção de ressurreição “é inadmissível e incompreensível à vista da racionalidade filosófica”³⁷⁰, chegando mesmo a ser “uma aberração que se vê redobrada de uma outra inaptidão, aquela de um Deus que se faz homem, que morre, que ressuscita, e que faz da sua ressurreição a promessa da ressurreição da humanidade no final dos tempos”³⁷¹.

Se é verdade que o platonismo, o orfismo e os filósofos pitagóricos defendem uma particular concepção de imortalidade da alma, através das doutrinas da transmigração das almas (as almas que se incarnam em corpos diferentes) e da *metensomatose* (passagem de um corpo para outro corpo)³⁷², tais concepções não prevêm nem entendem a ideia de ressurreição dos corpos, uma vez que defendem que os corpos são por natureza corruptíveis e perecíveis³⁷³. Por sua vez, para o Estoicismo e para o Epicurismo, a alma, embora entendida como princípio vital, psicológico,

³⁶⁹ Cf. GREEN, *The Letters*, 242-243. Cf. MALHERBE, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, 299.

³⁷⁰ FATTAL, MICHAEL, *Saint Paul face aux philosophes épicuriens et stoïciens*, L’Harmattan, Paris, 2010, 42. Tradução própria.

³⁷¹ FATTAL, M., *Saint Paul face aux philosophes*, 44. Tradução própria.

³⁷² Cf. FATTAL, M., *Saint Paul face aux philosophes*, 42.

³⁷³ Cf. ENGBERG-PEDERSON, T., *Paul and the Stoics*, 296.

intelectual e espiritual do Homem³⁷⁴ é co-natural ao corpo, numa perspectiva radicalmente materialista e imanentista, que dita que, como toda a natureza corporal, também ela não está imune à corrupção e à morte³⁷⁵. Com efeito, apenas os deuses, para os epicuristas, escapam ao vórtice da corrupção³⁷⁶. Desde aqui se infere que, para o Epicurismo, tão em voga neste contexto, uma vez que a alma humana é mortal, não podendo por isso participar da eternidade, também o corpo humano é incapaz de eternidade, o que derogaria qualquer possibilidade de ressurreição corporal. Desde estas concepções filosóficas, o máximo que se poderia esperar, com a morte e a corrupção, seria o regresso aos elementos primordiais e originais, aqueles átomos eternos e incorruptíveis que compõem a matéria eterna³⁷⁷, pelo que a morte não representaria um aniquilamento total, antes uma dissolução³⁷⁸. Por sua vez, para o pensamento estoico, uma vez que tudo é corpo, também a alma é uma realidade física e corpórea, que participa da realidade divina, pelo que a morte é entendida como uma fusão ou união dos elementos físicos que compõe o Homem com o divino³⁷⁹. Como explica muito claramente Epíteto: “o que há em ti de fogo voltará ao fogo, o que é de terra em terra, o que há de pneuma à pneuma, o que é de água em água. Não há nem Hades, nem Caronte, nem Cócito [...], tudo é pleno de deuses”³⁸⁰.

Considerando o corpo humano como perecível e corruptível, a ideia de ressurreição resultava num absurdo: como algo perecível poderia retornar à vida? Contudo, se tantas vezes Paulo procurou inculturar-se no contexto e ambiente filosófico da comunidade cristã de Tessalónica, resulta claro que o apóstolo, usou de um modelo de aculturação, em que, repelindo as concepções de natureza mortal da alma e de corrupção do corpo, próprias das filosofias epicuristas e estoicas, anunciou desassombadamente, o evento salvífico da ressurreição.

³⁷⁴ Cf. SEDLEY, D., *Epicureanism*, 340.

³⁷⁵ Cf. FATTAL, M., *Saint Paul face aux philosophes*, 42. SEDLEY, D., *Epicureanism*, 348.

³⁷⁶ Cf. EPICURO, *Carta a Meneceo*, 123, op. cit., 83. Cf. SEDLEY, D., *Epicureanism*, 346.

³⁷⁷ Cf. FATTAL, M., *Saint Paul face aux philosophes*, 43.

³⁷⁸ Cf. SEDLEY, D., *Epicureanism*, 348-349.

³⁷⁹ Cf. SEDLEY, D., *Stoicism*, 142-145. FATTAL, M., *Saint Paul face aux philosophes*, 43.

³⁸⁰ EPÍTETO, *Diatribai* III.13.15-16, op. cit., Vol. II, 93.

CAPÍTULO 3

Desafios pastorais para uma inculturação da fé a partir de Paulo

Neste capítulo procuraremos apresentar o conceito de adaptabilidade no h́mus da cultura helenista (primeira parte), para depois percebermos como Paulo assumiu e traduziu esta noção (segunda parte), e finalmente salientarmos alguns desafios pastorais decorrentes no processo de inculturação (terceira parte).

3.1. A adaptabilidade na cultura helenista

A ideia de adaptabilidade ou condescendência era comum no contexto da cultura helenística e, se não é possível tomar o pulso com precisão sobre a presença desta categoria na vida pública quotidiana, é possível perceber como esta ideia está muito presente nas elites culturais helenistas. Com efeito, esta era uma preocupação de vários agentes sociais como políticos, oradores públicos, filósofos, líderes religiosos e também actores de teatro, o que transformava esta categoria cultural numa convenção social. Na verdade, a adaptabilidade é um termo relacional. Desde esta perspectiva, percebe-se que este termo refere-se “àquilo que precisa ser adaptado e aquele que precisa de adaptar-se. Relaciona-se com o carácter, a obra e os objectivos de alguém, e com as várias circunstâncias e tipos e pessoas que se encontram”³⁸¹.

Lemos a este nível, em Epíteto: “Quem desce com frequência para o contacto [*sygkathiéta*] com os outros deverá necessariamente ou igualar-se a eles ou transportá-los ao próprio nível. De facto, se se coloca um carvão meio apagado perto de um que está a arder, ou aquele apagará este ou este acenderá aquele. Pelo motivo de que o risco é alto, será necessário ser muito circunspecto no acto de ser condescendente nestas relações similares”³⁸². Vários outros filósofos fazem uso do termo, como por

³⁸¹ GLAD, Clarence. E., “Paulo e a adaptabilidade”, in SAMPLEY, J. Paul (ed.), *Paulo no mundo greco-romano. Um compêndio*, Paulus, São Paulo, 2008, 2.

³⁸² EPÍTETO, *Diatribai* III.16.1-3, op. cit., Vol. II, 105.

exemplo, Filodemo de Gádara usa o termo grego *sygkatábasis* quando pretende indicar a adaptação do discurso retórico ao nível da audiência³⁸³.

É na retórica que melhor se avança no aprofundamento das características da adaptabilidade, fazendo dela um *topos* literário, ao serviço da persuasão, cujo êxito dependia de três pontos: o carácter moral do pregador (*ethos*), a força argumentativa dos seus argumentos (*logos*), e a capacidade de levar os ouvintes à emoção (*pathos*). O pregador deveria considerar as disposições e estados psicológicos do seu auditório, aos quais deveria adaptar-se³⁸⁴. Tal adaptação da comunicação – estudada e sistematizada nos manuais de retórica da época – teria de ter em conta, logo à partida, a oportunidade do momento discursivo e a apresentação do orador, a fim de potenciar o impacto das suas palavras: o orador, o tema a tratar e a audiência deveriam concordar com o tempo, o espaço, a ocasião e as circunstâncias da prelecção. Da plêiade de aspectos a considerar, os retóricos deveriam privilegiar aspectos pessoais atinentes à idade, sexo, parentesco, estrato social, experiência, formação, aspirações, disposições e características denotadoras de hábitos, crenças, opiniões e paixões; bem como a composição do auditório. Da mesma forma, os autores de cartas, exercitavam-se na arte de escrever com persuasão os vários tipos epistolares³⁸⁵.

Não era apenas ao nível dos estudos filosóficos que se fazia esta formação retórica do processo de adaptabilidade. Com efeito, na cultura helenista eram vários os exemplos de vastos domínios da sociedade que se serviam destas técnicas discursivas. Entre os agentes sociais que a usavam com fins nobres e autênticos, conducentes ao bem comum, encontravam-se, por exemplo, os mestres de ensino, os médicos, os guias morais, os generais, pilotos e conselheiros. Conjuntamente com a preparação retórica, recebiam ampla formação moral, a fim de validar com a sua acção a coerência das suas palavras, num processo formativo que era complexo e que incluía um período de introspecção e auto-exame. Esta sólida formação faria crer que estas pessoas eram imutáveis e perseverantes na proposta das suas convicções, o que lhes valia uma confiança e aceitação generalizadas³⁸⁶.

³⁸³ Cf. MITCHELL, Margaret. M., “Pauline Accomodation and Condescension”, in ENGBERG-PEDERSEN, Troels (ed.), *Paul Beyond the Judaism / Hellenism Divide*, Westminster John Knox Press, Kentucky, 2001, 205.

³⁸⁴ Cf. GLAD, C.E., *Paulo e a adaptabilidade*, 3.

³⁸⁵ Cf. GLAD, C.E., *Paulo e a adaptabilidade*, 3.

³⁸⁶ Cf. GLAD, C.E., *Paulo e a adaptabilidade*, 4.

No campo oposto ao conceito positivo de adaptabilidade ou condescendência estava a atitude dos adutores (*kólax*), pregadores itinerantes que usavam o seu discurso com o único fito de agradar a todos, perseguindo assim, os seus interesses pessoais. Confundindo, propositadamente, adaptabilidade com ambiguidade, faziam da hipocrisia o seu ganha-pão. Subservientes e pretensiosos, estes charlatães eram fortemente criticados pelos filósofos gregos. Clarence Glad cita como exemplo Plutarco: “O adutor, cujo carácter não tem lugar para se confortar, e que não leva uma vida escolhida por ele, mas pelos outros, moldando-se e adaptando-se para ajustar-se aos outros, não é simples, não é uno, mas variável e muitos num só. Como água derramada num recipiente após outro, está em constante movimento de um lugar para outro, e altera a sua forma para se adaptar ao recipiente”³⁸⁷. Como esclarece a mesma autora, os adutores pertenciam à esfera dos mais poderosos e influentes, aos quais se adaptavam de forma submissa³⁸⁸, o que consubstanciou numa pródiga produção de escritos filosóficos sobre a prudência na escolha dos amigos e das relações sociais, advertindo assim para a forma de distinguir os autênticos amigos dos adutores³⁸⁹. Podemos perceber, assim, que a doutrina da adaptabilidade ou da condescendência é uma espada de dois gumes: tanto pode ser usada positivamente como método para ser compreendido e chegar a bom porto na comunicação; e ao invés, pode ser usada, movida por interesses mesquinhos, como meio egoísta de vantagem pessoal.

Para além do uso filosófico e retórico deste conceito de condescendência, ele era aplicado no âmbito das relações em sociedade. Quando um sujeito de uma categoria social elevada se aproximava de um outro de classe social inferior, usa-se esta mesma terminologia³⁹⁰. Encontramos igualmente, nos escritos de Ateneu de Náucratis uma transcrição do historiador grego Políbio, onde fala nestes termos da atitude de Antíoco Epifânio que chegou a dormir fora do seu palácio a fim de se relacionar com as pessoas simples e se familiarizar com as suas actividades e linguagem³⁹¹.

³⁸⁷ PLUTARCO, *Quomodo adulator ab amico internoscatur*, 52B, in MORALES OTAL, CONCEPCIÓN; GARCÍA LÓPEZ, JOSÉ (Trad.), *Plutarco. Obras Morales y de Costumbres. Moralia*, Vol. I, Editorial Gredos, Madrid, 1992, 209. Tradução própria.

³⁸⁸ GLAD, C.E., *Paulo e a adaptabilidade*, 7.

³⁸⁹ Cf. GLAD, C.E., *Paulo e a adaptabilidade*, 8-10.

³⁹⁰ Cf. PENNA, R., *Paulo de Tarso e os componentes gregos*, 63.

³⁹¹ Cf. Cf. MITCHELL, M. M., *Pauline Accomodation and Condescension*, 205.

Não se fique, contudo, com a ideia que a noção de condescendência apenas se aplicava, no âmbito da cultura helenística, às artes de retórica ou à esfera social. Com efeito, é possível encontrar referências a uma “condescendência divina”. Filon de Alexandria (c. 10 a.C – 50 d.C.), comentando o episódio da escada de Jacob (cf. Gn 28, 11-19) afirmou a este nível: “sobem e descem as palavras divinas: quando sobem levam a alma consigo, quando descem o fazem para condescender com amor e misericórdia ao nosso género”³⁹².

3.2. O princípio da adaptabilidade em Paulo

Paulo define-se a si mesmo como o “apóstolo dos gentios” (Rm 11, 13), missão para a qual foi eleito por Deus na experiência extraordinária da estrada de Damasco (cf. Gl 1, 15-16), e que foi confirmada pelo colégio apostólico (cf. Gl 2, 9). Temos assim que Paulo assumiu como destinatários privilegiados da sua missão evangelizadora os não-judeus, aqueles que a tradição latina chamaria de “pagãos”³⁹³. Com efeito, Paulo prefere chamar-lhes de “helénicos” ou “gregos”³⁹⁴, e mais frequentemente de “gentios”. Daqui deriva que os destinatários dos escritos paulinos eram, naturalmente, as comunidades cristãs formadas na sua maioria por gentios de língua grega³⁹⁵, o que leva o apóstolo, no termo da Carta aos Romanos, aquando das últimas recomendações e despedidas, a saudar Prisca e Áquila numa saudação pessoal que se alarga a “todas as igrejas dos gentios” (Rm 16, 4). Em nenhum outro lugar, Paulo contrapõe esta definição com a expressão “igrejas dos judeus”, o que denota a autocompreensão do seu ministério pastoral como um ministério inclusivo.

³⁹² FÍLON DE ALEXANDRIA, *De Somniis*, 1,147, in TORALLAS TOVAR, SOFÍA, *Filón de Alejandría. Sobre los Sueños. Sobre José*, Editorial Gredos, Madrid, 1997, 94. Tradução própria.

³⁹³ Na verdade, segundo Crossan e Reed, as comunidades paulinas, embora predominasse o espírito grego, eram bastante pluralistas: “A primeira e principal hipótese é que a missão de Paulo aos pagãos ou gentios não se concentrava primeiramente nos exclusivamente judeus, nem nos puros pagãos, mas nesses intermediários tementes a Deus ou adoradores de Deus, ou para dizer simplesmente nos simpatizantes”. CROSSAN, J.D., REED, J.L., *Em busca de Pablo*, 45. Tradução própria.

³⁹⁴ Por cinco vezes aparece este termo: Rm 3,9; 1Cor 1, 22,24; 10,32; 12,13. A expressão “gregos e bárbaros” surge em Rm 1, 14. Por sua vez o singular colectivo “o grego” surge outras cinco vezes em Rm 1, 14; 2,9.10; 10,12; e Gl 3, 28. Contudo, o termo mais frequente utilizado é “os gentios” que surge quarenta e cinco vezes no epistolário paulino. Cf. PENNA, R., *Paulo de Tarso e os componentes gregos*, 61.

³⁹⁵ Não obstante, a comunidade de Roma deveria ser constituída principalmente por fiéis de cultura judaico-cristã.

A esta luz se percebe com mais nitidez que a sua gesta missionária, a fim de “ganhar o maior número” (1 Cor 9, 19) entre os que vivem “fora da Lei” (1 Cor 9, 21), fazendo-se “tudo para todos” (1 Cor 9, 22), tinha de assumir internamente as “categorias, conceitos, alusões e notas que fossem familiares a uma audiência não judaica”³⁹⁶. Esta visão estratégica da sua acção pastoral inseria-se no âmbito da sua própria definição “como um sem Lei” (1 Cor 9, 21; cf. Gl 4, 12) que queria, por esta via, chegar a todos aqueles que não viviam sob o Lei da primeira aliança.

Se esta é a intenção de fundo do apóstolo dos gentios, na verdade, a ponte entre a matriz judaica e o pensamento helenista, no cruzamento da mensagem evangélica, resulta num amplo desafio. Paulo não quer perder de vista o fulcro do evangelho, mas tem consciência das categorias culturais dos destinatários da pregação missionária, como ele, imbuídos pela cultura helenista. Na verdade, resulta claro, que Paulo³⁹⁷ assumiu e implementou o princípio da *adaptabilidade* ou *condescendência cultural*, hoje também designada por *inculturação*. Com efeito, esta categoria está profundamente veiculada ao conceito – proveniente da tradição grega – de *sygkatábasis* (no latim *condescensio*), que significa a ideia de “condescendência” ou “adaptação”³⁹⁸.

Neste ensejo de fazer compreender a mensagem evangélica, Paulo soube recorrer das várias possibilidades literárias e filosóficas de cunho helenístico que permitiam a adaptabilidade dos seus escritos. Com efeito, “ele foi um líder que precisava estar atento às diferentes aptidões entre os seus convertidos, de maneira a poder adaptar os seus métodos de um modo adequado à sua condição”³⁹⁹ e assim, procurou “aplicar métodos severos e brandos de instrução, especialmente ao lidar com neófitos, para com os quais se requeria um método misto de louvor e repreensão”⁴⁰⁰. Esta liberdade para louvar e repreender manifesta, pois, a liberdade interior que o constituía. Na verdade, em momento algum o apóstolo procurou usar da adaptabilidade à maneira

³⁹⁶ PENNA, R., *Paulo de Tarso e os componentes gregos*, 62.

³⁹⁷ Clarence Glad salienta que a abordagem do tema da adaptabilidade em Paulo, pese embora as dificuldades de precisão, estão profundamente presentes: “De facto, o conceito de adaptabilidade exprime uma convenção social que fazia parte do contexto greco-romano familiar para Paulo e o seu auditório, convenção esta que ainda não recebeu a devida atenção na literatura paulina.” GLAD, C.E., *Paulo e a adaptabilidade*, 1.

³⁹⁸ Cf. PENNA, R., *Paulo de Tarso e os componentes gregos*, 62.

³⁹⁹ GLAD, C.E., *Paulo e a adaptabilidade*, 10.

⁴⁰⁰ GLAD, C.E., *Paulo e a adaptabilidade*, 11. A este respeito é bastante expressivo como Paulo, por diversas vezes nas suas cartas, entremeia o uso de encómios com sérias repreensões sobre a vida da comunidade cristã.

dos adutores: Deus é testemunha que Paulo nunca se apresentou “com palavras de adulação, como sabeis, nem com pretextos de ambição” (1 Ts 2, 5).

Amplamente tem sido o estudo que procura identificar quais seriam as fontes do critério de adaptabilidade em Paulo. Margaret Mitchell identifica sete dessas fontes e explora uma oitava: (1) os contos épicos de Odisseu; (2) as convenções sobre a amizade que abordam a distinção entre o amigo e o adutor; (3) os argumentos cínicos e estoicos sobre a verdadeira liberdade; (4) as lendas de Proteu; (5) o *topos* do líder escravizado; (6) a doutrina política sobre políticos e dissidentes; (7) as teorias e cultos epicuristas sobre a morte; e finalmente (8) a condescendência divina⁴⁰¹.

Pese embora não seja uma opinião consensual⁴⁰², a doutrina da condescendência divina ou da adaptação, foi uma preocupação de Paulo, como sempre foi uma “preocupação central do pensamento judaico e cristão desde antiguidade até ao presente”⁴⁰³. Ainda segundo Margaret Mitchell, esta doutrina sustenta, essencialmente, a ideia de que, em virtude da finitude e da fraqueza da razão humana, Deus serve-se de diversos modos de comunicar, no curso da história da salvação, que se adaptam aos homens destinatários da sua revelação⁴⁰⁴. Paulo deixou-se influenciar por esta categoria filosófico-teológica, a fim de poder fazer chegar a pregação evangélica, sem a diminuir em nada, antes procurando acomodá-la às categorias e conceitos dos seus ouvintes⁴⁰⁵.

Na verdade, a própria definição “fiz-me tudo para todos” (1 Cor 9, 22) manifesta desassombadamente a capacidade de Paulo em se adaptar ao seu auditório, no desejo de se abrir e associar a todos de quem se sente devedor: “Tanto a gregos como a bárbaros, tanto a sábios como a ignorantes eu sou devedor” (Rm 1, 14). Como interpreta Clarence Glad, “a referência aos vários grupos de pessoas às quais Paulo se adapta – judeus, os sujeitos à lei, os sem lei e os fracos – e a natureza inclusiva da voluntária escravidão e adaptação de Paulo, sugerem o motivo da irrestrita associação com todos”⁴⁰⁶.

⁴⁰¹ Cf. MITCHELL, M. M., *Pauline Accomodation and Condescension*, 198.

⁴⁰² Cf. GLAD, C.E., *Paulo e a adaptabilidade*, 12-13.

⁴⁰³ MITCHELL, M. M., *Pauline Accomodation and Condescension*, 205.

⁴⁰⁴ Cf. MITCHELL, M. M., *Pauline Accomodation and Condescension*, 205-212.

⁴⁰⁵ Cf. MITCHELL, M. M., *Pauline Accomodation and Condescension*, 212-224.

⁴⁰⁶ GLAD, C.E., *Paulo e a adaptabilidade*, 14.

Não se julgue contudo, que esta noção paulina de associação e condescendência não foi uma ideia revolucionária e incômoda, logo desde o início da pregação. Com efeito, Paulo baliza esta ideia de proximidade e associação de forma muitíssimo equilibrada. A título de exemplo, veja-se o estabelecimento de limites bem definidos para as relações dos cristãos de Corinto com “os de fora”. Se estes não deveriam associar-se aos cultos pagãos (cf. 1 Cor 10, 7-8.14), nem aos que seguem uma conduta imoral, uma vez que – citando o poeta Menandro – afirma “as más companhias corrompem os bons costumes” (1 Cor 15, 33), Paulo aceita a interação social dos “de dentro” com os “de fora” em determinadas circunstâncias⁴⁰⁷: “se algum pagão vos convidar e vós quiserdes ir, comei de tudo o que vos for servido, sem nada indagar por motivo de consciência. Mas se alguém vos disser: «Esta é carne imolada aos ídolos», não comais, por causa de quem vos avisou e por motivo de consciência.” (1 Cor 10, 27-28). Desde aqui se percebe como Paulo estabelece uma subtil distinção: uma realidade é abrir-se ao diferente, aos de fora, adaptando-se para os evangelizar; outra coisa bem diferente são as relações dos irmãos na fé dentro da própria comunidade: para admitir os de fora na comunidade cristã as exigências são reduzidas, ao invés, para nela permanecer, requer-se a coerência de vida com a fé professada.

Não foram poucas as dificuldades que esta abertura de Paulo enfrentou, todavia, “Paulo salienta que embora a associação com pessoas de diferente condição moral pudesse ser vista como ímpia, é de facto correcta e conforme à lei, coerente com a “Lei de Cristo” e com o comportamento acomodatório”⁴⁰⁸, como podemos ver em 1 Cor 9, 21: “com os que vivem sem a Lei, fiz-me como um sem Lei - embora eu não viva sem a lei de Deus porque tenho a lei de Cristo - para ganhar os que vivem sem a Lei.” O princípio da adaptabilidade está, assim, ao serviço da obra evangelizadora que visa a salvação de todos (cf. 1 Cor 9, 22).

Como conclui Clarence Glad, “ainda que o conceito de adaptabilidade no mundo paulino fosse primariamente um paradigma filosófico-moral, no sentido de uma desejável maneira de comportamento em várias circunstâncias, dificilmente poderia ter excluído uma dimensão transcendente”⁴⁰⁹. É na imagem de Deus e da sua revelação à

⁴⁰⁷ Cf. GLAD, C.E., *Paulo e a adaptabilidade*, 19.

⁴⁰⁸ GLAD, C.E., *Paulo e a adaptabilidade*, 20.

⁴⁰⁹ GLAD, C.E., *Paulo e a adaptabilidade*, 21.

humanidade que Paulo vê o modelo da sua adaptabilidade. Com efeito, Paulo é movido a usar deste movimento condescendente pela iniciativa salvífica de Cristo do qual ele é um mensageiro. No hino cristológico de Fl 2, 6-11, Paulo canta o abaixamento, a condescendência de Jesus que sendo de condição divina, tomou a “forma” de homem e a “forma” de escravo. A sua voluntária escravidão e total despojamento para assumir outras “formas”, buscando adaptar-se à condição dos outros, apresenta-se como o arquétipo da acção do apóstolo⁴¹⁰. Com efeito, Paulo não condescende por se sentir superior aos demais, como os filósofos moralistas que pretendem fazer compreender os seus ensinamentos, ensinando sobranceiramente as suas teorias. Sentindo-se “irmão” daqueles quem se dirige, também Paulo se “abaixa” humildemente, considerando-se tão frágil como os seus destinatários, assumindo assim como única motivação a caridade pastoral para com a comunidade cristã.

Paulo, por diversas vezes manifesta-se como imitador de Cristo e desafia os cristãos a seguir o seu exemplo de condescendência: “sede meus imitadores, como eu o sou de Cristo” (1 Cor 11, 1). Em suma, “Paulo entrelaça as perspectivas divina e humana” expondo que a “adaptabilidade era uma extensão da condescendência divina e estava baseada no comportamento acomodatório de Cristo, que “não buscou a sua própria satisfação” (Rm 15, 1-7)”⁴¹¹, num princípio que se tornou paradigmático em todas as comunidades cristãs de fundação paulina.

3.3. Actualização e desafios pastorais do princípio da inculturação

Depois de se ter procurado analisar o princípio de adaptabilidade ou condescendência cultural no mundo helenista e na concepção do apóstolo Paulo, à luz do estudo elaborado, que testemunha as marcas do pensamento helenista no primeiro escrito bíblico cristão, procuraremos em jeito de actualização, evidenciar alguns desafios decorrentes do princípio de inculturação na acção pastoral da Igreja em nossos dias.

⁴¹⁰ Cf. GLAD, C.E., *Paulo e a adaptabilidade*, 21-22.

⁴¹¹ GLAD, C.E., *Paulo e a adaptabilidade*, 22.

3.3.1. Para uma definição de inculturação

A palavra “inculturação” é uma palavra recente no vocabulário teológico. Poderíamos defini-la como “um processo de evangelização por meio da qual a vida e a mensagem cristã são assimilados por uma cultura de tal modo que não só se exprimem através dos elementos próprios de tal cultura, mas vêm também a constituir-se princípio inspirador, ao mesmo tempo norma e força de unificação que transforma, recria e relança a mesma cultura”⁴¹². Com efeito, a Igreja, desde as suas raízes, sentiu que a inculturação do Evangelho era um elemento fundamental da sua missão. Como recordou o Concílio Vaticano II, a Igreja, “aprendeu, desde o começo da sua história, a formular a mensagem de Cristo por meio dos conceitos e línguas dos diversos povos, e procurou ilustrá-la com o saber filosófico. Tudo isto com o fim de adaptar o Evangelho à capacidade de compreensão de todos e às exigências dos sábios. Esta maneira adaptada de pregar a palavra revelada deve permanecer a lei de toda a evangelização. Deste modo, com efeito, suscita-se em cada nação a possibilidade de exprimir a mensagem de Cristo segundo a sua maneira própria, ao mesmo tempo que se fomenta um intercâmbio vivo entre a Igreja e as diversas culturas dos diferentes povos”⁴¹³.

O termo ‘inculturação’ surge pela primeira vez oficialmente no Sínodo dos Bispos de 1977 e posteriormente, foi assimilado pelo magistério da Igreja, onde sobressai em diversos documentos pontifícios. Antes de mais, convém distinguir o que se entende por inculturação de outros dois termos provindos do âmbito das ciências sociais, como *enculturação*, enquanto introdução de um elemento novo na cultura, por via da natural assimilação; e *aculturação*, que resulta num processo de mudanças culturais resultante de um choque de várias culturas⁴¹⁴.

3.3.2. Fundamentos da inculturação

Na pessoa de Jesus conseguimos perceber o fundamento cristológico do processo de inculturação. Jesus pertenceu e assimilou a sua cultura. Ele está profundamente radicado na cultura ao mesmo tempo que mantém sobre ela uma

⁴¹² AZEVEDO, M.C., “Inculturazione”, in LATOURELLE, René – FISICHELLA, Rino (ed.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Citadella Editrice, Assisi, 1990, 576.

⁴¹³ CONCÍLIO VATICANO II, Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, n.º 44, AAS 58 (1966), 1064-1065.

⁴¹⁴ Cf. NUNES, José, *Teologia da Missão. Notas e Perspectivas*, Obras Missionárias Pontifícias, Lisboa, 2008, 75.

liberdade crítica: Ele assume e confirma, segundo os critérios evangélicos, tudo que é válido na sua cultura e ao mesmo tempo corrige e reorienta tudo o que nela é desvio ou perversão, assumindo como critério o plano salvífico de Deus. Jesus, pelo mistério da Verbo incarnado, assume a natureza humana e na sua pessoa, assume a cultura da sua época. Como sustenta o documento *A Fé e a Inculturação* da Comissão Teológica Internacional, “a encarnação do Filho de Deus, por ter sido integral e concreta, foi um encarnação cultural”⁴¹⁵. Vemos assim, na pessoa de Jesus este duplo movimento centrípeto e centrífugo: se por um lado acolhe e faz sua a cultura que pertence, por outro lado, podemos dizer que Jesus “desculturalizou-se” na medida em que profeticamente, denuncia e corrige todos os elementos culturais que não pertencem ao âmbito evangélico, numa perspectiva universalista que o impede de se deixar aprisionar por um qualquer esquema cultural. Se assume a cultura judaica como consequência normal da sua encarnação, não é menos verdade que ele a recriou na fidelidade ao evangelho que incarna na cultura, sem se deixar aprisionar por ela⁴¹⁶.

Juntamente com o fundamento cristológico do processo de inculturação, podemos evidenciar o fundamento antropológico. Com efeito, nas diversas definições de cultura existentes, o Homem assume um protagonismo ímpar no fenómeno cultural. Ele não é somente gerador de cultura, mas também é gerado pela cultura e seu principal destinatário. Esta ambivalência activa / passiva na relação do Homem com a cultura, dinamiza todas as dimensões do ser e do agir. Assim, o Homem não se limita a ser um herdeiro do processo cultural: permanentemente, está chamado a assumir, recriar e transformar a cultura em que mergulha.

Destas premissas resulta que sendo a transcendência uma dimensão constitutiva do Homem, religião e cultura acham-se umbilicalmente interligadas. Assim, a nenhuma cultura é lícito que renegue a dimensão religiosa do homem, todavia se o homem só se pode realizar plenamente no âmbito de uma cultura, o homem religioso não pode prescindir da cultura: é aí que é chamado a incarnar a sua fé. Daqui deriva a necessidade

⁴¹⁵ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, Documento *A Fé e a Inculturação* (1987), II.12, in COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996, Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, BAC, Madrid, 1998, 399.

⁴¹⁶ Cf. NUNES, J., *Teologia da Missão*, 77-82.

sempre presente do diálogo intercultural e do diálogo fé-cultura(s), que gere o respeito pelas diferenças culturais e dinamize a força da proposta evangélica⁴¹⁷.

A este fundamento cristológico e antropológico junta-se finalmente, o fundamento teológico. O processo de inculturação fundamenta-se, enfim, no processo de revelação divina, que pela Criação, é sempre universal. Se é certo que a revelação de Deus na história da salvação é sempre concreta e particular, não é menos verdade que ela não seja universal. Assim como não podemos desligar a revelação bíblica da primeira aliança, da revelação definitiva do mistério do Verbo Encarnado, também não podemos esquecer a gênese da revelação divina, no mistério da Criação, que espelha nas criaturas as perfeições do Criador, que as torna capazes de O reconhecer pela luz natural da razão humana. Daqui deriva, em primeiro lugar, que todas as culturas carregam consigo marcas da revelação divina que dão testemunho da presença de Deus e que evangelho não se consegue identifica com nenhuma cultura⁴¹⁸.

Em suma, poderemos extrair duas dimensões da inculturação da fé. Em primeiro lugar, se “Deus, pela Criação, sempre se revelou-comunicou com o Homem, com toda a Criação; sempre incarnou em diferentes povos, terras e culturas”⁴¹⁹, daqui deriva que a fé cristã é sempre uma fé histórica, pois aflora de uma cultura particular, desde as sementes do Verbo de que é detentora. Este olhar universal sobre o fenómeno cultural frutifica em atitudes de respeito, acolhimento e conversão aos dinamismos evangélicos misteriosamente presentes. Em segundo lugar, pelo mistério da encarnação, o processo de inculturação há-de favorecer uma nova criação cultural, pela assunção e epifania das sementes do Verbo nessa cultura⁴²⁰.

3.3.3. Desafios ao processo de inculturação a partir da experiência paulina

Após esta breve exposição sobre o que se entende por inculturação, importa ainda que despretenciosamente, elencar alguns desafios pastorais, buscando respigar do exemplo de Paulo, “o décimo terceiro apóstolo”⁴²¹, antes aprofundado, alguns

⁴¹⁷ Cf. NUNES, J., *Teologia da Missão*, 83-84.

⁴¹⁸ Cf. NUNES, J., *Teologia da Missão*, 84-85.

⁴¹⁹ NUNES, J., *Teologia da Missão*, 86-87.

⁴²⁰ Cf. NUNES, J., *Teologia da Missão*, 87.

⁴²¹ BENTO XVI, *Paulo. O Apóstolo dos gentios*, Paulus, Lisboa, 2008, 17.

caminhos para o processo de inculturação da fé cristã a levar a cabo pelo evangelizador, em nossos dias.

A primeira atitude que se espera do evangelizador é que conheça a cultura a que é chamado por Deus a evangelizar. Deste encontro se identificarão as sementes do Verbo presentes na cultura, ou seja, as marcas de Deus na identidade cultural das gentes. Este discernimento deverá orientar-se por dois critérios: o mistério do Homem à luz da fé e o mistério de Jesus Cristo, procurando os valores culturais que ecoam o Evangelho. O que em cada cultura corresponde a estes dois princípios deve ser relevado e proclamado.

Para perseguir este fim, não basta um mero e superficial interesse, nem conclusões rápidas e parciais. Há que fazer um inventário de tudo o que é profundamente humano, embrenhar-se por dentro dos mecanismos antropológicos, sociais e teológicos de determinada cultura, numa atitude de respeito e acolhimento⁴²².

Ao considerarmos o método de inculturação de Paulo, conseguimos intuir como ele, não obstante a sua poliédrica formação cultural, não se detêm num conhecimento superficial da cultura judaica e greco-romana. Bebendo de todas estas fontes, Paulo soube reconhecer em todas elas os sinais da presença de Deus.

Partindo dos critérios antes referidos – o Homem e Jesus Cristo – o encontro do evangelizador com a cultura deve procurar discernir todas as incompatibilidades entre a cultura em apreço e a fé cristã. Somente este exercício de caridade será capaz da autêntica liberdade evangélica que evita toda e qualquer forma de sincretismo. Daqui resulta um esforço de purificação da cultura que reclama o profetismo do evangelizador. Importa referir que no elenco destas incongruências, poderão apresentar-se incompatibilidades absolutas entre a fé e cultura, que reclamarão uma veemente e manifesta denúncia profética e anúncio da Boa Nova; e incompatibilidades relativas, resultantes de ambiguidades e desvios que, paulatinamente, se vão orientando⁴²³.

Como não evocar aqui a atitude afectuosa de Paulo que entre os elogios e as repreensões vai denunciando tudo aquilo que não pertence à nova condição cristã dos fiéis das comunidades por eles fundadas. Com pareasia, denuncia o que na cultura helenista não se conforma com o evangelho, servindo-se das categorias mentais,

⁴²² Cf. NUNES, J., *Teologia da Missão*, 88-89.

⁴²³ Cf. NUNES, J., *Teologia da Missão*, 89-91.

filosóficas e axiológicas conhecidas, que num esforço de purificação, repropõe vestidas da roupagem cristã, num intercâmbio fundado num profundo respeito. Como bem soube salientar João Paulo II, na sua primeira encíclica, a este nível, “Basta-nos recordar São Paulo e, por exemplo, o seu discurso no Areópago de Atenas (Heb 17, 22-31). A atitude missionária começa sempre por um sentimento de profunda estima para com aquilo «que há no homem» (Jo 2, 25), por aquilo que ele, no íntimo do seu espírito, elaborou quanto aos problemas mais profundos e mais importantes; trata-se de respeito para com aquilo que nele operou o Espírito, que «sopra onde quer» (Jo 3, 8). A missão não é nunca uma destruição, mas uma reassunção de valores e uma nova construção, ainda que na prática nem sempre tenha havido plena correspondência com um ideal assim tão elevado”⁴²⁴.

Partindo do diálogo sobre o Homem, o evangelizador há-de dar o passo em frente e introduzir a Boa Nova de Jesus Cristo, na certeza confiante de que o evangelho é sempre boa notícia para todas as culturas. O anúncio explícito é pois, válido e necessário. Este deve partir das sementes do Verbo presentes na cultura, focar-se na Palavra de Deus, e abrir-se às inquietações decorrentes da cultura a evangelizar, a fim de que nunca a evangelização se converta numa doutrinação extrínseca ou uma imposição. Aqui entra igualmente a preocupação formal pelo anúncio explícito, por forma a que a evangelização resulte em experiência de libertação e beleza, atraentes aos corações dos evangelizados⁴²⁵.

Se é admirável verificar como Paulo sabe entrar a fundo na cultura e transformá-la por dentro, é ainda mais impressionante testemunhar o desassombro com que Paulo, olhando para a cultura helenista, se decide a pregar “um Messias crucificado, escândalo para os judeus e loucura para os gentios. Mas, para os que são chamados, tanto judeus como gregos, Cristo é poder e sabedoria de Deus” (1 Cor 1, 23-24). Mas esta é uma missão que o Papa Paulo VI, qualificou de “espinhosa”. Com efeito, “até que ponto deve a Igreja adaptar-se às circunstâncias históricas e locais em que desempenha a sua missão? [...] Como será possível abeirar-se de todos para todos salvar, segundo o exemplo do Apóstolo: "Fiz-me tudo para todos, para salvar a todos" (1Cor 9,22). Não é de fora que salvamos o mundo; assim como o Verbo de Deus se fez homem, assim é necessário que

⁴²⁴ JOÃO PAULO II, *Carta Encíclica Redemptor Hominis*, 4 de Março de 1979, 12: AAS 71 (1979), 279.

⁴²⁵ Cf. NUNES, J., *Teologia da Missão*, 91-92.

nós nos identifiquemos, até certo ponto, com as formas de vida daqueles a quem desejamos levar a mensagem de Cristo, é preciso tomarmos, sem distância de privilégios ou diafragmas de linguagem incompreensível, os hábitos comuns, contanto que estes sejam humanos e honestos, sobretudo os hábitos dos mais pequenos, se queremos ser ouvidos e compreendidos. É necessário, ainda antes de falar, auscultar a voz e mesmo o coração do homem, compreendê-lo e, na medida do possível, respeitá-lo. E quando merece, devemos fazer-lhe a vontade. Temos de nos mostrar irmãos dos homens, se queremos ser pastores, pais e mestres”⁴²⁶.

O dinamismo de evangelização é sempre um dinamismo eclesial. Com efeito, a Igreja é sempre origem e fim da inculturação do evangelho. Assim, antes de mais a Igreja há-de sentir-se como o berço da evangelização, pois é na Igreja que se testemunha a força salvífica do evangelho de Jesus Cristo. Ao mesmo tempo, ela é ponto de chegada do processo de inculturação da fé, pois ela é lugar privilegiado para experiência de Deus e sua salvação em Jesus Cristo. Assim, a Igreja local, na comunhão da Igreja universal é o espaço próprio da integração da diversidade de elementos e vivências culturais da Fé, que na comunhão com a Igreja universal, a torna mais rica e fecunda⁴²⁷.

Ao considerarmos a inculturação do evangelho efectuada por Paulo, vemos como era muito claro para o apóstolo como a Igreja era a fonte e o cume da acção evangelizadora. Paulo sente pelas igrejas um amor entranhado, fruto da caridade pastoral que o leva a tudo fazer para sustentar e nutrir as igrejas que fundou e por Deus lhe foram confiadas.

⁴²⁶ PAULO VI, *Carta Encíclica Ecclesiam suam*, 6 de Agosto de 1965, 49: AAS 56 (1964), 646-647.

⁴²⁷ Cf. NUNES, J., *Teologia da Missão*, 92-93.

CONCLUSÃO

A força do Evangelho de Jesus Cristo, pelo mistério da Encarnação, torna-o simultaneamente próximo das culturas e ao mesmo tempo que a assume, não se deixa aprisionar por nenhuma das suas categorias.

Ao considerarmos a genialidade missionária de Paulo, percebemos como ele aprendeu bem todas as consequências do mistério do Verbo Encarnado, bem como da presença prévia das sementes do Verbo nas culturas.

Paulo era um homem profundamente conhecedor das raízes filosóficas, religiosas, históricas, políticas, enfim, culturais da comunidade cristã de Tessalónica. A novidade cristã, por ele assimilada, e pela qual converteu e dinamizou a sua vida, não pretendia fazer *tabula rasa* das estruturas e esquemas mentais daqueles que são chamados ao Evangelho. Ao invés, num esforço de discernimento, procurou extrair desse húmus cultural todos os aspectos que favoreciam a plantação evangélica.

A esta luz se percebe a vocação da fé cristã ao diálogo com a cultura. Com efeito, como soube intuir João Paulo II, “a síntese entre cultura e fé não é somente uma exigência da cultura, mas também da fé. Uma fé que não se faz cultura é uma fé que não é plenamente acolhida, não totalmente pensada, não fielmente vivida”⁴²⁸.

Assim que se colocou por escrito pela primeira vez, a fé soube abrir a mão a tudo o que de genuína e misteriosamente cristão nelas havia. Daqui resulta claro que o numa sociedade globalizada e de rápida fluidez cultural, não bastam os anátemas, nem as cedências fragmentárias. Paulo, ensina-nos o equilíbrio entre a sua intrínseca e inata capacidade de adaptabilidade ao contexto cultural e novidade radical, transformadora e transcendente da Boa Nova. Como soube ver Bento XVI, “a Palavra divina é capaz de penetrar e exprimir-se em culturas e línguas diferentes, mas a própria Palavra transfigura os limites de cada uma das culturas criando comunhão entre povos diversos. A Palavra do Senhor convida-nos a avançar para uma comunhão mais vasta. Saímos da estreiteza das nossas experiências e entramos na realidade que é verdadeiramente universal. Entrando na comunhão com a Palavra de Deus, entramos na comunhão da Igreja que vive a Palavra de Deus. [...] É sair dos limites de cada uma das culturas para a

⁴²⁸ JOÃO PAULO II, *Criação do Pontifício Conselho para a Cultura. Carta ao Secretário de Estado*, 20 de Maio de 1982: AAS 74 (1982), 685.

universalidade que nos vincula a todos, a todos nos une e faz irmãos. Portanto, anunciar a Palavra de Deus começa sempre por nos pedir a nós mesmos um renovado êxodo, deixando as nossas medidas e as nossas imaginações limitadas para abrir espaço em nós à presença de Cristo”⁴²⁹.

Com efeito, assim que se fez Carne e letra, o cristianismo inculturou-se. Ontem como hoje.

⁴²⁹ BENTO XVI, *Exortação apostólica Pós-Sinodal Verbum Domini*, n.º 116, 30 de Setembro de 2010: AAS 102 (2010), 781.

BIBLIOGRAFIA

Fontes bíblicas

BÍBLIA SAGRADA, 5.ª edição, Difusora Bíblica, Lisboa, Portugal, 2012;

NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum: Graece et Latine*, editio XXVII, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, Germany, 1999.

Magistério

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) – *Carta Encíclica Ecclesiam suam*, 6 de Agosto de 1965: AAS 56 (1964), 610-659.

IGREJA CATÓLICA, Papa, 1978-2005 (João Paulo II) – *Carta Encíclica Redemptor Hominis*, 4 de Março de 1979: AAS 71 (1979), 258-324.

IGREJA CATÓLICA, Papa, 1978-2005 (João Paulo II) – *Criação do Pontifício Conselho para a Cultura. Carta ao Secretário de Estado*, 20 de Maio de 1982: AAS 74 (1982), 683-688.

IGREJA CATÓLICA, Papa, 2005-2012 (Bento XVI) – *Carta Encíclica Deus caritas est*, 25 de Dezembro de 2005: AAS 98 (2006), 217-252.

IGREJA CATÓLICA, Papa, 2005-2012 (Bento XVI) – *Exortação apostólica Pós-Sinodal Verbum Domini*, 30 de Setembro de 2010: AAS 102 (2010), 681-787.

Fontes antigas

ARISTÓTELES, *Constituição dos Atenienses*, in LEÃO, DELFIM FERREIRA (trad.), *Aristóteles. Constituição dos Atenienses*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2003;

ARISTÓTELES, *Retórica*, in MESQUITA, António Pedro (Coord.), *Obras Completas de Aristóteles. Retórica*, Vol. VIII, Tomo I, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 2005;

CÍCERO, *De Officiis*, in MILLER, Walter (Trad.), *Cicero. De Officiis*, William Heinemann, Londres, 1913;

CÍCERO, *Academica*, in RACKHAM, M.A. (Trad.), *Cicero. De Natura Deorum. Academica*, Vol. XIX, Harvard University Press, Londres, 1967;

CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Exortação aos Gregos*, II.19.1: PG 8;

DIÃO CRISÓSTOMO, *Orações*, in COHOON, J.W. – CROSBY, H. Lamar (Trad.), *Dio Chrysostom*, Vol. I.III-IV, Harvard University Press, Cambridge, 1932;

DIODORO DA SICÍLIA, *Biblioteca Histórica*, in OLDFATHER, Charles Henry, *Diodorus of Sicily*, Vol. II, Harvard University Press, Cambridge, 1967;

DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, in GARCIA GUAL, Carlos (Trad.), *Diógenes Laercio. Vidas Y Opiniones de los filósofos ilustres*, Alianza Editorial S.A., Madrid, 2007;

EPICURO, *Carta a Meneceo*, in BAILEY, CYRIL (Trad.), *Epicurus. The extant remains*, The Clarendon Press, Oxford, 1926;

EPÍTETO, *Diatribai I-IV*, in OLDFATHER, Charles Henry, *Epictetus. The discourses as reported by Arrian, The Manual ad Fragments*, Vol. I, Harvard University Press, Cambridge, 1979;

EPÍTETO, *Enchiridion*, in OLDFATHER, Charles Henry (Trad.), *Epictetus. The discourses as reported by Arrian, The Manual ad Fragments*, Vol. II, Harvard University Press, Cambridge, 1959;

ESTRABÃO, *Geografia*, in JONES, Horace Leonard, *The Geography of Strabo*, Vol. V, Harvard University Press, Cambridge, 1961;

EURÍPIDES, *As Bacantes*, in ROCHA PEREIRA, Maria Helena (Trad.), *Eurípides. As bacantes*, Edições 70, Lisboa, 2014;

FÍLON DE ALEXANDRIA, *De Somniis*, in TORALLAS TOVAR, SOFÍA, *Filón de Alejandría. Sobre los Sueños. Sobre José*, Editorial Gredos, Madrid, 1997;

LUCIANO, *De Luctu*, in HARMON, A.M. (Trad.), *Lucian*, Vol. IV, Harvard University Press, Cambridge, 1961;

LUCIANO, *Hermotimus*, in FOWLER, H.W. – FOWLER, F.G. (Trad.), *The Works of Luciano of Samosata*, Vol. II, Clarendon Press, Oxford, 1949;

MARCO AURÉLIO, *Meditações*, in CASTRO, Thainara (Trad.), *Meditações. Marco Aurélio*, Editora Kiron, Brasília, 2011;

PLUTARCO, *Ad principem ineruditum*, in FOWLER, Harold North (Trad.), *Plutarch's Moralia*, Vol. X, Harvard University Press, Cambridge, 1960;

PLUTARCO, *De fortuna*, in MORALES OTAL, Concepción - GARCÍA LÓPEZ, José (Trad.), *Plutarco. Obras Morales y de Costumbres. Moralia*, Vol. II, Editorial Gredos, Madrid, 1986;

PLUTARCO, *De sera numinis vindicta*, in AGUILAR, Rosa Maria (Trad.), *Plutarco. Obras Morales y de Costumbres. Moralia*, Vol. VIII, Editorial Gredos, Madrid, 1996;

PLUTARCO, *De tranquillitate animi*, in HELMBOLD, W.C. (Trad.), *Plutarch's Moralia*, Vol. VI, Harvard University Press, Cambridge, 1962;

PLUTARCO, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, in MARTOS MONTIEL, Juan Francisco (Trad.), *Plutarco. Obras Morales y de Costumbres. Moralia*, Vol. XII, Editorial Gredos, Madrid, 2004;

PLUTARCO, *Quaestiones convivales*, in MARTÍN GARCIA, Francisco (Trad.), *Plutarco. Obras Morales y de Costumbres. Moralia*, Vol. IV, Editorial Gredos, Madrid, 1987;

PLUTARCO, *Quomodo adulator ab amico internoscatur*, in MORALES OTAL, Concepción - GARCÍA LÓPEZ, José (Trad.), *Plutarco. Obras Morales y de Costumbres. Moralia*, Vol. I, Editorial Gredos, Madrid, 1992;

PLUTARCO, *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus*, in MORALES OTAL, Concepción - GARCÍA LÓPEZ, José (Trad.), *Plutarco. Obras Morales y de Costumbres I*, Editorial Gredos, Madrid, 1996;

XENOFONTE, *Memorabilia*, in PINHEIRO, ANA ELIAS (Trad.), *Xenofonte. Memoráveis*, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, 2009;

SÉNECA, *Ad Lucilium Epistulae morales*, in GUMMERE, RICHARD M. (Trad.), *Seneca. Ad Lucilium Epistulae Morales*, Vol. I-III, Harvard University Press, Cambridge, 1979.

SÉNECA, *De Providentia*, in LIMA, Ricardo da Cunha (trad.) *Séneca. Sobre a providência divina. Sobre a firmeza do homem sábio*, Nova Alexandria, São Paulo, 2000;

Dicionários

- BALZ, H., “παρηρησια”, in BALZ, Horst – SCHNEIDER, Gerhard (ed.), *DENT*, Vol. II, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002, 802-811;
- BAUMGARTEN, J., “καιρος”, in BALZ, Horst – SCHNEIDER, Gerhard (ed.), *DENT*, Vol. I, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005, 2139-2148;
- BEUTLER, J., “αδελφος”, *DENT*, Vol. I, 2005, 84-90;
- DAUTZANBERG, G., “αγων”, *DENT*, Vol. I, 2005, 74-80;
- HUBNER, H., “χρονως”, *DENT*, Vol. II, 2002, 2148-2149;
- KREMER, J., “αναστασις”, *DENT*, Vol. I, 2005, 260-275;
- KREMER, J., “παθημα”, *DENT*, Vol. II, 2002, 670-672;
- LARSSON, E., “μιμεομαι”, *DENT*, Vol. II, 2002, 287-291;
- LATTKE, M., “απανταω”, *DENT*, Vol. I, 2005, 342-343;
- NÜTZEL, J.M., “γρηγορεω”, *DENT*, Vol. I, 2005, 800-802;
- MERKLEIN, H., “αηρ”, *DENT*, Vol. I, 2005, 101-103;
- PEISKER, C.H., “ησυχια”, *DENT*, Vol. I, 2005, 1804-1805;
- PESCH, W., “οργη”, *DENT*, Vol. II, 2002, 588-593;
- PLUMACHER, E., “φιλαδελφια”, *DENT*, Vol. II, 2002, 1951-1953;
- RADL, W., “παρουσια”, *DENT*, Vol. II, 2002, 798-802;
- RADL E., “υπομενω”, *DENT*, Vol. II, 2002, 1894-1896;
- SCHNEIDER, G., “ασφαλης”, *DENT*, Vol. II, 2002, 528-529;
- SCHUNACK, G., “δοχιμαζω”, *DENT*, Vol. I, 2005, 1035-1040;
- THOMAS, J., “παρακαλεω”, *DENT*, Vol. II, 2002, 737-750;
- TRILLING, W., “αρπαζω”, *DENT*, Vol. I, 2005, 470-473;
- voc. “Chronos”, in BROWN, Colin - COENEN, Lothar (ed.), *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, Vida Nova, São Paulo, 1983, 572;
- voc. “Kairós”, in BROWN, Colin - COENEN, Lothar (ed.), *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, Vida Nova, São Paulo, 1983, 566;
- voc. “αγω”, in CHANTRAINE, Pierre, *Dictionaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*, Vol. 1, Éditions Klincksieck, Paris, 1968, 17-18;
- voc. “αυταρκεια”, *DENT*, Vol. I, 2005, 538;
- voc. “εισοδος”, *DENT*, Vol. I, 2005, 1222-1223;

voc. “θωραξ”, *DENT*, Vol. I, 2005, 1930;
voc. “νηφω”, *DENT*, Vol. II, 2002, 405;
voc. “χρονως”, in CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*, Vol. 1, Éditions Klincksieck, Paris, 1968, 1277;
voc. “οργη”, in CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*, Vol. 1, Éditions Klincksieck, Paris, 1968, 815-816;
voc. “περικεφαλαια”, *DENT*, Vol. II, 2002, 891;
voc. “φιλοτιμεισμαι”, *DENT*, Vol. II, 2002, 1964;

Estudos

ADINOLFI, Marco, *Da Antiochia a Roma. Con Paolo nel mondo greco-romano*, San Paolo Edizioni, Torino, 1996;

_____, *Ellenismo e bibbia. Saggi storici ed esegetici*, Ed. Dehoniane, Roma, 1991;

_____, *La prima lettera ai Tessalonicesi nel mondo Greco-romano*, Biblioteca Pontificii Athenaei Antoniani 31 (col.), Editrice Antonianum, Roma, 1990;

ALVES, H., “As cidades de S. Paulo”, in DEBERGÉ, P. (ed.), *Paulo, Pastor e Evangelizador*, Cadernos Bíblicos 113 (col.), Difusora Bíblica, Lisboa, 2012, 58-69.

ASCOUGH, Richard Stephen, *Voluntary Associations and Community Formation: Paul’s Macedonian Christian Communities in Context*, Toronto, Canada, 1997, (<http://www.collectionscanada.gc.ca/obj/s4/f2/dsk3/ftp04/nq25204.pdf>; 19.05.2017 – 17h00);

AZEVEDO, M.C., “Inculturazione”, in LATOURELLE, René – FISICHELLA, Rino (ed.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Citadella Editrice, Assisi, 1990, 576-593;

BARBAGLIO, Giuseppe, *La Teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare*, La Bibbia nella storia (col.), EDB, Bologna, 1999;

BECKER, J., *Pablo el apóstol de los paganos*, Sígueme, Salamanca, 1996;

BENTO XVI, *Paulo. O Apóstolo dos gentios*, Paulus, Lisboa, 2008;

BONY, P., "Pablo. Vida de Pablo de Tarso.", in QUESNEL M. – GRUSON, Ph. (ed.), *La Biblia y su Cultura. Jesús y el Nuevo Testamento*, Presença Teológica, Cantabria, 2002, 181-194.

BRODEUR, S. N., *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo. Studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere Paoline*. vol. 1, col. Theologia 2, Gregorian & Biblical Press, Roma, 2011;

BROWN, Raymond, *Introducción al Nuevo Testamento. Cuestiones preliminares, evangelios y obras conexas*, Vol 1., Editorial Trotta, Madrid, 2002;

BURKERT, Walter, *Greek Religion*, Harvard University Press, Massachusetts, USA, 1985;

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996, Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, BAC, Madrid, 1998.

COTHENET, Edouard, *São Paulo no seu tempo*, Cadernos Bíblicos (col.), 13, Difusora Bíblica, Lisboa, 1983;

CROSSAN, J.D., REED, J.L., *Em busca de Pablo. El Imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús*. Verbo Divino. Estela, Navarra, 2006;

DONDFRIED, Karl Paul, *Paul, Thessalonica and Early Christianity*, W. B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, USA, 2002;

DONFRIED, Karl Paul, “Os cultos imperiais de Tessalónica e o conflito político em 1 Tessalonicenses”, in HORSLEY, Richard A., *Paulo e o Império. Religião e poder na sociedade imperial romana*, Paulus, São Paulo, 2004, 213-220.

EDSON, Charles, “Cults of Thessalonica. Macedonica III”, in *Harvard Theological Review*, Vol. XLI, n.º 3, Jul., 1948, (https://www.jstor.org/stable/1508109?seq=4#page_scan_tab_contents - 19.05.2017 – 20h00), 153-204;

ENGBERG-PEDERSON, Troels, *Paul and the Stoics*, Westminster John Know Press, Louisville, 2000;

_____, (ed.), *Paul in his Hellenistic Context*, T&T Clark, Edinburgo, 1994;

FATTAL, MICHAEL, *Saint Paul face aux philosophes épicuriens et stoïciens*, L’Harmattan, Paris, 2010.

FIORE, Benjamin, “A exemplificação e a imitação”, in SAMPLEY, J. Paul (ed.), *Paulo no mundo greco-romano. Um compêndio*, Paulus, São Paulo, 2008, 197-219;

FITZMYER, Joseph, *Los hechos de los apóstoles*, Vol. II, Sígueme, Salamanca, 2003;

GARCÍA TOLSA, Jesús, *El mundo de las religiones. Tomo I. Animismo y totemismo. Religiones griega y romana*, Marín S.A., Barcelona, 1987;

GAVENTA, Beverly Roberts, *Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching, First and Second Thessalonians*, John Knox Press, Louisville, 1998;

GHINI, Emanuela, *Lettere di Paolo ai Tessalonesi – Commento Pastorale*, Edizioni Dehoniane, Bologna, Italia, 1980;

GIL, Carlos, *Primera y segunda carta a los Tesalonicenses*, Verbo Divino, Estella, Navarra, 2004;

GIULIANI, M. F. *Paulo de Tarso e o helenismo: vida, obra, ambiente e influências*, Santa Maria, S.C.P., 1976.

GLAD, Clarence. E., “Paulo e a adaptabilidade”, in SAMPLEY, J. Paul (ed.), *Paulo no mundo greco-romano. Um compêndio*, Paulus, São Paulo, 2008, 1-23;

GREEN, Gene L., *The Letters to the Tessalonians*, The Pillar New Testament Commentary – PNTC, Eerdmans, Michigan, USA, 2002;

HARRISON, JAMES R., “The imitation of the “Great Man” in antiquity: Paul’s inversion of a cultural icon”, in PORTER, Stanley E. – PITTS, Andrew W., *Christian Origins and Greco-Roman Culture. Social and Literary Contexts for the New Testament*, Vol. 1, Brill, Boston, 2013, 213-254;

HOCK, Ronald. F., “Paulo e a educação greco-romana”, in SAMPLEY, J. Paul (ed.), *Paulo no mundo greco-romano. Um compêndio*, Paulus, São Paulo, 2008, 171-196.

KOESTER, Helmut, “A ideologia imperial e a escatologia de Paulo em 1 Tessalonicenses”, in HORSLEY, Richard A., *Paulo e o Império. Religião e poder na sociedade imperial romana*, Paulus, São Paulo, 2004, 161-168;

KUCICKI, Janusz, *Eschatology of the Thessalonian Correspondence. A comparative study of 1 Thess 4, 13 – 5, 11 and 2 Thess 2, 1-12 to the Dead Sea Scrolls and Old Testament Pseudepigrapha*, Das Alte Testament im Dialog (col.), Vol. 7, Peter Lang, Bern, 2014;

MALHERBE, Abraham J., *Paul and the Thessalonians. The Philosophic Tradition of Pastoral Care*, Wipf and Stock Publishers, EUA, 2011;

_____, *The Letters to the Thessalonians: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible, Yale University Press, Yale, USA, 2000;

_____, “Anti-Epicurean rhetoric in 1 Thessalonians”, in HOLLADAY, Carl R. – FITZGERALD, John, T. – STERLING, Gregory E. – THOMPSON, James W. (Ed.), *Light from the Gentiles: Hellenistic Philosophy and Early Christianity. Collected Essays, 1959-2012*, by Abraham J. Malherbe, Vol. 1, Brill, Boston 2014, 367-376.

_____, “Exhortation in First 1 Thessalonians”, in HOLLADAY, Carl R. – FITZGERALD, John, T. – STERLING, Gregory E. – THOMPSON, James W. (Ed.), *Light from the Gentiles: Hellenistic Philosophy and Early Christianity. Collected Essays, 1959-2012*, by Abraham J. Malherbe, Vol. 1, Brill, Boston 2014, 167-186.

_____, “Gentle as a nurse: the cynic background to 1 Thessalonians 2”, in HOLLADAY, Carl R. – FITZGERALD, John, T. – STERLING, Gregory E. – THOMPSON, James W. (Ed.), *Light from the Gentiles: Hellenistic Philosophy and Early Christianity. Collected Essays, 1959-2012*, by Abraham J. Malherbe, Vol. 1, Brill, Boston 2014, 53-68

_____, “God’s new family in Thessalonica”, in HOLLADAY, Carl R. – FITZGERALD, John, T. – STERLING, Gregory E. – THOMPSON, James W. (Ed.), *Light from the Gentiles: Hellenistic Philosophy and Early Christianity. Collected Essays, 1959-2012*, by Abraham J. Malherbe, Vol. 1, Brill, Boston 2014, 313-324.

MANINI, Filippo, *Lettere ai Tessalonesi*, Nuova Versione della Bibbia dai Testi Antichi 49 (col.), Edizioni San Paolo, Torino, 2012;

MARXSEN, W., *La Prima Lettera ai Tessalonesi. Guida alla lettura del primo scritto del Nuovo Testamento*, Parola per l’uomo d’oggi (col.), Claudiana, Torino, 1988;

MEEKS, Wayne A., *Los primeiros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Paulo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2012;

MITCHELL, Margaret. M., "Pauline Accomodation and Condescension", in ENGBERG-PEDERSEN, Troels (ed.), *Paul Beyond the Judaism / Hellenism Divide*, Westminster John Knox Press, Kentucky, 2001, 197-214.

MORRIS, Leon, *The First and Second Epistles to the Thessalonians Revised*, The New International Commentary on the New Testament (Col.), William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 1991;

MURPHY-O`CONNOR, J., *Paulo. Um homem inquieto, um apóstolo insuperável*, Paulinas, Prior Velho, 2008;

NOVAK, Maria da Glória, "Estoicismo e Epicurismo em Roma" in *Letras Clássicas, Humanitas FFLCH/USP*, nº 3, São Paulo, Brasil, 1999, (<http://www.revistas.usp.br/letrasclassicas/article/view/73765/77431> - 19.05.2017, 21h00), 257-273;

NUNES, José, *Teologia da Missão. Notas e Perspectivas*, Obras Missionárias Pontifícias, Lisboa, 2008;

PENNA, Romano, *Ambiente historico-cultural de los origenes del Cristianismo*, Cristianismo y Sociedad 39 (col.), Desclée de Brouwer, Bilbao, 1994;

_____, *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze*, Carocci Editore, Roma, 2011;

_____, *Paolo di Tarso. Un cristianesimo possibile*, Universo teologia (col.), San Paolo Edizioni, Torino, 1992;

_____, *Paulo de Tarso e os componentes gregos do seu pensamento*, in *Atualidade Teológica – Revista do Departamento de Teologia da PUC-Rio / Brasil*, Ano XII, nº 31 Janeiro a Abril, 2009, (<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/18333/18333.PDFXXvmi=>; 19.05.2017 – 17h00);

_____, *Vangelo e Inculturazione*. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento, San Paolo, Torino, 2001;

PERROT, Ch. "El mundo mediterráneo fuera del país de los judíos. El Judaísmo Helenístico", in M. QUESNEL – Ph. GRUSON (ed.), *La Biblia y su Cultura. Jesús y el Nuevo Testamento*, Presença Teológica, Cantabria, 2002, 156-166;

PRIETO, Christine, *Cristianismo e Paganismo. A pregação do evangelho no mundo greco-romano*, Paulus, São Paulo, 2007;

RASTOIN, M. "Paolo di Tarso. Quale cultura? Quante culture?", in A. GIENIUSZ (ed.), *Paolo di Tarso. Figura, Opera, Recezione. Atti del Convegno Internazionale organizzato dalla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Urbaniana 5-6 maggio 2009*, Urbaniana University Press, Cidade do Vaticano, 2009, 41-50;

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico. Antigüedad y Edad Media*, Vol. 1, 3ª ed., Herder, Barcelona, 2001;

SACCHI, A. (ed.), *Lettere paoline e altre lettere*, Logos Corso di Studi Biblici (col.), v. 6; Elledici, Torino, 2006;

SALLES, C., "El mundo mediterráneo fuera del país de los judíos. El mundo Grecorromano", in QUESNEL M. – GRUSON, Ph. (ed.), *La Biblia y su Cultura. Jesús y el Nuevo Testamento*, Presença Teológica, Cantabria, 2002, 167-178;

_____, "Pablo. Pablo Escritor", in QUESNEL M. – GRUSON, Ph. (ed.), *La Biblia y su Cultura. Jesús y el Nuevo Testamento*, Presença Teológica, Cantabria, 2002, 201-206;

SEDLEY, David, "Epicureanism", in GRAIG, Edward (Org.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy: Descartes – Gender and science*, Vol. III, Routledge, New York, 2009;

SEDLEY, DAVID, "Stoicism", in GRAIG, EDWARD (Org.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy: Sociology of knowledge - Zoroastrism*, Vol. IX, Routledge, New York, 2009;

SILVA, António Wardison C., “O panorama histórico-filosófico no tempo de Paulo: o Helenismo” in *Revista de Cultura Teológica*, FT-PUC, v. 18, n.º 72, Out./Dez., São Paulo, Brasil, 2010, (<https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/15373> - 19.05.2017, 21h05), 23-53;

STAAB, Karl - BROX, Norbert, *Cartas a los Tesalonicenses. Cartas de la Cautividad. Cartas Pastorales*, Vol. VII, Editorial Herder, Barcelona, 1974;

STOWERS, Stanley K., “Does Pauline christianity resemble a hellenistic philosophy?” in ENGBERG-PEDERSEN, Troels (ed.), *Paul Beyond the Judaism / Hellenism Divide*, Westminster John Knox Press, Kentucky, 2001, 81-102;

TAYLOR-PERRY, Rosemarie, *The God who comes. Dionysian Mysteries Revisited*, Algora Publishing, USA, 2003, (<https://books.google.pt/books?id=GuXf62VU2CoC&printsec=frontcover&hl=pt-PT#v=onepage&q&f=false>; 04/05/2017 – 09h30);

TREVIJANO ETCHEVERRÍA, Ramón, *Estudios Paulinos*, Plenitudo Temporis (Col.), Vol. 8, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca, 2002;

TRIMAILLE, Michel, *A primeira carta aos Tessalonicenses*, Cadernos Bíblicos 71 (col.), Difusora Bíblica, Lisboa, 2000;

WALKER, P., *Nas pegadas de São Paulo. Um guia ilustrado das viagens de São Paulo*, Paulinas Editora, Lisboa, 2008;

WENDLAND, Paul, *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti com giudaismo e cristianesimo*, Paideia Editrice, Brescia, 1986;

WITHERINGTON III, BEN, *1 and 2 Thessalonians. A Socio-Rhetorical Commentary*, William B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge, 2006.

ÍNDICE

| | |
|---|----|
| INTRODUÇÃO | 8 |
| CAPÍTULO 1 - A comunidade de Tessalónica e o seu contexto.....10 | |
| 1.1. Caracterização geográfica | 10 |
| 1.2. O contexto histórico da cidade de Tessalónica | 12 |
| 1.3. O contexto político de Tessalónica no século I d.C. | 15 |
| 1.4. Panorama sócio-económico de Tessalónica..... | 17 |
| 1.5. Perfil religioso da cidade de Tessalónica | 19 |
| 1.5.1. O culto ao Imperador | 21 |
| 1.5.2. O culto a Cabiro | 23 |
| 1.5.3. O culto dionisíaco | 24 |
| 1.5.4. Os cultos egípcios | 26 |
| 1.5.5. O culto a Hermes | 27 |
| 1.5.6. O culto a Mitra..... | 27 |
| 1.5.7. A religião judaica na diáspora..... | 28 |
| 1.6. O advento do pensamento helenista | 28 |
| 1.6.1. Helenismo e cristianismo | 31 |
| 1.6.2. As academias, o epicurismo e o estoicismo | 32 |
| 1.6.2.1. As academias | 32 |
| 1.6.2.2. O epicurismo | 33 |
| 1.6.2.3. O estoicismo | 35 |
| CAPÍTULO 2 - Paulo e o Helenismo: o caso da 1.ª Carta aos Tessalonicenses.....38 | |
| 2.1. Paulo e o Helenismo..... | 38 |
| 2.2. Paulo em Tessalónica: da evangelização à 1.ª Carta aos Tessalonicenses | 47 |
| 2.2.1. A fundação da Comunidade Cristã | 47 |
| 2.2.2. A 1.ª Carta de São Paulo aos Tessalonicenses | 50 |

| | | |
|--|---|-----|
| 2.2.2.1. | Título e posição no cânone..... | 50 |
| 2.2.2.2. | Estrutura da Carta e aspectos literários | 50 |
| 2.2.2.3. | Estilo parenético..... | 52 |
| 2.3. | Marcas do pensamento helenista na 1. ^a Carta aos Tessalonicenses | 53 |
| 2.3.1. | Praescriptio: 1 Ts 1, 3.5.6-10 | 54 |
| 2.3.2. | Coragem para fazer entrar o anúncio: 1 Ts 2, 1-12 | 60 |
| 2.3.3. | Exortações e instruções: 1 Ts 4, 5. 9. 10b-12 | 67 |
| 2.3.3.1. | As paixões..... | 67 |
| 2.3.3.2. | Ensinados por Deus ao amor fraterno..... | 67 |
| 2.3.3.3. | Tranquilidade, trabalho e autarquia..... | 69 |
| 2.3.4. | A vinda do Senhor | 72 |
| 2.3.4.1. | A vinda escatológica | 73 |
| 2.3.4.2. | O momento da parusia (1Ts 5, 1-11) | 76 |
| 2.3.4.3. | O anúncio salvífico da ressurreição | 83 |
| CAPÍTULO 3 - Desafios pastorais para uma inculturação da fé a partir de Paulo..... | | 86 |
| 3.1. | A adaptabilidade na cultura helenista..... | 86 |
| 3.2. | O princípio da adaptabilidade em Paulo | 89 |
| 3.3. | Actualização e desafios pastorais do princípio da inculturação | 93 |
| 3.3.1. | Para uma definição de inculturação | 94 |
| 3.3.2. | Fundamentos da inculturação | 94 |
| 3.3.3. | Desafios ao processo de inculturação a partir da experiência paulina .. | 96 |
| CONCLUSÃO | | 100 |
| BIBLIOGRAFIA..... | | 102 |
| ÍNDICE | | 115 |