



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

PEDRO ALBERTO ANDRÉ

A Fundamentação Escatológica da Ética Paulina a partir de 1Ts 4,13-5,11

Dissertação Final

sob orientação de:

Prof. Doutor José Carlos da Silva Carvalho

Porto

2022

RESUMO

Este trabalho é resultado de uma reflexão teológica sobre a Fundamentação Escatológica da Ética Paulina a partir de 1Ts 4,13-5,11. Nestas reflexões destacamos a parusia e tudo o que lhe implica - morte e ressurreição de Cristo como fundamento e raiz da nossa fé e esperança na ressurreição dos mortos - como a razão da sua exortação ética à sobriedade e vigilância de vida a todos os membros. Contudo, estas exigências seriam impulsionadas pelas dimensões espirituais do homem, fé, esperança e caridade, que são o centro da ética paulina. Para que na parusia todos sejam levados para o encontro com o Senhor e vivam para sempre com Ele, Paulo insiste aos fiéis o convite à sobriedade e vigilância, diferenciando os cristãos, filhos da luz e do dia, dos não cristãos, aqueles que se deixavam influenciar pelas ideias erradas dos filósofos e pelos desvios morais excessivos nos cultos pagãos e idolátricos.

Palavras-chave: Parusia, ressurreição, salvação, sobriedade, vigilância, fé, esperança e caridade.

ABSTRACT

This paper is as the result of a theological reflection on Eschatological Foundation of Pauline Ethics based on 1Thess 4:13-5:11. In these reflections we highlight the parousia and all that it implies – death and resurrection of Christ as Foundation and source of our faith and hope in the resurrection of the deads – as the reason for his ethical exhortation to sobriety and vigilance of life for all members. However, these demands would be driven by the spiritual dimensions of man, faith, hope and charity, which are at the centre of Pauline Ethics. So that in the parousia all will be taken to meet the Lord and live forever with Him, Paul insists on the invitation of the faithful to sobriety and vigilance, differentiating the Christians, children of the light and of the day, from the non-Christians, those who allowed themselves to be influenced by the erroneous ideas of the philosophers and excessive moral deviations in the pagan and idolatrous cults.

Key-words: Parousia, resurrection, salvation, sobriety, vigilance, faith, hope and charity.

SIGLAS E ABREVIATURAS

Siglas bíblicas

Gn	Livro do Géneses
Ex	Livro do Êxodo
Lv	Livro de Levítico
Dt	Livro do Deuterónimo
1Rs	Primeiro Livro dos Reis
2Cr	Segundo Livro das Crónicas
Esd	Livro de Esdras
2Mc	Segundo Livro dos Macabeus
Jb	Livro de Job
Sl	Livro de Salmo
Pv	Livro dos Provérbios
Ecl	Livro de Eclesiastes - Qohélet
Sb	Livro da Sabedoria
Is	Livro de Isaías
Jr	Livro de Jeremias
Ez	Livro de Ezequiel
Dn	Livro de Daniel
Jl	Livro de Joel
Am	Livro de Amós
Mq	Livro de Miqueias
Mt	Evangelho de São Mateus
Mc	Evangelho de São Marcos
Lc	Evangelho de São Lucas
Jo	Evangelho de São João
At	Livro dos Atos dos Apóstolos
Rm	Carta de São Paulo aos Romanos
Gl	Carta de São Paulo aos Gálatas

1Cor	Primeira Carta de São Paulo aos Coríntios
2Cor	Segunda Carta de São Paulo aos Coríntios
Ef	Carta de São Paulo aos Efésios
Flp	Carta de São Paulo aos Filipenses
Col	Carta de São Paulo aos Colossenses
1Ts	Primeira Carta de São Paulo aos Tessalonicenses
2Ts	Segunda Carta de São Paulo aos Tessalonicenses
Tt	Carta de São Paulo a Tito
Hb	Carta aos Hebreus
1Pd	Primeira Carta de São Pedro
2Pd	Segunda Carta de São Pedro
1Jo	Primeira Carta de São João
Ap	Livro de Apocalipse

Outras siglas e abreviaturas

BD	Benedictus Deus
Cf.	Conferir/confrontar
CIC	Catecismo da Igreja Católica
DCE	Deus Caritas Est
DEDNT	Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento
DTDNT	Diccionario Teologico del Nuevo Testamento
DV	Dei Verbum
Ed.	Edição /editor
Et al.	E outros
GLNT	Grande Lessico del Novo Testamento
GS	Gaudium et Spes
LF	Lumen Fidei
LG	Lumen Gentium
SC	Sacrosanctum Concilium

SS	Spe Salvi
Trad	tradutor
VD	Verbum Domini
Vol	Volume
VS	Veritatis Splendor

INTRODUÇÃO

São Paulo, na Primeira Carta aos Tessalonicenses, exortou os fiéis, entre muitos temas, à sobriedade e vigilância de vida, apelando a que se revestissem das dimensões sobrenaturais de fé, esperança e caridade. Esta exortação à necessidade de os fiéis viverem sóbria e vigilantemente é que nos comoveu a refletirmos e aprofundarmos a sua ética filosófico-teológica.

Neste sentido, procuraremos apresentar as razões que levaram Paulo a esta exortação ética, a partir de 1Ts 4,13-5,11. Antes disso, a escatologia cristã reflete sobre as realidades futuras da vida cristã, que têm as suas implicações no presente da história; estará em causa a nossa fé e esperança na ressurreição dos mortos. A ressurreição dos mortos é baseada na morte e ressurreição de Cristo; a ressurreição dos mortos terá lugar na parusia - uma certeza de fé, cujo dia e a hora ninguém sabe. Na parusia, o Senhor virá para a nossa ressurreição e levar-nos-á a viver com Ele para sempre. Para que tal suceda, Paulo exortará à sobriedade e vigilância. Para concretizarmos o nosso propósito, basear-nos-emos no método bíblico-teológico, que consistirá em extrair do texto o teor teológico que Paulo anuncia.

Para melhor compreendermos a nossa reflexão e respondermos ao nosso propósito, dividimos o nosso trabalho em três capítulos: o Contexto da Comunidade de Tessalónica; Comentários a 1Ts 4,13-5,11 e Um convite à sobriedade e vigilância.

No contexto da Comunidade de Tessalónica, veremos que os cultos pagãos e idolátricos, e os filósofos epicuristas e estóicos (em matéria da moral, ética e escatologia), desviavam os cristãos ora convertidos ao Deus verdadeiro, depois da pregação de Paulo e companheiros. Os cultos, embora pagãos, foram como que trampolim para a compreensão deste ligar-se ou religar-se a um ser Transcendente que Paulo pregaria, enquanto eles faziam isso aos seus deuses. Avaliaremos o impacto das filosofias na comunidade em relação a estas matérias.

Estas doutrinas errôneas deixavam perplexos e entristecidos os membros ora convertidos quando alguém morresse, questionando-se sobre a sua sorte. Paulo anuncia-lhes o *kerygma*, garantia da vida futura dos defuntos com Cristo e, na sua antropologia, deixará claro a unicidade do homem todo na ressurreição, diferente da doutrina dualista greco-platónica.

No segundo capítulo, Paulo consolá-los-á, anunciando-lhes o *kerygma*, fundamento da nossa fé e esperança na ressurreição dos mortos. Subdividiremos a perícopé em duas partes 1Ts 4,13-18 e 5,1-11. Em 1Ts 4,13-5,11, Paulo proporcionará o maior discurso sobre a parusia mais do que em qualquer outra sua carta, com nuances de elementos apocalípticos.

Em 1Ts 4,13-18 veremos que as preocupações dos fiéis em relação aos defuntos eram duas: primeira é sobre a sua sorte e a segunda é sobre se tomariam parte do grande evento ou não, uma vez que julgavam ser iminente a parusia. Paulo aborda-lhes sobre a sorte dos mortos tendo em vista a parusia, durante a qual os mortos e os vivos ressuscitarão e serão levados ao encontro do Senhor. Este desígnio divino levará Paulo a que exorte à vigilância sóbria, porque os não-cristãos, influenciados pelas ideias errôneas, viviam uma vida dissoluta como a dos filósofos.

E em 1Ts 5,1-11, veremos as exortações e instruções de preparação para vivermos cristãmente a expectativa desta vinda. A parusia é uma certeza de fé, que virá de surpresa como um ladrão à noite, como uma mulher com as dores de parto; por isso, ninguém sabe nem o dia nem a hora. É com a mesma certeza de fé que instruirá os Tessalonicenses a grandes esforços na vivência cristã na sobriedade e vigilância, que são exigência vivida sob inspiração das dimensões espirituais.

No último momento do nosso trabalho, procuraremos aprofundar o convite à sobriedade e à vigilância, como sendo uma exigência ética e moral para o alcance da promessa de viver com o Senhor, na parusia, para sempre. Falaremos da sobriedade como uma virtude, que descreve a qualidade da mente de um filósofo. Neste capítulo, novamente confrontaremos a conceção paulina com a dos filósofos epicuristas e estoicos.

É deste modo que esperamos que o nosso trabalho suscite interesse pelas respostas das nossas reflexões ético-teológicas que apresentaremos, razões que levaram Paulo à exortação ética nestes moldes.

CAPÍTULO 1: O CONTEXTO DA COMUNIDADE DE TESSALÓNICA

Tal como qualquer outro território tem uma história, a partir da qual se compreendem os outros fatores que lhe são inerentes, Tessalónica não é uma exceção quanto a isso. Dentro desta situação história em que procuramos situar o contexto em que foi fundada, a sua geografia, nele se enquadra também a organização sócio-política do território e a problemática religiosa vivida em Tessalónica no séc. IV a.C. até à pregação paulina. Assim, começamos por ver a questão da história da fundação da cidade.

1.1. A situação histórica de Tessalónica

Alexandre III (356-323 a.C), comumente conhecido por Alexandre Magno, filho de Filipe II, rei da Macedónia, herdou o trono de seu pai quando tinha apenas 20 anos. Fez campanhas militares e fundou o império da Macedónia, dentro do qual se situa a cidade de Tessalónica de que nos pomos a abordar, que se estendeu pela Fenícia, Ásia Menor, Egipto, Palestina e no território persa, lançando alicerce para criar um mundo imperial global. Alexandre tinha formação bélica desde a juventude e adquiriu também conhecimentos filosóficos, especialmente de Aristóteles, influenciado pela cultura helenista de então, com os quais disseminou o território por si dominado.¹

Com a pretensão de conquistar o Oriente, a partir de Babilónia, Alexandre morreu no ano 323 a.C. Não havendo descendentes seus, a sua morte criou período de transição difícil e conflitos de guerra civil, isto é, Guerra dos Diádocos ou Guerra dos Sucessores de Alexandre Magno (322-275 a.C). Os seus generais tomaram as rédeas do império e dividiram-no em quatro regiões; o general Antípatro ficou com os territórios da Macedónia e da Península Helénica. Com a morte do general Antípatro, em 319 a.C., a instabilidade permaneceu, erguendo-se ao trono o general Cassandro, em substituição de Antípatro, dos territórios de Macedónia e Grécia. Cassandro era casado com *Thessalonikeia*, filha do rei Filipe II e meia-irmã de Alexandre Magno. Foi o general Cassandro quem fundou a cidade chamada Tessalónica, no ano 316, em honra da sua esposa, durante o seu tempo como rei da Macedónia.² Cassandro faleceu no ano 298 a.C., e provocou uma guerra fratricida entre os seus dois filhos e instabilidade. Mais tarde, houve tranquilidade e prosperidade na cidade; contudo, no ano 221 a.C., isto é, cem anos

¹ Cf. B. Witherington III, *1 and 2 Thessalonians. A Socio-Rhetorical Commentary*, (USA: Congress Catalog-in-Publication Data, 2006), 2-3; R. A. Horsley, *Paulo e o império. Religião popular na sociedade imperial romana*, trad. Adail Ubirajara Sobral, (São Paulo: Paulus, 2004), 132.

² Cf. K. Donfried, *Paul, Thessalonica and early Christianity*, (USA: Continuum, 2002), 35.

depois da morte de Alexandre Magno, quando Filipe V subiu ao trono da Macedónia, é que começaram conflitos extraordinários com Roma, por causa dos interesses macedonianos de expansão e o controlo da Grécia.³

Neste período de conflitos com Roma, registam-se três conflitos: entre 214-205 a.C., entre 200-197 a.C., e entre 171-168 a.C., este último foi o mais determinante, que culminou com a derrota do reino da Macedónia; a divisão do território em quatro repúblicas controladas pelo Império Romano, a deposição e extradição para Roma do rei da Macedónia, Perseus, e o saque de todo o monumento do território.⁴

Com a derrota do rei macedoniano e o saque do território, o ano de 168 marca o fim do reino de Macedónia emancipado e helenista, e inicia-se uma nova era sob domínio de Roma.⁵ Macedónia é a república à qual Roma procurou conceder uma liberdade controlada na escolha do governo, na produção legislativa e na seleção de magistrados; com limitações e proibições que retardavam o desenvolvimento económico da cidade, como: o comércio entre as várias repúblicas, o casamento de pessoas de repúblicas distintas, extracção do ouro e prata do seu subsolo, o cultivo de grandes extensões de terreno, a exploração de madeira para a construção naval. A par das proibições, viram também obrigações da parte romana no que ao pagamento de tributos e impostos dizem respeito. Tudo isso sufocado enfraqueceu a Macedónia.⁶

Estas medidas e limitações fizeram surgir revolucionário, mas Roma, para alargar o seu poder, fez da Macedónia província do Império, no ano 148 a.C, e Tessalónica passou a ser a capital e centro da administração romana, no ano 146 a.C. Este território serviu para a unificação e desenvolvimento económico do Império, o que permitiu receber as honras e privilégios, proteção e defesas diante de invasões bárbaras. No séc. I a.C., Macedónia desempenhou um papel relevante nas várias guerras civis romanas, por causa da sua lealdade à Roma. Entre os anos 49-48 a.C, na guerra de Júlio César contra Pompeu, Pompeu encontrou apoio em Tessalónica e a presença de mais de duzentos senadores na cidade granjearam-lhe a honra de ser a *segunda Roma*.⁷

Aquando da derrota de Júlio César por Brutus e Cassius, estes últimos receberam apoio de Macedónia. No ano 42 a.C, a Macedónia decide apoiar as tropas vitoriosas de

³ Cf. Donfried. *Paul, Thessalonica and early Christianity*, 35-36.

⁴ Cf. Horsley, *Paulo e o império*, 170-171.

⁵ Cf. M. Carrez et al., *Cartas de Pablo y Cartas Catolicas*, trad. Muñoz Schiaffino, 3ª ed., (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984), 39.

⁶ Cf. Horsley, *Paulo e o império*, 213-215.

⁷ Cf. Horsley, *Paulo e o império*, 215-216.

Marco António e Octaviano, que, por sua vez, derrotaram Brutus e Cassius na batalha de Filipos.⁸ Reinou a paz com a administração da província da Macedónia sob Marco António. Entretanto, numa batalha entre Marco António e Octaviano, no ano 31 a.C., derrotado Marco em *Actium*, este suicidou-se e Octaviano tornou-se no primeiro Imperador romano com o título de César Augusto; foi neste mesmo ano que Tessalónica ganhou o estatuto de cidade livre, dando honras a este em vez de Marco António.⁹

No ano 27 a.C., a província da Macedónia fica diretamente supervisionada pelo Senado Romano e fia-lhe benefícios e privilégios: a imunidade de tributo e de estabelecer jogos em honra das suas vitórias, etc.¹⁰ A lealdade macedoniana à Roma mereceu estas honras e privilégios; é neste contexto da *Pax Romana* que em Tessalónica floresce um extraordinário estatuto político e económico e desfruta de uma influência.

1.1.1. A geografia da cidade de Tessalónica

Esmiuçada a história fundacional de Tessalónica, por ora, veremos as coordenadas geográficas da urbe para, de seguida, compreendermos as outras situações que a constituem. Tessalónica é uma cidade localizada na província do Império Romano da Macedónia, a norte da atual Grécia e era uma cidade cosmopolita; foi fundada por Cassandro, rei da Macedónia, no séc. IV (316/315 a.C). A cidade recebeu, por Cassandro, o nome de Tessalónica, nome da sua esposa, meia-irmã de Alexandre.

As suas delimitações territoriais são: a Norte pelas montanhas Balcãs; a Sul pela Via Egnácia; a Este pelo mar Egeu, com uma boa arborização natural, e a Leste pelo Mar Adriático.¹¹ A cidade é atravessada por dois grandes rios que vêm do Norte e desaguam no Egeu, o rio *Axius* e o *Strymon*, e se juntavam com outros rios e lagos.

Das cidades macedonianas, Tessalónica era a cidade mais importante no tempo de São Paulo e situava-se numa encruzilhada destas vias terrestres e marítimas que permitiam acesso à cidade e o porto fomentava as atividades comerciais;¹² situava-se junto do Golfo térmico, na via Egnácia que unia o mar Egeu com o mar Adriático. Esta

⁸ Cf. Donfried, *Paul, Thessalonica and early Christianity*, 35.

⁹ Cf. R. C. Fay, «Grego-Roman concepts of deity», em *Paul's World*, ed. Stanley E. Porter, vol. 4, (Boston: Brill, 2008), 68-69; Horsley, *Paulo e o império*, 20.

¹⁰ Cf. Donfried, *Paul, Thessalonica and early Christianity*, 35.

¹¹ Cf. A. J. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians: a new translation with introduction and commentary*, vol. 32B, (USA: The Anchor Yale Bible, 2000), 14; Carrez, et al., *Cartas de Pablo y Cartas Catolicas*, 39.

¹² Cf. C. J. Gil Arbiol, *Primera y Segunda Cartas a los Tesalonicenses*, (Navarra: Verbo Divino, 2004), 17.

via é que dava acesso às quatro direções da cidade e juntava mais de vinte e seis povoações na mesma cidade.¹³

A via Egnácia foi a maior rota que ligava Roma com o Leste, ligava maiores rotas comerciais de Norte a Sul que fizeram da cidade a mais acessível aos demais povos do império: a norte-sul pela via romana que vai de Atenas ao Danúbio através do Mediterrâneo e a este-oeste ligação marítima pelo Adriático chegava-se a *Brundisium* (*Brundisi*), no limite meridional da Via Ápia até Roma, capital imperial. Este local fez de Tessalónica a cidade comercial muito importante tanto para Macedónia quanto para as regiões à volta. Por este motivo é que Tessalónica, para o geógrafo Estrabão, é chamada por Metrópole da Macedónia e muitos outros autores, entre eles Antípatro, defendem a Tessalónica ser a cidade mãe da Macedónia.¹⁴ O mérito da cidade, para além da localização geográfica, deveu-se também aos recursos naturais do território e pela ligação visível na política governativa da cidade sob controlo romano e depois como cidade livre, com os privilégios inerentes ao seu novo estatuto.

1.1.1.1. Mapa da Cidade de Tessalónica



¹³ Cf. M. de Burgos Núñez, *Pablo, predicador del Evangelio*, (Salamanca: San Esteban, 1999), 105.

¹⁴ Cf. J. Sánchez Bosch, *Escritos paulinos*, (Navarra: Verbo Divino, 1998), 113.

1.1.2. A organização sócio-política de Tessalónica

No ano 31 a.C., tal como dissemos acima, Tessalónica tornou-se uma cidade-livre devido à sua lealdade a Octaviano, primeiro Imperador romano. A população estimada era cerca de cem mil habitantes e fez dela a maior das cidades macedonianas. Esta população tinha, pelo fácil acesso, a confluência de gente de todo o tipo: artesãos, comerciantes, pregadores ou oradores, charlatãs, etc; entre estes havia gregos misturados com colonos romanos e judeus; escravos, homens livres, estrangeiros, aos quais os membros do governo podiam dar direito à cidadania, e cidadãos, etc, com outra estrutura de voluntários, que, com um sentido comunitário, se congregavam para promoção do nível social aos de classe baixa.¹⁵

A cidade prospera com seu novo estatuto e sua localização; o comércio de muitos emigrantes no território, como sírios, egípcios e judeus revelam isto. Na concessão do título de cidade livre (séc. I a.C.), aquando da *Pax Romana*, a cidade tinha um prestígio perante o Imperador (1Ts 5,3).¹⁶ Dos benefícios deste estatuto de cidade livre, vemos o estabelecimento de um governo local autónomo, pela constituição dos seus órgãos de administração e legislação, como também já não era obrigada a receber exército romano, a independência financeira, isentando-a de tributos a Roma e a obtenção da cunhagem de moeda própria.¹⁷ No séc. I d.C., Tessalónica vivia sob jurisdição do Senado romano e sujeita ao Imperador Romano.

Em relação ao tipo de governo, os Atos dos Apóstolos 17,6-9 relatam-nos a presença de *Politarcas*, como figuras, altos oficiais das classes mais abastadas que se encarregavam do governo da cidade e tinham também outras atividades profissionais do seu interesse.¹⁸ O governo local era composto, no séc. I a.C., por cinco ou seis oficiais e um deles era eleito presidente. O mandato durava apenas um ano, mas com possibilidade de se eleger um cidadão por várias vezes que fossem possíveis.¹⁹

A maior das responsabilidades que os *Politarcas* tinham era de preservar a paz, velar pela lealdade à Roma, administração da cidade, selavam os decretos governamentais

¹⁵ Cf. K. Staab e N. Brox, *Cartas a los Tesalonicenses, Cartas de la Cautividad, Cartas Pastorales*, (Barcelona: Editorial Herder, 1974), 13; Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 14.58-60. 14; Arbiol, *Primera y Segunda Cartas a los Tesalonicenses*, 17-18.

¹⁶ C. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 14.

¹⁷ Cf. Arbiol, *Primera y Segunda Cartas a los Tesalonicenses*, 18.

¹⁸ Cf. Carrez, et al., *Cartas de Pablo y Cartas Catolicas*, 39.

¹⁹ Cf. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 14.

e executavam-nos. Cabia-lhes também atribuir o direito de cidadania, convocavam e presidiam os outros órgãos de governo da cidade, tais como: a assembleia de cidadãos (*demos*) e o conselho (*boule*) em Act 17,5.²⁰

Ademais, muitos outros funcionários asseguravam a administração da cidade: tesoureiros (*tamias tes pleos*), um magistrado para a tributação de impostos e gestão de contas da administração, um responsável pelo ginásio, um acompanhador de treino dos jovens, um regulador de diversões e dos jogos da cidade. Um Procônsul na Macedónica fazia a ligação com a sede do Império, que se chamava *Anthypatos*, que vivia em Tessalónica e governava toda a província. Ora, temos ainda o Conselho da província Senatorial da Macedónia (*Koinon Makedonon*), com sede em Bereia que era composto por representantes das classes mais elevadas das cidades da província da Macedónia.²¹

1.2. A Religião em Tessalónica

Tessalónica foi uma cidade muito influente ao nível económico-comercial dentro da Província do Império e ao nível religioso, pois, nela, antes do Cristianismo, se encontravam várias religiões entre as antigas religiões egípcias, gregas pagãs dos deuses e cultos civis romanos (cf. 1Ts 1,9) e o Judaísmo, etc. Paulo escreverá para os seus destinatários com o intuito de lhes anunciar Deus, a partir das suas ideias judaicas, pois supunha que eles soubessem falar do Deus de Israel, procurando esclarecer e corrigir as ideias erróneas baseadas na cultura da época.²²

A compreensão de Deus para Paulo e para os Tessalonicenses era adversa por causa dos deuses que se adoravam no império, no séc. I d.C. Esta diferença ocorre na mescla de duas grandes e diferentes culturas greco-romanas que se viveu na urbe. O conceito de divindade anunciado por Paulo foi-se impondo aos poucos, não com menos obstáculos, quando os habitantes, por influência do império romano, viviam a religiosidade pagã e idolátrica. De facto, houve adesão para a nova religião cristã (cf. Act 17,1-4). A intenção paulina para com o judaísmo era preencher e finalizar o que era a sua crença sobre a escatologia, de modo que todos tivessem esperança na parusia.²³

Apesar desta intenção paulina, diga-se que a religiosidade deste povo remonta a Zeus, divindade da mitologia grega, rei dos deuses, adorado como deus da luz, do céu, do

²⁰ Cf. Donfried, *Paul, Thessalonica and early Christianity*, 33.

²¹ Cf. Horsley, *Paulo e o império*, 216-122.

²² Cf. Fay, «Grego-Roman concepts of deity», 51.

²³ Cf. W. David Davies, *Paul and Rabbinic Judaism. Some rabbinic elements in Pauline theology*, 4ª ed. (USA: Fortress Press Philadelphia, 1980), 13.

trovão, do raio, da lei, da ordem, da justiça e da chuva, que se encontrava em Olimpo, cujos testemunhos encontramos, no séc. V a.C, nas *Iliadas* de Homero.²⁴ Mas o panteão Romano tinha como deus Júpiter, que também se encontrava em Atenas, juntamente com Juno e Minerva; a sua estátua, que dominava os templos e lugares de adoração, era semelhante àquela de Zeus; Júpiter era invocado como deus da luz e dos fenómenos celestes, seu patrão ou símbolo de vitórias obtidas nas batalhas, o único que lhes obtinha a verdadeira divindade. Os Estóicos declararam o universo como cidade de Zeus e Júpiter, devido à sua influência e notoriedade dentro do mundo greco-romano.²⁵

O conhecimento do mundo que os romanos tinham os ajudou a viver um sincretismo religioso que não era único, visto que na Grécia também Zeus²⁶ se tornara um nome regular para divindade de todos os habitantes. Os romanos aproveitavam a divindade ou conceitos teológicos dos povos conquistados e com os quais tinham contacto. Por estas razões, se encontravam muitos deuses não romanos e adopção de cultos místéricos não romanos em Roma.²⁷ Em Tessalónica, podemos ver nas moedas a cunhagem de efígies dos deuses Cabiro, Dióscuro (cf. Act 28,11), Herácles, Nike, Dionísio, Apolo, etc, representados pela arqueologia.²⁸ Os Jogos e festivais lúdicos assumiam também o papel religioso por iniciarem com o culto votivo aos deuses e os habitantes eram obrigados a tomar parte.

1.2.1. Os cultos civis ou imperiais

Temos presente que «a primeira pessoa que foi divinizada na cidade de Roma, uma prática tipicamente realizada pelo decreto do Senado, foi Júlio César» (cf. At 17,6-8).²⁹ O Culto Imperial era para honrar o imperador, unificar o império à volta de si, foi usado como um instrumento político para trazer outras pessoas ao império e isto mostra a maior e íntima ligação existente entre a religião e o governo; mas muitos imperadores rejeitaram honras divinas durante a sua vida.³⁰

Em Roma, Júlio César tinha-se aclamado a si mesmo como uma divindade, através de Aneias e Tróia. O Senado honrou-o pelas suas várias vitórias entre os anos 48-47 a.C,

²⁴ Cf. R. Martín, «Zeus», em *Diccionario Espasa. Mitología griega y romana*, ed. Carolina Reoyo González, trad. Alegría Gallardo Laurel, 2ª ed., (Madrid: Espasa, 1996), 453-455.

²⁵ Cf. Fay, «Grego-Roman concepts of deity», 54-55.

²⁶ Cf. A. J. Malherbe, *Paul and the Thessalonians. The Philosophic Tradition of Pastoral Care*, (USA: Congress Cataloging-in-Publication Data, 1987), 22-23.

²⁷ Cf. Fay, «Grego-Roman concepts of deity», 56.

²⁸ Cf. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 14-15.

²⁹ Cf. Donfried, *Paul, Thessalonica and early Christianity*, 32; Fay, «Grego-Roman concepts of deity», 66.

³⁰ Cf. R. Saunders, «Paul and the imperial cult», em *Paul and His Opponents*, ed. Stanley E. Porter, vol. 2, (Boston: Brill, 2005), 227; Fay, «Grego-Roman concepts of deity», 65-70.

quando ele próprio já tinha assegurado o nome de *pontifex maximum*, posição intermediária entre a nação e os deuses.³¹ A cabeça de Augusto substituiu a cabeça de Zeus nas moedas da cidade como reconhecimento aos benfeitores romanos, cuja importância se sublinha na cidade e ajudaram-na a evoluir.³² Mais tarde, Octaviano oficializou esta divindade após a morte do próprio Júlio César e seus assassinos.

Em Tessalónica, o culto imperial chegou ao cume com Octaviano, caracterizado com adoração, admiração, gratidão e lealdade, nos anos 48-47 a.C. As inscrições honrosas ficaram também, para além dos cultos, em documentos oficiais, moedas ou medalhas e havia mistura de títulos divinos usados para os imperadores pelo mundo romano como «deus, senhor, deus de todo o mundo, dia do senhor salvador do mundo, epifania, imperador»; na era de Augusto faziam-se-lhe sacrifícios e libações.³³

Ao meio do séc. II a.C ao séc. I a.C, Tessalónica honrou Roma pois a sua fortuna era determinada pelos interesses romanos e também para desenvolver meios de honrar seus benfeitores romanos com finalidade de atraírem e sustentarem os compromissos e favores romanos influentes.³⁴ O benefício romano ganhou importância para os cristãos tessalonicenses em questões laborais, que os permitia trabalhar em seus negócios e levar a vida honrada com fé e irrepreensibilidade (1Ts 4,11-12; 2Ts 3,6-13); os benfeitores romanos eram considerados como objeto de honra juntamente com os deuses. Os deuses eram tidos como fonte do contínuo bem-estar da cidade.³⁵ Como reconhecimento, construiu-se um templo de César na cidade, que toma lugar no reino de Augusto e é associado a este templo o sacerdote e agonóteta do imperador Augusto, filho de Deus. E, por isso, Júlio César foi aclamado como divindade, em 27 a.C.³⁶

Em Tessalónica, destacava-se o culto ao Imperador Romano e isso tornou fácil a divinização do líder de um povo no Ocidente e exemplos são de Filipe III da Macedónia, Alexandre Magno, etc. As inscrições arqueológicas do século séc. II e III d.C. indicam-nos esta veneração divina, com sacerdotes ligados a estes cultos. Tessalónica começou a honrar, no 42 a.C., o Imperador romano Júlio César. Em Roma, muitos imperadores, como Gaio, Nero e Calígula construíram estátuas e templos em sua própria honra. O

³¹ Cf. Donfried, *Paul, Thessalonica and early Christianity*, 32.

³² Cf. Fay, «Grego-Roman concepts of deity», 66; Donfried, *Paul, Thessalonica and early Christianity*, 37.

³³ Cf. Fay, «Grego-Roman concepts of deity», 67-69.

³⁴ Cf. Horsley, *Paulo e o império*, 215.

³⁵ Cf. Donfried, *Paul, Thessalonica and early Christianity*, 36.

³⁶ Cf. Horsley, *Paulo e o império*, 216.

último dos imperadores do séc. I, Trajano, divinizou Domiciano.³⁷ Nero foi o imperador que promulgou a adoração ao seu *genius* para além de Roma.

Nestes séculos, o culto imperial e seus sacerdotes, que se constituíam para o culto, jogaram um papel preponderante na cidade. Os cultos civis foram dedicados também a Cabiro, a divindades associadas a certos santuários místéricos. Com a influência na altura do médio Oriente, não foi exceção em Tessalónica também se verificar cultos religiosos idolátricos, dos deuses antigos, como: Serapis; Isis; Dionísio; Zeus; Asclepius, Afrodite, Demétrio, Cabiro, etc.³⁸

1.2.2. Culto a Cabiro

No tempo de Paulo, o culto religioso mais importante foi o culto de Cabiro, durante os séc III e II a.C. Este deus prometia fertilidade e proteção aos marinheiros. Seu símbolo era o martelo e suas bênçãos eram pedidas para o sucesso dos trabalhos manuais. Nele os trabalhadores buscavam segurança, liberdade e realização.³⁹ Aponta-se a origem do nome para o mito de falo de Dionísio na pequena carta a *Tyrrhenus*.⁴⁰ Este culto é originário de Samotrácia, por causa da relação dos pais de Alexandre Magno que se conheceram num ritual de iniciação religiosa desta ilha do Mar Egeu.

Em Samotrácia, dois Cabiros eram identificados como um pai e filho, chamados por grandes deuses. Mas em Tessalónica, o culto era apenas para um. Muitos autores identificam os Cabiros com os filhos de Zeus, também chamados por Dióscuros; Clemente de Alexandria explica que se tratava de culto a dois irmãos que ultrajaram juntos o terceiro, envolveram sua cabeça com roupa roxa, colocaram-lhe uma coroa loira e enterraram-no ao pé do Monte Olimpo e, de lá, tornou-se o lugar central do culto, que nos remete à noção de mortes e funerais como seus distintivos.⁴¹ Cabiro foi chefe e titular das divindades na cidade e ligava-se Cabiro a *Okeanos* como pai de todos os rios, ribeiros, correntes com sua esposa *Tethys*, descrito como a primordial fonte de vida.⁴²

³⁷ Cf. Fay, «Grego-Roman concepts of deity», 71-74.

³⁸ Cf. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 14-15; Donfried, *Paul, Thessalonica and early Christianity*, 25; Arbiol, *Primera y Segunda Cartas a los Tesalonicenses*, 17.

³⁹ Cf. J. Murphy-O'Connor, *Paulo. Um homem inquieto, um apóstolo insuperável*, trad. Cristina e António Miguel, (São Paulo: Paulinas, 2008), 107-109; Arbiol, *Primera y Segunda Cartas a los Tesalonicenses*, 17.

⁴⁰ Cf. Donfried, *Paul, Thessalonica and early Christianity*, 22-25.

⁴¹ Cf. Donfried, *Paul, Thessalonica and early Christianity*, 25-26.

⁴² Cf. Donfried, *Paul, Thessalonica and early Christianity*, 26.28.

1.2.3. Culto a Dionísio

Os sacerdotes de Tessalónica atestam que o culto a Dionísio começou em 187 a.C. Dionísio foi um deus de vinho e alegria e sempre deu abono a grande ênfase na folia do barulho de todas as espécies, como filho de Zeus e Sémele. Por esta razão, Paulo exorta sobre os problemas morais (1Ts 4,3-8). Na cidade, Zeus desempenhou um papel importante por se referir a Asclepius, Euletério, Afrodite, Apolo, Atenas, Perséfone, Pan, Poseidon, Demétrio e Hades, deuses da linha de Dionísio.⁴³

Este culto tinha expressão em festividades que acompanhavam o ritmo anual: *Pyanepsia* festejava-se entre Outubro/Novembro; *Dioskodion* entre Novembro/Dezembro; *Anthesteria* entre Janeiro/Fevereiro; *Agrai* ou *Agriónias* entre Fevereiro/Março; *Katagogia* ou *Dorpia e Pandia* entre Março/Abril; *Delphinia*, entre Abril/Maio; *Plynteria* entre Maio/Junho; *rústicas* ou *Dionísias rurais*, no mês de *Arrhephoria* ou Junho/Julho; *Eleusinia*, no mês de *Boedromion* ou Setembro/Outubro.⁴⁴

Nestas festas, Dionísio é honrado com a alegre esperança da vida após a morte e era simbolizado por falo e fertilidade aos agricultores. Dionísio é honrado como deus da natureza, fertilidade, do prazer, isto é, vinho, festa, erotismo, etc. O seu culto fazia esquecer os males do presente e transcender para além deste mundo, por intermédio de danças, êxtase, consumo de álcool e das práticas sexuais libertinas, questões sobre a morte e vida futura, que se vêem também em Asclepius, Afrodite, Demétrio nos seus cultos. Os símbolos da vida sexual do culto, em vez de representarem esperança para a vida futura, provocavam situações morais sexuais.⁴⁵

Na Macedónia a fama espalhou-se devido à sua coroa de rosas, usada nas comemorações de sacrifício do culto. Isto nota-se quando Paulo, influenciado por Is 59,17, fala sobre o capacete da esperança da salvação (1Ts 5,8),⁴⁶ mas o uso do termo coroa era compreendido aqui como sinal de realeza ou poder. As referências 1Ts 1,9; 4,5 fazem compreender a situação de cultos e da imoralidade na cidade.

⁴³ Cf. Donfried, *Paul, Thessalonica and early Christianity*, 23-25.

⁴⁴ Cf. R. Taylor-Perry, *The God who comes. Dionysian Mysteries Revisited*, (USA: Algora Publishing), 2003.
(https://books.google.pt/books?id=sKRMBAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=Rosemarie+Taylor-Perry&hl=pt-PT&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=Rosemarie%20Taylor-Perry&f=false; acedido a 04/04/2022 – 15h48), 31-33; R. Martín, «Apolo», em *Diccionario Espasa. Mitología griega y romana*, ed. Carolina Reoyo González, trad. Alegría Gallardo Laurel, 2ª ed., (Madrid: Espasa, 1996), 30; Perry, *The God who comes*, 34.

⁴⁵ Cf. Donfried, *Paul, Thessalonica and early Christianity*, 24-25.

⁴⁶ Cf. Donfried, *Paul, Thessalonica and early Christianity*, 29.

Na comunidade cristã, Paulo exorta os cristãos Tessalonicenses em detrimento dos outros de vida pagã ainda presentes em vários cultos da cidade a fim de agradarem a Deus como um caminho essencial e melhor para a sua vida (cf. 1Ts 4,1-9. cf. 1Cor 3,3; 2Cor 4,2; Rm 12,2; Gl 2,21). Estas perícopes referentes à vida moral têm paralelo àquelas de 1Ts 5,5-7 que falam sobre a escuridão e embriaguez.⁴⁷ Paulo exorta-os, ainda, a distinguirem o dom do Espírito dos excessos místérios dos cultos dionisiacos (cf. 1Ts 5,12-22), uma vez que Deus chama os cristãos ao seu próprio Reino (cf. 1Ts 2,12).

1.2.4. As Religiões místicas ou cultos Religiosos

A religião mística é uma iniciação de rituais de um voluntário, de carácter pessoal e secreto, com objetivo de mudança de mentalidade através da experiência do sagrado.⁴⁸ Nela aprofundava-se a religiosidade, usava-se a magia para os iniciados, e a adesão a qualquer deus era livre e não significava nem corte dos deuses anteriores nem conversão, mas era uma religiosidade individual, o exemplo disto é de Cybele que se juntou ao panteão romano no ano 201 a.C. e Diocleciano que fez da Mitra uma deusa formal em 307 d.C; o seu foco era também a vida pós-morte. Dos cultos místicos em discussão temos: Isis, mãe de todos, e Mitra, uma deusa guerreira vinda da Pérsia.⁴⁹

1.2.4.1. Os cultos egípcios

Os cultos egípcios tinham uma influência em Tessalónica e prova disso são as escavações arqueológicas do *Serapeum*, nas quais encontramos as inscrições votivas de Serapis, Ísis e Anúbis.⁵⁰ Este culto terá chegado a Tessalónica no séc. III a.C, através de Roma, que o funde num sincretismo religioso semítico-helenístico.

Ísis é uma deusa egípcia, esposa de Serapis ou Osíris e mãe de Horus. Horus liga diretamente Ísis às deusas faraónicas do Egipto. Osíris tornou-se como primeiro rei do Egipto, mas o seu irmão Set, invejoso, matou-o e cortou o corpo em pedaços.⁵¹ Ísis deu à luz Horus que derrotou Set. Horus tornou-se como o primeiro faraó no país. Contudo, Egipto considerou Ísis como mãe de todos os faraós e de todo o Egipto, unindo-a a Nilo, porque Nilo traz vida a Egipto. Por isso, também Ísis trouxe vida para todos. No mundo helénico, Ísis desempenhou o papel de esposa e mãe por excelência, e é tida como

⁴⁷ Cf. Donfried, *Paul, Thessalonica and early Christianity*, 30.

⁴⁸ Cf. Fay, «Grego-Roman concepts of deity», 57.

⁴⁹ Cf. Fay, «Grego-Roman concepts of deity», 56-57.

⁵⁰ Cf. Donfried, *Paul, Thessalonica and early Christianity*, 23.

⁵¹ Cf. Arbiol, *Primera y Segunda Cartas a los Tesalonicenses*, 17.

sustentáculo do panteão Greco-Romano.⁵² Serapis foi tido como deus universal necessário à salvação, ligando-se o culto a Ísis com a ressurreição de Osíris, porque foi pelas súplicas de Ísis que Osíris voltou à vida. A maternidade de Ísis tinha uma compreensão da salvação no mundo físico e na realização de uma vida longa. Mas em Roma, no séc. I d.C, a salvação no culto a Ísis não se fazia caso.⁵³ No mundo greco-romano era considerada mãe de todos no sentido de fertilidade.

1.2.4.2. Culto a Mitra

A deusa Mitra propagou-se também pelo mundo Greco-Romano, no ano 102 a.C, mas não como Ísis no séc. I d.C. Mas na Pérsia desempenhou a função de regular os pactos e acordos, tal como Júpiter e Lapis em Roma, e foi considerada como a mediadora de um contrato e depois se tornou numa figura religiosa, greco-romana,⁵⁴ como deusa de sabedoria e verdade, proveniente da Ásia Menor. Personificava a origem do mal e caía num dualismo entre o bem e o mal.

A sua história não contém eventos trágicos como Ísis, mas associava-se à morte pelo conto de Hades e ao destino eterno dos que partiram. Mitra foi incluída nas divindades já existentes. Foi identificada com *Perseus*, filho de Zeus e *Danae* que gerou Medusa. Com este culto a Mitra, começou-se a vagarosa greco-romanização pelo uso de símbolos nos atos dos cultos. Diferente de Ísis, não houve ocorrência extensiva de nome Mitra como panteão.⁵⁵

A salvação em Mitra não oferece uma resposta transcendente, escatológica nem numa vida depois de experiência de morte, mas dar força ou ajuda àqueles que tinham necessidade neste mundo e não noutra por vir. Uns seus adoradores usaram o culto como um instrumento político para que o seu nome fosse conhecido como patrocinadores de eventos e construíram à volta de humanos que ascenderam ao estatuto divino, como Herácles, etc.⁵⁶

Entre os dois deuses, Ísis e Mitra, segundo a arqueologia, em 1917, só se encontrou, em Tessalónica, o culto a Serapis nos cultos sagrados e em 1939 um pequeno templo no período romano. Dos 36 cultos encontrados, mais falam de Serapis e Ísis. No culto a Ísis fazia-se a confissão de pecado e arrependimento como momentos prévios à

⁵² Cf. Fay, «Grego-Roman concepts of deity», 57-58.

⁵³ Cf. Fay, «Grego-Roman concepts of deity», 60.

⁵⁴ Cf. Fay, «Grego-Roman concepts of deity», 61.

⁵⁵ Cf. Fay, «Grego-Roman concepts of deity», 62-63.

⁵⁶ Cf. Donfried, *Paul, Thessalonica and early Christianity*, 22-23; Fay, «Grego-Roman concepts of deity», 63-65; Donfried, *Paul, Thessalonica and early Christianity*, 22-23.

iniciação noturna. Havia 14 sacerdotes dos deuses. Inferimos que a salvação em Isis tem elementos reivindicados pelo cristianismo que Paulo esclarecerá ao abordar-lhes sobre a *Parusia* de Cristo em relação aos que já tinham morrido na cidade.

1.2.5. O Judaísmo e a fundação da comunidade cristã de Tessalónica

O Judaísmo é uma das religiões monoteístas, mas anti-trinitária. No séc. II a.C, a presença de uma sinagoga fora de Jerusalém simbolizava a existência da religião judaica na diáspora, mas compreende-se, talvez, ser helenizada. Explicita este quesito em Act 16,13; 17, 1-2, que se fala da existência da sinagoga em Tessalónica, como lugar de orações e adoração a Deus.⁵⁷

Por costume, Paulo ia procurá-los nas sinagogas e fê-lo por três Sábados para discutir com eles e anunciar-lhes que o Messias devia morrer e ressuscitar; este Messias é Jesus Cristo (cf. 1Ts 1,9-10). Nesta ordem de ideias, o caso da vinda do Senhor, *parusia*, criou controvérsias para os judeus quando Paulo esteve em Tessalónica.⁵⁸ Esta controvérsia é notória na narração tanto nas duas cartas aos Tessalonicenses quanto em Atos dos Apóstolos. Por causa da conversão de muitos, Paulo, por inveja de alguns judeus, foi forçado a abandonar a cidade, impedindo-lhe de continuar a anunciar o Evangelho (cf. 1Ts 2,13-16; 3,4a; Act 17,5-10).⁵⁹

Neste ambiente ambivalente e multi-cultural, Paulo anunciará o Evangelho e fundará, com os seus companheiros, a nova comunidade cristã. Desta feita, percebe-se que a evangelização paulina na cidade foi uma inspiração da graça divina, que sentia necessidade de alimentar aquele povo com o Evangelho de que carecia (cf. Act 16,9-10). Na história das viagens paulinas para a evangelização, a cristianização e fundação de Tessalónica enquadram-se numa das três viagens.

A chegada do Cristianismo e a fundação da comunidade cristã de Tessalónica enquadram-se na *segunda viagem missionária* do Apóstolo à então capital macedoniana (cf. At 17,1-4), no ano 50 da nossa era e Tessalónica é considerada como a segunda

⁵⁷ Cf. P. Borgen, *Early Christianity and Hellenistic Judaism*, (Edinburgh: T & T Clark, 1998), 16-24 ; Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 58; Arbiol, *Primera y Segunda Cartas a los Tesalonicenses*, 18.

⁵⁸ Cf. J. D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, (USA: T & T Clark, 1998), 296.

⁵⁹ Cf. D. A. deSilva, «Paul, Honor, and Shame», em *Paul in the Greco-roman world*, ed. J. Paul Sampley, vol. 2, (Grã-Bretanha: Bloomsbury, 2016), 37-42.

comunidade por ele estabelecida na Grécia, depois de Filipos.⁶⁰ Nesta viagem, São Paulo esteve acompanhado, vindos de Antioquia, por Silvano (ou Silas cf. At 15,22.32), a quem se juntou Timóteo (cf. 1Ts 1,1), em Listra (cf. At 16, 1-2). A estratégica localização da cidade facilitou o acesso comercial e o acesso e chegada rápida de Paulo e companheiros, pela Via Egnácia, a Macedónia, vindos de Filipos, passando por Anfípolis e Apolónia (cf. At 17,1).⁶¹

Apesar de ter pregado na sinagoga, compreendemos que, ao longo da semana, Paulo pregava também para os gentios que não tinham relações com a sinagoga (cf. 1Ts 2,1-12; Flp 4,16); estes detalhes e o trabalho manual que fazia fazem-nos entender que ficara muito tempo na cidade.⁶² Paulo prega a partir das Escrituras aos judeus na sinagoga e aos gentios algures da cidade durante a semana, mas Abraham Malherbe defende que os Acos narram: pregação aos judeus, rejeição e depois pregação aos gentios. Para além do *kerygma*, proclama-lhes a fé cristã marcada pela escatologia (cf. 1Ts 1,9-10;4,14; 5,9-10).

A estada de Paulo e companheiros na cidade conheceu o seu fim por ciúmes dos judeus, que, dada a conversão de muitos (cf. At 13,48-50; 1Ts 1,9), incitaram um motim contra eles, tumultuaram a cidade e foram até à casa de Jasão que os hospedara, e julgase ter aí com eles celebrado a eucaristia e batismos, com a intenção de os arrasar perante autoridades civis da urbe. Mas não os encontraram. A turbulência e traição eram tidas suficientes razões para litigiar contra Jasão e alguns cristãos, por serem considerados traidores dos decretos de César.⁶³ Por isso, tiveram que fugir da cidade, à noite, em direção à Bereia e daí avançaram para a Atenas (cf. At 17,10-14).

Ideias divergem entre autores sobre as razões da fuga da cidade, mas por consenso percebemos que foi por causa da evangelização e a sucessiva conversão dos judeus e pagãos (gentios) à fé cristã (cf. At 17,1-4).⁶⁴ Donfried arroga que a relação de Paulo com o judaísmo em Tessalónica residia no seu tema de coerência na esperança da Vinda vitoriosa do Senhor, numa perspectiva apocalíptica, no eminente triunfo cósmico de

⁶⁰ Cf. Staab e Brox, *Cartas a los Tesalonicenses*, 13; Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 57-58; Carrez, et al., *Cartas de Pablo y Cartas Catolicas*, 40; Witherington III, *1 and 2 Thessalonians*, 1.

⁶¹ Cf. Arbiol, *Primera y Segunda Cartas a los Tesalonicenses*, 15.

⁶² Cf. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 59.61

⁶³ Cf. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 61.

⁶⁴ Cf. J. L. Sumney, «Studying Paul's opponents: Advances and challenges», em *Paul and His Opponents*, ed. Stanley E. Porter, vol 2, (Boston: Brill, 2005), 33; Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 61; T. D Still, *Conflict at Thessalonic. A pauline church and its neighbor*, (Sheffield: Academic Press, 1999), 24.150. 208.

Deus, visível em 1Ts 2,13-16 e Sumney defende que foi por causa do problema de escatologia.⁶⁵ Contudo, Horsley sustenta que a situação política confrontou Paulo e companheiros pelo facto de terem usado os três termos: *parusia*, *apentesis* e *kyrios* referindo-se a outro rei, Jesus Cristo, contrário ao deles, que era César.⁶⁶

Através de Bereia, Timóteo regressa à Tessalónica, onde fica com a comunidade (cf. 1Ts 3,1-3) e Paulo está em Corinto,⁶⁷ em casa de Áquila e Priscila. Durante a sua estada em Corinto, Paulo faz tendas para o seu sustento, procurando estar independente economicamente, para não sobrecarregar os irmãos da comunidade (cf. 1Ts 2,9-10; 2Ts 3,7-9). Foi esta inspiração que o levou a aconselhar a que todos membros trabalhassem e que, quem não trabalhasse, não comesse também (cf. 2Ts 3,10-13).

De regresso a Corinto, Timóteo leva as notícias boas de que a comunidade permanecera fiel ao Evangelho (cf. 1Ts 3,6-8; At 18,5). Embora a comunidade tenha permanecido fiel ao Evangelho, nela suscitam-se dúvidas⁶⁸ sobre o momento da *parusia* e destino dos que morreram (cf. 1Ts 4,13). As doutrinas errôneas originaram desavenças no plano moral, sobre a libertinagem e ociosidade (cf. 1Ts 4,3; 4,11-12; 5,14;) que levaram a que Paulo escrevesse a primeira Carta aos Tessalonicenses por volta do ano 51 da nossa era, para as esclarecer.⁶⁹ É, pois, a partir de Corinto (cf. At 18,1-2), que São Paulo escreve o primeiro escrito cristão do Novo Testamento, que é a Primeira Carta aos Tessalonicenses. Esta Carta e a segunda aos Tessalonicenses são

*Muito, geralmente, valorizadas pelos seus ensinamentos sobre a parusia ou vinda do Senhor. Também são valiosas pelo testemunho que nos dão da evangelização apostólica e da vida dos primeiros cristãos. Particularmente no texto da primeira carta podemos captar a dinâmica missionária de Paulo e comungar com os valores que animavam a jovem comunidade cristã que, dominada pela força do Espírito Santo, ansiava pela plena manifestação do Senhor.*⁷⁰

De Corinto, Paulo passa por Éfeso até à Jerusalém e regressa a Antioquia da Síria, seu lugar habitual de residência. Ao longo das suas viagens missionárias, Antioquia foi sempre o seu ponto de partida e de chegada. Para Arbiol, muitos alegam que o destino

⁶⁵ Cf. Donfried, *Paul, Thessalonica and early Christianity*, 196-200; Sumney, «Studying Paul's opponents», 34-35.

⁶⁶ Cf. Horsley, *Paulo e o império*, 214-215.

⁶⁷ Cf. Staab e Brox, *Cartas a los Tesalonicenses*, 14.

⁶⁸ Cf. C. J. Roetzel, *Paul. The man and the Myth*, (Columbia: University of South Carolina, 1998), 98; Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 297; J. Enrique Aguiar e F. de Jesús Legarreta, *Introducción a Pablo. Romanos e Gálatas*, (Navarra: Verbo Divino, 2018), 46-47.

⁶⁹ Cf. Carrez, et al., *Cartas de Pablo y Cartas Catolicas*, 41.

⁷⁰ Carrez, et al., *Cartas de Pablo y Cartas Catolicas*, 39.

desta viagem de São Paulo era Roma e o final do império, isto é, Hispânia (cf. Rm 15,22.24).⁷¹ Mas está claro que o seu destino foi a Grécia, Atenas.

Caracteriza a comunidade a imitação de Paulo e a dinâmica que expande e desenvolve o Evangelho, os ensinamentos que Paulo deixou e, por isso, se tornou uma comunidade exemplar para outras cidades de Macedónia e Acaia, apesar das tribulações (cf. 1Ts 1,2-10; 4,10). Concebemos que, à chegada do Apóstolo à Tessalónica, a religião predominante era o judaísmo, em suas sinagogas, para além das outras religiões idolátricas helénicas já abordadas e a doutrina do pensamento filosófico sobre a vida ética e moral, a ressurreição e parusia.⁷²

1.2.6. A problemática escatológica no mundo helénico

O triunfo da evangelização paulina em Tessalónica deveu-se à base, Escritura, e ao conteúdo, *kerygma*, isto é: anúncio da morte e ressurreição de Cristo. Contudo, era um tema estranho ao pensamento da altura, especialmente para os judeus.⁷³ Pois, no anúncio do *kerygma*, igualmente prega que os crentes que morreram em Cristo ressuscitariam com Ele (cf. 1Ts 4,14-17). Por ora, abordaremos a compreensão da morte e da vida ética e moral no mundo helénico que, de certa maneira, influenciaram os habitantes de Tessalónica. Esta preponderância deveu-se a três correntes filosóficas, entre as quais nos propomos a abordar duas: Epicurismo e Estoicismo.⁷⁴

1.2.6.1. O surgimento do Pensamento Filosófico

A influência citadina do pensamento das escolas Epicurista e Estoicista deveu-se, em primeiro lugar, a Alexandre Magno (334-323 a.C) que sustentou o pensamento helenista sob inspiração de Aristóteles, no ano 323 a.C. Em 146 d.C, este pensamento começou a desmoronar, pois a Grécia perdera a influência, enquanto florescia na Macedónia. Aristóteles e Platão marcaram o mundo helénico com o seu pensamento e, com a morte de Aristóteles e expedição de Alexandre Magno, fracassou e novas filosofias emergiram. A pretensão de Alexandre era unificar todos os povos e raças, algo que levou a decaída da *polis*, República de Roma, e surge visão a cosmopolitana.⁷⁵

⁷¹ Cf. Arbiol, *Primera y Segunda Cartas a los Tesalonicenses*, 16.

⁷² Cf. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 62.

⁷³ Cf. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 296.

⁷⁴ Cf. T. Engberg-Pedersen, *Paul and the stoics*, (Escócia: Cataloging-in-Publication Data, 2000), 45.

⁷⁵ Cf. M. Antónia Abrunhosa, Miguel Leitão e R. Rezene, *Introdução à Filosofia*, 2ª ed., (Lisboa: Edições ASA, 1981), 139-140.

Esta mudança sócio-política fez surgir novas filosofias adequadas ao novo contexto, com diferentes anseios para o homem. O Estado e a política são inutilizados por não darem participação aos cidadãos na vida pública. A partir daqui a nova visão tem o homem e a sua identidade, seus anseios e aspirações como centro. A ética é destacada como sistematização da virtude do homem, em detrimento da política. Três grandes escolas, Epicurista, Estoicista e Cepticismo, quebraram a ligação com o pensamento da filosofia anterior. Contudo, deter-nos-emos em duas: Epicurista e Estoicista.⁷⁶

O homem epicurista e estoicista procura libertar-se dos mitos e da filosofia tradicional antiga e procura cuidar de si mesmo. A sua religiosidade pauta-se pela liberdade, sobre como tornar-se feliz,⁷⁷ ao ponto de até se ter caído numa religiosidade individualista; agora é cuidar da alma em vez dos mistérios das coisas, o prazer e a virtude assumem um relevante papel.

Paulo, conhecedor dos dois mundos greco-romanos,⁷⁸ o seu pensamento cristão é muito influenciado pelo helénico; vê-se nele a ideia de separar o Cristianismo, Judaísmo e o Helenismo; isto ressoa em 1Cor 1,22-23: «enquanto os judeus pedem sinais e os gregos andam em busca de sabedoria, nós (*os cristãos*) pregamos um Messias crucificado, escândalo para os judeus e loucura para os gentios». Paulo usou alguns elementos da filosofia epicurista e estoica para evangelizar os tessalonicenses; mostrava-lhes a verdadeira doutrina cristã sobre a vida e a morte, tempo e o mundo, o ser e o sopro divino, a unidade e universalidade do género humano.⁷⁹ Hoje, o pensamento cristão é marcado pela influência platónica. Contudo, o cristianismo purificou-o, cristianizando-o sobre o homem, o mundo e a religião.

Os problemas escatológicos e os relacionados à vida ética e moral começaram a ser abordados, radicados na promessa da Vinda do Messias, no séc. VIII a.C. com o profeta Isaías. O profeta Isaías referia-se a um futuro melhor, na linhagem dos outros profetas, muito antes da existência das escolas de que falaremos, como a promessa do fim do pecado, da guerra, da enfermidade humana, da fome, da matança ou do prejuízo de

⁷⁶ Cf. Abrunhosa, Leitão e Rezene, *Introdução à Filosofia*, 138-140

⁷⁷ Cf. Abrunhosa, Leitão e Rezene, *Introdução à Filosofia*, 139.

⁷⁸ Cf. Roetzel, *Paul. The man and the Myth*, 10-11.19.

⁷⁹ Cf. M. Fattal, *Saint Paul face aux philosophes épicuriens et stoiciens*, (Paris: L'harmattan, 2010), 18.

qualquer ser vivo (cf. Jr 33,8; Mq 4,3; Is 11,9; 35,5; Ez 36,30) e o futuro como esperança universal e comprometida.⁸⁰

As dúvidas ocorrentes na comunidade de Tessalónica sobre o destino dos que tinham morrido, recentemente convertidos à fé cristã, como falámos acima, surgiam depois da exortação de Paulo à vida de maneira digna de Deus e ao não entristecimento (cf. 1Ts 2,12; 4,13); as correntes filosóficas em voga tinham presença e influenciaram a mentalidade da altura na compreensão da doutrina anunciada por Paulo.⁸¹ Inferimos que a influência filosófica estava na matéria sobre a vida feliz, o prazer, o modo digno de viver no mundo, a liberdade, a compreensão divina e sua intervenção na história da humanidade, o reto uso da razão, da consciência, a amizade e a antropologia, etc.

Nesta mesma linha, veremos que a escatologia das duas escolas coincidia em muitos aspetos, porque ela envolve diretamente a noção da morte, do fim último de cada um e do mundo, da parusia, ressurreição, felicidade, providência, etc. O termo escatologia na língua grega designa o ponto final de uma série de estados de coisas pensadas sem solução de continuidade. No pensamento grego não se desenvolveu uma compreensão do tempo escatológico, isto é, orientado a uma finalidade futura ou a um termo futuro a passar na história.⁸²

No mundo helénico a parusia significava presença, vinda; uma presença atual e operante. Era tido como um termo político e religioso, para a chegada de um soberano, no caso era César.⁸³ Teve, igualmente, um significado sagrado na linguagem filosófica, embora fosse usado profanamente por Platão.⁸⁴ Parusia era uma expectativa não apenas futura, mas também um presente que se experimentava como realidade já realizada.⁸⁵

No cristianismo, porém, a parusia aparece sempre como uma tensão iminente à escatologia, entre a realidade presente e futura. Este presente e o futuro só têm sentido quando o que se anuncia é Jesus Cristo. Assim, em São Paulo, 1Ts 4,15, por exemplo, a parusia tem uma estreita relação com a ressurreição, pois, quando chega a parusia nem os mortos terão desvantagem, nem os vivos terão privilégio.⁸⁶

⁸⁰ Cf. D. E. Gowan, *Eschatology in the Old Testament*, (Edinburgh: T & T Clark, 1987), 2. 122-123.

⁸¹ Cf. Fattal, *Saint Paul face aux philosophes Épicuriens et stoiciens*, 41.

⁸² Cf. H.-G. Link, «Eschaton», em *DTDNT*, vol. 3, (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1983), 76.

⁸³ Cf. A. Opke, «Parousia, Pareimi», em *GLNT*, vol 9, (Brescia: Paideia, 1974, 845); Horsley, *Paulo e o Império*, 214.

⁸⁴ Cf. Opke, «Parousia, Pareimi», 847.

⁸⁵ Cf. G. Braumann, «Parusia», em *DTDNT*, vol. 3, (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1983), 299.

⁸⁶ Cf. Braumann. «Parusia», 300-303.

1.2.6.3. O epicurismo

O Epicurismo foi uma das correntes mais influentes no tempo de Paulo. Das grandes Escolas helenísticas, a Epicurista é a primeira em ordem cronológica, fundada por Epicuro (341 a.C.), em Cólono, onde já tinha ensinado a sua filosofia, e continuou o seu trabalho de ensino em Mitilene e Lâmpsaco. Dadas as circunstâncias do tempo, transferiu a sua escola para Atenas no séc. IV a.C. (307/306 a.C) e isso lhe serviu como um desafio em relação à Academia e ao perípato, como início de uma revolução espiritual;⁸⁷ compreendia ter algo novo a dizer nas circunstâncias do tempo, pois as escolas platónicas e aristotélicas eram consideradas remotas em relação aos novos eventos e os seus discípulos deturpavam o seu pensamento.

Epicuro bebeu do pensamento de outras filosofias já existentes em Atenas. Por esta razão, na teoria dos átomos, retomou as ideias de Leucipo e Demócrito; por influência socrática, inspirou-se pelo conceito de filosofia como arte de viver e dos cínicos, através dos quais se vê em Paulo ecos do seu pensamento na abordagem sobre o estatuto entre judeus e gregos, o escravo e homem livre, o homem e a mulher, e o papel da lei (cf. Gl 3,24.28) e extraiu a estreita relação existente entre a felicidade e o prazer.⁸⁸

A novidade de Epicuro deveu-se também ao lugar que escolheu para instalar a sua escola. Enquanto as Escolas clássicas platónicas e aristotélicas se debruçavam em palestras, Epicuro escolheu um ‘Jardim’, nos recônditos de Atenas. Por isso, ele e seus seguidores são chamados de ‘Filósofos do Jardim’. O jardim era um lugar de silêncio, longe do tumulto da vida quotidiana. Para estes, o homem é capaz de conhecer a realidade; pode ser feliz, e a felicidade é falta de dor, de perturbações e de tristeza; para alcançar esta felicidade e paz, o homem só precisa de si mesmo.⁸⁹

Na evolução do seu pensamento, Epicuro dividiu a sua filosofia em três partes: a Lógica, Física e Ética. A Lógica, que se chama o *Canon*, na qual defende que o conhecimento se fundamenta sobre a sensação, sobre a prolepse e sobre os sentimentos de dor e de prazer, pois os sentimentos de dor e de prazer nascem da ressonância interna das sensações; a sensação da dor e do prazer é um critério axiológico para distinguirmos

⁸⁷ Cf. W. Brugger, *Dicionário de Filosofia*, trad. José María Vélez Cantarell, 9ª ed., (Barcelona: Herder, 1978), 181; F. Copleston, *A history of Philosophy. Greece and Rome*, vol. 1, (New York: Doubleday, 1993), 401.

⁸⁸ Cf. P. -Marie Beaude, *Saint Paul. L'oeuvre de métamorphose*, (Paris: Les Éditions du Cerf, 2011), 274.

⁸⁹ Cf. R. Campa, *Las Filosofías de las crisis. Epicureísmo y Estoicismo*, (Madrid: Sínderesis, 2014), 18.

o bem do mal, isto é, do nosso modo de agir, com a qual afirma as noções morais ou éticas.⁹⁰

O epicurismo começa a abordar questões sobre a parusia, teológicas, escatológicas e antropológicas na Física e Ética, que a seguir desenvolveremos. Na Física, nega a metafísica e a transcendência, e sustenta que não existe geração do nada nem aniquilamento e o cosmos é composto de corpos e vazio, sendo esta uma ontologia materialista; sustenta ainda que a física fundamenta a ética e que esta sua física é uma ontologia. A alma, como todas as outras coisas, é um agregado de átomos, composta por quatro elementos: incêndio, ar, o sopro vital e o indefinível; ela sobrevive à morte do corpo.⁹¹ A característica divina é a impassibilidade, pois é perfeito e os sentimentos humanos tornam o homem imperfeito. Com este pensamento, combate o antropomorfismo,⁹² visto que Deus é perfeito, é amor.

Na Ética, defende que o verdadeiro, a felicidade e o sumo bem é o prazer, na linha dos cínicos; é ausência de dor e tristeza.⁹³ Considera os prazeres e as dores da alma superiores aos do corpo. O sumo prazer é ausência da dor, tanto na alma (*ataraxía*) como no corpo (*aponía*). Estas abordagens revelam aquilo que é o hedonismo epicurista, mas numa base de prazeres naturais e necessários.⁹⁴ Eles tinham como foco a vida com os amigos aqui e agora. Para Malherbe, o prazer, para os epicuristas, é o começo e fim da vida abençoada e é preciso ser sóbrio e abastémio na companhia dos amigos.⁹⁵

Nisso, o homem é um composto alma num composto corpo e, segundo Cícero, Epicuro defende que o gozo do corpo está limitado no tempo, dentro do qual sente o prazer atual e a alma experimenta o atual prazer em conexão com o corpo.⁹⁶ Sobre o mal, continua, Epicuro pressagia que a desorganização leva à perda de sentimento. O mal constitui uma tristeza por um efeito natural, embora não seja impedimento para a felicidade; mas os cínicos, independentemente do tipo do mal que traz tristeza, defendem que o mal é uma coisa inesperada.⁹⁷

Depois de termos abordado o pensamento sobre a ética, antropologia, passamos a apresentar o pensamento sobre a escatologia, especialmente sobre a morte e seus efeitos,

⁹⁰ Cf. Epicuro, «Lettre a Ménécée», em *Doctrines et Maximes*, 124.

⁹¹ Cf. Epicuro, «Lettre a Héérodote», em *Doctrines et Maximes*, 40-42.65-68.

⁹² Cf. Fattal, *Saint Paul face aux philosophes épicuriens et stoiciens*, 31-32.

⁹³ Cf. Epicuro, «Maximes Fondamentales», em *Doctrines et Maximes*, 3.

⁹⁴ Cf. Epicuro, «Maximes Fondamentales», 29-31 ; Cícero, *Tusculanes*, 3.33.93-95; Abrunhosa, Leitão e Rezene, *Introdução à Filosofia*, 145; Copleston, S.J., *A history of Philosophy*, 408-409.

⁹⁵ Cf. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 306; Campa, *Las Filosofías de las crisis*, 17.

⁹⁶ Cf. Cícero, *Tusculanes*, 5.33.96

⁹⁷ Cf. Cícero, *Tusculanes*, 3.13.28.

parusia. A morte é a privação total do mal. Isto nos dá como consequência a apreciação das alegrias que a vida efêmera nos oferece e nos tira o desejo da imortalidade.⁹⁸ Por isso, não há mais medo na vida para quem realmente entende que a morte não tem nada a temer. É necessário, portanto, considerar como destino aquele que diz que tememos a morte, não porque ela nos aflige quando chega, mas porque já sofremos com a ideia de que ela chegará um dia.⁹⁹ Se uma coisa não nos causa problemas por sua presença, a ansiedade que está ligada à sua expectativa não tem fundamento:

*Enquanto existimos, a morte não existe, e, quando ela existe, já não existimos. A morte, portanto, não tem relação nem com os vivos nem com os mortos, pois não é nada para os primeiros e os últimos não são nada para ela. A multidão ora foge da morte como maior dos males, ora a deseja como o fim da vida*¹⁰⁰

Epicuro faz-nos compreender que a morte é uma realidade que se tornará presente para cada um, embora aconselhe a não se ter medo dela, porque a vida humana é efêmera. Ela não é destino definitivo como aí alega, mas apenas uma passagem, um ciclo da vida humana terrena. Para nós os cristãos, apesar de termos esperança na ressurreição, a morte de um ente querido traz dor de uma ausência física. Concordamos que não devemos temer a morte, tal como Paulo exorta aos fiéis de Tessalónica (cf. 1Ts 4,13), pois, os fiéis têm esperança na ressurreição para a salvação eterna e que, quando morrermos, iremos à vida eterna, comunhão de vida com Deus (cf. 1Ts 5,8).

Para Epicuro, deve-se lembrar que «o futuro não está inteiramente ao nosso alcance nem totalmente fora do nosso alcance, portanto, não devemos confiar nele como se estivesse para acontecer, nem nos privarmos de toda esperança, como se tivéssemos certeza de que não aconteceria».¹⁰¹ Por isso o seu *slogan*: comamos, bebamos e casemos, porque amanhã morreremos, pois, assim como não escolhemos o alimento mais abundante, mas o mais agradável, também não procuramos desfrutar da duração mais longa, mas do que é mais agradável.

As coisas futuras, escatológicas, para o epicurismo, são colocadas num plano de incerteza, digamos nós, de uma parusia (religiosa não confiável para este) que eles resumem não só no futuro, mas sobretudo no aqui e agora. Mas sublinha a esperança numa atitude de dúvidas, porque a esperança é sinal de que se espera por uma coisa

⁹⁸ Cf. Epicuro, «Maximes Fondamentales», 1-2.

⁹⁹ Cf. Epicuro, «Maximes Fondamentales», 1-2

¹⁰⁰ Epicuro, «Lettre a Ménécée», em *Doctrines et Maximes*, 25.

¹⁰¹ Epicuro, «Lettre a Ménécée», em *Doctrines et Maximes*, 127.

melhor, neste contexto. Por isso, Paulo preocupava-se em falar-lhes sobre esperança na vida após a morte, que eles rejeitavam.¹⁰²

Epicuro afirma que a vida termina na morte e não há imortalidade para o homem; para a realização do ideal da vida é preciso cultivar a amizade com todos, numa vida feliz, prudente em raciocínio para o bem, porquanto a regra da vida moral é a sabedoria prática. Com estas afirmações, revela a negação da vida eterna, da futura ressurreição dos mortos e notamos que a comunidade Tessalônica não compreendeu a pregação paulina sobre ressurreição dos mortos baseada na ressurreição de Cristo.¹⁰³

Em questões ético-filosóficas, questiona-se sobre o mal do homem. O bem ou mal não tem origem na fortuna, mas depende da reta ou não reta decisão do próprio homem nas suas ações.¹⁰⁴ A superação do mal para o homem passa pelo uso reto da razão e para o cristão passa pela confiança na graça divina, por Cristo. Porque, o homem que não conhece o verdadeiro vive na angústia e está cá na terra como se estivesse nos infernos. Nas suas máximas, em relação aos prazeres da carne, Epicuro pressagia que o entendimento que determinou o objetivo e os limites da carne nos livrou do medo da eternidade e nos deu uma vida perfeita de uma duração finita.¹⁰⁵

O inferno e a eternidade são aqui mencionados em momentos diferentes: o inferno num sentido negativo de castigo para quem não conhece aquilo que é o verdadeiro, ao passo que a eternidade é citada como um momento após esta vida que ele alega ser perfeita mas de curta duração.

Os seguidores de Epicuro não modificaram a sua doutrina. Mas Lucrécio, um deles, enquadrou-a na linguagem poética para penetrar na mente e no coração;¹⁰⁶ com o propósito de libertar os homens do medo dos deuses e da morte, deixando-os na paz da alma.¹⁰⁷ Considerava pessimamente a natureza como se não fosse nossa e daí a razão da dor. Acrescenta que aqueles que ignoram a sabedoria epicurista são condenados e já vivem na terra o seu inferno, sem perceber, e sem esperança.¹⁰⁸ Lucrécio faz alusão à condenação futura do homem a partir do uso ou não da sabedoria que ele considera como que seu deus, evocando logo o inferno.¹⁰⁹

¹⁰² Cf. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 299.

¹⁰³ Cf. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 262-263.

¹⁰⁴ Cf. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 282.

¹⁰⁵ Cf. Epicuro, «Maximes Fondamentales», 20.

¹⁰⁶ Cf. Lucrécio, *De la nature*, 1. 49-65.

¹⁰⁷ Cf. Copleston, S.J., *A history of Philosophy*, 401.

¹⁰⁸ Cf. Copleston, S.J., *A history of Philosophy*, 404.

¹⁰⁹ Cf. Lucrécio, *De la nature*, 4.215-220. 4.720-740.

1.2.6.4. O estoicismo

O estóico, do grego *estoá*, significa pórtico, lugar onde os filósofos se encontravam, foi-se formando através de três grandes pensadores da mesma linha, mas depois cada um foi dando um impulso decisivo. O primeiro dos autores desta Escola foi Zenão de Cício (333/332 a.C.), que chegou a Atenas em 312/311 a.C.; o segundo foi Cleanto de Assos, que comandou a escola entre 262-232; e Crisipo de Sôli, o último dos três, a ele se deve a sistematização definitiva da doutrina, de 232 até ao fim do século. Esta Escola divide-se por três fases: *antiga* (Séc. IV-III a.C.), com o próprio Zenão, Cleanto e Crisipo; a *média* (séc. II ao I a.C.), com Panécio e Possidônio e a nova romana (d.C.), com Séneca, Epicteto e Marco Aurélio. Na última etapa é que encontramos temas sobre a moral e nuances religiosas de acordo com os novos eventos do tempo.¹¹⁰

Como os epicuristas, os estóicos também dividiram a sua filosofia em Lógica, Física e Ética. A Lógica fornece o critério da verdade para fundamentar a ética. Os problemas teológicos, escatológicos, antropológicos e sobre a providência são tratados na Física e uma parte na ética. Na Física, na linha epicurista, também negam a metafísica e a transcendência, e identificam o ser com o corpo e tudo o que existe, como vícios, o bem e virtudes também são corpos. No corpo está a ação da razão, que produz entes *hilemórficos*, de matéria e forma aristotélicas. A força racional é igual à natureza (*physis*), com um princípio divino, fogo ou sopro, isto é, *pneuma*. No universo, tudo é vida (*hilozoísmo*), com dois princípios: passivo e ativo. Formularam, com isso, a primeira forma do panteísmo, isto é, identificar o cosmos com Deus, que Epicteto abordará em forma de providência.¹¹¹

Encontramos, aqui, o primeiro materialismo monista e panteísta. Uma vez que o ser é tudo aquilo que é capaz de agir e sofrer e é apenas o corpo que se identifica com o ser. Igualmente, são corpos as virtudes, o bem, a verdade. Este materialismo não é atomista como os Epicuristas, mas, *hilemórfico, hilozoísta e monista*.¹¹²

Em relação à Providência estóica, nada tem a ver com a Providência de um Deus pessoal. A sua providência é um finalismo universal, que faz com que cada coisa seja feita de uma boa ou melhor maneira. É uma providência meramente imanente e não transcendente, que coincide com o artífice imanente, com a alma do mundo.¹¹³ Nesta

¹¹⁰ Cf. Brugger, S.I., *Dicionário de Filosofia*, 203. 569; Copleston, S.J., *A history of Philosophy*, 385.

¹¹¹ Cf. Epicteto, *Entretiens*, 1.12.1.

¹¹² Cf. Copleston, S.J., *A history of Philosophy*, 387-388; Campa, *Las Filosofías de las crisis*, 25.

¹¹³ Cf. Séneca, *Dialogues. De la Providence*, 4.1.1-6; Epicteto, *Entretiens*, 1.6.3-5. 1.16.1-14.

linha, a apocatástases estóicos afirma que o mundo se reconstitui sempre do mesmo modo pelo facto de ser animado pelo mesmo *logos*.¹¹⁴ Interpretamos a noção do futuro com Deus, no estoicismo, como uma situação de identificar Deus como uma criatura.

As questões ético-morais são tratadas na *Ética*. O bem de um ser é aquilo que lhe é benéfico e o mal é o que danifica. Assim, todo o homem deve viver segundo a sua natureza e essência racional. A virtude é um bem e o vício é um mal. Por isso, o verdadeiro bem, para o homem, é somente a virtude.¹¹⁵ Para o cristão, esta virtude deve ser cristã. A doença, a riqueza, a fome são moralmente indiferentes. Estas virtudes são o discernimento, a prudência, a coragem e a justiça, verdadeira alegria e confiança,¹¹⁶ que trazem felicidades apesar da brevidade da vida.¹¹⁷

Para Paulo, esta visão de vida num mundo melhor é na ordem de experiência de Cristo ressuscitado.¹¹⁸ Paulo exortava-os com as ideias estóicas que ele mesmo cristianizou, pois, ensinavam que os sentimentos de misericórdia, de participação humana, de amor são entendidos como vícios da alma ou paixões, sendo o ideal para o sábio a impassibilidade, *apatia*, para moderar, eliminar e evitar senti-los, e apelava-os a apartarem-se da luxúria, a viverem no amor mútuo entre todos os membros, sem se deixarem levar pelas paixões como os gentios, não como vícios, mas como sentimentos que os desviava da vontade de Deus,¹¹⁹ que é a sua santificação (cf. 1Ts 4, 3-9).

Eclecticamente, a *fase média* admite também a dor ser incómoda, mas não um mal. O fim supremo do homem é viver segundo a natureza, de modo coerente com o *logos*, que eles consideram ser seu deus.¹²⁰ Para Paulo, porém, o fim supremo do homem é a santificação para a vida eterna (cf. 1Ts 4,3).

Já em Roma, *na era cristã*, a filosofia estóica encontrou fertilidade para a sua difusão. Os interesses sobre os problemas éticos dos romanos e o modo com que os estóicos os abordavam, lógicos e físicos, e a teologia que fazia parte da física, com nuances espiritualistas, deram razões para o seu florescer em Roma, na época imperial: absorve elementos platónicos e alento religioso (o vínculo com Deus, a fraternidade universal, a necessidade do perdão, o amor ao próximo e até o amor por aqueles que nos

¹¹⁴ Cf. W. Bauder e H.-G. Link, «Meta», em *DTDNT*, vol. 3, (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1983), 74.

¹¹⁵ Cf. Séneca, *Dialogues. De la tranquillité de l'ame*, 1.2. 2.6; Campa, *Las Filosofias de las crisis*, 29.

¹¹⁶ Cf. W. Deming, «Paul and Indifferent Things», em *Paul in the Greco-roman world*, ed. J. Paul Sampley, vol. 2, (Grã-Bretanha: Bloomsbury, 2016), 48-49; Copleston, S.J., *A history of Philosophy*, 397; Marco Aurélio, *Pensées*, 3.6.

¹¹⁷ Cf. Séneca, *Dialogues. De la brévité de la vie*, 1.1-4.

¹¹⁸ Cf. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 272.

¹¹⁹ Cf. Séneca, *Dialogues. De la tranquillité de l'âme*, vol 4. 3.1-6; Séneca, *Des bien faits*, 7.1-5.

¹²⁰ Cf. Fattal, *Saint Paul face aux philosophes épicuriens et stoiciens*, 33.

fazem mal). O platonismo, já seguido por Possidônio, inspirou também os neo-estóicos romanos a definirem a filosofia e a vida moral como assimilação e imitação de Deus.¹²¹

Sêneca, contemporâneo de Paulo,¹²² sua teologia é personalista e panteísta: Deus está próximo de ti, está contigo, está dentro de ti; a sua antropologia compreende ser a alma superior ao corpo, que depois se fundem na mesma substância do corpo; uma antropologia dualista como aquela platônica. Sêneca inova a ética estóica com dois conceitos novos: a consciência (faculdade distinta da razão), com os quais Pierre Beaudé sugere a conversão de uma consciência individual influente para uma consciência de grupo,¹²³ e a vontade; ao último liga-se à noção do pecado e da culpa. No agir humano há a dimensão moral interior, a disposição do espírito determina a moralidade da ação. Esta disposição passa pela tranquilidade da alma que se baseia na consideração, na reputação oratória e tudo o que depende do favor público.¹²⁴

Epicteto (50/60 d.C.) fundamenta a sua moral em: *diáiresis*, que consiste em distinguir coisas que dependem de nós (opiniões, desejos, impulsos e repulsões, o bem e o mal)¹²⁵ e as que não dependem de nós (corpo, parentes, haveres, reputação e semelhantes).¹²⁶ E em *proáiresis* é uma escolha originária feita depois desta distinção e que impõe um carácter moral ao homem, que se tornou no seu critério de ação moral correta (pré-escolha, pré-decisão como ato de razão).¹²⁷ A sua teologia também é personalista e com Providência sem fundamento claro, onde Deus é inteligência, ciência, em contrapartida: «Alguns afirmam que a Divindade não existe; outros, que existe, mas que está inativo, não se preocupa com nada e de modo algum é Providência; uma terceira categoria de pessoas sustenta que ela existe e que é Providência, mas se preocupa apenas com coisas importantes, aquelas relativas aos fenómenos celestes, não aos seres que vivem na terra; uma quarta categoria afirma que cuida tanto das realidades terrenas quanto das humanas, mas apenas de forma geral, sem se preocupar com os detalhes».¹²⁸

Esta confusão em termos teológicos e providenciais fazem-nos compreender que baseava a sua moral apenas na capacidade racional humana, ao passo que, para nós,

¹²¹ Cf. Brugger, S.I., *Dicionário de Filosofia*, 569.

¹²² Cf. Malherbe, *Paul and the Thessalonians*, 6; Frederick Copleston, S.J., *A history of Philosophy*, 394.

¹²³ Cf. Beaudé, *Saint Paul*, 269-271.

¹²⁴ Cf. Sêneca, *Dialogues. De la tranquillité de l'âme*. 3.1-7; Sêneca, *Des bien faits*, 7.1-6.

¹²⁵ Cf. Epicteto, *Entretiens*, 1.29.1-8.

¹²⁶ Cf. Epicteto, *Entretiens*, 2.11.13.

¹²⁷ Cf. Copleston, S.J., *A history of Philosophy*, 431-433.

¹²⁸ Épictète, *Entretiens*, 1.12.1-3.

crístãos, Deus é o autor da vida e o nosso modo de agir corretamente encaminha-nos para Ele; Ele que é Providente e assiste-nos a cada um.

Faz um paralelismo de obedecer ao *logos* e iguala a fazer o bem, isto é, é obedecer também a Deus, é fazer a sua vontade. Servir a Deus quer dizer, também, louvar a Deus. A liberdade coincide com a submissão à vontade de Deus.¹²⁹ Aprender na liberdade consiste precisamente em aprender a querer tudo como acontece.¹³⁰ Mas como? Como o Ordenador ordenou: que houvesse um verão e um inverno, de fecundidade e de carência, de virtude e de vício, e todos os tipos de opostos do mesmo tipo, para a harmonia do universo, e ele deu a cada um de nós um corpo, e partes desse corpo, objetos para possuir e companheiros, pois, entende que a verdadeira beleza é interior.¹³¹ Por isso, o nosso dever é evitar os males, ou a morte é necessária.¹³²

Marco Aurélio (121 d.C-180 d.C),¹³³ no âmbito moral, alega que é sentido do dever que dá valor moral ao viver. Inova, acrescentando elementos antes não frisados pelos seus predecessores na antropologia, defendendo ser o homem composto por corpo, que é a carne; e alma, que é sopro ou *pneuma*, e de intelecto ou mente (*nous*), que é superior à alma; o intelecto está acima de todo evento.¹³⁴ Fala da providência e ordem sábia numa relação de proximidade entre Deus e o homem. O mal das coisas depende das ideias falsas que se julgam sobre ele e frisou a caducidade das coisas no mundo.¹³⁵ E considera a morte como um mistério da natureza tal como o nascimento.¹³⁶

1.3. Antropologia paulina e actual

A compreensão global da teologia paulina passa pelo entender como ele define o homem. Por isso, é imprescindível falar da sua teologia sem começar por destrinçar o seu pensamento antropológico. No centro da sua teologia e religião é relevante o impacto da revelação e graça divina ao ser humano. A partir disso, compreendemos que a teologia paulina é relacional, uma relação com Deus, homens nas suas relações entre si e, conseqüentemente, com Cristo, que é a resposta de Deus à condição humana, visto que o homem espera o seu resgate no corpo de Cristo à imagem de Deus.¹³⁷

¹²⁹ Cf. Epitecto, *Entretiens*, 1.1.3-16. 1.6.12-22. 1.16.1-9.

¹³⁰ Cf. Epitecto, *Entretiens*, 4.1.1. 4.103-110.

¹³¹ Cf. Epitecto, *Entretiens*, 1.12.15-16. 1.27.7-14.

¹³² Cf. Epitecto, *Entretiens*, 3.1-10.

¹³³ Cf. Marco Aurélio, *Pensées*, 1.1 ; Copleston, S.J., *A history of Philosophy*, 428. 435.

¹³⁴ Cf. Marco Aurélio, *Pensées*, 2, 16-17. 3.16. 4.4.

¹³⁵ Cf. Marco Aurélio, *Pensées*, 3.8. Copleston, S.J., *A history of Philosophy*, 435-437.

¹³⁶ Cf. Marco Aurélio, *Pensées*, 4.5.

¹³⁷ Cf. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 51. 53.

A antropologia paulina não é individualista, pois, para ele, as pessoais são seres sociais, definidas pelas suas relações; faz ecos aqui o valor da amizade e o homem como animal comunitário de que falaram os Epicuristas e Estóicos, contrariando Aristóteles que o definia como animal político, com cuja ideia favoreceu o igualitarismo e aversão à escravidão, pois todos são regidos pelo mesmo *logos*.¹³⁸ Compreende-se a antropologia de Paulo numa relação intrínseca com a teologia. Paulo fala de antropologia enquanto missionário-pastor-teólogo. Na carta aos Romanos apresenta-nos os mais relevantes termos antropológicos: *soma* (1,24); *sarx* (2,28; 3.20); *kardia* (1,21.24; 2.5; 15,29); *nous* (1,28); *psyche* (2,9); *pneuma* (2,29) e *syneidesis* (2,15). O homem é um todo em si e estes termos são as dimensões do homem.¹³⁹

Hoje, percebe-se mal Paulo na linha dualista de Descartes. Além deste, a filosofia platónica já concebia o homem num dualismo antagónico. Justifica-se a antropologia paulina unitária pela influência hebraica; enquanto os gregos percebem o homem feito de duas partes distintas, os hebreus pensam no homem como um todo existente, em diferentes dimensões. Para Paulo, por corpo, quer dizer a pessoa toda, porque o homem não tem corpo, mas é corpo na concepção hebraica unitária.¹⁴⁰

Em 1Ts 5,23 mostra-nos isso: «O Deus da paz vos conceda santidade perfeita; e que todo o vosso ser, o espírito, a alma e o corpo sejam guardados de modo irrepreensível para o dia da Vinda de Nosso Senhor Jesus Cristo», sem as antíteses lei-evangelho, fé-trabalho e carne-espírito,¹⁴¹ e é equiparado a Dt 6,5, onde se pede o amor a Deus com todo o coração, alma e força, que indica a completude do compromisso.¹⁴² Porque, para Paulo, o homem é o todo de si, um ser todo, composto por dimensões, como é o caso do corpo, alma e espírito, etc; contraria aqui o dualismo platónico, epicurista e estóico,¹⁴³ e começa a cimentar uma antropologia unitária que se reverterá na concepção da ressurreição não apenas da alma como dizia a filosofia platónica, mas também do corpo.¹⁴⁴

¹³⁸ Cf. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 306; Fattal, *Saint Paul face aux philosophes épicuriens et stoiciens*, 33.

¹³⁹ Cf. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 52.

¹⁴⁰ Cf. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 55.

¹⁴¹ Cf. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 56.

¹⁴² Cf. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 57.

¹⁴³ Cf. Cícero, *Tusculanes*, 1.9.18-21. 1.11.22-25.

¹⁴⁴ Cf. J. W. Jipp, «Educating the divided soul in Paul and Plato: Reading Romans 7,7-25 and Plato's Republic», em *Paul, Jew, Greek, and Roman*, ed. J. Paul Sampley, vol. 5, (Boston: Brill, 2008), 232-257.

Na diáspora, o Judaísmo diminuiu, de qualquer forma, a influência helenística na distinção entre corpo e alma. O uso da palavra *psyche* (alma) é continuidade da palavra hebraica *nephesh*, *sarx* (carne) e *pneuma* (espírito). O termo *soma* (corpo) não equivale ao hebraico e que o *nous* (mente) é muito mais grego do que hebraico. Apesar disso, Paulo desenvolve o conceito de *syneidesis* (consciência) a partir do grego e nota-se a presença deste conceito em Séneca, como sendo uma faculdade distinta da razão e acrescentou a vontade.¹⁴⁵ A antropologia cristã, hoje, compreende também com o Concílio Vaticano II, na *Gaudium et Spes* que:

O homem, ser uno, composto de corpo e alma, sintetiza em si mesmo, pela sua natureza corporal, os elementos do mundo material, os quais, por meio dele, atingem a sua máxima elevação e louvam livremente o Criador (cf. Dn 3, 57-90). Não pode, portanto, desprezar a vida corporal; deve, pelo contrário, considerar o seu corpo como bom e digno de respeito, pois foi criado por Deus e há-de ressuscitar no último dia. Todavia, ferido pelo pecado, o homem experimenta as revoltas do corpo. É, pois, a própria dignidade humana que exige que o homem glorifique a Deus no seu corpo (cf. 1 Cor. 6, 13-20), não deixando que este se escravize às más inclinações do próprio coração (GS 14).

Hoje, a compreensão do homem é uma questão disputada por várias correntes que sustentam uma dicotomia entre corpo e alma, onde fica implícita a presença da antropologia filosófico-platônica e seus seguidores que sobrevalorizava mais a alma em detrimento do corpo. Entre todos termos antropológicos acima elencados, os mais importantes para Paulo são o *soma* (corpo) e a *sarx* (carne).

1.3.1. O Soma (corpo)

Em Paulo, este termo reveste-se de importância pela sua compreensão unitária do homem e pelas inúmeras vezes usado nas cartas proto-paulinas. Com este termo se refere ao corpo humano ou à existência diária. Clarifica-se a compreensão paulina do corpo nas cartas aos Romanos e 1 Coríntios, e a influência entre o Grego e Hebraico.¹⁴⁶

Em Homero, *soma* significa o corpo morto, mas Paulo nunca o usou com este sentido. Na LXX, este termo entra no uso bíblico e as cartas não paulinas refletem o dualismo grego da pessoa como composta por corpo e alma; e a alma como fragmento da Alma cósmica, fragmento de Deus, corpórea, fogo ou sopro – *pneuma*; dividiam a alma em 8 partes: a parte principal é capaz de compreender, concordar, apetecer e raciocinar. O termo grego não tem equivalência hebraica direta, por isso não existe sobreposição

¹⁴⁵ Cf. Beaudé, *Saint Paul*, 270; Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 54-55.

¹⁴⁶ Cf. S. Wibbing, «Soma», em *DTDNT*, vol. 1, (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1980), 377; Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 55.

entre *soma* e *sarx*, que os estóicos procuraram afirmar, ao alegarem que a alma é superior ao corpo e depois se funde na mesma substância do corpo, e sobrevive à morte do corpo até à próxima conflagração, que é o ciclo de desenvolvimento do cosmos em que o fogo consome e absorve em si toda a realidade.¹⁴⁷ Não se pode ler a antropologia paulina com o uso moderno nem uso grego antigo para não distorcermos a nossa apreciação.

Em Paulo, o *soma* indica o corpo humano e inclui o corpo físico. Para demarcação das pré-concepções do séc. XX, usar-se-ia o termo corpo como a personificação da pessoa, tomando, assim, um conceito relacional, num mundo concreto; ainda como corporalidade ou corporativismo, porque é com o corpo que cada homem se interage e coopera com os outros.¹⁴⁸

Em 1Cor 6,9. 13-20, a personificação de *soma* tem dois significados: físico do corpo (as relações físicas) e espiritual (ao afirmar que nossos corpos são membros de Cristo; corpo como templo do Espírito Santo, o Espírito Santo em nós e a glorificação de Deus no corpo).¹⁴⁹ Somos seres encarnados cujas ocupações corporais indicam a qualidade e carácter do nosso compromisso e discipulado. O corpo serve também como modelo humano de cooperação e relações. A personificação corporal do crente permite funcionar a coletividade entre si como corpo.

Em 1Cor 15,35-44, distingue-se entre o corpo presente e a ressurreição do corpo. O corpo presente termina em corrupção, desonra e fraqueza, mas a ressurreição do corpo, isto é, personificação do Espírito Santo, ressuscita na incorruptibilidade, glória, poder. Só o corpo espiritual, incorruptível é capaz do reino de Deus. O *soma* expressa o carácter da criatura humana, com o qual fala da dimensão social e ecológica.¹⁵⁰

1.3.2. A *sarx* (a carne)

Para o hebraico, a carne como corpo material reflete o sentido típico de *basar*, equivalente aos LXX, e como que contrário a Deus é mais helenística; em Homero significa a carne humana. O judaísmo estabelece uma relação entre a condição carnal do homem e o seu pecado, mas não diz que a carne é a verdadeira causa do pecado. Em Qumran, 1QH4,30, mantém-se o tom vetero-testamentário, onde a carne é culpável desde o seio materno (cf. Sl 51,7) e os rabinos compreenderam-na como condição efêmera de carne e sangue (cf. Ecl 14,18). O Judaísmo helenizado, em Ez 10,22, fala da carne dos

¹⁴⁷ Cf. Link, «Eschaton», em *DTDNT*, 76; Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 56.

¹⁴⁸ Cf. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 56.

¹⁴⁹ Cf. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 58.

¹⁵⁰ Cf. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 60-61.

querubins, etc.¹⁵¹ Apesar disto tudo, *sarx* é um dos termos controversos por causa do seu uso como material físico do corpo e como força hostil a Deus. Nesta controvérsia está a noção da influência judaico-helenística a Paulo.

Entende-se a *sarx* como poder cósmico, *pneuma*-espírito, princípio do pecado, ou como que eternidade gnóstica. Saindo da secção antropológico-conceitual para o pecado e a morte, diríamos que a carne e o pecado são poderes aos quais o homem caiu como vítima.¹⁵² Na antítese entre carne e espírito, defende-se que o ser em Cristo é um estado de existência que substituiu o ser físico na carne; o ser em Espírito não significou estar na carne.¹⁵³

Em termos psicológicos, *sarx* foi tida como lugar da sensualidade (prazeres da carne). Entre os escritos antigos, por exemplo, Gn 6,3; 2Cr 32,8; 1QS11.9.12; 1QH4,30 e Rm 7-8 do Novo Testamento, a diferença é que os antigos se referem à vida na terra e os novos referem-se à orientação da consciência espiritual da vida no nível terrestre.¹⁵⁴

Paulo venceu a vida de fé e o processo da salvação¹⁵⁵ em que se fala da fraqueza da carne; a *sarx* como perecível e mortal, e não pode alcançar o reino de Deus, como esfera de operações do pecado (cf. Rm 6,19; 7,5; Gl 4,13-14, 1Cor 15,50; 2Cor 4,11); e, em confronto com estóicos que defendem o ser uma mente com Deus, aceitando a razão e vontade do destino, exorta Paulo a que se viva no Espírito, pertença a Cristo, para não se satisfazerem os desejos da carne (cf. Gl 5,16-17.24; 5,19-23);¹⁵⁶ neste caso poderia ser o hedonismo epicurista baseado em necessidades naturais e necessários. A frase *kata sarka* expressa a relação de parentesco muito significativa: Jesus, Filho de David através do Espírito, mas Filho de Deus no poder *kata pneuma* – através do Espírito: Abraão é pai de todos os fiéis através do Espírito (cf. Rm 1,3; 4,1;9,3).¹⁵⁷

Contudo, o uso paulino de *sarx* como princípio do pecado não tem razões plausíveis, porque Paulo sempre quis fazer o bem, mas acabava por fazer o mal (cf. Rm 7-8). Tal como o *soma*, a *sarx* também não é algo separável da pessoa e envolve a

¹⁵¹ Cf. H. Seebass, «sarks», em *DTDNT*, vol. 1, (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1980), 227-231.

¹⁵² Cf. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 62.

¹⁵³ Cf. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 63.

¹⁵⁴ Cf. Seebass, «sarks», em *DTDNT*, 228.

¹⁵⁵ Cf. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 64-66; Seebass, «sarks», em *DTDNT*, 229.

¹⁵⁶ Cf. C. S. Keener, «Fleshly versus spirit perspectives in Romans 8: 5-8», em *Paul, Jew, Greek, and Roman*, ed. J. Paul Sampley, (Boston: Brill, 2008), 211-219.

¹⁵⁷ Cf. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 68; Seebass, «sarks», em *DTDNT*, 229.

totalidade da humanidade, mas também analogamente pode significar toda a carne como todo o mundo.¹⁵⁸ Eu sou carne e não que tenho carne. Assim, a relação entre *soma* e *sarx* reside na compreensão hebraica do *sarx* como *basar*, que significa carne e não há adequação direta com o *soma* em hebraico. No pensamento grego, *soma* e *sarx* (corpo e carne) são mais sinónimas do que em Paulo.

O *soma* enquadra-se mais no significado moralmente *neutro* enquanto a *sarx* está mais no aspeto moral *negativo*. Contudo, usa *soma* em termos morais negativos ao falar sobre o corpo do pecado, da morte (cf. Rm 6,6; 7,24) e *sarx* neutralmente em 1Cor 10,18: considerai a Israel segundo a carne. Em 1Cor 15,35-50, o *soma* e a *sarx* não alcançarão o Reino de Deus; o *soma*, mais neutro, pode ser transformado e ressuscitar (cf. 2Cor 4,16-55,5), mas a *sarx*, a carne, não pode. Para os Epicuristas, sendo o homem um composto alma num composto corpo, na morte a dissolução total é dos dois compostos. Em Paulo, porém, há redenção do corpo (cf. Rm 8,23) e a salvação no último dia envolve a dissolução ou destruição apenas da carne (cf. 1Cor 5,5). O corpo denota um ser no mundo e carne um pertencendo ao mundo. Portanto, para Paulo, os seres humanos serão sempre seres encarnados.¹⁵⁹ O ponto fulcral da salvação está no deixar a carne com tudo o que lhe é inerente: fraqueza e corruptibilidade.

A característica da espiritualidade cristã tardia foi a difamação sexual em si como a concupiscência, o desejo sexual, exaltando-se a virgindade acima de todas as condições humanas. Mas o resultado desta difamação da sexualidade continua a distorcer as atitudes cristãs sobre o género até hoje. A junção da corporeidade e o ser encarnado do homem seria o trunfo para a reflexão teológica nesta área.¹⁶⁰

A *nous* (mente) e o *kardia* (coração)¹⁶¹ têm certas ocorrências no NT. A pouca frequência na LXX faz compreender que *nous* e *kardia* são menos usados em hebraico e, para o pensamento grego, são a parte mais alta da pessoa (cf. Rm 1,20), com os quais o homem percebe racionalmente a existência e natureza de Deus. Por causa disso é que os estóicos defendem que no corpo está a acção da razão, que tem o fogo, sopro, isto é, o *pneuma*. *Kardia*, do grego, significa coração, interior, órgão do corpo e centro da vida física; em hebraico corresponde a coração no Antigo Testamento *leb* e *lebab* e os LXX

¹⁵⁸ Cf. Seebass, «sarks», em *DTDNT*, 228-233.

¹⁵⁹ Cf. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 69-72.

¹⁶⁰ Cf. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 73.

¹⁶¹ Cf. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 73-75.

usam *leb* para significar coração; nos escritos neo-testamentários, a interpretação é coincidente aos antigos, como sendo centro de vida corporal e espiritual.¹⁶²

O Antigo Testamento usava-os para a filosofia da religião não judaica que se construíam no Judaísmo Helenístico. A mente servia para as decisões éticas (cf. Rm 14,5). *Kardia* é usado no hebraico e no grego como lugar íntimo da pessoa, assento das emoções, pensamento e vontade (cf. Rm 8,27). A *nous* designa o eu pensante e o *kardia* a experiência, a motivação.

Quanto à *psyche* (alma)¹⁶³ e *pneuma* (Espírito),¹⁶⁴ o termo *psyche* surpreende-nos com o seu uso para a maior clareza entre a antropologia Grega e Hebraica. Para os gregos, *psyche* é o núcleo essencial do homem que pode ser separado do seu corpo e não partilha a dissolução do corpo; para Marco Aurélio, a alma é o sopro-*pneuma*, mas o intelecto é superior à alma. Para os epicuristas, porém, a alma é, tal como todas as coisas, um agregado de átomos. Está presente a origem da imortalidade da alma, continuação da existência interior, parte escondida da pessoa humana depois da morte. Ao passo que, para o pensamento hebraico, *nepshesh* pressagia toda a pessoa, o *nepshesh* vivo do Gn 2,7. O uso paulino é tipicamente hebraico em que a *psyche* representa o sentido de dentro da vida, foco da vitalidade humana.

O uso do termo *pneuma* é confuso quanto à identificação do Espírito divino ou humano, mas prevalece o uso sobre o Espírito Santo. Em Hebraico, *ruah*, significa sopro, ar, alento. No conceito neo-testamentário, *pneuma*, em grego, é expresso por espírito, que indica um movimento do ar carregado de energia e, na LXX, equivalente ao hebraico, é *ruah*, ânimo, vento. Como verbo *pnéō*, usa-se para significar sopro do vento. O *pneuma* é a dimensão da pessoa humana com a qual o homem se religa diretamente a Deus (cf. Rm 1,9).¹⁶⁵ Fala do espírito humano em 1Cor 2,11. O *pneuma* indica mais a enfermidade divina, enquanto a *psyche* à força vital.

Paulo apresenta 4 dimensões sobre o Espírito:¹⁶⁶ o espírito do homem, componente estruturante da sua psicologia e intenções (cf. Rm 1,9); o espírito como força inspiradora, herdada da filosofia grega (cf. 1Cor 2,10); o espírito como dom escatológico

¹⁶² Cf. Th. Sorg, «kardia», em *DTDNT*, vol. 1, (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1980), 339-341.

¹⁶³ Cf. G. Harder, «psyche», em *DTDNT*, vol. 1, (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1980), 93-100.

¹⁶⁴ Cf. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 76-78.

¹⁶⁵ Cf. E. Kamlah, «Espírito», em *DTDNT*, vol. 2, (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1980), 136-138.

¹⁶⁶ Cf. Kamlah, «Espírito», em *DTDNT*, 142-144.

dado à Igreja, que prepara a salvação futura, força santificadora (cf. Rm 5,5; Gl 5,22) e espírito como oposto à carne (cf. Rm 8,2; Gl 5,17) Portanto, a antropologia paulina compreende o homem como um ser que funciona dentro de diversas dimensões.

1.4. Síntese

Depois da evangelização de Paulo em Tessalónica, os membros permaneceram fiéis ao Evangelho, mas inquietavam-se sobre a sorte daqueles recém-convertidos que tinham morrido. Estas dúvidas decorrentes da comunidade foram causadas pelos ensinamentos dos filósofos, mormente, os Epicuristas e Estóicos, que velavam pelo prazer (especialmente o hedonismo epicurista baseado nas necessidades naturais e necessários), a ausência de dor ou perturbação no corpo (*aponía*) e na alma (*ataraxia*); a vida no ‘*carpe diem*’ com os amigos; velavam, ainda, pela vida boa e vivência de acordo com a natureza humana e essência racional; a virtude como uso reto da razão.

Os filósofos abordavam as questões da escatologia, parusia e eternidade em relação à morte, seus efeitos, providência, etc, e Paulo anuncia à comunidade a vida após a morte. Para os filósofos, a morte é um incômodo, mas não é um mal nem impedimento para a felicidade, é um estado de absoluta insensibilidade, destino definitivo, por isso não se devia temer, porque, para eles, não existe a eternidade; estes negavam a metafísica e a transcendência, e defendiam panteísmo materialista, monista, hilemórfico e *hilozoísmo*. Rejeitavam a Providência de um Deus pessoal da fé cristã, alegando o finalismo universal. Apesar desta contrariedade doutrinal destes filósofos, diga-se, que as noções de virtude, discernimento, justiça, consciência e a vontade do homem são valores úteis que deles o cristianismo bebeu, purificando e conformando-as à doutrina da fé cristã.

Sendo assim, a antropologia paulina mais frisa o *soma* (corpo) e *sarx* (carne), para bem aclarar a situação da ressurreição dos mortos e também fala da *psyche* (alma), *nous* (mente) como outras dimensões da pessoa. O ser humano é personificado e encarnado, e inseparável é o corpo, a carne, a alma e a mente da pessoa humana. Sublinha-se que, para salvação ou ressurreição dos mortos, se fala do corpo, isto é, da pessoa toda; mas foi confrontada com a concepção dualista grega da pessoa: corpo e alma, sendo a alma superior ao corpo e sobrevivente à morte do corpo ou ainda com os Epicuristas e Estóicos, na morte, os compostos de corpo e alma de dissolvem totalmente sem esperança nem razão da ressurreição. Infelizmente, hoje, ainda é evidente a influência da antropologia dualista platônica, seguida pelos epicuristas, estóicos, cartesianos, etc. Mas a antropologia cristã

e paulina é unitária, influenciada pelo Judaísmo ou hebraico; de relação com Deus, os homens entre si; com os sentimentos de amor mútuo, de perdão, fraternidade e irmandade, que caracterizam hoje a doutrina antropológico-cristã.

CAPÍTULO 2: COMENTÁRIO A 1Ts 4,13-5,11

O coração do trabalho impregna os pontos fulcrais a tratar. É assim que agora apontaremos as ideias fundamentais nas quais Paulo baseia a sua ética, a Escatologia ou a última Vinda do Senhor.

Paulo e companheiros evangelizaram a Tessalónica; mas, tendo saído da cidade, Paulo estava inquieto e pretensioso de ver os cristãos, ora convertidos, perseguidos pelos seus compatriotas (cf. 1Ts 2,14-15; 3,3-4); por isso, enviou Timóteo para obter notícias deles e animá-los pessoalmente (cf. 1Ts 3,2-5), já que ele não pôde lá estar de novo. Paulo estava em Corinto quando Timóteo regressou de Tessalónica com boas notícias de fidelidade de vida à luz do Evangelho. Este é o motivo da redação da carta, no ano 50.¹⁶⁷

Esta carta é a reação de Paulo à situação de Tessalónica sobre a vida cristã: boas notícias da fé, esperança e caridade, mesmo nas tribulações (cf. 1Ts 1,3; 3,6-8), modelo dos demais cristãos à volta da região (cf. 1Ts 1,7-8). Apesar disso, emergem questões acerca da parusia de Cristo e inquietam-se sobre a sorte dos membros que já partiram antes do dia desta vinda, por causa de doutrinas errôneas no plano moral de libertinagem e ociosidade (cf. 1Ts 4,3.11-13; 5,11-14). Paulo exorta-os à esperança na Vinda do Senhor e na ressurreição dos mortos a partir de Cristo, algo novo para os Judeus, que só acreditavam na ressurreição da carne sem referência a Cristo.¹⁶⁸

Estas situações motivaram a redação da carta, especialmente a nossa perícopes em estudo: 1Ts 4,13-5,11. Esta motivação estava carregada de finalidades: expressar ação de graças nos três primeiros capítulos e a alegria pela fecundidade da obra de evangelização realizada em Tessalónica, animar os cristãos a fortalecer a sua fé perante as perseguições (cf. 1Ts 1-3) e tratar de vários assuntos escatológicos e práticos.¹⁶⁹

2.1. Delimitação da perícopes: 4,13-18 e 5,1-11

Compreendido o contexto literário em que se escreveu a perícopes, agora veremos a sua delimitação; faremos isso com autores em cujas delimitações nos revemos, conforme o nosso propósito. Grosso modo, à maneira *prescript, exordium, propositio*,

¹⁶⁷ Cf. J. Sánchez Bosch. *Escritos paulinos*. Navarra: Verbo Divino, 1998, 116-117.

¹⁶⁸ Cf. D. Cohn-Sherbok, «Death and immortality in the Jewish Tradition», em *Death and immortality in the religions of the world*, ed. Paul e Linda Badham, (New York: Paragon house, 1987), 26.32-33.

¹⁶⁹ Cf. B. Borberts Gaventa, *First and Second Thessalonians. Interpretation, a Bible commentary for teaching and preaching*, (USA: John Nknox Press, 1998), 5; D. Pollefeyt e D. J. Bolton, «Paul, Deicide, and the Wrath of God: towards a hermeneutical reading of 1Thess 2:14-16», em *Paul's Jewish Matrix*, ed. Thomas G. Casey e Justin Taylor, (USA: Gregorian & Biblical Press, 2011), 231.

argumentatio, *exhortatio* e *Postscript* com *salutatio*,¹⁷⁰ a carta divide-se, fundamentalmente, em duas partes: a primeira parte 1Ts 1,1-3,13 é narrativa com linhas gerais e ação de graças, e a segunda parte 1Ts 4,1-5,28 é mais argumentativa, na qual Paulo consola a comunidade sobre os problemas morais e escatológicos candentes.¹⁷¹

A perícopie em estudo, 1Ts 4,13-5,11, diferencia-se lexicalmente de 4, 12, que começa com a conjunção conclusiva, *hina* (assim, portanto), que conclui a perícopie 4,9-12¹⁷² e da 5,12 que começa uma nova secção com uma palavra que descreve o desejo de Paulo com o verbo *erotomen* (rogamos, imploramos), seguido pelo substantivo *adelphoi*, no vocativo, que indica um novo conteúdo com um léxico diferente.¹⁷³

A nossa perícopie está na segunda parte da carta; tem um carácter doutrinal sobre a Vinda do Senhor. A característica temática ajuda-nos a delimitar o texto. As duas partes da nossa perícopie 1Ts 4,13-18 e 5,1-11 estão ligadas pelo tema da escatologia e pela razão pastoral de terminarem com a garantia de que os crentes estarão com o seu Senhor (cf. 1Ts 4,17; 5,10); começam com o termo *adelphoi*, irmãos, no vocativo, e *peri*, sobre, para introduzir um novo tema (cf. 1Ts 4,13; 5,1) e fecham-se com a admoção de consolação mútua entre os crentes (cf. 1Ts 4,18; 5,11). Assemelham-se ainda nos temas de esperança e comunidade escatológica (cf. 1Ts 4,17-18; 5,10-11). A primeira parte da perícopie refere-se ao destino dos mortos em Cristo e a segunda à preparação da vinda do Senhor, que trará a salvação e julgamento ao mundo.¹⁷⁴

Entre as várias delimitações possíveis da perícopie, usaremos a estrutura que segue:¹⁷⁵ 1Ts 4, 13: Introdução ao novo tema da carta; 1Ts 4,14: os cristãos na morte e ressurreição de Cristo; 1Ts 4,15-17: a palavra do Senhor e a sua Vinda; e 1Ts 4,18: consolação mútua, que forma uma inclusão com o v.13 com o qual se inicia o novo tema. A segunda parte delimita-se, para alguns, por três secções, marcadas por ‘*peri*’, sobre, e

¹⁷⁰ Cf. D. Dormeyer, «The Hellenistic letter-formula and the Pauline letter-scheme», em *The Pauline Canon*, ed. Stanley E. Porter, vol. 1, (Boston: Brill, 2004, 72.

¹⁷¹ Cf. Núñez, *Pablo, predicador del Evangelio*, 108-112; Bosch, *Escritos paulinos*, 120-121; U. Schnelle, *The History and Theology of the New Testament Writings*, trad. M. Eugene Boring, (Great Britain: SCM Press Ltd, 1998), 46; B. Witherington III, *1 and 2 Thessalonians*, 28. 106; Gaventa, *First and Second Thessalonians*, 6.

¹⁷² Cf. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 250.

¹⁷³ Cf. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 309.

¹⁷⁴ Cf. Witherington III, *1 and 2 Thessalonians*, 125; Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 260.

¹⁷⁵ Cf. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 261; Staab e Brox, *Cartas a los Tesalonicenses*, 50-55; R. F. Collins, *Studies on the first letter to the Thessalonians*, (Lovaina: Peeters, 1984), 157.

a conjunção adversativa, porém, (cf. 1Ts 5,1-3; 5,4-7 e 5,8-11);¹⁷⁶ mas nós seguiremos a bipartida de Morris e Arbiol: 1Ts 5,1-3 e 4-11; pois, a duas partes respondem ao desejo da parusia do Senhor e à vivência ética cristã, embora haja sub-divisão na segunda parte.¹⁷⁷

2.2. Tradução

Feita a delimitação, faremos uma tradução do grego, seguindo a delimitação por duas partes da perícopie:

^{4.13} Οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, περὶ τῶν κοιμωμένων, ἵνα μὴ λυπῆσθε καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα. ¹⁴εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη, οὕτως καὶ ὁ Θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ. ¹⁵Τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ Κυρίου, ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ Κυρίου οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας ¹⁶ὅτι αὐτὸς ὁ Κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου, καὶ ἐν σάλπιγγι Θεοῦ, καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον, ¹⁷ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι, ἅμα σὺν αὐτοῖς ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ Κυρίου εἰς ἀέρα· καὶ οὕτως πάντοτε σὺν Κυρίῳ ἐσόμεθα. ¹⁸Ὡστε παρακαλεῖτε ἀλλήλους ἐν τοῖς λόγοις τούτοις.¹⁷⁸

¹³Nós não queremos que sejais ignorantes, irmãos, sobre aqueles que tenham adormecido, para que não fiquéis tão entristecidos igualmente àqueles que não têm esperança. ¹⁴Se acreditamos que Jesus morreu e ressuscitou, assim também Deus levará consigo aqueles que adormeceram em (através de) Jesus. ¹⁵Isto para vos declararmos na (com a) palavra do Senhor que os que, permanecendo vivos na vinda do Senhor (os que permaneceremos vivos na vinda do Senhor), não precederemos àqueles que já morreram, ¹⁶porque Ele mesmo, o Senhor, com alto comando, com a voz de um arcanjo e com a sua trombeta divina descera do céu, e os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro. ¹⁷Então, nós, permanecendo vivos (que estivermos vivos), com eles seremos levados às nuvens para o encontro do Senhor no ar e então para sempre estaremos com o Senhor. ¹⁸Portanto, encorajai-vos uns aos outros com estas palavras.

¹⁷⁶ Cf. Witherington III, *1 and 2 Thessalonians*, 131-136.143-158; Collins, *Studies on the first letter to the Thessalonians*, 163.

¹⁷⁷ Cf. L. Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, (Michigan: William B. Eedmans Publishing company, 1991), 148-162; Arbiol, *Primera y Segunda Cartas a los Tesalonicenses*, 115-122.

¹⁷⁸ Cf. Nestlé-Aland, *Novum Testamentum Graece. With dictionary*, 28^a ed., (Alemanha: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012), 627.

⁵¹ Περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν, ἀδελφοί, οὐ χρεῖαν ἔχετε ὑμῖν γράφεσθαι. ²αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἶδατε ὅτι ἡμέρα Κυρίου ὡς κλέπτῃς ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται. ³ὅταν λέγωσιν· Εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια, τότε αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐφίσταται ὄλεθρος, ὥσπερ ἡ ὠδὴν τῆ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ, καὶ οὐ μὴ ἐκφύγῃσιν. ⁴Ὑμεῖς δέ, ἀδελφοί, οὐκ ἐστὲ ἐν σκότει, ἵνα ἡ ἡμέρα ὑμᾶς ὡς κλέπτῃς καταλάβῃ· ⁵πάντες γὰρ ὑμεῖς υἱοὶ φωτός ἐστε καὶ υἱοὶ ἡμέρας. Οὐκ ἐσμὲν νυκτὸς οὐδὲ σκότους· ⁶ἄρα οὖν μὴ καθεύδωμεν ὡς οἱ λοιποὶ ἀλλὰ γρηγορῶμεν καὶ νήφωμεν. ⁷Οἱ γὰρ καθεύδοντες νυκτὸς καθεύδουσιν καὶ οἱ μεθυσκόμενοι νυκτὸς μεθύουσιν· ⁸ἡμεῖς δὲ ἡμέρας ὄντες νήφωμεν ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας· ⁹ὅτι οὐκ ἔθετο ἡμᾶς ὁ Θεὸς εἰς ὀργὴν ἀλλ' εἰς περιποίησιν σωτηρίας διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ¹⁰τοῦ ἀποθανόντος περὶ ἡμῶν, ἵνα εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν. ¹¹Διὸ παρακαλεῖτε ἀλλήλους καὶ οἰκοδομεῖτε εἰς τὸν ἕνα, καθὼς καὶ ποιεῖτε.¹⁷⁹

¹Agora, acerca dos tempos e das ocasiões, irmãos, não tendes necessidade para vos ser escrito (não é necessário escrever para vós). ²Vós mesmos sabeis completamente que o dia do Senhor vem à maneira de um ladrão à noite. ³Para, quando poderem dizer (quando disserem) Paz e segurança, então, repentinamente vir sobre eles a destruição, como uma mulher a ter trabalho de dores nas entranhas (como a mulher com dores de parto) e não escaparão. ⁴Vós, porém, irmãos, não estais na escuridão, que o Dia vos surpreenda como ladrão. ⁵Todos vós sois filhos da luz e filhos do dia. Não somos da noite nem da escuridão. ⁶Assim, pois, não durmamos como os outros, mas vigiemos e sejamos sóbrios. ⁷Aqueles que dormem, dormem de noite; e aqueles que se embriagam, embriagam-se de noite. ⁸Nós, porém, sendo do dia, sejamos sóbrios, vestindo o peitoral da fé e do amor e o capacete da esperança da salvação, ⁹porque não nos destinou Deus para a ira, mas para alcançarmos a salvação através do Nosso Senhor Jesus Cristo, ¹⁰Que morreu por nós, e, assim, quer vigiemos quer durmamos, vivemos com Ele. ¹¹Portanto, encorajai-vos uns aos outros e edificai-vos uns aos outros, tal como já o fazeis.

2.3. Comentário ao texto

Em 1Ts 4,13-5,11, Paulo fornece o maior discurso sobre a Parusia mais do que em qualquer outra sua carta e Raymond diz este ser também um discurso apocalíptico.

¹⁷⁹ Cf. Nestlé-Aland, *Novum Testamentum Graece*, 628.

Nesta parte, Paulo refere-se ao destino ou à sorte dos mortos em Cristo e à preparação da Vinda do Senhor.¹⁸⁰

2.3.1. A sorte dos mortos e dos vivos na parusia (1Ts 4,13-18)

Nesta secção há um novo tema dos já abordados por Paulo. Como dissemos, tem uma relação com a outra parte pelo tema e conteúdo teológico. Esta parte fala acerca da sorte dos mortos, tendo em vista à parusia de Cristo. As exigências cristãs para o alcance desta promessa de vida com o Senhor são prescritas na segunda parte, onde Paulo os exorta a serem pessoas de fé, esperança, caridade, controlo próprio e em estado de alerta; a serem sóbrias, vigilantes.¹⁸¹

Paulo sai de uma exortação para uma instrução. A natureza didática desta secção baseia-se na correção de alguns ensinamentos errados de muitos filósofos e o comportamento de aflição dos crentes. A fórmula introdutória confirma a relevância da instrução e Paulo chama-lhes atenção sobre certos elementos da *parusia* para informar as bases da sua conduta.¹⁸² Paulo não fala de mortos, mas de adormecidos, como uma metáfora ou eufemismo habitual ao contexto, que se pode encontrar nas fontes judaicas e greco-romanas (cf. Gn 47,30; 1Rs 2,10; 2Mc 12,45; Jo 11,11; 1Cor 15,20).¹⁸³

Os tessalonicenses compreenderam a mensagem paulina, mas julgaram que a parusia ocorresse enquanto estivessem em vida; por isso, inquietaram-se quando alguns morreram. Pensaram ainda que a morte destes, antes da parusia, fosse sob ira divina, tal como Ananias, Safira (cf. At 5,1-11) e os coríntios (cf. 1Cor 11,30). Paulo refere-se à tristeza, inquietude e preocupação que predomina na comunidade e consola-os pois, o entristecer deles (cf. Flp 2,27) não pode ser como aqueles que não têm esperança ou ideia positiva sobre o além-túmulo; antes, mantenham a fé e esperança na ressurreição.¹⁸⁴ A falta de esperança para alguns revela ausência do conhecimento de Deus nas suas vidas (cf. Ef 2,12). Para além do cristianismo e o judaísmo que tinham noção da vida além-

¹⁸⁰ Cf. Collins, *Studies on the first letter to the Thessalonians*, 154-157.171; K. Bonfried, «The Background. 1Thessalonians, Acts and the early Paul», em *The Thessalonian Correspondence*. ed. Raymond F. Collins, (Louvaina: Peeters, 1990), 12.

¹⁸¹ Cf. Witherington III, *1 and 2 Thessalonians*, 125.

¹⁸² Cf. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 279.

¹⁸³ Cf. Witherington III, *1 and 2 Thessalonians*, 131

¹⁸⁴ Cf. V. Paul Furnish, *1 & 2 Thessalonians*, (Nashville: Abingdon Press, 2007), 100; Staab e Brox, *Cartas a los Tesalonicenses*, 50; Witherington III, *1 and 2 Thessalonians*, 132; Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 135.

túmulo, encontramos também em alguma literatura pagã a afirmação da imortalidade.¹⁸⁵ Importa a Paulo consolar os fiéis, pois, a consolação é característica parenética ou profética para os fiéis daquela comunidade, com a qual os cristãos entendem a dor e o seu particular conforto (cf. 1Ts 2,12).¹⁸⁶

A Igreja é convidada a consolar os seus membros que perdem os seus entes queridos nas exéquias. Nestas cerimónias, diz Gaventa, a Igreja usa a teologia do conforto como alimento espiritual.¹⁸⁷ A teologia do conforto encontra-se na primeira carta aos Tessalonicenses, primeira aos Coríntios e aos Romanos, em passagens cujo foco é o triunfo futuro de Deus sobre a morte. Encorajar ou consolar os outros membros numa determinada comunidade é uma tarefa, um ministério dos crentes. A atitude da Igreja é, precisamente, congregar a todos em comunidade.¹⁸⁸

2.3.1.1. O Kerygma cristão (1Ts 4, 14)

Paulo mostra que a razão para que os Tessalonicenses não chorassem e não se entristecessem mais é a ressurreição de Cristo, que é o fundamento da esperança cristã na ressurreição para todos. O conteúdo da nossa fé e esperança na ressurreição dos mortos é a Paixão-Morte-Ressurreição de Jesus Cristo; é também o núcleo de toda a perícopre 1Ts 4,13-5,11, pela proclamação da ação divina em Cristo para a salvação do mundo.¹⁸⁹ A Sua ressurreição é a garantia da esperança cristã e causa última da ressurreição de todos os fiéis (cf. 1Cor 15,12-22). Os cristãos esperam a parusia e esta espera é alimentada pela fé no Filho do Homem que veio para a nossa salvação. O Senhor que vem, vem com glória para julgar os vivos e os mortos.¹⁹⁰

Esta confiança cristã não é resultado da especulação filosófica nem de elaboração religiosa de mito, mas é atestada na certeza de uma fundação histórica e de uma

¹⁸⁵ Cf. A. Destro e Mauro Pesce, «The heavenly journey in Paul: Tradition of Jewish apocalyptic literary genre or cultural practice in a hermeneutic-roman context?», em *Paul's Jewish Matrix*, ed. Thomas G. Casey e Justin Taylor, (USA: Gregorian & Biblical Press, 2011), 168.180; Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 136.

¹⁸⁶ Cf. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 279.280; Gaventa, *First and Second Thessalonians*, 67.

¹⁸⁷ Cf. Gaventa, *First and Second Thessalonians*, 68; Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 286.

¹⁸⁸ Cf. Gaventa, *First and Second Thessalonians*, 79.

¹⁸⁹ Cf. Furnish, *1 & 2 Thessalonians*, 113; J. Kunicki, *Eschatology of the Thessalonian Correspondence. A comparative study of I Thess 4, 13-5,11 and II Thess 2, 11-12 to Dead Sea Scrolls and the Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 7, (Switzerland: Peter Lang, 2014), 316.

¹⁹⁰ Cf. Collins, *Studies on the first letter to the Thessalonians*, 158-163; Carrez, et al., *Cartas de Pablo y Cartas Catolicas*, 45; Collins, *Studies on the first letter to the Thessalonians*, 158; Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 265-267.273; Staab e Brox, *Cartas a los Tesalonicenses*, 54.

experiência pessoal vivida por Paulo.¹⁹¹ Por isso mesmo, a partícula ‘se’ não nos deve levar a considerar a frase como incerteza, mas implica que acreditamos. É uma afirmação da certeza da fé, que Ele mesmo morreu e ressuscitou. Como Pedro, Paulo dizia que Jesus foi ressuscitado, mas aqui usa a passagem de uma fórmula da antiga fé tradicional da Igreja e diz que Jesus ressuscitou; o seu conteúdo é a ressurreição de Cristo, seguida pela ressurreição dos cristãos, porque a esperança consiste naquilo que Deus realizou através de Cristo ou seus anjos (cf. Is 11,12; Jr 38,10; Ez 11,17; Zc 12,3; Mt 24,31).¹⁹² Esta exortação fundamental sobre a fé na ressurreição de Cristo é antecâmara da ressurreição dos mortos na parusia.

A ressurreição de Cristo mostra, exatamente, que a morte foi vencida. Noutras passagens, Paulo afirma que, se Cristo não ressuscitasse, inútil seria a nossa fé e, portanto, os que estivessem adormecidos com Cristo estariam perdidos (cf. 1Cor 15,17-18). A ressurreição de Cristo é o ato do maior triunfo em que a qualidade divina do Evangelho cristão se demonstra conclusiva e completa; Jesus é o fundamento definitivo e mediador da salvação escatológica de Deus.¹⁹³

Na ressurreição está a certeza de que Deus estava em Cristo (cf. 1Ts 1,10; 1Cor 15,15) e, assim, como ressuscitou o seu Filho, também ressuscitará os que adormeceram em Cristo (cf. 1Cor 15,18). A expressão em Cristo implica através de Cristo que Deus levará consigo todos. A morte em Jesus é o prelúdio à ressurreição com Jesus.¹⁹⁴

A designação de Nosso Senhor apenas por Jesus é encontrada uma vez apenas em 1Ts 1,10, que implica o Homem de Nazaré, o homem Jesus; isto nos remete aos factos históricos da morte e ressurreição. De facto, ocorreram e aconteceram em Jesus e o termo recorda-nos que Jesus é a primícia dos que adormeceram e também dos que são ressuscitados (cf. 1Cor 1,20; 15,20-23). A ressurreição de Cristo é a certeza da nossa futura ressurreição (cf. 1Cor 15,22-23; Col 1,18).¹⁹⁵ Aliás, para Marguerat, a ressurreição

¹⁹¹ Cf. Kunicki, *Eschatology of the Thessalonian Correspondence*, 317.

¹⁹² Cf. Furnish, *1 & 2 Thessalonians*, 101; Staab e Brox, *Cartas a los Tesalonicenses*, 54; Collins, *Studies on the first letter to the Thessalonians*, 158; Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 265-266.

¹⁹³ Cf. Collins, *Studies on the first letter to the Thessalonians*, 159; P. Badham, «The Christian Hope Today», em *Death and immortality in the religions of the world*, ed. Paul e Linda Badham, (New York: Paragon house, 1987), 37.

¹⁹⁴ Cf. Witherington III, *1 and 2 Thessalonians*, 133; Kunicki, *Eschatology of the Thessalonian Correspondence*, 317.

¹⁹⁵ Cf. Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 139-140.

não é uma simples informação, porquanto Jesus é identificável após a ressurreição com alguns sinais (cf. Jo. 20,19-21; Lc 24, 25-27).¹⁹⁶

2.3.1.2. A ressurreição dos mortos na parusia (1Ts 4,15-17)

Se no v.14 vimos o princípio em que se baseia a esperança dos fiéis, por ora, Paulo oferece-nos detalhes sobre a situação concreta que vive a Igreja de Tessalónica. Para tal, recorrerá à Palavra do Senhor, visto que só Ele sabe o que sucederá no fim dos tempos e só Ele pode revelá-lo.¹⁹⁷ Jesus levará consigo à glória, na parusia, os crentes.

Antes, sabemos que a vida terrena é um ciclo que parte da concepção até à morte. Quer dizer que também a morte faz parte intrínseca da vida humana, porque a partir do momento em que a pessoa nasce e vive, começa a morrer.¹⁹⁸ Nesta lógica, Opoku diz que a vida e morte são dadas pelo Criador.¹⁹⁹ Para os cristãos, a vida tem início na concepção, mas não tem fim na morte. A morte é um período vital mais inédito e surpreendente ao homem, passagem de uma vida para a outra. Para Paulo, a vida e a morte são a totalidade da existência física.²⁰⁰ A nossa esperança nesta vida pós-morte é a Ressurreição de Jesus. É nisso que Paulo associa a escatologia com Jesus.

Para Ugalde, segundo a tradição dogmática, a imortalidade é uma verdade de fé e uma certeza metafísica.²⁰¹ Contudo, esta certeza metafísica, para os epicuristas e estóicos não existe, porque negavam a metafísica e transcendência, e defendiam a imortalidade com base na razão. Sobre a ressurreição, a partir de 1Cor 15 percebemos que o *soma* é algo mais além do corpo físico, pois é o homem inteiro, tal como dissemos no primeiro capítulo. Na ressurreição, o corpo e todo o universo viverão sob ação do Espírito, com o qual o homem alcançará a sua plena identidade e realização. O corpo é o eu em sua continuidade, sua identidade e suas transformações. Para Paulo, o corpo é a permanência

¹⁹⁶ Cf. D. Marguerat, *Réurrection. Une histoire de vie*, (Paris: Edition du Moulin, 2001), 73-83.

¹⁹⁷ Cf. Staab e Brox, *Cartas a los Tesalonicenses*, 55.

¹⁹⁸ Cf. T. Muro Ugalde, *Escatología Cristiana. Esperanza en tempos de desesperanza*, (Navarra: San Sebastián-Donostia, 2009), 252; I. Rodríguez, *Cartas para el camino. Guia para una lectura comunitaria de Tesalonicenses e Corintios*, (Navarra: Verbo Divino, 2000), 22; P. Scola, «L'interrogation théologique sur la destinée humaine. Introduction à la problématique de la fatalité», em *Destin, prédestination, destine*, ed. Adolphe Gesché, (Paris: Les éditions du Cerf, 1995), 11.

¹⁹⁹ Cf. K. Asare Opoku, «Death and Immortality in the African Religious Heritage», em *Death and immortality in the religions of the world*, ed. Paul e Linda Badham, (New York: Paragon house, 1987), 9.

²⁰⁰ Cf. L. Schottroff, «Zoé», em *DEDNT*, a-k, trad. Constatino Ruiz-Garrido, vol. 1, (Salamanca: Sígueme, 1996), 1747.

²⁰¹ Cf. Ugalde, *Escatología Cristiana*, 255.

viva do homem na sua própria identidade. A nossa ressurreição é corporal e corporativa em Jesus Cristo, com dois caracteres: escatológico e somático.²⁰²

Ademais, para Ratzinger, Paulo, em 1Cor 15, deixa claro que a ressurreição não é uma promessa mística ou existencial como pensavam os coríntios, mas é uma promessa futura para o homem e o cosmos.²⁰³ Na ressurreição, tomaremos a corporeidade na base da nova corporeidade do Senhor ressuscitado. Para confrontar os judeus que sustentavam que o corpo ressuscitado é totalmente idêntico como o terreno e o mundo da ressurreição é uma simples continuação do terreno, em 1Cor 15,50 afirma que a carne e o sangue não podem herdar o reino de Deus, nem a corrupção herda a incorrupção. Com este argumento, Paulo ultrapassa a interpretação naturalista e fisicista da ressurreição.²⁰⁴

Estes três versículos fazem uma secção conjunta pelo assunto que tratam. Os Tessalonicenses ficaram preocupados mais pela participação no grande evento do que pela ressurreição dos seus membros. Os conceitos de vida e morte exprimem os conteúdos soteriológicos centrais. Assim, para o conceito da vida, a morte física é apenas accidental. Como os epicuristas,²⁰⁵ não temamos à morte, pois recebemos um Espírito de adoção filial e não o de escravidão, que atormenta o homem não redimido.²⁰⁶ Na verdade, teme-se à morte não pelo facto de termos que morrer, mas pela incapacidade de realizar a vida, especialmente quando não cumprimos a vontade de Deus, a lei (cf. Rm 7,7; 8,7).²⁰⁷

Os dois Testamentos concebiam a morte de origem natural, inevitável parte das condições da nossa existência terrena, mas o Novo Testamento acrescentará outras origens: a morte não-natural que é consequência da violação ao que é ser humano, descrita por pecado (cf. Rm 5,12), desde a caída de Adão e na confrontação com a lei de Deus que nem sempre conseguimos cumprir. Apesar de Paulo pensar no poder do pecado, entende também que a vida, a salvação que Cristo tornou possível, no sentido total e abarcante do

²⁰² Cf. Ugalde, *Escatología Cristiana*, 255.

²⁰³ Cf. J. Ratzinger, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, 3ª ed., (Barcelona: Herder, 1992), 15-118.

²⁰⁴ Cf. Ratzinger, *Escatología*, 159.

²⁰⁵ Cf. J. Moltmann, *La venu de Dieu. Eschatologie chrétienne*, (Paris: CERF, 2000), 71-74.

²⁰⁶ Cf. Schottroff, «Zoé», 1747-1748; Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 285; Staab e Brox. *Cartas a los Tesalonicenses*, 56; Witherington III, *1 and 2 Thessalonians*, 133.

²⁰⁷ Cf. P. Coutsoumpos, «Paul's attitude towards the Law», em *Paul. Jew, Greek, and Roman*, ed. Stanley E. Porter, vol. 5. (Boston: Brill, 2008), 40.46.

homem inteiro, o homem como *soma* é e será salvo (cf. Rm 6,12-14); na verdade, a morte nos torna realmente humanos.²⁰⁸

Cristo, na morte que sofreu, transformou toda a posição dos que estão em pecado. Para Ele e seus crentes, a morte é um sono. Portanto, a nova vida experimenta-se na prática da solidariedade (cf. Rm 14; 15), resistindo ao poder do sofrimento, na esperança que vê no culto eucarístico quotidiano o começo da ressurreição dos mortos.²⁰⁹

Na Eucaristia quotidiana cumprimos, completamos, o sacrifício de Jesus. Equipara-se em Paulo o verbo *plerów* ao cumprimento da lei, é o cumprimento do mandamento do amor (cf. Lv 19,18), diferente da lei mosaica referida em Rm 13,8-10. Em 1Ts 2,16, os judeus enchem a medida dos seus pecados e que, por isso, o juízo da ira de Deus cai sobre eles. Paulo goza de sofrimentos de que padece em favor dos Colossenses (cf. Col 1,24).²¹⁰

Para assegurar a autoridade com que exorta a comunidade sobre a ressurreição dos fiéis defuntos, Paulo expressa-se com a Palavra do Senhor. Exorta-os, garantindo a certeza com a expressão: segundo a Palavra do próprio Senhor Jesus Cristo. Esta expressão pode ser traduzida sendo tal como o Senhor Jesus nos disse, através do Espírito Santo ou profecias.²¹¹ Neste sentido, esta referência remete-nos a Jesus histórico, cujo paralelo se encontra em 1 Cor 9,14, onde o Senhor que ordenou aos que anunciam o Evangelho que vissem do Evangelho, também inspira Paulo a anunciar a Sua palavra.²¹²

O Jesus histórico remete-nos também a Jo 1,14. Pelo *Logos* que se fez Homem, Deus fala hoje aos homens a sua vontade, enquanto no passado o fazia por meio dos profetas (cf. Hb 1,1-2; DV 7; VD 11). Paulo interpreta esta passagem à luz do profeta Daniel (cf. Dn 7,13-14; 12,2-3), em que se apresenta o Filho do Homem, que vem

²⁰⁸ Cf. Schottroff, «Zoé», 1749; Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 138; Thomas McGowan, «Eschatology in Recent Catholic Thought», em *Death and immortality in the religions of the world*, ed. Paul e Linda Badham, (New York: Paragon house, 1987), 52; Ugalde, *Escatología Cristiana*, 159.

²⁰⁹ Cf. G. Dellind, «Plerów», em *GLDNT*, trad. Felice Montagnini e G. Soffritti Scarpato, vol. 10, (Brescia: Paideia, 1975), 654; Schottroff, «Zoé», 1751.

²¹⁰ Confrontar o texto roiginal em grego: *Nūn χαίρω ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν, καὶ ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ ὃ ἐστὶν ἡ ἐκκλησία* (Col 1,24).

²¹¹ Cf. Furnish, *1 & 2 Thessalonians*, 104.

²¹² Cf. Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 141; Witherington III, *1 and 2 Thessalonians*, 134; Collins, *Studies on the first letter to the Thessalonians*, 159.

estabelecer o reino de Deus, reino de paz e eterno. Esta referência ao Filho do Homem, que se reflete em Jesus, abre a possibilidade da liberdade de o homem vigiar ou não, mas sabe que é chamado, através da palavra do Senhor, à vida no Senhor (cf. 1Ts 5,11).

Para Bento XVI, a própria pessoa de Jesus, a sua história, única e singular, é a palavra definitiva que Deus transmite à humanidade. Assim, numa dimensão mais escatológica da palavra, Ele é o princípio e o fim da história (cf. Ap 1,17); deu à criação e à história um sentido definitivo. Somos, por isso, chamados a viver o tempo, a habitar na criação de Deus dentro deste ritmo escatológico da Palavra (cf. VD, 14).

Esta palavra que para nós cristãos é a própria pessoa de Jesus e sua histórica concreta é que Paulo transmite também à comunidade; ela é a garantia da ressurreição dos mortos. A palavra é a vida para os que vivem n'Ele e com Ele. Ela torna-se sempre mais viva nas celebrações litúrgicas, especialmente a Eucaristia (SC 7).

A autoridade paulina é garantida pela palavra do Senhor, com a qual os instrui sobre a Parusia. A ser assim, a parusia tem o fundamental significado que é estar presente, ajudar, socorrer, assistir, apresentar-se. A partir deste significado, parusia pode significar presença, uma presença atual e operante, chegada, ocasião favorável.²¹³

No mundo antigo, o povo esperava pelo Messias, que traria paz, salvação. Refletia-se numa projeção de um futuro sem sofrimento, mas de redenção, ressurreição, prosperidade e recompensa.²¹⁴ Em Paulo, porém, a parusia refere-se diretamente à segunda vinda de Cristo ao mundo. Paulo interligou a noção de parusia a 1Cor 11,23 e 2Cor 7,6 no sentido escatológico com cuja fé inicial esperava a vinda de Jesus para os livrar da ira divina (cf. 1Ts 1,10) e estabelecer o reino de Deus. A parusia era uma expectativa não apenas futura, mas também um presente que se experimenta como realidade já realizada²¹⁵ e é abordada por quatro vezes (cf. 1Ts 2,19;3,13;4,15;5,23 e noutras passagens duas vezes 2Ts 2,1.8 e uma vez em 1Cor 15,23).²¹⁶

A parusia, para Raymond, obedece três fundamentais estágios associados a eventos: a afirmação judaica e cristã sobre a descida do Filho do Homem e o

²¹³ Cf. W. Radl, «Parusia», em *DEDNT. λ – ω*, trad. Constantino Ruiz-Garrido, vol. 2, (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1998), 799.

²¹⁴ Cf. Cohn-Sherbok, «Death and immortality in the Jewish Tradition», 25-26.

²¹⁵ Cf. G. Braumann, «Parusia», em *DTDNT*, vol. 3, (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1983), 299.

²¹⁶ Cf. Witherington III, *1 and 2 Thessalonians*, 140.

arrebatamento dos demais (cf. Dn 7,13; 4Esd 13,1-3; Mc 13,26; Mt 24,30); a palavra pré-paulina judeo-cristã sobre a ressurreição dos mortos e, finalmente, a formulação paulina que serve para explicar a presença dos mortos com Jesus.²¹⁷

A Parusia carrega consigo alguns sinais. No v.16, o Novo Testamento descreve-nos como a parusia surge, os sucessivos momentos escatológicos, recorrendo à tradição judaica e cristã, num quadro em que se apresentam pontos semelhantes àqueles que Paulo escreverá aos coríntios (cf. 1Cor 15,52), exprimindo a majestade do Senhor e a grandeza do dia; com um discurso apocalíptico de Jesus (cf. Mt 24,30). Apenas nesta secção é que se faz uma descrição valiosa sobre a parusia. Por isso, admoesta-se constante à preparação, pois a vinda será surpresa e inesperada. Temos três pontos inerentes à parusia a considerar:²¹⁸

Primeiro, o Senhor descerá do céu. Quer dizer que virá de forma visível na sua natureza humana, com poder e glória para dar pleno cumprimento à sua obra. Isso sucederá em momentos sucessivos: ao mandato de Deus Pai, o único que conhece o dia e o assinalou com o seu poder; ao som do arcanjo, identificado com arcanjo Miguel e o último momento é ao som da trombeta, imprescindível nas descrições escatológicas, num estilo apocalíptico; é a afirmação da obra misteriosa e onnipotente de Deus, que põe fim à história do mundo.²¹⁹ O som denota uma voz triunfante do Senhor (cf. Ap 1,10). O segundo ponto do drama será a ressurreição dos que morreram em Cristo.

Urge-nos a necessidade de descrever o momento da ressurreição dos mortos. O segundo ponto inerente à parusia refere-se aos crentes que são ressuscitados. Para Paulo, estar em Cristo constitui o ser mesmo e a identidade da existência cristã. Sendo assim, os que morrem em graça, depois da morte permanecem em Cristo e esta é a maior garantia de uma ressurreição futura (cf. Rm 8,11).²²⁰

Suscita-nos algumas questões: os mortos ressuscitam? Há um momento previsto para isto? Para onde vão? A última geração chegará ao estado glorioso sem passar pela morte ou deverá também morrer como se vê em 1Cor 15,22 e Rm 5,12?

²¹⁷ Cf. Collins, *Studies on the first letter to the Thessalonians*, 161.

²¹⁸ Cf. Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 142-144.

²¹⁹ Cf. Staab e Brox, *Cartas a los Tesalonicenses*, 57; Furnish, *1 & 2 Thessalonians*, 102-104.

²²⁰ Cf. Furnish, *1 & 2 Thessalonians*, 103.

A resposta à última questão estaria em 1Cor 15,51, donde entendemos que ninguém permanecerá no poder da morte, porque ressuscitaremos. Procuraremos dar respostas dentro deste contexto, embora, para Staab e Brox, estas questões não encontrem suas respostas aqui.²²¹ A referência é à ressurreição da carne ou do corpo, isto é, do homem no seu todo: corpo, alma e espírito. Para a filosofia grega, a esperança na ressurreição corporal era totalmente estranha, porque alegavam que o corpo é cárcere da alma e que esta, essencialmente celeste, recupera a sua liberdade com a morte.²²²

Entre os judeus, as concepções escatológicas desenvolveram-se lentamente. Nos livros antigos vemos que o homem, ao morrer, vai ao Xeol e lá continua a viver. Só depois do séc. II é que aparece a crença na ressurreição do corpo. Estes testemunhos encontram-se em Dn 12,2; 2Mc 7; 12,44. Os fariseus admitiam a sobrevivência da alma e a ressurreição dos corpos, mas como um simples retorno às condições da vida terrena e Jesus corrigiu-os (cf. Mt 12,25). Para os saduceus, com o corpo morre também a alma e não tinham esperança na ressurreição.²²³ Contudo, o triunfo paulino sobre a morte e esperança reside em 1Cor 15,55, onde a morte é destruída pela vida e em Flp 1,21-23: o viver é Cristo e morrer é vitória. Paulo consola-os a alegrarem-se na vitória completa trazida por Cristo, porquanto os que adormeceram em Cristo acordarão com Ele.²²⁴

No terceiro ponto relacionado à parusia, os mortos serão os primeiros a ressuscitar antes dos que ainda estiverem vivos. Este momento é descrito no v.17, em paralelo ao v.14. Neste versículo, só depois dos fiéis defuntos ressuscitarem é que os crentes na terra serão levados ao encontro do Senhor. Haverá um arrebatamento súbito com uma força irresistível e misteriosa.²²⁵ Os fiéis receberam que os seus amados não tivessem lugar na parusia. Paulo segura-lhes que seriam muito proeminentes e ressuscitarão antes dos que estiverem vivos quando o grande Dia chegar. Os fiéis defuntos, agora revestidos de corpos gloriosos, levantam-se do sepulcro. Repare-se que esta é a única passagem do Novo Testamento em que se fala claramente do arrebatamento, que não é secreto.

²²¹ Cf. Staab e Brox, *Cartas a los Tesalonicenses*, 59.

²²² Cf. Staab e Brox, *Cartas a los Tesalonicenses*, 52-53.

²²³ Cf. A. Pitta, «Paul, The Pharisee, and the Law», em *Paul's Jewish Matrix*, ed. Thomas G. Casey e Justin Taylor, (USA: Gregorian & Biblical Press, 2011), 99.106-107; Cohn-Sherbok, «Death and immortality in the Jewish Tradition», 24; Ugalde. *Escatología Cristiana*, 197ss.

²²⁴ Cf. Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 136-137.

²²⁵ Cf. Furnish, *1 & 2 Thessalonians*, 103; Staab e Brox. *Cartas a los Tesalonicenses*, 58.

O momento da ressurreição será quando o Senhor descer com um alto comando, com voz de arcanjo e trombeta da chamada divina, de que falámos acima. O arrebatamento será secreto, exceto a todos os crentes. Estes sinais de trombeta, arcanjos, no Antigo Testamento, foram símbolos teofânicos ao povo e através dos quais Deus exercia o seu poder (cf. Ex 19,16; Is 27,13; Jl 2,1).²²⁶ Os mortos aqui referidos são os que tiveram relação com Cristo (cf. 1Cor 15,18-23), cuja vantagem Paulo sublinha.²²⁷

A expressão ‘nas nuvens’ é uma circunstância que Paulo agrega. As nuvens são parte de toda a teofania, são a morada de Yahweh (cf. Sl 18,12; Ez 10,3); aparecem nas passagens apocalípticas dos profetas, por exemplo Dn 7,13 em que alguém vem sobre as nuvens do céu, semelhante ao Filho do Homem e Jesus relaciona esta passagem com a Sua vinda na qualidade de Juiz do fim dos tempos.²²⁸ Na transfiguração do Senhor, uma nuvem luminosa cobriu Jesus, acompanhado por Moisés e Elias e dela ressoou a voz do Pai (cf. Mt 17,5) e no Ap 14,14 o vidente contempla alguém semelhante ao Filho de Homem, que tem o seu trono nas nuvens. Esta passagem é a única que afirma que os justos também serão arrebatados ao alto entre as nuvens, simbolizando a glória. No encontro com o Senhor para sempre, os fiéis verão cumprida toda a esperança cristã.²²⁹

A expressão no ar, no séc. I, era muitas vezes tida como casa de demónios e em Ef 2,2, o Satanás é descrito como o regulador do reino do ar. Levar os crentes ao ar, manifesta a onnipotência do Senhor. A felicidade cristã está em estar com o Senhor.²³⁰

A vinda do Senhor serve para restabelecer o reino de Deus. O nosso Credo clarifica que «Creio na ressurreição da carne e na vida eterna» (CIC 988). A palavra carne designa o homem na sua condição de fraqueza e mortalidade; a ressurreição da carne significa que, depois da morte, não haverá apenas a vida imortal para alma, como diziam os filósofos, mas também os nossos corpos mortais retomarão a vida (cf. Rm 8,11). A crença na ressurreição dos mortos é, desde os começos, um elemento essencial da fé e convicção cristãs e mais tarde tornou-se a esperança última dos crentes.²³¹ Daí a profissão

²²⁶ Cf. Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 145; Witherington III, *1 and 2 Thessalonians*, 141.

²²⁷ Cf. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 274-275; Collins, *Studies on the first letter to the Thessalonians*, 162; Witherington III, *1 and 2 Thessalonians*, 142; Furnish, *1 & 2 Thessalonians*, 102.

²²⁸ Cf. Furnish, *1 & 2 Thessalonians*, 103; Staab e Brox, *Cartas a los Tesalonicenses*, 58.

²²⁹ Cf. Staab e Brox, *Cartas a los Tesalonicenses*, 59.

²³⁰ Cf. Staab e Brox, *Cartas a los Tesalonicenses*, 59.

²³¹ Cf. C. Pozo, «Immortalidad y resurrección», em *Temas actuales de Escatología. Documentos, comentarios y estudios*, ed. Congregación para a Doctrina de la fe, (Madrid: Ediciones Palabra, 2001), 113.

de fé em Deus Pai, Filho e Espírito Santo, e na sua ação criadora, salvadora e santificadora, que culmina na proclamação da ressurreição dos mortos, no fim dos tempos, e na vida eterna. Como dissemos, assim o cremos firmemente através de Cristo que ressuscitou dos mortos (cf. CIC 991. 989).

Os membros mortos referidos na comunidade são os recém-convertidos ao Cristianismo. Afinal, os mortos viverão de novo, os meus cadáveres ressuscitarão; os habitantes da terra acordarão e cantarão (cf. Dn 12, 1-3; Is 26,7-21), os mortos ressuscitam na parusia,²³² no último dia (cf. Jo 6,39), no fim do mundo (LG 48). Por isso, a ressurreição dos mortos está ligada à parusia (cf. 1Ts 4,16; CIC 1001). Ademais, o próprio Jesus liga a fé na ressurreição à sua própria pessoa: «Eu sou a Ressurreição e a Vida (Jo 11,25)», porque a sua ressurreição é o ato decisivo da salvação (cf. CIC 994).²³³ Esta passagem é paralela a 1Cor 15 sobre a ressurreição dos mortos.

2.3.1.3 O destino dos mortos

Procurar saber o destino dos mortos depois da ressurreição é ter presente a vida eterna, desígnio de Deus (cf. CIC 1023) e a morte eterna, destino escolhido por cada um de nós de acordo com o nosso modo de viver a fé, conforme ou não à vontade de Deus impressa nos nossos corações, guiada pela nossa própria liberdade: os que dormem acordarão: os vigilantes, para a vida eterna e os que não vigiam, para o opróbrio.²³⁴

A escatologia cristã faz alusão a quatro consequências, novíssimos, ao tratar de destino: a morte, já acima descrita, o juízo ou julgamento, inferno e glória ou salvação.²³⁵ A nossa esperança é esperança da salvação, diz Papa Francisco nas suas catequeses sobre a esperança,²³⁶ por isso, fomos salvos pela esperança (cf. Rm 8,22-27; SS 1).²³⁷ O próprio Paulo afirma que todos os que tiverem adormecido em Cristo, Deus os levará para junto de Si e não nos destinou para a ira, mas para a salvação (cf. 1Ts 4,17b;5,9). O destino que Deus designou para a humanidade é a comunhão de vida com Ele, é a vida eterna. Para João Paulo II, na encarnação de Cristo, em Maria, foi-nos comunicada a vida eterna que

²³² Cf. Carrez, et al., *Cartas de Pablo y Cartas Catolicas*, 46.

²³³ Cf. Collins, *Studies on the first letter to the Thessalonians*, 161.

²³⁴ Cf. Witherington III, *1 and 2 Thessalonians*, 135.

²³⁵ Cf. Ratzinger, *Escatología*, 20-21.

²³⁶ Cf. Francisco, «A esperança cristã é a esperança da salvação», em *Audiência Geral* (1 de fevereiro de 2017, 1-3).

²³⁷ Cf. J. Carreira das Neves, «Salvos na esperança», em *As razões da nossa esperança. A caminho do Terceiro Milénio*, (Lisboa: Rei dos Livros, 1998), 140-141; Scola, «L'interrogation théologique sur la destinée humaine. Introduction à la problématique de la fatalité», 30-31.

nos faz participantes do amor filial do Pai.²³⁸ Apesar deste desígnio de Deus aos homens, o nosso Credo diz que Jesus, na parusia, virá para julgar os vivos e os mortos. Por isso, interrogamo-nos sobre se haverá dois destinos para os mortos.

O Credo continua: «[...] *virá para julgar os vivos e mortos*» (CIC 678-679). Jesus morreu e voltou à vida para ser o Senhor dos mortos e dos vivos (cf. Rm 14,9). Jesus anunciou o Juízo do último dia e cada um prestará contas (cf. Rm 14,12).²³⁹ Neste dia será revelado o procedimento e o segredo dos corações de cada um; será condenada a incredulidade culpável, que não teve em conta a graça oferecida por Deus. A atitude em relação ao próximo revelará a aceitação ou recusa da graça e do amor divino. (cf. Mt 25,40). Mas, Deus destinou-nos para a salvação, e, para que esta se realize, se alcance, depende livremente da consciência de cada homem. Assim, Jesus, na sua última vinda, para nos levar consigo para junto de Deus, há-de julgar cada um de nós segundo as suas obras. Ele virá na sua glória para completar o triunfo definitivo do bem sobre o mal.

2.3.1.4. O julgamento

Antes da ressurreição, cada um prestará contas dos seus atos. A morte, que descrevemos há pouco, e o julgamento são duas situações que não dependem de nós. Em toda a perícopes 1Ts 4,13-5,11, o foco é a parusia, isto é, aspetos positivos dos eventos do fim do mundo, mas o tema de julgamento não está presente. Contudo, encontramos algumas alusões a isso noutras partes da carta (cf. 1Ts 1,10; 3,13; 2,16.19).²⁴⁰ Indiretamente, o tema de julgamento é mencionado em 1Ts 5,1-11, por dois termos: destruição e ira, sinónimos da palavra *chrisis* - julgamento. Ainda, dois termos sinónimos referem-se aos não-cristãos. Mas em 2Ts 1,5, aparece o termo *chrisis* a referir-se aos cristãos que sofrerão nas mãos dos infiéis. Paulo prega que estes habitantes fiéis serão salvos durante o julgamento. Aparece o verbo julgar e outras expressões sinónimas do verbo julgar em 2Ts 2,12 e referem-se aos não-crentes e ao homem sem lei.²⁴¹

Apesar desta fase, Paulo desejou que Deus santificasse os Tessalonicenses e fossem encontrados na Sua graça, no dia da execução do julgamento. Esta estada em graça baseia-se na vida com esperança, alegria, coroa e glória, na parusia (cf. 1Ts 2,19-20; 3,13;

²³⁸ Cf. J. Paulo II, «La encarnación, ingreso de la eternidad nel tiempo», em *Creo en la vida eterna. Catequesis sobre el Credo (VI)*, (Madrid: Ediciones Palabra, 2000), 3.

²³⁹ Cf. Opoku, «Death and Immortality in the African Religious Heritage», 16.

²⁴⁰ Cf. Furnish, *1 & 2 Thessalonians*, 106; Ugalde, *Escatología Cristiana*, 286.

²⁴¹ Cf. Kunicki, *Eschatology of the Thessalonian Correspondence*, 318.

2,12).²⁴² O Senhor vem para reinar, julgar o mundo, para nos salvar, e consolar os vivos para que vivam sempre na esperança. A parusia é o momento de re/encontro entre Deus e os homens para a realização dos Seus desígnios.²⁴³ Embora o julgamento seja inevitável, e daí alcançarmos ou salvação ou inferno, tal como o próprio São Paulo o afirma, nós confiamos e temos esperança de que Deus nos julgará com e no amor, pois a sua misericórdia para conosco é infinita.²⁴⁴

Para Ratzinger, o último dia não se identifica com o momento da morte individual, mas com o fim comum da história.²⁴⁵ Nesta ordem de ideias, Maria Carvalho esclarece que, com o julgamento, a fé da católica designa a dupla manifestação da justiça divina: uma, no fim da existência pessoal, que é o Juízo particular; outra, no fim dos tempos e para toda a humanidade, que Ratzinger chama por fim da história, que é o Juízo final.²⁴⁶

²⁴² Cf. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 267-273.

²⁴³ Cf. Staab e Brox, *Cartas a los Tesalonicenses*, 56.

²⁴⁴ Cf. Ugalde, *Escatología Cristiana*, 397-398.

²⁴⁵ Cf. Ratzinger, *Escatología*, 118.

²⁴⁶ Cf. M. Manuela Carvalho, *Consumação do homem e do mundo*, vol. 2, (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002), 125. Ao longo da história da tradição da Igreja houve desenvolvimento teológico sobre o Inferno: A salvação, de que falaremos na segunda parte, ou inferno dependem da nossa conduta, baseada na liberdade de escolha das nossas acções. Só em 2Ts 1,9, Paulo fala disto e situá-lo dentro dos temas da escatologia cristã da carta 1Ts. O Deus que está por detrás da teologia do inferno é diferente do Deus Pai de Jesus de Nazaré, que cria por amor e só pensa na nossa salvação. Deus perdoa a todos incondicionalmente e preocupa-se mais pelos pecadores. Com o inferno negar-se-ia a bondade de Deus e a redenção de Cristo. O inferno é uma auto-exclusão do âmbito de Deus; é a última consequência do próprio pecado. Ainda assim, Jesus apresenta-nos algumas imagens que descrevem como é o inferno: fogo que não se apaga; vermes que não morrem; trevas exteriores e choro e ranger e dentes. O símbolo mais característico do inferno é o fogo (cf. Mt 5,22; 13,42; 25,41; Mc 9,48; Lc16,25; Hb 10,27; Ap 19,20). Nada certifica que seja um fogo real, senão mesmo apenas uma linguagem figurada. Para João Paulo II, estes símbolos esclarecem que o inferno é o lugar de pena definitiva, sem possibilidade de retorno ou de mitigação do sofrimento (cf. Lc 16, 19-31), visto que o inferno é, ainda, uma imagem que expressa «a completa frustração e vazio de uma vida sem Deus. Com esta afirmação elimina-se a ideia de inferno ligada ao fogo. A história da salvação tem apenas uma finalidade, a salvação. A condenação é uma possibilidade. Por isso, comparar ao pé de igualdade a vida eterna à morte eterna desnaturaliza o fundo e a intenção da escatologia cristã. Cf. Ugalde, *Escatología Cristiana*, 391-394.399; J. Paulo II, «El inferno como rechazo definitivo de Dios», em *Creo en la vida eterna. Catequesis sobre el Credo (VI)*, (Madrid: Ediciones Palabra, 2000), 1.3.

O purgatório Reflecte-se como momento transitório entre a morte e ressurreição do homem (cf. CIC 1023.1033.1038). Na história da Igreja começa-se a falar de purgatório no fim do séc. XII (diferente da oração pelos defuntos e pela comunhão dos santos, que se faziam desde a idade primitiva da Igreja). Cristo é o lugar da purificação e o Espírito é o fogo. O que constitui o cenário celeste é também a graça que purifica, que nos introduz à felicidade. Esta purificação ocorre no encontro com Cristo e com a graça do Espírito Santo, pois o céu consiste em viver este encontro e esta graça. Com a morte, termina a existência humana enquanto capacidade de decisão, liberdade. Com a doutrina do purgatório começa a possibilidade da purificação e plenificação pós-morte de todos. A noção de purgatório vislumbra a imagem de Deus, da redenção e da graça. Daí a diferença do seu tratado nas diferentes tradições cristãs existentes. No princípio, Lutero e seus sequazes não o negaram e só no séc. XVI é que negarão a sua existência, por falta de base bíblico-patristica, alegando ser uma máscara do diabo; o purgatório não se pode provar pelas escrituras e a salvação é obra de Cristo e não dos homens. No mesmo diapasão, Calvino dirá que o purgatório é uma invenção de Satanás. Os ortodoxos têm também visão diferente da Igreja. Para a Igreja Católica, o purgatório mais do que uma purificação, é uma divinização, é restaurar a imagem de Deus no homem. Em afronta à Reforma luterana, a Igreja alerta que o pecado contra o Espírito Santo é imperdoável (cf. Mt

2.3.2. Exortações éticas para a expectativa da parusia (1Ts 5,1-11)

A consequência da pregação sobre a parusia reflete-se nas exigências éticas cristãs que se nos propõem. Vimos que a sorte dos fiéis mortos em Cristo é a ressurreição e vivência para sempre com Ele, nesta parte da secção veremos as exortações e instruções para vivermos cristãmente a expectativa desta vinda. Paulo usa a certeza de fé para instruir os Tessalonicenses a grandes esforços na vivência cristã, que se devem basear na fé, esperança e amor. Depois de ter dito quando e como será o dia da parusia, agora, enverga-se pelo como se deve viver cristãmente.

2.3.2.1. O momento (tempo) da parusia (1Ts 5, 1-3)

Depois de ter fomentado sobre quando e como será o dia da parusia, agora, enverga-se pelo como se deve viver cristãmente. Descritos os eventos que precedem e acompanham a parusia na secção anterior, Paulo, por ora, deixa claro que ninguém sabe nem a hora nem o dia. Mas exortará à vigilância e à sobriedade, esperando que os fiéis sejam homens de fé, esperança e caridade. A afirmação de que não seja necessário falar-lhes sobre os tempos e as ocasiões da parusia é retórica porquanto em 1Ts 4,11 e 2Ts 3,11 o assunto foi muito discutido. Contudo, parece que eles sabiam o assunto pelas catequeses orais de Paulo.²⁴⁷

No v. 1, a expressão ‘agora, irmãos, sobre o tempo e a ocasião’ introduz uma nova secção. Os termos tempo e ocasião formam uma *endyades* e compreendem-se na lógica cronológica e *kairológica*.²⁴⁸ Esta expressão encontra-se na literatura extra-bíblica, na apocalíptica, judaica, Qumran e no cristianismo primitivo (cf. Dn 2,21; Sb 8,8; Ecl 3,1; 1Pd 1,11; Act 1,7) em que se referem a *chronos* como longo período de tempo e *kairos*,

12,32). Em 2Mc 12, 38-45, o povo faz uma oração e esmola de sacrifício expiatório pelos mortos, para pedir que os mortos sejam perdoados dos pecados considerados mortais que cometeram, pois esperava pela ressurreição. Para Ratzinger, este texto não tem indícios sobre o purgatório, mas é o modo de expressar a fé na ressurreição. A oração pelos fiéis defuntos foi reforçada pelo Concílio de Trento. Em 2Mc está o fundamento da Tradição da Igreja de rezar pelos fiéis defuntos. Os caídos purificam-se entre a morte e ressurreição. Mas em Lv 4;5 e 16, as orações expiatórias são feitas para a remissão dos pecados dos vivos. Há outras referências que poderiam servir de fundamento (cf. 1Cor 3,13-15; 2Tm1,16-18), em que o sinal de fogo pode ser interpretado como para a purificação post-mortem e a oração pela misericórdia de Deus como momento purgatório. Deste jeito, é mais conveniente falarmos da purificação ou divinização. Contudo, ficou dogmatizado por Bento II, em 1336, ao dizer que as almas justas que não têm nada que purgar gozam imediatamente da visão de Deus. Também gozarão da vida eterna os que tiverem algo que purgar, depois de purificados após da morte (cf. BD). Cf. Ugalde, *Escatología Cristiana*, 286-287; Ratzinger, *Escatología*, 204-206.

²⁴⁷ Cf. Staab e Brox, *Cartas a los Tesalonicenses*, 60; Furnish, *1 & 2 Thessalonians*, 107.

²⁴⁸ Cf. Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 148.

curto e tempo de graça. O v.1 enquadra a duração do tempo que decorre antes da vinda do Senhor e a natureza dos eventos que caracterizam o fim dos tempos.²⁴⁹

Já no v.2, a expressão ‘ladrão à noite’ remete-nos à tradição de Jesus, da Igreja primitiva (cf. Mt 24,43; Lc 12,38-39; 2Pd 3,10; Ap 3,3; 16,15), mas não implica que necessariamente a parusia suceda nas horas da noite.²⁵⁰ A vinda deste dia chama-se o Dia do Senhor. É uma expressão antiga, conhecida desde o tempo de Amós, que a mencionou para expressar o propósito e refutar as ideias erradas sobre o evento (cf. Am 5,18-20). Para Amós, este dia seria o de julgamento para todos. Israel esperava pela punição por causa dos seus pecados, tal como esperava para os outros.²⁵¹

O tempo e a ocasião são identificados com a parusia. O dia do Senhor é o tempo da parusia, caracterizada com três nuances: o dia do Senhor virá como ladrão, à noite; virá com destruição repentina e como a mulher com dor de parto; a imagem de dor de parto, no Novo Testamento, é usada para descrever os tempos da parusia.²⁵²

O pensamento do julgamento final passa para a compreensão do Dia no Novo Testamento e é um modo de se referir ao dia do julgamento, dia da ira de Deus (cf. 2Pd 2,9; Rm 2,5). Ainda assim, pode se dizer dia da redenção (cf. Ef 4,30), que liga a ênfase da divindade; dia no qual a ação de Deus se manifestará plenamente: o Dia de Deus, o Dia de Cristo Jesus, o Dia do Senhor, e o Dia do Nosso Senhor Jesus Cristo (cf. 2Pd 3,12; Flp 1,6; 1Cor 5,5; 1,8; 1Ts 5,2); ou apenas: aquele Dia, o último dia, o grande Dia (cf. 2Ts 1,10; Jo 6,39-40). A ênfase recai na parusia.²⁵³ Paulo dá mais ênfase ao presente do que ao futuro, porquanto a parusia será inesperada. No Novo Testamento, sabemos que o Dia é certo e os crentes são convidados a continuarem a esperar, porque ele virá de repente (cf. Ap 22,20; Mc 13,32). Mas os crentes, como veremos no v.4, estão preparados e vigilantes para este dia e vivem conformes à vida de Cristo.²⁵⁴

O v.3. mostra que a inesperada vinda do Dia é ilustrada pelo comportamento dos infieis. Sobre a *pax e securitas* romana, o *slogan* é tolo e demonstra a vanidade da esperança para os infieis quando o dia do Senhor chegar. Estes que propagam este *slogan*

²⁴⁹ Cf. Collins, *Studies on the first letter to the Thessalonians*, 173; Witherington III, *1 and 2 Thessalonians*, 144-145; Furnish, *1 & 2 Thessalonians*, 107.

²⁵⁰ Cf. Staab e Brox, *Cartas a los Tesalonicenses*, 61.

²⁵¹ Cf. Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 150.

²⁵² Cf. Collins, *Studies on the first letter to the Thessalonians*, 164-165.

²⁵³ Cf. Witherington III, *1 and 2 Thessalonians*, 145.

²⁵⁴ Cf. Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 152-153.

terão uma destruição súbita. Paulo acredita que Deus intervirá uma vez e corrigirá para sempre os males que ele e seus auditores viveram por causa do seu testemunho. Pois Deus, em Cristo, é o único que trará a justiça, paz e segurança para sempre (cf. 2Ts 2).²⁵⁵

A paz indica a prosperidade da pessoa, mas no contexto, paz e segurança indicam ausência de alarmes.²⁵⁶ A ruína repentina virá sobre os homens que se acham seguros e se entregam ao gozo dos bens deste mundo, tal como as dores do parto surpreendem a mulher gestante (cf. Is 13,8; Jr 4,31; Mt 24,8; Gl 4,19).²⁵⁷ Para os infiéis e pagãos, o Dia do Senhor será de terror, pois será o princípio da sua ruína eterna. Aqui ecoa o discurso escatológico de Jesus (cf. Mt 24), no qual Paulo se terá inspirado. A ruína ou destruição, mas não aniquilação, significa perda da amizade com Deus, perda daquela vida que é realmente vida. A morte é o oposto da vida e não apenas cessação da existência (cf. 2Ts 1,9). Portanto, o momento da parusia é desconhecido; apesar disso, Paulo não cansa de os exortar à vigilância, pois o mundo pode ter seu fim subitamente.²⁵⁸

2.3.2.2. As condições da vivência cristã (1Ts 5,4-8)

Os Tessalonicenses têm a vida conforme ao Dia do Senhor, por isso, Paulo incorporou o pensamento deles ao Dia. A característica do povo cristão é serem ‘filhos da luz e filhos do dia’. A noite é tempo para os ladrões e a luz do dia é tempo para verdade. Contudo, a incerteza do momento da parusia leva a que Paulo chame a comunidade à vigilância, a fim de que aquele Dia não os surpreenda.

Paulo usa um contraste no v. 4, que, com o v.5 apresenta as condições escatológicas. Este contraste é muito usado pelos profetas: dia e noite; luz e trevas; vigilância e sono; sobriedade e embriaguez; e encontra-se na literatura religiosa do Antigo Testamento, Qumran, apocalíptica e do Novo Testamento. Paulo emprega este contraste no sentido ético. Por exemplo, como o ladrão, à noite, só pode surpreender aqueles que andam às escuras, assim também o dia do Senhor só surpreenderá aqueles que se obstinam na infidelidade e nos vícios que a acompanham.²⁵⁹ Este apelo ético pode abranger também outras dimensões da vida, isto é, o apelo ético-moral do comportamento social (cf. 1Cor

²⁵⁵ Cf. Furnish, *1 & 2 Thessalonians*, 108.

²⁵⁶ Cf. Witherington III, *1 and 2 Thessalonians*, 147.

²⁵⁷ Cf. Staab e Brox, *Cartas a los Tesalonicenses*, 61.

²⁵⁸ Cf. Staab e Brox, *Cartas a los Tesalonicenses*, 61-62.

²⁵⁹ Cf. Collins, *Studies on the first letter to the Thessalonians*, 166; Staab e Brox, *Cartas a los Tesalonicenses*, 62.

6,1-11); político (cf. Rm 13,1-7); ética sexual (cf. 1Cor 6,12-20); e ética social (cf. 1Cor 7,1-16).²⁶⁰

A palavra escuridão é uma metáfora que significa não salvo. Os infiéis vivem e movem-se na atmosfera da escuridão, na qual serão surpreendidos no dia do Senhor. Aquele Dia virá com toda brusquidão e imprevisibilidade de um ladrão. Esta palavra repete a metáfora do v.2, porque aquele dia surpreenderá pessoas, tal como os ladrões são surpreendidos no alvorecer do dia. Os que não estiverem preparados serão surpreendidos pela aurora no dia do Senhor.²⁶¹

No v.5, com os vv.6-8, encontramos a parénese batismal ou condições escatológicas e caracteriza-se a comunidade de Tessalónica com mérito de viverem pela luz da fé e adornados com virtudes provindos da fé ou são filhos da luz e filhos do dia. Na linguagem semítica, ser filho de alguém significa ser caracterizado por ele. Esta é a transformação que nos ocorre quando nos tornamos crentes e fiéis. À expressão ‘filhos da luz’, Paulo junta ‘filhos do dia’, para significar: o dia como o Dia do Senhor, que distingue os fiéis dos infiéis.²⁶²

A mudança do sujeito de vós para nós é impressionante, visto que torna a expressão mais compreensiva. Paulo partilha com eles o privilégio e o dever cristãos. A noite é contra o dia e a escuridão contra a luz. Temos aqui dois polos da escatologia paulina: a luz alvorece em Cristo e os Tessalonicenses são filhos da luz, transformados em novas criaturas; são também filhos do dia, pois tomarão parte na parusia.²⁶³

A sobriedade e vigilância cristãs são as primeiras exigências para a vivência cristã sadia. No v.6, os cristãos não estão na escuridão da descrença, por isso, «são chamados a proceder como filhos do dia e da luz, a velar e a ser sóbrios e não como os que dormem ou os que não têm esperança (cf. 1Ts 4,13)».²⁶⁴ Os infiéis dormem, pois são insensíveis espiritualmente. Os que não são do mundo não devem conformar a sua conduta aos que o são. Este é um apelo ético sobre o comportamento dos infiéis. Os

²⁶⁰ Cf. S. E. Porter, «Paul, Virtues, Vices and Household Codes», em *Paul in the Greco-roman world*, ed. J. Paul Sampley, vol. 2, (London: Bloomsbury T&T Clark, 2016), 369.

²⁶¹ Cf. Witherington III, *1 and 2 Thessalonians*, 148.

²⁶² Cf. Collins, *Studies on the first letter to the Thessalonians*, 166-169; Staab e Brox, *Cartas a los Tesalonicenses*, 63; Segundo Morris, a expressão ‘filhos do dia’ só se encontra aqui em todo o Novo Testamento. Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 155.

²⁶³ Cf. Witherington III, *1 and 2 Thessalonians*, 148.

²⁶⁴ Staab e Brox, *Cartas a los Tesalonicenses*, 63.

dorminhocos são os descuidados e indiferentes, e os beberrões são os libertinos e imprudentes. A terminologia ‘sono’ é usada em três lugares com significados diferentes: no v. 6 é metafórico; no v.7 é literal e no v.10 é um eufemismo para a morte, como no cap. 4.²⁶⁵

Aqui, o termo vigilância significa ter presente a vinda do Juiz e ser sóbrio implica estar preparados para O receber, levando uma vida moral autêntica.²⁶⁶ Tal como noutras passagens (cf. Mt 24,42; 25,13; Mc 13,34-37), Paulo exorta os fiéis à sobriedade e vigilância, como identidade cristã, enquanto nos sinópticos a vigilância é em função do tempo da parusia. Paulo está interessado pela identidade cristã dos membros da comunidade, de modo que vivam autenticamente os valores cristãos que ouviram e receberam dele. A vigilância é a antítese de dormir.

A vigilância carrega consigo um certo esforço; este esforço reside na boa conduta e autenticidade evangélica. A sobriedade remete-nos à temperança e equilíbrio e à não embriaguez. Paulo exortou-os a isto por causa do culto a Dionísio, honrado como deus da natureza, fertilidade, do prazer, isto é, vinho, festa, erotismo, etc.²⁶⁷ Esta preparação exigida é moral e intelectual, oposta do sono espiritual ou inconsciência.²⁶⁸

No v.7, aparece característica da conduta dos filhos da noite, diferente dos filhos do dia, que é o caso do sono e da embriaguez, que são atividades da noite. Estes não sabem o fim da nossa existência terrena, não sabem que ela terminará antes do retorno de Cristo e, por isso, satisfazem-se dos prazeres sensíveis (cf. Rm 13,13). Os que dormem e bebem designam as mesmas pessoas; a noite é símbolo da sua escravidão, cujas trevas espirituais nas suas almas se encontram assumidas. Sua inteligência embute-se e seus sentidos se embriagam das coisas terrenas.²⁶⁹ No v.8.,

*tratando-se de nós que espiritualmente vivemos a plena luz do dia, o dever é de sermos sóbrios, isto é, que tenhamos a vida fixa na meta e o coração livre de tudo o que é contrário à vontade de Deus. Este esforço só se alcança com a graça de Deus, revestindo-nos com a couraça da fé e amor e protegendo-nos com o capacete da esperança.*²⁷⁰

²⁶⁵ Cf. Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 156; Witherington III, *1 and 2 Thessalonians*, 149.

²⁶⁶ Cf. Staab e Brox, *Cartas a los Tesalonicenses*, 63.

²⁶⁷ Cf. Donfried, *Paul, Thessalonica and early Christianity*, 24-25.

²⁶⁸ Cf. Collins, *Studies on the first letter to the Thessalonians*, 167.

²⁶⁹ Cf. Staab e Brox, *Cartas a los Tesalonicenses*, 63; Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 157.

²⁷⁰ Furnish, *1 & 2 Thessalonians*, 110; Cf. Staab e Brox, *Cartas a los Tesalonicenses*, 63.

Para além disso, o controlo próprio é necessário, tal como se viu no v.6, que é igual à temperança, evitando todos os tipos de excessos dionisíacos e imorais. Em tudo isso, Paulo recorda que o cristão é como um soldado, um guerreiro vestido com a sua armadura (cf. Ef 6,13-17); a esperança e amor do crente são muito relevantes (cf. Rm 13,12 e 2Cor 10,4), Paulo é inspirado em Is 59,17, onde Deus é que usa o capacete da salvação.²⁷¹ O seu foco permanece na fé, amor e esperança por causa do carácter escatológico da existência cristã. Uma vez que os fiéis Tessalonicenses são filhos da luz e do dia pela sua eleição divina à salvação mediada por Cristo.²⁷²

2.3.2.3. A fé, Esperança e Caridade

Em toda a carta, estes temas aparecem, segundo Furnish em (cf. 1Ts fé, acreditar: 1,3.8; 3,2.5.6.7.10; 4,14; 5,8. Amor, amar: 1,3.4; 2,8;3,6.12;4,9; 5,8.13. Esperança 1,3; 2,19; 4,13; 5,8).²⁷³ Isto indica o quanto são relevantes para Paulo para a vivência cristã. São virtudes centrais da vida moral e ética dos cristãos.

Segundo a doutrina cristã, estas são as três virtudes que têm a ver com a nossa relação com Deus como cristãos, para conseguirmos ser vigilantes e sóbrios. Quanto à virtude da fé, percebemos que é a primeira na nossa relação íntima com Deus. É um dom gratuito de Deus, que provem da nossa relação, experiência pessoal com Deus. Para o Papa Francisco, a fé é uma luz, esta luz é Cristo que veio ao mundo para nos livrar das trevas do pecado (cf. LF 1). A fé tem a ver com confiança e, para David Hay, Paulo entende a fé também como participação dos fiéis em Cristo, numa dimensão individual e coletiva. Cristo é o objeto e conteúdo da nossa fé. Os exemplos que aplicam são da fé de Abraão (cf. Gn 15,6; Gl 3,6; Rm 4,3), etc. Fala também da fé em Deus que ressuscitou Jesus.²⁷⁴ Em 1Ts 1,8-10, Paulo explica como os pagãos convertidos tiveram fé em Deus, faz referências à Palavra do Senhor e à expectativa da parusia de Jesus. Assim, a fé é definida como participação em Cristo, é acreditar, confiar; é fidelidade.²⁷⁵

O tema da esperança cristã começou a ser retocado na vertente católica por Jean Alfaro, Gonzalez Cardeal, Bento XVI, depois de muitos predecessores não católicos,

²⁷¹ Cf. Witherington III, *1 and 2 Thessalonians*, 150; Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 158; Furnish, *1 & 2 Thessalonians*, 110-111.

²⁷² Cf. J. R. Harrison, «Paul, Theologian of election grace», em *Paul and His Theology*, ed. Stanley E. Porter, vol. 3, (Boston: Grill, 2006), 86.90; Moltmann, *La venu de Dieu*, 300-301.

²⁷³ Cf. Furnish, *1 & 2 Thessalonians*, 110.

²⁷⁴ Cf. D. M. Hay, «Paul's understanding of Faith as Participation», em *Paul and His Theology*, ed. Stanley E. Porter, vol. 3, (Boston: Grill, 2006), 46.

²⁷⁵ Cf. Hay, «Paul's understanding of Faith as Participation», 47.52.57.65.

como Ernest Bloch, Moltmann, etc. A esperança é uma tensão entre o presente e o futuro, tem como fundamento Deus, cuja raiz está no ato divino criador, redentor e de eterna comunhão.²⁷⁶ Para Alfaro, a esperança está em todas as dimensões da experiência humana, por isso, ela faz parte da nossa vida: nesta vida presente e não apenas para pós-morte. Assim, desde o Antigo Testamento, o povo tinha esperança na vinda do Messias, de um mundo melhor, tal como dissemos no primeiro capítulo. A promessa dada a Abraão (cf. Gn 12,3;), uma esperança futura (cf. Is 51,4-5). Portanto, a esperança é uma relação pessoal com o Senhor ressuscitado,²⁷⁷ com a sua história real. Os cristãos estão convidados a ter esperança de uma vida futura.²⁷⁸

A esperança é um tema bíblico muito antigo, e, no Antigo Testamento, foi compreendida como expectativa ou desejo de um bem; dum bem teológico, humano. Estava ligada e dependente da aliança e das suas respetivas promessas.²⁷⁹

No que à caridade diz respeito, com Bento XVI, parafraseamos 1Jo 4,8b.16, dizendo que Deus é amor: aquele que permanece no amor permanece em Deus e Deus nele (cf. DCE 1). Deste jeito, a caridade é uma das virtudes que nos revela a própria natureza divina: amor. Impelidos pelo amor de Deus é que somos chamados, em conjunto com a fé e esperança, a praticarmos a caridade no nosso viver, nas nossas relações com os demais. Neste quesito, Michel Henry diz que o amor de Deus é o primeiro mandamento e único mandamento da ética cristã.²⁸⁰

Estas forças sobrenaturais, fé, esperança e caridade, são as três virtudes teológicas que nos impelem a pôr em prática estes ensinamentos (cf. 1Ts 1,3; 1Cor 13). Em 1Cor 13, Paulo deixa claro que entre as três virtudes teológicas, a maior de todas é a caridade, pois jamais passará. Mas as três virtudes nunca se dissociam uma da outra. Nesta passagem encontramos o convite à prática real e autêntica da caridade como cristãos.

²⁷⁶ Cf. M. Manuela de Carvalho, «A esperança - virtude teológica», em *As razões da nossa esperança. A caminho do Terceiro Milénio*, (Lisboa: Rei dos Livros, 1998), 170.

²⁷⁷ Cf. M. Kehl, *Escatologia*, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992), 85-90; A. J. Hultgren, «The scriptural foundations for Paul's mission to the gentiles», em *Paul and His Theology*. ed. Stanley E. Porter, vol. 3, (Boston: Grill, 2006), 30-31.

²⁷⁸ Cf. J. Baptist Metz e E. Wiesel, *Esperar a pesar de todo*, trad. Carmen Gauger, (Madrid: Trotta, 1996), 27-31.54.

²⁷⁹ Cf. Neves, «Salvos na esperança», 133.

²⁸⁰ Cf. M. Henry, *Eu sou a verdade. Por uma filosofia do cristianismo*, trad. Florinda L. F. Martins, (Lisboa: Veja, 1998), 189.

Estas três virtudes teologias são de suprema importância para o cristão e Paulo insiste várias vezes nisso, caracterizando os cristãos na sua condição escatológica.²⁸¹ A centralidade destas virtudes na vida cristã é indicada pelo simbolismo da armadura. O peitoral e o capacete são muito importantes na armadura terna e ‘Paulo esclarece que nada é superior para os cristãos do que a fé, amor e esperança’. A armadura é aplicada aqui no sentido defensivo contra a surpresa, para vencer a coroa como prêmio (cf. 1Ts 2,19).²⁸² A esperança é a última virtude a ter-se presente. Aqui, o relevo recai na parusia com tudo o que implica para o preenchimento da esperança cristã.

Paulo transfere as armas de Deus para a fidelidade; substitui a justiça por fé e amor; retém a salvação do texto Deutero-isaiana, mas usa isso para qualificar a esperança. Os filhos da luz já estão implicados na armadura, embora precisem crescer nestas virtudes e sua identificação com Cristo. Em Rm 13,12-13 vêem-se os esforços dos cristãos a pôr esta armadura, com paralelo em (cf. Gl 3,27; Ef 4,24; Col 3,10.12) onde os cristãos batizados estão revestidos de Cristo, tornaram-se novas criaturas e, por isso, chamados a revestirem-se dos sentimentos de compaixão, bondade, humildade, mansidão, longanimidade para a edificação do Reino dos Céus.²⁸³

2.3.2.4. A salvação na história e na eternidade (1Ts 5,9-10)

Embora o termo *soteria* não apareça na perícope, o tema da salvação aparece em 1Ts 4,17, no contexto de outros temas apocalípticos ligados à parusia. No tempo da parusia, Cristo salvará os cristãos e eles estarão com Ele para sempre. Todos os eventos ligados à parusia têm um único objetivo que é a salvação dos cristãos; em 1Ts 5,9-10 Paulo liga a salvação dos cristãos que os livra, através de Cristo, da ira de Deus. A parusia é o evento em que Cristo salvará todos os cristãos vivos e mortos.²⁸⁴

Jesus trouxe-nos a salvação que, apesar de nos libertar do pecado, ela abarca a totalidade do nosso ser, nas exigências e aspirações mais profundas. Libertou-nos do peso do pecado e abriu-nos o caminho ao pleno cumprimento do nosso destino. Esta salvação

²⁸¹ Cf. Collins, *Studies on the first letter to the Thessalonians*, 167.

²⁸² Cf. J. Paul Sampley, «Living in an Evil Aeon: Paul’s Ambiguous Relation to Culture», em *Paulo in the Greco-roman world*, ed. J. Paul Sampley, vol. 2, (London: Bloomsbury T&T Clark, 2016), 393; Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 158.

²⁸³ Cf. Witherington III, *1 and 2 Thessalonians*, 150-151.

²⁸⁴ Cf. Kunicki, *Eschatology of the Thessalonian Correspondence*, 319.

integral acontece na história. Por isso, fiamo-nos nos planos misericordiosos de Deus, que tudo conduz com sabedoria transcendente.²⁸⁵

Assim, que devo fazer para ser salvo? (cf. Act16,30). Esta pergunta recorda-nos a vida adequada para nossa salvação que se realizou em Cristo e dos grandes conceitos do Novo Testamento como a redenção, a justificação. A salvação é uma realidade muito presente, cuja consumação será na eternidade. A ideia neo-testamentária da esperança inclui a noção de certeza, na ação divina, que está por se realizar. «Salvação significa resgate, ajuda, cura ou libertação num sentido mundano».²⁸⁶

Os vv.9-10 proclamam-nos a fundação cristológica, que indica porque os fiéis são agraciados e aclamados pessoas de fé, amor e esperança.²⁸⁷ No v.9, para Paulo, a salvação já é e ainda não é. A salvação é um ato de Deus e da Sua vontade procede (cf. 1Ts 1,4; 2,12; 4,17; 5,24). Já se vê esta relevância na chamada de Deus em 1Ts 2,12 e 4,7, como se nos estivesse a entregar à ira ao falar de Jesus (cf. 1Ts 1,10). Este tópico é central ao evangelho, pois descreve a verdadeira maneira da nossa salvação: os nossos pecados foram redimidos pelo sangue da cruz. Por isso, é um verdadeiro facto de que estamos todos salvos e deu-nos a possibilidade de realizar toda a verdade do nosso ser e libertou a nossa liberdade do domínio da concupiscência, indiferença (cf. VS 103).

Contudo, a salvação é um assunto do desígnio de Deus. Não fomos nós próprios que decidimos pertencer a Deus, porque a nossa salvação é da inteira iniciativa divina, pois não somos justificados pelas obras da lei, mas pela fé em Jesus Cristo (cf. Gl 2,16); ainda assim, ao assumi-la, o nosso agir, as nossas boas obras humanas têm a missão de colaborar nela.²⁸⁸

O desígnio divino para nós não é para ira (cf. 1Ts 1,10), embora haja uma hostilidade implacável a tudo que é mau. A ira divina é a punição escatológica, colocada aos destinados à destruição. A salvação certifica que, na verdade, Deus não nos destinou para a experiência da ira, pelo contrário, propôs que fossemos salvos através de Jesus Cristo. A salvação é descrita também como partilha de vida e como fé para conservação

²⁸⁵ Cf. J. Paulo II, «La salvación realizada en la historia», 1-5.

²⁸⁶ Witherington III, *1 and 2 Thessalonians*, 150.

²⁸⁷ Cf. Collins, *Studies on the first letter to the Thessalonians*, 166.

²⁸⁸ Cf. C. A. Evans, «Paul and Works of law language in late antiquity», em *Paul and His opponents*, ed. Stanley E. Porter, vol. 2, (Boston: Brill, 2005), 201-202; Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 159-160; Henry, *Eu sou a verdade*, 195.

da nossa vida (cf. 2Ts 2,14 e Hb 10,39). A salvação não é um conceito teológico abstrato, mas uma realidade experienciada, apropriada na vida de fé no presente.²⁸⁹

A salvação escatológica é um presente dado àqueles que preservaram, que puseram a armadura, ficaram em alerta, permaneceram fiéis e verdadeiros. A referência recai à soteriologia em que Deus aponta ou destina os crentes para a salvação final (cf. 1Pd 2,8; Rm 8,28).²⁹⁰ Nesta linha, Michel Henry pressagia que esta salvação se efetiva quando o homem, em virtude da sua condição Filial, vive só dela, cumprindo nela a sua essência, essência que é da Vida absoluta. A salvação obtém-se através de Cristo; Ele é o mediador ou agente e aquele que não se liga a Ele não terá a salvação final.²⁹¹

O meio da nossa salvação (a expiação) é descrito por Paulo no texto. Tendo garantido que os fiéis pudessem esperar estar com o Senhor para sempre (cf. 1Ts 4,17b), Paulo agora descreve a salvação como sendo o viver com Ele (cf. 1Ts 5,10). A atenção de Paulo vira-se para a base de toda a salvação, que é a expiação pela morte de Jesus. Nas duas cartas, este é o lugar único em que Paulo positivamente proclama que Cristo morreu por nós. Esta proclamação fundamenta a esperança cristã. Esclarece-se ainda esta teologia vicarial paulina em (cf. Gl 1,4; Rm 14,9; 2Cor 5,15.21). A menção da cruz (cf. 1Cor 15,3) é sinal do lugar, meio, caminho da nossa salvação.²⁹²

No Novo Testamento, a referência ao *kerygma* demonstra que a cruz foi o elemento central na proclamação do Evangelho a todos (cf. Act 17,3; 1Cor 15,3-5; Gl 1,14; Rm 1,3).²⁹³ Contudo, no mundo antigo, a crucifixão era inconcebível, porque esperavam um Deus poderoso e honrado, que nunca permitiria ser sujeito à crucifixão. Por isso, ela foi considerada escândalo para os judeus e loucura para os gentios (cf. 1Cor 1,23).²⁹⁴ O desígnio da morte de Cristo, na cruz, é para que os crentes vivessem com Ele quer vivos quer mortos.

²⁸⁹ Cf. Collins, *Studies on the first letter to the Thessalonians*, 169.

²⁹⁰ Cf. Witherington III, *1 and 2 Thessalonians*, 151.

²⁹¹ Cf. Henry, *Eu sou a verdade*, 188; Staab e Brox, *Cartas a los Tesalonicenses*, 64.

²⁹² Cf. Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 161; Witherington III, *1 and 2 Thessalonians*, 152; Collins, *Studies on the first letter to the Thessalonians*, 170; Carvalho, *Consumação do homem e do mundo*, 50-51.

²⁹³ Cf. C. J. Gil Arbiol, *Qué se sabe de Pablo en el naciente cristianismo*, (Navarra: Verbo Divino, 2015), 78-79; Pitta, «Paul, The Pharisee, and the Law», 107.

²⁹⁴ Cf. S. A. Adams, «Crucifixion in the ancient world: response to L. L. Welborn», em *Paul's world*, dd. Stanley E. Porter, vol. 4, (Boston: Brill, 2008), 128; Arbiol, *Qué se sabe de Pablo en el naciente cristianismo*, 146.

O verbo acordar já visto no v.6, é que se vê aqui. Assim, há necessidade de vigilância e alerta. Como em 1Ts 4,14 Paulo insiste que a morte não é vitoriosa para os crentes, aqui faz o mesmo, pois, os fiéis estão em Cristo; é uma teologia profunda e Paulo defende que a morte de Jesus trouxe uma nova relação entre Deus e os pecadores. A morte não é o fim e decisivo, mas só o é quando falamos em termos terrenos.²⁹⁵

O ‘por nós’ denota a afirmação da auto-doação de Jesus, que Paulo conheceu da tradição eucarística da Igreja (cf. 1Cor 11,24; Lc 22,19.20). A morte de Cristo é um ato sacrificial para expiação do pecado da humanidade (cf. Gl 1,4; 1Cor 15,3; 5,7b; Rm 3,25), reflexo do *Yom Kipur* de Lv 16. Assim, os fiéis são chamados não apenas para preparar a salvação futura, mas também para permitir que a salvação concedida por Cristo, se manifeste no seu presente da história com fé, amor e esperança.²⁹⁶

2.3.2.5. A vivência comunitária das virtudes teologais (1Ts 4, 18; 5,11)

Nestes dois versículos, em que Paulo apela à consolação mútua entre os membros da comunidade Tessalónica e no v.11 acrescenta a edificação mútua, remete-nos à comunidade escatológica que se reflete hoje numa comunidade terrena. A consolação e edificação mútuas, que se devem basear no amor fraterno,²⁹⁷ têm lugar numa comunidade e, na qual todos esperam vigorosamente o Dia do Senhor, com Quem estaremos sempre (cf. 1Ts 3,2; 4,18). A exortação paulina demonstra a imagem escatológica que impele à convicção de que todos os mortos em Cristo vivem n’Ele (cf. 1Ts 4,15).²⁹⁸

A comunidade é um lugar em que se vive e se partilha a vida, as alegrias, esperanças e tristezas, os sonhos, as angústias e felicidades dos homens em Cristo (cf. GS 1), fortificando a nossa fé na esperança da ressurreição dos mortos (cf. Hb 23,6).²⁹⁹ Para Malherbe, os versículos evocam a comunidade escatológica (cf. 1Cor 15,58; Flp 2,12; 4,1) que deve ser vivida no hoje da história, onde se viva a identidade cristã dos crentes, na prática constante das três virtudes teologais, guiados pelo Espírito Santo.³⁰⁰

²⁹⁵ Cf. Staab e Brox, *Cartas a los Tesalonicenses*, 64; Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 161-162; Witherington III, *1 and 2 Thessalonians*, 153.

²⁹⁶ Cf. Furnish, *1 & 2 Thessalonians*, 113

²⁹⁷ Cf. Rodríguez, *Cartas para el camino*, 21.

²⁹⁸ Cf. Witherington III, *1 and 2 Thessalonians*, 143.

²⁹⁹ Cf. J. Alfaro, *Esperanza Cristiana y liberación del hombre*, (Barcelona: Herder, 1975), 115; Staab e Brox, *Cartas a los Tesalonicenses*, 59-60; J. Moltmann, *Teologia de la Esperanza*, (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1969), 28.

³⁰⁰ Cf. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 300.

A necessidade da vivência comunitária da esperança cristã na ressurreição reside no facto de que temos o mesmo Senhor, mesma fé, mesmo batismo e um só Deus, que é Pai de todos (cf. Ef 4,4-6). Na dimensão existencial e escatológica da esperança cristã, a vocação a que fomos chamados é vivermos junto do Senhor para sempre (cf. 1Ts 4,17b).³⁰¹ A nossa fé não é estática nem solitária, mas dinâmica e comunitária. Os cristãos já vivem de acordo com a sua condição batismal, tal como se compara em Rm 13, 11-14. A vigilância a que estão chamados deve tomar forma de fé, amor e esperança, que descrevem adequadamente a existência escatológica dos cristãos.³⁰²

Para o Novo Testamento, o caminho cristão é de contínuo crescimento e os cristãos, crescem na estatura espiritual, no conhecimento e no amor de Deus. Cada boa palavra, boa ação é uma pedra agregada na construção. Assim, os fiéis são chamados a construir e a edificar uma comunidade santa, sob Espírito Santo,³⁰³ no âmbito eclesiológico (cf. 1Cor 14,3; Rm 15,10). Portanto, a responsabilidade é mútua, pois eles já o fazem.³⁰⁴ A característica dos cristãos como filhos do dia e da luz, acima afloradas, clarificam que Deus nos chamou para a salvação, que nos custou a morte de Seu Filho.

Na relação entre 1Ts 4,14-18 e 5,10-11, Paulo mostra que não endereça eventos sequenciais, pois as duas secções partilham conclusão semelhante, com o mesmo verbo. Aqui acresce a edificação mútua entre os membros, preparando-os ao que dirá em 1Ts 5,12-22. Paulo clarifica que o cristão não se edifica sozinho, mas nas relações estabelecidas com os outros (cf. 1Cor 4,16; 14,13). 1Ts 4,13-5,11 é uma criação paulina que serviu para acrescer ao que faltava à fé dos Tessalonicenses (cf. 1Ts 3,10) e encorajá-los a viver cristãmente. Porque a futura salvação de Deus colore a situação presente e escatológica; o tema apocalíptico intensifica o desafio do novo modo da existência dos cristãos da cidade.³⁰⁵

Paulo proclama a ação salvífica de Deus e Jesus é Senhor. Não importa o tempo da parusia se estamos vivos ou mortos, contudo, o importante é que Jesus é o fundamento

³⁰¹ Cf. Alfaro, *Esperanza Cristiana y liberación del hombre*, 116; M. Cardoso Peres, «A virtude da esperança», em *As razões da nossa esperança. A caminho do Terceiro Milénio*, (Lisboa: Rei dos Livros, 1998), 205-208; Collins, *Studies on the first letter to the Thessalonians*, 169; Carrez, et al., *Cartas de Pablo y Cartas Catolicas*, 48.

³⁰² Cf. Collins, *Studies on the first letter to the Thessalonians*, 170-171.

³⁰³ Cf. Staab e Brox, *Cartas a los Tesalonicenses*, 64.

³⁰⁴ Cf. Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 162-163; Staab e Brox, *Cartas a los Tesalonicenses*, 64; Furnish, *1 & 2 Thessalonians*, 112.

³⁰⁵ Cf. Witherington III *1 and 2 Thessalonians*, 153.

da salvação para todo aquele que crê. Esta edificação conjunta da comunidade é possível com fé, amor e esperança.³⁰⁶

2.4. Síntese

A palavra do Senhor é a fonte da autoridade e revela a vontade divina para conosco. Nela, Paulo se baseia para exortar e instruir os Tessalonicenses em matéria do fim dos tempos, a parusia, e tudo o que lhe implica. Na secção 1Ts 4,13-18, Paulo centrou-se nos eventos futuros que têm a ver com a nossa futura existência em Cristo, na parusia, que morreu e ressuscitou por nós; compreendemos que a ressurreição de Cristo é o fundamento e garantia da nossa fé e esperança e causa última da ressurreição dos mortos. Os mortos ressuscitarão na parusia, tomando a corporeidade na nova corporeidade do Senhor ressuscitado, isto é, o homem ressuscitará em seu corpo ou carne; quer dizer todo o seu ser: espírito, alma e corpo.

Para que os cristãos recém-convertidos tivessem esta vida futura com e em Cristo, Paulo apelou à vigilância e sobriedade, agraciados por Deus. Por isso mesmo, na segunda parte da nossa perícopie, 1Ts 5,1-11, centrou-se no presente da vida cristã, no como deveriam viver dignamente a vida cristã. Para tal, Paulo exortou-os, como filhos da luz e filhos do dia, à prática das três virtudes teológicas: a fé, numa confiança, experiência pessoal e comunitária com Deus; a esperança, numa relação de amizade com o Senhor; e a caridade, fonte motora das nossas ações. Os cristãos são convidados a praticarem estas virtudes em comunidade, sob ação do Espírito Santo, especialmente na Eucaristia, consolando, construindo e edificando-nos mutuamente como Igreja peregrina que espera pela meta final da vida dos seus membros, que é a consumação escatológica da salvação histórica, na ressurreição dos mortos no último dia.

³⁰⁶ Cf. Collins, *Studies on the first letter to the Thessalonians*, 171-172.

CAPÍTULO 3: UM CONVITE À SOBRIEDADE E À VIGILÂNCIA

A vigilância e a sobriedade a que somos convidados a viver e a ser são duas características identitárias para aqueles que Paulo chama por filhos da luz e filhos do dia, que, para o nosso caso, são os cristãos, aqueles que são e vivem da palavra do Senhor, que esperam pelo Senhor com a esperança de viverem para sempre junto d'Ele na eternidade.³⁰⁷ Como vimos nas exigências cristãs na expectativa da vinda do Senhor, no segundo capítulo, a centralidade ética ou as condições éticas de Paulo são a vigilância e sobriedade impulsionadas pelas três virtudes teológicas: fé, esperança e amor; estas virtudes são o coração impulsionador da vida cristã autêntica, sadia, na fidelidade constante ao Evangelho.³⁰⁸ Neste capítulo, aprofundaremos os temas de um convite à vigilância e sobriedade, sem nos esquecermos de os co-relacionar com as outras virtudes morais e as teológicas já sublinhadas no segundo capítulo. O convite à sobriedade e à vigilância seria como que um corolário da vida cristã que deve ser vivida, partilhada com os outros como cristãos com os seus privilégios e deveres, enquanto se aguarda pela parusia.

3.1. A sobriedade de vida

O contexto de Tessalónica na era evangelizadora paulina é marcado, antes do cristianismo, por influência de doutrinas filosóficas e religiosidade pagã de várias ordens, tal como vimos no primeiro capítulo.³⁰⁹ Estas influências diziam respeito ao modo de vida para cada membro da urbe e que, para Paulo, a preocupação se virara para os crentes, aqueles que ouviram a palavra do Senhor e aderiram à ela, convertendo-se dos ídolos ao Deus verdadeiro (cf. 1Ts 1,9).

Dentre muitas influências filosóficas destacamos os epicuristas e estóicos. Para os primeiros, a vida era como que uma festa, no seu *slogan* do *carpe diem*, isto é, comamos, bebamos e casemos, entre amigos, pois, o amanhã não se sabe;³¹⁰ a felicidade, o verdadeiro e o sumo bem é o prazer, mas é um prazer baseado nas coisas necessárias ou naturais (hedonismo epicurista); ainda, o prazer é o que é produzido pela razão e não pela sensualidade, tal como muitos julgavam interpretar erroneamente os epicuristas;³¹¹ o bem

³⁰⁷ Cf. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 305; Dietrich Von Hilberbrand, *A nossa transformação em Cristo*, (Lisboa: Editorial Aster, 1969), 283.

³⁰⁸ Cf. J. Maria Bover, S.I., *Teologia de San Pablo. El misterio de Cristo contemplado por el Apostol*, (Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1952), 10.3.1-2.

³⁰⁹ Cf. Fay, «Grego-Roman concepts of deity», 51.

³¹⁰ Cf. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 306.

³¹¹ Cf. Epicuro, «Maximes Fondamentales», em *Doctrines et Maximes*, 3; Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 306.

ou mal não tem origem na fortuna, mas depende da reta ou não reta decisão do próprio homem nas suas ações.³¹² Para os segundos, quase na mesma linha, ensinavam a viver uma vida boa, vida feliz; esta vida boa e feliz consistia na prática da virtude, que consideravam ser o único bem verdadeiro para o homem.³¹³

Perante estas influências, as suas doutrinas não estavam contrárias à fé cristã no seu todo, contudo, contrariavam-na quando quisessem viver a vida sem ter, no presente, a noção do Transcendente, ou noção do amanhã que só a Deus pertence, pois, desde a Antiguidade, se sabe que, para os epicuristas, o prazer é o princípio e fim da vida abençoada. Aí, na companhia dos amigos é que se encontrava a sobriedade; mas Paulo diria que a vida feliz com os amigos passa, efetivamente, pela vida de experiência com Cristo, morto e ressuscitado por nós,³¹⁴ estes amigos com os quais temos a mesma fé e mesmo batismo em Cristo.

Quanto à religiosidade pagã presente e influente na urbe, destacamos aqueles cultos pagãos e idolátricos na sua influência moral, isto é, que se desviavam do Evangelho por causa do excesso de luxúria, no consumo exacerbado de bebidas, de festas, etc.³¹⁵ Por esta razão, até, é que Paulo exortará à sobriedade e à vigilância àqueles que se firmavam cristãos, de modo que o dia do Senhor, a parusia, não os encontrasse perdidos ou imprudentes. Exortará também à sobriedade entre os esposos, nos trabalhos, no zelo, pois todos estão ou estavam a caminho da santidade.³¹⁶

Destes cultos os mais destacados são os cultos a Dionísio, a Afrodite, etc. Apesar de terem tido esta base religiosa de se ligarem ou se religarem a um ser supremo ou aos seus deuses, depois se serviram como trampolim para a compreensão da religião cristã anunciada por Paulo.³¹⁷ Desviavam-se da sobriedade, da temperança de vida nos numerosos eventos festivos que realizavam durante o ano todo, concentrados em atos ou ações excessivas de barulhos, de imoralidade de vária ordem.

³¹² Cf. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 282.

³¹³ Cf. Séneca, *Dialogues. De la tranquillité de l'ame*, 1.2. 2.6-7; Campa, *Las Filosofías de las crisis*, 29.

³¹⁴ Cf. Campa, *Las Filosofías de las crisis*, 17; Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 306-307.

³¹⁵ Cf. Perry, *The God who comes*, 31-34.

³¹⁶ Cf. Collins, *Studies on the first letter to the Thessalonians*, 166-168; P. J. Brady, *The process of sanctification in the Christian life. An exegetical-theological study of 1 Thess 4, 1-8 and Rom 6, 15-23*, (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2008), 8.

³¹⁷ Cf. N.T. Wright, *Paul and the faithfulness of God*, vol. 1 e 2, (Grã-Bretanha: Society for Promoting Christian Knowledge, 2013), 263-266; Donfried, *Paul, Thessalonica and early Christianity*, 23-25.30.

Estas nuances de exortação à sobriedade, em Paulo, encontram-se em 1Ts 5,6b.8a.³¹⁸ Noutras passagens da mesma carta, Paulo fala como dissemos acima, do afastamento da luxúria para os esposos, procurando cuidar as esposas na santidade (cf. 1Ts 4,3-4). Da ociosidade, Paulo exortará ao espírito de trabalho, da prudência de viver sob custa do trabalho próprio que manifesta esta sobriedade, diferente da ociosidade que caracterizava muitos dos membros da comunidade (cf. 2Ts 3,11); esta passagem representa uma exortação disciplinar que se enquadra na vertente da sobriedade.³¹⁹ Em relação a esta última passagem em que se aponta a ociosidade como um problema de muitos na comunidade, faz-nos compreender que a sobriedade não é precisa só quando se fazem as coisas ou os eventos festivos dionisíacos ou afrodisíacos excessivamente, mas também somos convidados à sobriedade da preguiça, da ociosidade de vida. Pois, a ociosidade é para quem não é prudente ou sóbrio, ou ainda, para quem não é equilibrado no seu viver como cristão.

Por isso, vemos que, desde os tempos antigos, a sobriedade foi sempre compreendida como uma virtude. Do grego *nephó*, ser sóbrio é aplicado no sentido figurado e em exortações éticas. Na Bíblia, usa-se *nephó* juntamente com *gregoréo* em 1Ts 5,6 e 1Pd 5,8, e com *sophronéo* em 1Pd 4,7. O *nephó* é usado no sentido de viver com sobriedade a vida (cf. 1Ts 5,8; 1Pd 1,13).³²⁰ A palavra *nephein* é sinónima de *gregorein* em 1Pd1,13; 5,8. Estas passagens todas são de discursos filosóficos morais. Neste sentido, a compreensão ético-moral está no contexto filosófico da noção da sobriedade.

Nos primeiros séculos da história da nossa era, a ética confundia-se com o costume da vida, todos se reviam na lei imposta pelo grupo. Contudo, ao passar do tempo, houve um sentido crítico e consciente à ética e ao próprio modo de viver. Nisto se revê a característica intelectualista na Grécia: o bem é identificado com o que é conforme à própria natureza racional. Assim, muitos deles manifestaram o seu entender sobre a razão e a virtude. Por exemplo, para Sócrates, o bem razoável propõe-se como uma praxis

³¹⁸ Cf. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 305.

³¹⁹ Cf. Malherbe. *The Letters to the Thessalonians*, 452-453.

³²⁰ Cf. T. Holtz, «Népho», em *DEDNT*, l-w, trad. Constantino Ruiz Garrido, vol. 2, (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1998), 405.

virtuosa. É deste modo que a ética se enquadra dentro dos estudos da virtude (*areté*); esta virtude é entendida como força, bondade, excelência, etc.³²¹

A sobriedade é usada no sentido moral geral; ela descreve especialmente a possível qualidade da mente do filósofo; uma condição equilibrada de não sem ter níveis excessivos de consumo de bebidas alcoólicas ou outras atividades humanas diárias. Diria Malherbe que Sêneca começara por aconselhar os seus companheiros a despertarem-se, para que estivessem aptos a corrigir os seus erros. Compreendemos que Sêneca via na filosofia o único poder que nos pode agitar; o único poder que pode sacudir a nossa profunda sonolência. Por isso, acrescentou, diz Malherbe, apelando a que se dedicassem à filosofia.³²² Antes de fazermos uma abordagem sobre a vigilância já vemos a estreita relação existente entre a sobriedade e vigilância neste sentido moral e ético, com perspectivas escatológicas da vinda da parusia. A conversão à filosofia é descrita nos termos de um convite a crescermos sóbrios, na temperança e vigilantes.

A experiência da conversão também está na linguagem de Paulo, quando exorta à conversão por meio de símbolos da luz do Evangelho como imagem de Deus que, através dele, Deus nos estabeleceu como luz das nações, a fim de que sejamos portadores da salvação até aos confins da terra (cf. 2Cor 4,1-6; Col 1,10-14; At 13,47; 26,18). Estes símbolos são da tradicional parénese batismal herdados por Paulo.³²³

Em Homero, a virtude implica felicidade, prosperidade e é também sinónima de glória. No Antigo Testamento, *areté* era entendida como força (cf. 2Mc 10,28). A LXX usa o termo grego no singular em todos os sentidos. No hebraico, *areté* não é entendida como virtude, mas como graça de o homem estar colocado no mundo perante Deus que é santo, com os seus deveres morais. Mas compromete aquilo que o conceito grego não conseguiu cumprir, porque os dois Testamentos querem testemunhar as obras de Deus no homem e não as ações ou méritos do homem.³²⁴ Assim, somos convidados a louvar o Senhor, a juntarmos à nossa fé a virtude, à virtude o conhecimento, ao conhecimento o auto-domínio, ao auto-domínio a perseverança, à perseverança a piedade; à piedade o

³²¹ Cf. O. Bauernfeind, «Àreté», em *GLDNT*, trad. Felice Montagnini e, G. Soffritti Scarpat O., vol. 1, (Brescia: Paideia, 1965), 1219.1223; T. Goffi, «Virtudes Morais», em *Diccionario Teologico interdisciplinar*, vol. 4, (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1983), 679.

³²² Cf. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 305.

³²³ Cf. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 305.

³²⁴ Cf. Bauernfeind, «Àreté», 1225-1226.

amor fraterno e ao amor fraterno a caridade (cf. Is 43,21; 1Pd 2,9; 2Pd 1,5).³²⁵ Na correspondência paulina, *areté* aparece uma vez em Flp 4,8, exortando a ocuparmo-nos com tudo o que é verdadeiro, nobre, justo, puro, amável, honroso, virtuoso ou que, de qualquer modo, mereça louvor (cf. Flp 4,8). Pois, na verdade, tudo o que é verdadeiro nos traz felicidade apesar da brevidade da vida.³²⁶ A felicidade, diferente da compreensão filosófica, é a plenitude de intimidade de vida com Deus que todo o cristão está convidado a alcançar. Pois, a vontade de Deus é que todos cheguem, vivam em Cristo Jesus (cf. 1Ts 5,19).³²⁷

Encontramos nestas abordagens o entrelaçamento das demais virtudes com as teológicas, que, vinculadas entre si, se associam à liberdade. A liberdade é uma faculdade exercida pelo homem na consciência de fazer o bem para si e para o outro. A liberdade é uma faculdade definitiva para a escolha das nossas ações.³²⁸ A liberdade de que nos fala a Bíblia é aquela liberdade que nos orienta para praticarmos o bem. A liberdade, normalmente, está unida à consciência. A consciência, para Paulo, é o conhecimento de si próprio no sentido de julgamento moral próprio.³²⁹ Por isso, mesmo na liberdade da nossa consciência redimida na cruz pelo Senhor, apresentam-se-nos estas virtudes que nos ajudam a mantermo-nos nos caminhos do Senhor, a fazermos, efetivamente, o bem. Apesar disso, a liberdade, muitas vezes, é compreendida como um paradoxo entre fazer o bem ou mal porque somos livres.³³⁰

Paulo responderia também em 1Cor 10,7 aos epicuristas, sem os mencionar, no *slogan* que coincide na forma com Is 22,13, que descreve a vida dissoluta, exortando a que o povo não se tornasse idólatra como alguns, visto que se sentavam para comer e beber; depois se levantavam para se divertirem, sem se importarem com o amanhã. Em 1Cor 15,32 na sua argumentação sobre a ressurreição, Paulo salienta que o seu interesse não é apenas humano, mas divino.³³¹

³²⁵ Cf. Bauernfeind, «Àreté», 1227-1228.

³²⁶ Cf. Séneca, *Dialogues. De la brévité de la vie*, 1.1-5.

³²⁷ Cf. J. Paulo II, «El cielo como plenitude de intimidad con Dios», em *Creo en la vida eterna. Catequesis sobre el Credo (VI)*, (Madrid: Ediciones Palabra, 2000), 1; Gnilka, *Pablo de Tarso*, 249.

³²⁸ Cf. K. Rahner, *Traité fondamental de la foi*, trad. Gwendoline Jarczyk, (Paris: Le Centurion, 1983), 113.

³²⁹ Cf. H. Ridderbos, *Paul. An outline of His Theology*, trad. John Richard de Witt, (USA: William B. Erdmans publishing company, 1975), 288.

³³⁰ Cf. Scola, «L'interrogation théologique sur la destinée humaine. Introduction à la problématique de la fatalité», 25.

³³¹ Cf. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 305-306.

Em 1Cor 15,31-34, Paulo partilha as propensões anti-epicuristas do seu tempo. Usa o *slogan* numa forma de *ad hominem* assumindo que a crença na ressurreição escatológica seria o ideal para orientar a nossa vida moral. No v. 33 apela-os a evitarem as más associações ou companhias que, no contexto, significavam aquelas que viviam como a vida epicurista, porque corrompem os bons costumes. Termina a perícopé, no v.34, com o desafio à sobriedade e com outros termos que têm suporte epicurista. Este é o único lugar, fora de 1Ts 5,6.8 onde Paulo usa a forma de *nephein*.³³²

Paulo exortava também os cristãos com as ideias estóicas, cristianizadas por ele mesmo. Os estóicos ensinavam que os sentimentos de misericórdia, de participação humana, de amor são entendidos como vícios da alma ou paixões e o ideal para o sábio é a impassibilidade, *apatia*, para moderar, eliminar e evitar senti-los.³³³ Paulo exortava-os a apartarem-se da luxúria, a viverem no amor mútuo entre todos os membros, sem se deixarem levar pelas paixões como os gentios, não como vícios, mas como sentimentos que os desviava da vontade de Deus, que é a sua santificação (cf. 1Ts 4, 3-9).³³⁴

Em 1Ts 5,1-11, o tema não é a ressurreição, mas o perigo de vivermos sem termos consciência de uma expectativa da parusia, que transforma a existência presente dos crentes. Ao usar os termos epicuristas, Paulo sucinta e claramente apela os seus leitores sobre o perigo inerente à sua aceitação da mensagem dos falsos profetas.³³⁵ Ele, portanto, usa *nephein* como que uma orla, mas ainda não com a polémica mudança anti-epicurista que caracterizaria mais tarde os comentários cristãos. Os elementos epicuristas na carta estão claros em 1Ts 4,11.13; 5,3, tal como estão em 1Cor 15,31-34; mas não é igualmente claro o porque Paulo os introduziu na discussão. Pelo contrário, o pensamento dos Tessalonicenses de si mesmos pela afinidade com os epicuristas na matéria escatológica fez com que se debruçassem eles mesmos em termos epicuristas. É provável que tenha sido Paulo quem, mesmo consciente do desacordo dos epicuristas, usou sua linguagem.³³⁶

Quando nos referimos à sobriedade, não deixamos de parte aquela exortação paulina, segundo a qual a vontade de Deus é que se viva a vida cristã com uma castidade (cf. 1Ts 4,1-9), vida esta que se diferencia da conduta pagã de então, pois a ação de Deus

³³² Cf. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 306.

³³³ Cf. Séneca, *Dialogues. De la tranquillité de l'âme*, vol 4. 3.1-7; Séneca, *Des bien faits*, 7.1-6; Fattal, *Saint Paul face aux philosophes épicuriens et stoiciens*, 18-20.

³³⁴ Cf. Carrez, et al., *Cartas de Pablo y Cartas Catolicas*, 47.

³³⁵ Cf. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 302.

³³⁶ Cf. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 306.

e a presença do Espírito Santo impregnam a totalidade da pessoa do cristão. O amor mútuo tem uma relação tão íntima com a mensagem cristã a que Paulo apelou os membros cristãos da comunidade.³³⁷

3.2. A vida em vigília

Tendo-nos esmiuçado sobre a sobriedade, uma das primeiras exigências éticas para a expectativa da parusia apontada por Paulo, juntamos à sobriedade de vida a vigília ou vice-versa.

A vigília significa estar desperto, estar vigilante. A vigília é sinónima de espera.³³⁸ Do grego, o verbo *gregoreo* aparece muitas vezes, tal como a palavra ‘sóbrio’ em exortações éticas e morais.³³⁹ Em primeira instância, o verbo *gregoréo* significa não dormir. Jesus o usou no Monte das Oliveiras, exortando três vezes para que os seus discípulos permanecessem despertos com Ele (cf. Mt 26,38.40.41; Mc 14,34.37.38), também em Lc 12,37, dentro da parábola. Vigiar, no sentido próprio significa renunciar ao sono da noite ou evitar ser apanhado de surpresa por um inimigo (cf. Sl 127,1). Daí o sentido metafórico: vigiar é estar vigilante, lutar contra a negligência a fim de se chegar à meta proposta (cf. Pv 8,34). Para nós, os crentes, a nossa meta é estar prontos para receber o Senhor, quando chegar o seu Dia, isto é, viver na noite sem ser da noite, vigiando,³⁴⁰ diferente dos aderentes aos cultos pagãos e idolátricos.

Nos Sinópticos, a vigília foi uma das principais recomendações de Jesus (cf. Mc 13,33-37), pois ninguém sabe a hora nem o dia (cf. Mt 24,42). A sua vinda será imprevista e de surpresa como um ladrão à noite (cf. Mt 24,43). O cristão não se deixa dominar pelo sono, mas vigia, mantém-se e está pronto para receber o Senhor.³⁴¹

A vigília é característica do discípulo que espera a parusia: a vigília consiste no estado de alerta, por isso, exige desprendimento dos prazeres e dos bens da terra (cf. Lc 21,34). Aqui criticaríamos os epicuristas que mais se importavam pelas coisas passageiras e próprias deste mundo como o comer, beber e casar, apesar de que sejam

³³⁷ Cf. J. Angel Ubieta, *La Iglesia de Tesalónica. Una Iglesia en proceso de evangelización*, (Bilbau: Desclée de Brouwer, 1988), 47-48.

³³⁸ Cf. A. Gentili, *Quanto falta para o fim. A propósito do ano 2000*, (Porto: Edições Salesianas, 1988), 206.

³³⁹ Cf. J. M. Nutzel, «Gregoréo», em *DEDNT*, a-k, trad. Constantino Ruiz Garrido, vol. 1, (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1996), 800-801.

³⁴⁰ Cf. M. Didier, «Vigiar», em *Vocabulário de Teologia Bíblica*, trad. Frei. Simão Voigt, 2ª ed., (Petrópolis: Vozes, 1977), 1073.

³⁴¹ Cf. Didier, «Vigiar», 1073.

necessidades naturais e necessárias ao homem para a sua subsistência. Estes actos não nos deixariam em estado de alerta. O exemplo mais evidente é o da embriaguez: os que bebem embriagam-se de noite.³⁴²

Em São Paulo, predominam as perspectivas escatológicas, em quem encontramos o eco da exortação escatológica, especialmente em 1Ts 5,4-8. Na conversão a Deus, o cristão torna-se filho da luz e filho do dia. Portanto, mantém-se desperto e resiste às trevas para não se surpreender no dia da parusia. As trevas simbolizam o mal em que os não cristãos se imbuem, pois são insensíveis espiritualmente.³⁴³

Esta atitude vigilante exige sobriedade, isto é, renúncia aos excessos noturnos e tudo o que possa distrair da expectativa do Senhor. Tudo isso reveste-se de armaduras espirituais: fé, esperança da salvação e caridade (cf. 1Ts 5,8), dimensões fundamentais do cristão, da Igreja, no sentido da fraternidade vindo da fé, no amor de Deus e no seu Evangelho transmitido por Paulo e seus companheiros.³⁴⁴ Estes excessos remetem-nos aos excessos dionisíacos, afrodisíacos e dos outros deuses pagãos em Tessalónica, dos quais Paulo procurava sempre prevenir os cristãos.³⁴⁵

Paulo, em 1Ts 5,6 acrescenta *ephomen* (sejamos sóbrios) a *gregoromen* e também no v. 8 para descrever o vigilante de vida escatológica.³⁴⁶ Quer dizer que a vigilância de um cristão tem em vista uma vida futura, comunhão de vida com Deus. O sentido figurado de permanecer vigilante predomina no NT, mas o significado depois flui. Com exceção de 1Ts 5,10, *gregoréo* em todas as passagens não é mencionado e compreende-se, claramente, como permanecer vigilante. Nesta compreensão do modo de permanecer vigilantes para a vinda última do Senhor, encontramos diferença nas passagens bíblicas que muitos autores nos apresentam:

Primeiro é que há passagens que têm referência direta à escatologia: por exemplo, o permanecer vigilantes e estar preparados para a chegada de Cristo, do Filho do Homem, (cf. Mt 24,42; 1Ts 5,6). E, segundo, há passagens que não fazem referências diretas à

³⁴² Cf. Staab e Brox, *Cartas a los Tesalonicenses*, 63; Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 157-158.

³⁴³ Cf. Didier, «Vigiar», 1073.

³⁴⁴ Cf. G. Giavini, *Verso San Paolo. Breve guida al messaggio Paolino*, (Milão: Editrice Ancora, 1989), 25-27.

³⁴⁵ Cf. Wright, *Paul and the faithfulness of God*, 263-264.268-270.

³⁴⁶ Cf. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 305.

escatologia: também o perigo de se deixar espaço para o Satanás e outras coisas pelo estilo que exige vigilância (cf. At 20,31; 1Cor 16,13; Cl 4,2).

Em 1Ts 5,10, tal como vimos no segundo capítulo, vê-se claramente pelo contexto amplo, que o estar desperto ou a dormir, significa viver ou estar morto: Jesus Cristo morreu por nós para que, quer vivamos neste mundo ou tenhamos morrido, vivamos com Ele.³⁴⁷ Esta é a condição que Paulo atribui e espera da parte dos cristãos.

As exortações à vigilância prevêm dos constantes perigos que o homem pode enfrentar na sua entrega total a Deus por meio de Cristo e de desejar cultivar coisas valiosas. A mudança pode deter-se nos perigos que nos ameaçam (cf. 1Ts 2,2)³⁴⁸ ou estender-se para ver as consequências da negligência de não estarmos preparados para a chegada do Filho do Homem. Portanto, *gregoréo* significa que há que permanecermos fiéis e vigilantes na fé (cf. 1Cor 16,13).³⁴⁹ A combinação de *nephein* (ser sóbrio) e *agrypneim* (vigiar, estar acordado) é encontrado em matéria da moral. *Nephein* fortalece *gregorein*, para expressar, precisamente, a vigilância sóbria. O cristão torna-se sóbrio e vigia a vinda da parusia na esperança que se alimenta na fé, exercida na caridade. Por isso, para Raymond, a esperança cristã é parusia-esperança.³⁵⁰ Quer dizer que a nossa esperança cristã na salvação ou felicidade eterna tem o fundamento em Cristo, cuja realização efetiva da promessa terá a sua consumação na parusia.

A vigilância é um acto contínuo e que se vive ao longo da vida toda. Porque a noite vai caindo e o dia já está no ocaso, diz-nos Cardeal Sarah.³⁵¹ Não durmamos, mas estejamos vigilantes a cada hora. É o que, mais tarde, Paulo exortará aos seus ouvintes, para acordarem, a saírem do sono e a prepararem-se para receber a salvação definitiva (cf. Rm 13,11-14), mas já iniciada na história.

A vigilância cristã é exercida ao longo de toda a vida na luta contra as tentações quotidianas que antecipam o grande combate escatológico. O exemplo foi do próprio mestre, Jesus, que experimentou no Getsémani esta luta (cf. Mt 26,41). A exortação tem em vista a prevenção dos perigos da vida presente (cf. 1Cor 16,13; Col 4,2; Ef 6,10-20).

³⁴⁷ Cf. Nutzal, «Gregoréo», 801-802.

³⁴⁸ Cf. Witherington III, *1 and 2 Thessalonians*.77; Ramón Trevijano Etcheverría, *Estudios Paulinos*, (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2002), 120.

³⁴⁹ Cf. Nutzal, «Gregoréo», 802.

³⁵⁰ Cf. Bonfried, «The Background. 1Thessalonians, Acts and the early Paul», 13.

³⁵¹ Cf. R. Sarah, *A noite vai caindo e o dia já está no ocaso*, trad. Maria João Carmona, (Cascais: Lucerna, 2019), 16.

Em 1Pd 5,8, o inimigo está claro que é o Satanás.³⁵² Recomenda-se que o cristão esteja sempre à espera, reze com fé, que nos faz partícipes da vida de Cristo (cf. Flp 1,21-23),³⁵³ e evite com sua renúncia as ciladas do Adversário. Para se ter fé, é preciso a escuta da palavra, tal como ocorreu com os Tessalonicenses (cf. 1Ts 1,8-10). Escutavam a palavra do Senhor em assembleia. Hoje, nós escutamolas nas celebrações litúrgicas, especialmente na celebração da Eucaristia, reunidos como Igreja.

A comunidade de Tessalónica experienciou o combate contra as perseguições e provas, contudo, resistiu em forma de constância, firmeza e fidelidade ao Evangelho (cf. 1Ts 1,3; 2Ts 3,3).³⁵⁴ Para Paulo, nem a tribulação, nem a angústia, perseguição, etc, nos separarão do amor de Cristo. O homem nesta tensão interna da existência cristã na entrega confiada ao amor imenso de Deus, em Cristo, na sua fé confiada no amor e poder salvíficos de Deus, revelados na morte e ressurreição de Cristo, espera pela sua salvação futura.³⁵⁵

3.2.1. Os meios para a vigilância cristã

Não basta que se exortem as pessoas à vigilância sem que se lhes dêem as ferramentas que lhes sirvam de apoio, de impulso. O principal impulso para a vigilância é sobriedade, que, juntamente com a vigilância são orientadas, alimentadas pelas virtudes sobrenaturais, isto é, as teologais, fé, dom gratuito de Deus, esperança, experiência de encontro pessoal com Cristo, e caridade, raiz motora das nossas ações, sob a graça divina. Gentili pressagia que a vigilância se consubstancia na oração e penitência.³⁵⁶ Nós, porém, acrescentaremos as outras virtudes morais que ajudam o homem na sua espera vigilante do Dia do Senhor.

Dos meios viáveis para que o homem viva a sua vida cristã sóbria e vigilantemente com os demais são as virtudes. Depois de termos feito uma abordagem sumária sobre as virtudes teologais, no segundo capítulo, que, aqui não deixaremos de fazer referência em co-relação com as virtudes morais, sobre as quais agora nos esmiuçaremos, procuraremos

³⁵² Cf. Didier, «Vigiar», 1074.

³⁵³ Cf. Hay, «Paul's understanding of Faith as Participation», 46; Furnish, *1 & 2 Thessalonians*, 103; Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 136-137; J. Paulo II, «La fe en Cristo», em *Creo en la vida eterna. Catequesis sobre el Credo (VI)*, (Madrid: Ediciones Palabra, 2000), 1.

³⁵⁴ Cf. J. Carmignac, *Le mirage de l'Eschatologie*, (Paris: Letouzey et Ané, 1979), 70-71; Malherbe, *The letters to the Thessalonians*, 123-124.

³⁵⁵ Cf. Alfaro, *Eperanza cristiana y liberación del hombre*, 59. 65

³⁵⁶ Cf. Gentili, *Quanto falta para o fim*, 206.

descrever o essencial de cada uma delas, sublinhando a sua relação e relevância na vivência cristã expectante da parusia.

Antes de tudo, para os filósofos, a virtude é um bem e o vício é um mal. Estas virtudes morais ou humanas de que falam os filósofos são atitudes firmes, disposições estáveis, perfeições habituais da inteligência e da vontade (cf. CIC 1804). Elas são a paciência, o discernimento, sabedoria, responsabilidade, a prudência ou sobriedade, a benevolência, humildade, piedade, a coragem ou fortaleza e a justiça, temperança, sinceridade, pontualidade, verdadeira alegria e confiança, e assiduidade, etc.³⁵⁷ Entre muitas virtudes elencadas, centralizar-nos-íamos em quatro delas, chamadas as virtudes cardeais, que são o eixo da vida humana virtuosa em sociedade: a prudência, temperança, fortaleza, justiça e às quais se acrescentaria a quinta: a piedade.³⁵⁸ Infelizmente, existem também quatro vícios cardeais, opostas das virtudes: insensatez, intemperança, injustiça e covardia. As virtudes cardeais constituem a forma do conhecimento, ao passo que os vícios formam um tipo de ignorância do homem.³⁵⁹

Para nós os cristãos, as virtudes fundamentais e das quais derivam as cardeais ou humanas são as teologais que, juntamente com estas, perfazem 7 virtudes. As teologais são a fé, esperança e caridade, e as cardeais ou morais são a prudência, temperança, fortaleza e justiça. As setes virtudes foram apelidadas como que as sete lâmpadas da vida cristã.³⁶⁰ Aqui fazemos questão de descrever o essencial das virtudes cardeais.

A prudência é um dos meios para a vigilância cristã. Um dos exemplos exortativos de Cristo sobre isto surge quando apela a que, tendo enviado os seus discípulos como ovelhas no meio de lobos, os discípulos fossem prudentes como as serpentes e simples como as pombas (cf. Mt 10,16). A prudência é uma das virtudes muito associadas à sabedoria, usada para todos aqueles que a buscam para decidir e fazer as coisas na sua vida com sucesso. Viver com sucesso e bem é amar a Deus de todo o coração, com toda a alma e como todo o nosso modo de proceder (cf. CIC 1809). Neste sentido, o valor do homem mede-se com a dimensão do bem moral. Quer dizer que a prudência assegura o

³⁵⁷ Cf. Deming, «Paul and Indifferent Things», 48-49; Hilberbrand, *A nossa transformação em Cristo*, 7.

³⁵⁸ Cf. Porter, «Paul, Virtues, Vices, and Household Codes», 370.

³⁵⁹ Cf. Porter, «Paul, Virtues, Vices, and Household Codes», 370.

³⁶⁰ Cf. J. Paulo II, «A virtude da Prudência», em *Audiência Geral*, (25 de outubro de 1978), 2.

bem moral da pessoa. Como nos dizem as palavras das Escrituras: estai preparados, porque o Filho do homem virá na hora em que menos pensardes (cf. Mt. 24, 44).³⁶¹

A pessoa prudente, que se aplica a tudo o que é verdadeiramente bom, esforça-se por medir todas as coisas, todas as situações e todo o seu agir, no âmbito do bem moral. Prudente não é aquela pessoa que sabe arranjar-se na vida e sabe tirar dela o maior proveito; mas sim a que sabe construir toda a sua existência, sua vida cristã segundo a voz da reta e redimida consciência (cf. CIC 1785-1802)³⁶² e segundo as exigências da moral e ética justas. Assim, a prudência constituiu a chave para a realização do encargo fundamental que Deus confiou a cada um. Este encargo é a perfeição do próprio homem. A prudência é como imagem e semelhança da Providência de Deus nas dimensões do homem concreto, mas na medida da sua vida.³⁶³

A pessoa prudente tempera a sua vida, o seu agir. A temperança é uma outra face da virtude da sobriedade; quer dizer que a temperança é uma das virtudes agraciadas por Deus, pois a salvação nos ensina, recomenda a abandonarmos a impiedade e as paixões deste mundo e a vivermos no mundo com auto-domínio, justiça e piedade, enquanto aguardamos pela nossa bendita esperança (cf. Tt 2,12). A temperança orienta para o bem os apetites sensíveis, guarda uma sã discrição e «não se deixa arrastar pelas paixões do coração» (cf. CIC 1809; Sir 5,2). A temperança é chamada também sobriedade. Na verdade, para conseguirmos dominar as nossas paixões, isto é, a concupiscência da carne, as explosões da sensualidade (por exemplo nas relações com o outro sexo), etc., não se ultrapassa o limite justo que se põe a nós próprios e ao nosso eu menos consciente ou menos racional e, assim, conseguimos ser capazes de nos dominarmos.³⁶⁴

Esta afirmação não deixa de parte a possibilidade de o homem virtuoso, sóbrio ou temperado ser espontâneo, poder gozar, poder chorar, poder manifestar os próprios sentimentos, isto é, não significa que deva tornar-se insensível, indiferente, como se fosse de gelo ou de pedra.³⁶⁵ A moral cristã nunca se identificou com aquela estóica. Entretanto, considerando toda a riqueza dos afetos e das emotividades de que é dotado cada homem e cada um, sem dúvidas, de modo diferente, dum modo o homem, doutro a mulher por

³⁶¹ Cf. J. Paulo II, «A virtude da Prudência», 1-2.

³⁶² Cf. Ridderbos, *Paul*, 288-290.

³⁶³ Cf. J. Paulo II, «A virtude da Prudência», 2.

³⁶⁴ J. Paulo II, «A virtude da Temperança», em *Audiência Geral*, (22 de novembro de 1978), 4.

³⁶⁵ Cf. J. Paulo II, «A virtude da Temperança», 4.

causa da sensibilidade de cada um; é necessário reconhecer que o homem só pode chegar a esta espontaneidade madura através de um trabalho intenso sobre si mesmo e uma especial vigilância cristã sobre todo o seu comportamento, seu agir. É nisso que está, de facto, a virtude da temperança, da sobriedade.³⁶⁶

É preciso que saibamos regular as coisas com santa temperança, de harmonia com o seu puro conteúdo real, vê-las como são realmente em si mesmas. Ela está intimamente unida à humildade e verdade.³⁶⁷ Ela não se concilia apenas com a vida de fé, com o ardor e a embriaguez por Cristo, que leva os cristãos a serem tidos como loucos aos olhos do mundo, mas é, antes de tudo, uma condição imprescindível da vida da fé.³⁶⁸ A própria palavra temperança indica estar inerente e incidente na vida interior do homem. O homem temperante é aquele que não faz o uso abusivo dos bens materiais, como os alimentos, de bebidas e de prazeres, que não se priva da consciência. Entende-se, deste jeito, que o homem temperante ou temperado é aquele que é senhor de si mesmo e sabe dominar-se. Aquele em que as paixões não tomam a supremacia sobre a razão, sobre a vontade e também sobre o coração.³⁶⁹

Vinculam-se estas virtudes com a fortaleza, um dos sete dons do Espírito Santo e, igualmente, uma virtude moral, que, no meio das dificuldades, assegura a firmeza e a constância na prossecução do bem. Torna firmes as decisões de resistência às tentações (cf. CIC 1808) aos homens que dão testemunho singular de dignidade humana e profunda humanidade,³⁷⁰ isto é, a suportar a adversidade por uma causa justa, pela verdade, pela justiça, etc. A virtude da fortaleza requer sempre alguma superação da fraqueza humana e sobretudo do medo. É preciso pedi-lo do alto. Para conseguir tal fortaleza, o homem precisa de ser sustentado por grande amor pela verdade e pelo bem, a que se dedica.³⁷¹

Por último, temos a justiça; uma virtude moral que consiste na constante e firme vontade de dar a Deus e ao próximo o que lhes é devido. Com Deus, ela chama-se virtude da religião e, para os homens ela serve de meio para o respeito pelos direitos de cada um

³⁶⁶ Cf. J. Paulo II, «A virtude da Temperança», 4.

³⁶⁷ Cf. P. Hilberbrand, *A santidade e o nosso tempo*, trad. Afonso Botelho, (Lisboa: Editorial Aster, 1969), 283-290.

³⁶⁸ Cf. Hilberbrand, *A nossa transformação em Cristo*, 291.

³⁶⁹ Cf. J. Paulo II, «A virtude da Temperança», 3.

³⁷⁰ Cf. J. Paulo II, «A virtude da Fortaleza», em *Audiência Geral*, (15 de novembro de 1978), 1.

³⁷¹ Cf. J. Paulo II, «A virtude da Fortaleza», 3.

e estabelecer, nas relações humanas, a harmonia que promove a equidade em relação às pessoas e ao bem comum para todos sem exceção (cf. Col 4,1; CIC 1807).

Para a vivência ou prática destas virtudes filosófico-morais, é preciso compreendermos que, na vida, a virtude consiste em amar o que é chamado a ser amado; sabermos escolher a virtude acontece no uso da razão com prudência; não nos deixarmos cair ou distrair da virtude pelas seduções dos prazeres temporais deste mundo é temperança, à qual Paulo insiste para os cristãos, quando lhes falava de sobriedade; e não nos deixarmos afastar dela pelo orgulho do nosso egoísmo e negligência é justiça. A virtude da prudência é muito relevante porquanto nos leva a descobrir os meios concretos para pôr em prática os fins escolhidos.³⁷² Para Paulo, porém, estas virtudes morais são impulsionadas pelas virtudes teológicas, sobrenaturais e de iniciativa divina,³⁷³ que nos unem intimamente com Deus através da fé, esperança e caridade (cf. 1Cor 13). Nisso, o testemunho dos fiéis tem um valor que depende do comportamento escolhido com e na liberdade.³⁷⁴

Paulo, entre muitos tipos de virtudes que elenca em muitas passagens dos seus escritos, resumi-las-íamos em resistência, carácter, pureza, conhecimento, paciência, santidade de espírito, bondade, poder de Deus, generosidade, fidelidade, gentileza, paz, alegria, fé, esperança e caridade;³⁷⁵ muitas delas já elencadas e descritas acima. E elenca os vícios como: a maldade, o mal, a cobiça, a malícia, inveja, assassinato, luta, engano ou mentira, astúcia, fofocas, calúnia, insolência, arrogância, fanfarrão, tolice, infidelidade, crueldade ou desumanidade, implacabilidade, etc.³⁷⁶

A par das virtudes que ajudam o homem a viver a sua vida sóbria vigiantemente, temos o elemento da oração. Nunca nos esqueçamos que em toda a vida, na luta contra o demónio, precisamos do socorro divino. Este socorro fundamental de Deus encontra-se na oração. Sem união com Deus, sem oração seremos címbalos que retinem sem rumo.³⁷⁷ A vigília de oração é uma prática primitiva que também se encontra em São Paulo, quando

³⁷² Cf. Sarah, *A noite vai caindo e o dia já está no ocaso*, 327-330.

³⁷³ Cf. Collins, *Studies on the first letter to the Thessalonians*, 167; J. Paul Sampley. «Living in an Evil Aeon: Paul's Ambiguous Relation to Culture», em *Paulo in the Greco-roman world*, ed. J. Paul Sampley, vol 2, (London: Bloomsbury T&T Clark, 2016), 393; Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 158.

³⁷⁴ Cf. J. Murphy-O'Connor, *Paulo. Biografia crítica*, trad. Barbara Theoto Lambert, (São Paulo: Edições Loyola, 2000), 166.

³⁷⁵ Cf. Porter, «Paul, Virtues, Vices, and Household Codes», 373-376.

³⁷⁶ Cf. Porter, «Paul, Virtues, Vices, and Household Codes», 376-380

³⁷⁷ Cf. Sarah, *A noite vai caindo e o dia já está no ocaso*, 16.

exorta os seus ouvintes a que façam sempre, pelo Espírito, as orações e súplicas. Que se ocupem com elas as suas vigílias com perseverança infatigável (cf. Ef 6,18 e Col 4,2). A celebração da vigília servia para uma realização concreta da vigilância cristã e imitação do que Jesus tinha feito (cf. Lc 6,12; Mc 14,38), no âmbito da oração ou nos outros âmbitos, por exemplo na caridade, na pregação do evangelho.³⁷⁸

A oração cristã, para além de ser um dos meios para a vigilância da parusia, é conatural ao cristão que se sente situado na história amorosa e livre da salvação que vem de Deus. Assim, ela é uma ação de graças (cf. 1Ts 1,2;2,13;3,9;5,18), é uma petição ou intercessão (cf. 1Ts 1,2;3,10; 5,17; 5,25; 2Ts 3,1-3).³⁷⁹ A oração é pré-ordenada à ação, isto é, a oração eclesial ou pessoal como um ato, é devido ao amor, da adoração que glorifica; na oração, o homem responde, desinteressadamente, ao amor de Deus e testemunha, deste jeito, que compreendeu a manifestação divina do amor.³⁸⁰

A oração é uma força transformadora da existência, que abre caminho à ação salvífica de Deus. Ela fixa o nosso espírito na adoração, que é a única resposta ao mistério do mundo e aos enigmas da história.³⁸¹ Na oração tornamo-nos mais sóbrios, vigilantes puros de coração, lavando-nos da impureza causada pela nossa infidelidade, pelos nossos pecados e, conseqüentemente, nos santificamos.³⁸² Deste modo, a vigilância é uma das exigências da fé no Dia do Senhor, que caracteriza o cristão que deve resistir à apostasia dos últimos dias e estar preparado para receber o Senhor que vem. Por causa das tentações e também da exigência própria da vida quotidiana, a vigilância cristã é exercida dia-a-dia na luta contra o Maligno; ela postula o discípulo a uma oração e uma sobriedade contínuas: vigiai, orai e sede sóbrios.³⁸³

Em concatenação com a oração, temos a penitência, que purifica o nosso coração e a humanidade do mal que se acumula. Ela suscita energias de luz, que descongestionam as situações onde mais ameaçadoras se condensam as trevas. E recomenda-a também o Concílio Vaticano II: estejam todos os fiéis dispostos a confessar-se a Cristo perante

³⁷⁸ Cf. Didier, «Vigiar», 1074; B. Fiore, S.J., «Paul, Exemplification, and Imitation», em *Paul in the Greco-roman world*, ed. J. Paul Sampley, vol.1, (London: Bloomsbury T&T Clark, 2003), 169-170; Brady, *The process of sanctification in the Christian life*, 133-136.

³⁷⁹ Cf. Ubieta, *La Iglesia de Tesalonica*, 47-48.

³⁸⁰ Cf. U. Vons Balthasar, *Só o amor é digno de fé*, trad. Artur Morão, (Lisboa: Assírio & Alvim, 2008), 96.

³⁸¹ Cf. Gentili, *Quanto falta para o fim*, 207.

³⁸² Cf. Brady, *The process of sanctification in the Christian life*, 16.

³⁸³ Cf. Didier, «Vigiar», 1075.

homens e a segui-l' O no caminho da cruz no meio das perseguições que nunca faltarão à Igreja e nas nossas vidas como cristãos (cf. LG 42).³⁸⁴

3.3. A expressão da vida cristã

Tendo-nos debruçado sobre a sobriedade e a vigilância no seu entrelaçamento em co-relação com as demais virtudes, para uma sábia expectativa da parusia, queremos, por agora, desenvolver os elementos fundamentais nos quais a vida cristã se expressava em Tessalónica, da qual podemos tirar lições para nós, os cristãos de hoje. De outro modo, diríamos que estamos perante uma abordagem das implicações éticas cristãs nas quais se expressa a comunidade recém-fundada por Paulo e companheiros.

A característica da fé, esperança e caridade expressam a vida cristã em Tessalónica. Cada uma delas enraíza-se em valores fundamentais da vida cristã, faz-nos refletir o que eram as instruções recebidas do apóstolo e assimiladas na e em comunidade.³⁸⁵ Entre muitas instruções, Paulo terá refletido na sobriedade e vigilância em função da inexatidão do dia da parusia.

A fé define, por si só, aqueles que acolheram a palavra do Evangelho (cf. 1Ts 1,7; 3,5,7; 4,14); a fé é operante (cf. 1Ts 1,3), pois é uma confiança total e absoluta do homem num Deus encontrado pessoalmente.³⁸⁶ Ela abre-nos caminho para justiça de Deus. O homem não é justificado pelas obras, mas pela fé. Contudo, como dissemos acima, ao assumirmos a salvação realizada por Cristo, a nossa cooperação é necessária numa adesão livre e consciente a este dom de Deus para todos nós.³⁸⁷

A esperança olha para o encontro com o Senhor (cf. 1Ts 4,17) e espera pelo Senhor no futuro (cf. 1Ts 1,10; 2,19; 3,13; 5,2), com a ressurreição dos mortos (cf. 1Ts 4,13-14).³⁸⁸ Tudo isso porque não existe piedade sem prática, fé sem amor e crença sem ação.³⁸⁹ Compreende-se que a vinculação destas três virtudes entre si, que já há muito temos abordado, é uma ação divina e nos leva a vivê-las unidos a Deus.

A palavra de Deus, fonte da autoridade com que Paulo se exprimiu aos Tessalonicenses, suscita em nós dois estados de alma: a paciência, uma das virtudes e a

³⁸⁴ Cf. Gentili, *Quanto falta para o fim*, 208.

³⁸⁵ Cf. Ubieta, *La Iglesia de Tesalónica*, 47.

³⁸⁶ Cf. Ubieta, *La Iglesia de Tesalónica*, 47; Sarah, *A noite vai caindo e o dia já está no ocaso*, 26

³⁸⁷ Cf. Gnilka, *Pablo de Tarso*, 236-238.

³⁸⁸ Cf. Malherbe, *The letters to the Thessalonians*, 275.285; Ubieta, *La Iglesia de Tesalónica*, 47.

³⁸⁹ Cf. Brady, *The process of sanctification in the Christian life*, 130.

consolação, um sentimento de conforto e apoio, dos quais brota a esperança. A esperança fortalece os corações, produz amor e alegria, conduz à sobriedade e alimenta incessantemente a oração.³⁹⁰

Sobre o amor ou caridade, diríamos que o amor atua em nós a partir de Deus (cf. 1Ts 1,3; 2,9-12), que se auto-revela e irradia-se horizontalmente entre irmãos, isto é, o amor fraterno (cf. 1Ts 4,9-10), concretiza-se no apoio aos débeis, nos trabalhos manuais, na edificação comum (cf. 1Ts 5,11).³⁹¹ Nesta vertente, a caridade é plenitude da lei, porque o maior dos mandamentos é o amor ao próximo. Quer dizer que, apesar das recomendações ou exortações éticas deixadas por Paulo em 1Ts, claro está, igualmente para o próprio Paulo, que a caridade é a maior entre as três virtudes teológicas (cf. 1Cor 13,13). Por isso, vemos que a fé atua pela caridade, isto é, no meio de debates entre os judaizantes sobre a justiça ou preferência moral, os judaizantes preferem a economia legalista mecânica, ao passo que, para Paulo, escolheu a economia do Espírito e vida, de fé, de esperança e caridade,³⁹² que nos conduzem ao encontro do Senhor na eternidade.

Esta virtude, a caridade, é na terra a maior, e é a que atravessa o limiar, princípio entre a vida e a morte, visto que, quando termina o tempo da fé e da esperança da pessoa humana, continua o amor. Todos os que já morreram em Cristo já passaram o tempo da fé e da esperança. A caridade, igualmente, expressa-se na terra de uma maneira tão maravilhosa, é a caridade cuja plenitude só na eternidade se revela.³⁹³

O amor é uma força universal, é uma ação pois, ele nos impele a Cristo; Cristo que é a plenitude da lei. Ele convida-nos sempre a amarmos com ações e verdade.³⁹⁴ A co-relação da fé e amor é baseada na iniciativa divina para nós. E a esperança? Ela nos impulsiona a esperarmos na justiça. É uma esperança cujo tempo é futuro, mas que se vive no presente.³⁹⁵ Daí a razão do já e do ainda não da nossa salvação na história.³⁹⁶

Aquando da sua pregação, Paulo e Silas apresentaram critérios de uma atuação ética responsável, coerente com os princípios de vida cristã, no processo de crescimento

³⁹⁰ Cf. Gentili, *Quanto falta para o fim*, 212-213.

³⁹¹ Cf. Balthasar, *Só o amor é digno de fé*, 2008, 78; Ubieta, *La Iglesia de Tesalónica*, 47; Blanchard, *A santidade e o nosso tempo*, 95.

³⁹² Cf. Bover, S.I., *Teologia de San Pablo*, 10.3.1-2; Murphy-O'Connor, *Paulo*, 168.

³⁹³ Cf. J. Paulo II, «A virtude da prudência», 1.

³⁹⁴ Cf. A. Badiou, *Saint Paul. La Fondation de l'universalisme*, (Paris: Quadrige, 2015), 105-107.

³⁹⁵ Cf. Badiou, *Saint Paul*, 113-118; Balthasar, *Só o amor é digno de fé*, 95-96.

³⁹⁶ Cf. J. Panteleimon Manoussakis, «Promise of New and the Tyranny of Same», em *Phenomenology and Eschatology*, ed. Neal Deroo e John Panteleimon Manoussakis, (Farnham: Ashgate, 2009), 71-77.

e superação. Os ora convertidos souberam de Deus através da proclamação do Evangelho sob ação do Espírito Santo; a exortação moral nesta carta revelou novas demandas éticas, mas mais do que uma chamada a viver o que eles já sabiam, precisavam da praxis para viverem a sua fé, esperança e caridade. Os carentes desta fé, apoio e direção são os indisciplinados, que precisavam de advertência; os pusilânimes, que necessitavam de encorajamento e os fracos que precisavam de ajuda.³⁹⁷

Na história da salvação, dois eventos de Cristo marcam o estabelecimento e a conclusão desta caminhada cristã vigilante, que são a sua morte e ressurreição, e a sua última vinda.³⁹⁸ São o fundamento e raiz última da nossa fé e esperança na ressurreição dos mortos. A realidade escatológica da cruz, passada e futura, oferece uma chave perceptual e moral para o crente. Todo ato ético articula-se em Deus e nas suas ações na história, principalmente na sua auto-doação por amor na cruz; a cruz que, concomitantemente, destrói e edifica, destrói e recia. A obediência a Deus não é para ações individuais, porque a moral e o culto são entrelaçados e a vida toda dos fiéis é orientada perante Deus.³⁹⁹ Por isso, Paulo nos convida a alegrarmo-nos sempre no Senhor, pois Ele guarda os nossos corações e mentes em Cristo Jesus (cf. Flp 4,4-8).

A ética paulina, embora Paulo algures tenha feito apelos morais pessoais sobre luxúria (cf. 1Ts 4,1-8; 1Cor 5,1-13; 6,12-20), abusos e extorsões económicas (cf. 1Cor 6,1-8) foi pensada não como ética pessoal, mas comunitária. Estas exortações não estão orientadas para a santidade pessoal ou imitação pessoal de Deus, mas a sua importância reverte-se na construção da Igreja.⁴⁰⁰ Por isso, para Paulo, todos, cada um na sua individualidade, trabalhamos em conjunto, visto que todos formamos o Corpo de Cristo, que é a Igreja (cf. 1Cor 12,27).⁴⁰¹ Ela reflete-se como um novo Israel em êxodo, um sacramento de esperança, peregrina ao futuro da sua plenitude escatológica no encontro definitivo com Cristo glorificado (cf. 1Ts 4,17).⁴⁰²

³⁹⁷ Cf. Brady, *The process of sanctification in the Christian life*, 130.

³⁹⁸ Cf. Brady, *The process of sanctification in the Christian life*, 111.

³⁹⁹ Cf. Brady, *The process of sanctification in the Christian life*, 132-133.

⁴⁰⁰ Cf. Arbiol, *Qué se sabe sobre Paulo en el naciente cristianismo*, 152-153.

⁴⁰¹ Cf. Arbiol, *Qué se sabe sobre Paulo en el naciente cristianismo*, 153.

⁴⁰² Cf. Alfaro, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, 115-116.

É a esta Igreja que Paulo encarrega o papel de uma mãe e pai (cf. 1Ts 2,7.11); onde todos são chamados à santidade;⁴⁰³ a admoestar os indisciplinados, a animar os pusilânimes que são os que têm ânimo fraco, revelam fraqueza moral ou cobardia por causa de perseguições, ou os que estão afetados pela morte ou pelo adiamento da parusia (cf. 1Ts 3,3-4; 4,13-17; 5,1-11). Animar os desamparados e humilhados é inicialmente uma obra divina (Is 57,15); suportar os fracos na fé.⁴⁰⁴

Encarregou ainda a todos a serem pacientes com todos. A paciência é um dom, uma virtude divina (cf. Ex 34,6; Sl 85,15; Gl 5,22). É nesta linha que Paulo insiste na conduta digna de Deus que chama os seus para o seu Reino e glória, tal como dissemos acima (cf. 1Ts 2,12), oferecendo a sua ação de graças pela fé e consistência deles (cf. 1Ts 1,2-2,16), comportando-se bem uns com os outros. Pois, o fruto da caridade é constante preocupação pelo bem-estar dos outros. Paulo apresenta o cristianismo não apenas como um conjunto de obrigações para com Deus e ao próximo, mas também como uma forma de vida orientada para Deus na alegria, na oração e na ação de graças (cf. 1Ts 5,16-18). Isso tudo é feito em Cristo mediador, com O qual o plano divino da nossa felicidade (cf. 1Ts 4,3.7; 5,9) chega ao seu termo e plenitude.⁴⁰⁵

Na Igreja, discernem-se os espíritos de modo que não se sufoquem os diversos carismas existentes e que servem para o crescimento e edificação do templo do Espírito Santo, que é a Igreja (cf. 1Ts 5, 19-22; 1Cor 6,19; 14,4; Ef 2,20-23).⁴⁰⁶

3.4. Síntese

Percebemos que o convite à sobriedade e à vigilância é um aprofundamento das exigências éticas porque a vida cristã é vivida no presente, na tensão de uma salvação já realizada por Cristo, mas que ainda não é plena. A esperança na salvação escatológica cujo dia e a hora só Deus sabe nos interpela a conformarmos a nossa vida à sobriedade, a estarmos sempre em estado de alerta ou vigilantes para não nos desviarmos pelas paixões e excessos de imoralidades, como faziam os filósofos epicuristas e estoicos e muitos cultos pagãos e idolátricos, como os dionisíacos e afrodisíacos. Estas exigências éticas para os cristãos são as características expressivas para os Tessalonicenses, que

⁴⁰³ Cf. J. Terence Forestell, CSB., «Cartas a los Tesalonicenses», em *Comentario Bíblico "San Jeronimo". Nuevo Testamento I*, ed. Raymond E. Brown, SS; Joseph A. Fitzmyer, SJ e Roland E. Murphy, O.CARM, tomo 3, (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1972), 586.

⁴⁰⁴ Cf. Forestell, CSB., «Cartas a los Tesalonicenses», 589

⁴⁰⁵ Cf. Forestell, CSB., «Cartas a los Tesalonicenses», 589.

⁴⁰⁶ Cf. Forestell, CSB., «Cartas a los Tesalonicenses», 589.

encontramos em 1Ts 5,6b.8a. A sobriedade é um equilíbrio de não se ter níveis excessivos de consumo de bebidas alcoólicas; é vinculada à liberdade, que leva o homem a viver a sua vida sobriamente na liberdade de uma consciência redimida. É ainda fortemente vinculada à castidade, temperança e o equilíbrio.

Em 1Ts 5,1-11 está o perigo de se viver sem a consciência de uma expectativa da parusia que transforma a existência presente dos crentes. Vigiar é renunciar ao sono da noite ou evitar ser apanhado de surpresa no Dia do Senhor. Em 1Ts 5,4-8 predominam as perspectivas escatológicas da vigilância e sobriedade. A vigilância exige sobriedade, isto é, renúncia aos excessos noturnos e tudo o que nos distraia da expectativa do Senhor. Em 1Ts 5,6.8, Paulo descreve a vigilância escatológica, uma exortação que é fruto do perigo da vida cristã na entrega total a Deus por Cristo. Por isso, o homem é chamado a vigiar ao longo de toda a vida na luta contra as tentações, prevenindo-se dos perigos da vida presente. A vigilância é uma das exigências da fé no Dia do Senhor.

O entrelaçamento da sobriedade com a vigilância não deixa de parte as outras virtudes, como sendo as que ajudam o homem a permanecer um vigilante sóbrio e a oração. A virtude consiste em amar o que é chamado a ser amado; escolher a virtude ocorre com prudência; não nos deixarmos distrair da virtude pelas seduções dos prazeres é temperança e não nos deixarmos afastar dela pelo orgulho é justiça. A oração é a força transformadora da existência que abre caminho à ação salvífica de Deus.

A vida dos Tessalonicenses expressava-se pela fé, esperança e caridade. Refletiu, Paulo, na sobriedade e vigilância em função da inexatidão da parusia. A palavra do Senhor suscita-nos dois sentimentos: a paciência e consolação. A esperança cristã fortalece os corações, produz amor e alegria, conduz à sobriedade e alimenta incessantemente a oração. A caridade atua em nós a partir de Deus que se auto-revelou; é maior entre as três virtudes, pois atravessa o princípio entre a morte e a vida. Quando termina o tempo da fé e da esperança da pessoa, permanece o amor.

Os critérios de uma atuação ética deixados por Paulo são: a Igreja a servir-se de uma mãe e pai; a sobriedade entre os esposos, nos trabalhos, no zelo, admoestar os indisciplinados, animar os pusilânimes, sustentar os fracos, viver pacientemente bem com todos, sob ação do Espírito Santo, que nos ajuda a discernirmos a vontade de Deus na comunidade.

CONCLUSÃO

Feitas as reflexões em torno da exortação ética de Paulo a partir de 1Ts 4,13-5,11, como resultado da nossa pesquisa, entendemos que é em virtude de 5,1-11 e da ressurreição que Paulo fundamenta as opções éticas na escatologia. Opções estas que são as exortações à sobriedade e vigilância para os cristãos.

No primeiro capítulo, vimos que, depois da evangelização de Paulo em Tessalónica, os membros que tinham abraçado a fé se inquietavam sobre a sorte dos fiéis defuntos, ora convertidos. Estas dúvidas decorriam dos ensinamentos dos epicuristas e estóicos, que se presavam pelo prazer (o hedonismo epicurista baseado nas necessidades naturais e necessários), como ausência de dor ou perturbação no corpo e na alma; a vida no '*carpe diem*', com os amigos; velavam, ainda, pela vida boa e vivência de acordo com a natureza humana e essência racional.

Paulo anunciou-lhes a esperança na vida após a morte, mas, para os filósofos epicuristas e estóicos, a morte é um incómodo e não um mal nem impedimento para a felicidade; é um estado de absoluta insensibilidade, destino definitivo, por isso não se devia temer, pois, não existe a eternidade; epicuristas e estóicos negavam a metafísica e a transcendência, e defendiam panteísmo materialista, monista, hilemórfico e *hilozoísmo*. Estes rejeitavam a Providência de um Deus pessoal da fé cristã, alegando o finalismo universal. Apesar desta contrariedade doutrinal, as noções de virtude, discernimento, justiça, consciência e a vontade do homem são valores úteis que deles o cristianismo bebeu, purificando e conformando-as à doutrina da fé cristã.

Para aclarar a situação da ressurreição dos mortos, a antropologia paulina realçou o corpo e carne, e também falou da alma e a mente como outras dimensões da pessoa. O ser humano é personificado e encarnado, e inseparável é o corpo, a carne, a alma e a mente da pessoa humana; ele ressuscitará no seu todo, isto é, a pessoa toda, mas esta ideia foi confrontada com a concepção dualista greco-platónica da pessoa, que ainda hoje se nota: corpo e alma, sendo a alma superior ao corpo e sobrevivente à morte do corpo ou ainda com os epicuristas e estóicos: na morte, os compostos de corpo e alma se dissolvem totalmente sem esperança nem razão da ressurreição. Mas a antropologia cristã e paulina é unitária, influenciada pela concepção judaica, carregada de sentimentos de amor mútuo, de perdão, fraternidade e irmandade, que caracterizam hoje a doutrina antropológico-cristã.

No segundo capítulo, depreendemos que, para instruir os fiéis sobre a matéria do fim dos tempos, a parusia, e tudo o que lhe implica, Paulo usou a palavra do Senhor - fonte da autoridade e reveladora da vontade divina ao homem. Na secção 1Ts 4,13-18, Paulo concentrou-se nos eventos futuros que têm a ver com a nossa futura existência em Cristo. Jesus morreu e ressuscitou; a sua ressurreição é o fundamento e garantia da nossa fé e esperança e causa última da ressurreição dos mortos. Os mortos ressuscitarão na parusia, tomando a corporeidade na nova corporeidade de Cristo ressuscitado - ressuscitarão com todo o seu ser: espírito, alma e corpo.

Para que os cristãos recém-convertidos tivessem esta vida futura com Cristo, Paulo apelou à vigilância e sobriedade. Por isso, na segunda parte da perícopa, 1Ts 5,1-11, concentrou-se no como deveriam viver dignamente a vida cristã no presente. Para tal, Paulo exortou-os, como filhos da luz e filhos do dia, à prática das três virtudes teologais: a fé, dom de Deus, confiança e experiência pessoal e comunitária com Deus; a esperança, relação de amizade com o Senhor; e a caridade, motor das nossas ações.

Finalmente, no último capítulo, vimos que a sobriedade e vigilância, como exigências vividas sob inspiração da fé esperança e caridade, são as características expressivas da comunidade de Tessalónica. É um aprofundamento destas exigências, pois a vida cristã é vivida hoje numa tensão do já e do ainda não da nossa salvação. A esperança na salvação escatológica cujo dia e a hora só Deus sabe nos interpela a conformarmos a nossa vida à sobriedade, a estarmos sempre vigilantes para não nos desviarmos pelas paixões e excessos de imoralidades, como faziam os filósofos e muitos cultos pagãos.

Em 1Ts 5,1-11 vimos que Paulo nos interpela à consciência de uma expectativa da parusia que transforma a existência dos crentes. As perspectivas escatológicas da vigilância e sobriedade predominam 1Ts 5,4-8. Vigiar é renunciar ao sono da noite ou evitar ser apanhado de surpresa no Dia do Senhor; a vigilância exige sobriedade, renúncia aos excessos noturnos e tudo o que nos distraia da expectativa do Senhor. Em 1Ts 5,6.8, Paulo descreve a vigilância escatológica, uma exortação que é fruto do perigo da vida cristã na entrega total a Deus, por Cristo. Por isso, o homem é chamado a vigiar ao longo de toda a vida na luta contra as tentações, prevenindo-se dos perigos da vida.

As outras virtudes morais e a oração também ajudam o homem a permanecer um vigilante sóbrio, para além deste entrelaçamento entre a sobriedade e vigilância. Assim,

a virtude é amar o que deve ser amado; escolhe-se a virtude com prudência; não nos deixamos distrair da virtude pelas seduções dos prazeres pela temperança e não nos deixamos afastar dela pelo orgulho por causa da justiça.⁴⁰⁷ A oração é a força transformadora da existência que abre caminho à ação salvífica de Deus.

Percebemos que a vida dos Tessalonicenses se expressava pela fé, esperança e caridade. Paulo pensou na sobriedade e vigilância em função da inexatidão da parusia. Estas características expressivas encontram-se em 1Ts 5,6b.8a, onde definimos a sobriedade como um equilíbrio de não se ter níveis excessivos de consumo de bebidas alcoólicas; ela é vinculada à castidade, temperança, equilíbrio e liberdade, que leva o homem a viver a sua vida sobriamente na liberdade de uma consciência redimida.

A esperança cristã fortalece os corações, produz amor e alegria, conduz à sobriedade e alimenta incessantemente a oração. A caridade actua em nós a partir de Deus que se auto-revelou, pela palavra que nos suscita os sentimentos de paciência e consolação; a caridade é maior das três virtudes, pois atravessa o princípio entre a morte e a vida. Quando termina o tempo da fé e da esperança da pessoa, permanece o amor.

Para as futuras investigações nesta matéria, fica em aberta o aprofundamento da compreensão da corporeidade na ressurreição dos mortos. E ficamos por investigar a perspetiva da relação inequívoca existente entre a vida humana e a sua fé cristã, em função do fim dos tempos e tudo o que lhe implica hoje no presente da história.

⁴⁰⁷ Cf. Sarah, *A noite vai caindo e o dia já está no ocaso*, 327.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes

Bíblia Hebraica Stuttgartensia. 4ª ed. Inglaterra: Clays Ltd, 1990.

Bíblia de Jerusalém, São Paulo: Paulus, 2015.

Bíblia Sagrada. Versão dos textos originais. 5ª ed. Lisboa: Difusora Bíblica, Franciscanos Capuchinhos, 2008.

Nestlé-Aland. *Novum Testamentum Graece: with dictionary*. 28ª ed. Alemanha: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

Rahlfs, Alfred. *Septuaginta: id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Deutsche bibelgesellschaft, 1979.

Textos do Magistério

Bento XVI. Encíclica *Deus Caritas Est*. 25 de dezembro de 2005.

Bento XVI. Encíclica *Spe Salvi*. 30 de novembro de 2007.

Bento XVI. Exortação Apostólica *Verbum Domini*. 30 de setembro de 2010.

Catecismo da Igreja Católica. 15 de agosto de 1997.

Concílio Ecuménico Vaticano II. Constituição dogmática sobre a revelação divina *Dei Verbum*. 18 de novembro de 1965.

Concílio Ecuménico Vaticano II. Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo *Gaudium et Spes*. 7 de dezembro de 1965.

Concílio Ecuménico Vaticano II. Constituição dogmática sobre a Igreja *Lumen Gentium*. 21 de novembro de 1964.

Concílio Ecuménico Vaticano II. Constituição sobre a Sagrada Liturgia *Sacrossanctum Concilium*. 4 de dezembro de 1963.

Francisco. Encíclica *Lumen Fidei*. 29 de junho de 2013.

Francisco. «A esperança cristã é a esperança da salvação», em *Audiência Geral*. 1 de fevereiro de 2017.

João Paulo II. «A virtude da Fortaleza». Em *Audiência Geral*. 15 de novembro de 1978.

_____. «A virtude da Prudência». Em *Audiência Geral*. 25 de outubro de 1978.

_____ «A virtude da Temperança». Em *Audiência Geral*. 22 de novembro de 1978.

_____. Encíclica *Veritatis Splendor*. 6 de agosto de 1993.

Obras antigas

Cícero. *Tusculanes*. Traduzido por Jules Humbert. Tome 1.I-II. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1931.

_____. *Tusculanes*. Traduzido por Jules Humbert. Tome 2. III-V. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1931.

Epicuro. *Doctrines et maximes*. Traduzido por Maurice Solovine. Paris: Librairie Félix Alcan, 1925.

Epitecto. *Entretiens*. Traduzido por Joseph Souilhé. Livro 1. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1943.

_____. *Entretiens*. Traduzido por Joseph Souilhé. Livro 2. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1949.

_____. *Entretiens*. Traduzido por Joseph Souilhé. Livro 3. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1963.

_____. *Entretiens*. Traduzido por Joseph Souilhé. Livro 4. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1965.

Lucrécio. *De la nature*. Traduzido por Alfred Ernout. Tomo 1. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1946.

_____. *De la nature*. Traduzido por Alfred Ernout. Tomo 2. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1942.

Marco Aurélio. *Pensées*. Traduzido por A. I. Trannoy. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1939.

Sêneca. *Des bien faits*. Traduzido por François Prechac. Tomo II. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1927.

_____. *Dialogues*. Traduzido por A. Bourgery. Tome II. 2ª ed. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1941.

_____. *Dialogues*. Traduzido por René Waltz. Tome IV. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1944.

Dicionários

Bauder, W. e Link, H.-G. «Meta, fin». Em *DTDNT*. Traduzido por Manuel Balasch, et al. Vol. 3: 74-76. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1983.

Bauernfeind, O. «Àreté». Em *GLDNT*. Traduzido por Felice Montagnini e, G. Soffritti Scarpato O. vol 1: 1219- 1228. Brescia: Paideia, 1965.

Braumann, G. «Parusia». Em *DTDNT*. Traduzido por Manuel Balasch, et al. Vol. 3: 299-302. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1983.

Brugger S.I., W. *Dicionário de Filosofia*. Traduzido por José María Vélez Cantarell. 9ª ed. Berceleona: Herder, 1978.

Dellind, G. «Plerów». Em *GLDNT*. Traduzido por Felice Montagnini e, G. Soffritti Scarpato O. Vol 10: 641-674. Brescia: Paideia, 1975.

Didier, M. «Vigiar». Em *Vocabulário de Teologia Bíblica*, editado por Xavier Leon-Dufour S. J. Traduzido por Frei. Simão Voigt. 2ª ed., 1073-1075. Petrópolis: Vozes, 1977.

Goffi, T. «Virtudes Morais». Em *Dicionario Teologico interdisciplinar*. Vol. 4: 679-699. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1983.

Harder, G. «Psyche». Em *DTDNT*. Vol. 1: 93-100. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1980.

Holtz, T. «Népho». Em *DEDNT*. λ-ω. Vol. 2: 405. Traduzido por Constantino Ruiz Garrido. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1998.

Hubner, H. «Plerow». Em *DEDNT*, L-W. Traduzido por Constatino Ruiz-Garrido. Vol 2: 993-1001. Salamanca: Sigueme, 1998.

Kamlah, E. «Espíritu». Em *DTDNT*. Vol. 2: 136-145. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1980.

Link, H.-G. «Eschaton». Em *DTDNT*. Traduzido por Manuel Balasch, et al. Vol. 3: 76-79. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1983.

Martin, R. «Zeus». Em *Diccionario Espasa. Mitología griega y romana*, editado por Carolina Reoyo González. Traduzido por Alegría Gallardo Laurel. 2ª ed., 453-455. Madrid: Espasa, 1996.

_____. «Apolo». Em *Diccionario Espasa. Mitología griega y romana*, editado por Carolina Reoyo González. Traduzido por Alegría Gallardo Laurel. 2ª ed., 30-35 Madrid: Espasa, 1996.

Nutzel, J. M. «Gregoréo». Em *DEDNT*. Vol. 1: 800-802. Traduzido por Constantino Ruiz Garrido. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1996.

Opke, A. «Parusia, Pareimi», em *GLDNT*. Vol. 9: 839-878, Brescia: Paideia, 1974.

Radl, W. «Parusia». Em *DEDNT. λ – ω*. Traduzido por Constantino Ruiz-Garrido. Vol. 2: 798-802, Salamanca: Ediciones Sigueme, 1998.

Schottroff, L. «Zoé» Em *DEDNT*, a-k. Traduzido por Constatino Ruiz-Garrido. Vol 1: 1745-1756. Salamanca: Sigueme, 1996.

Seebass, H. «Carne (sarks)». Em *DTDNT*. Vol.1: 227-233. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1980.

Siede, B. «Bastar». Em *DTDNT*. Traduzido por Mario Sala y Araceli Herrera. Vol. 1: 156-158. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1980.

Sorg, E. Th. «kardia». Em *DTDNT*. Traduzido por Mario Sala y Araceli Herrera. Vol. 1: 339-341. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1980.

Strobel, S. A. «Areté». Em *DEDNT*, a-k. Traduzido por Constatino Ruiz-Garrido. Vol 1: 454. Salamanca: Sigueme, 1996.

Wibbing, S. «Soma». Em *DTDNT*. Traduzido por Mario Sala y Araceli Herrera. Vol. 1: 375-380. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1980.

Obras/Estudos

Adams, Sean A. «Crucifixion in the ancient world: response to L.L. Welborn». Em *Paul's world*, editado por Stanley E. Porter. Vol. 4: 111-129. Boston: Brill, 2008.

Alfaro, J. *Esperanza Cristiana y liberación del hombre*. Barcelona: Herder, 1975.

Angel Ubieta, J. *La Iglesia de Tesalonica: una Iglesia en proceso de evangelización*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1988.

Badiou, A. *Saint Paul: La foundation de l'universalisme*. Paris: Quadrige, 2015.

Badham, P. «The Christian Hope Today». Em *Death and immortality in the religions of the world*, editado por Paul e Linda Badham, 37-70. New York: Paragon house, 1987.

Balthasar, U. Vons. *Só o amor é digno de fé*. Traduzido por de Artur Morão. Lisboa: Assírio & Alvim, 2008.

Baptist Metz, J., e Wiesel, E. *Esperar a pesar de todo*. Traduzido por Carmen Gauger. Madrid: Trotta, 1996.

Beaude, P. -Marie. *Saint Paul. L'oeuvre de métamorphose*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2011.

Blanchard, P. *A santidade e o nosso tempo*. Traduzido por Afonso Botelho. Lisboa: Editorial Aster, 1969.

Borgen, P. *Early Christianity and Hellenistic Judaism*. Edinburgh: T & T Clark, 1998.

Brady, P. J. *The process of santification in the christian life: an exegetical-theological study of 1 Thess 4, 1-8 and Rom 6, 15-23*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2008.

Burgos Núñez, M. de. *Pablo, predicador del Evangelio*. Salamanca: San Esteban, 1999.

Campa, R. *Las Filosofías de las crisis. Epicureísmo y Estoicismo*. Madrid: Sínderesis, 2014.

Carmignac, J. *Le mirage de l'Eschatologie*. Paris: Letouzey et Ané, 1979.

Carrez, M., et al. *Cartas de Pablo y Cartas Catolicas*. 3ª ed. Traduzido por Muñoz Schiaffino. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.

Carvalho, M. Manuela. «A esperança - virtude teologal». Em *As razões da nossa esperança. A caminho do Terceiro Milénio*. Lisboa: Rei dos Livros, 1998, 167-178.

_____. *Consumação do homem e do mundo*. Vol 2. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002.

Collins, R. F. *Studies on the first letter to the Thessalonians*. Lovaina: Peeters, 1984.

_____. *The Thessalonian correspondence*. Lovaina: Peeters, 1990.

Cohn-Sherbok, D. «Death and immortality in the Jewish Tradition». Em *Death and immortality in the religions of the world*, editado por Paul e Linda, 24-36. Badham. New York: Paragon house, 1987.

Copleston, S.J, F. *A history of Philosophy. Greece and Rome*. Vol. 1. New York: Doubleday, 1993.

Coutsoumpos, P. «Paul's attitude towards the Law». Em *Paul: Jew, Greek, and Roman*, editado por Stanley E. Porter, vol. 5: 39-50. Boston: Brill, 2008.

Davies, W. David. *Paul and Rabbinic Judaism. Some rabbinic elements in Pauline theology*. 4ª ed. USA: Fortress Press Philadelphia, 1980.

Deming, W. «Paul and Indifferent Things». Em *Paul in the Greco-roman world*, editado por J. Paul Sampley, vol. 2: 48-67. Grã-Bretanha: Bloomsbury, 2016.

deSilva, D. A. «Paul, Honor, and Shame». Em *Paul in the Greco-roman world*, editado por J. Paul Sampley, vol. 2: 26-47. Grã-Bretanha: Bloomsbury, 2016.

Destro, A. e Pesce, M. «The heavenly journey in Paul: Tradition of Jewish apocalyptic literary genre or cultural practice in a hermeneutic-roman context?». Em *Paul's Jewish Matrix*, editado por Thomas G. Casey e Justin Taylor, vol. 2: 167-200. USA: Gregorian & Biblical Press, 2011.

Donfried, K. *Paul, Thessalonica and early Christianity*. USA: Continuum, 2002.

Dormeyer, D. «The Hellenistic letter-formula and the Pauline letter-scheme». Em *The Pauline Canon*, editado por Stanley E. Porter, vol. 1: 59-94. Boston: Brill, 2004.

Dunn, J. D. G. *The Theology of Paul the Apostle*. USA: Edinburgh, 1998.

Engberg-Pedersen, Troels, *Paul and the stoics*. Escócia: Cataloging-in-Publication Data, 2000.

Enrique Aguiar, J., e Jesús Legarreta, F. de. *Introducción a Pablo. Romanos e Gálatas*. Navarra: Verbo Divino, 2018.

Evans, C. A. «Paul and Works of law language in late antiquity». Em *Paul and His opponents*, editado por Stanley E. Porter, vol. 2: 201-225. Boston: Brill, 2005.

Fattal, M. *Saint Paul face aux Philosophes épicuriens et stoiciens*. Paris: L'harmattan, 2010.

Fay, R. C. «Grego-Roman concepts of deity». Em *Paul's World*, editado por Stanley E. Porter, vol. 4: 51-79. Boston: Brill, 2008.

Fiore, S.J., B. «Paul, Exemplification, and Imitation». Em *Paul in the Greco-roman world*, editado por J. Paul Sampley, vol. 1: 169-195. London: Bloomsbury T&T Clark, 2003.

Fitzgerald, J. T. «Paul and Friendship». Em *Paul in the Greco-roman world*, editado por J. Paul Sampley, vol. 1: 331-362. London: Bloomsbury T&T Clark, 2003.

Furnish, V. Paul. *1 Thessalonians, 2 Thessalonians*. Nashville: Abingdon Press, 2007.

Gaventa, B. Roberts. *First and second Thessalonians. Interpretation, a Bible commentary for teaching and preaching*. USA: John Nknox Press, 1998.

Gentili, A. *Quanto falta para o fim. A propósito do ano 2000*. Porto: Edições Salesianas, 1988.

Gesché, A. *Destin, prédestination, destine*. Paris: Les éditions du Cerf, 1995.

Giavini, Giovanni. *Verso San Paolo. Breve guida al messaggio Paolino*. Milão: Editrice Ancora, 1989.

Gil Arbiol, C. J. *Primera y segunda cartas a los Tesalonicenses*. Navarra: Verbo Divino, 2004.

_____. *Qué se sabe de Pablo en el naciente cristianismo*. Navarra: Verbo Divino, 2015.

Gnilka, J. *Pablo de Tarso*. Traduzido por Víctor Abelardo Martínez de Lopera. Barcelona: Biblioteca Herder, 1998.

Gowan, D. E. *Eschatology in the Old Testament*. Edinburgh: T & T Clark, 1987.

Harrison, J. R. «Paul, Theologian of election grace». Em *Paul and His Theology*, editado por Stanley E. Porter, vol. 3: 77-108. Boston: Grill, 2006.

Hay, D. M. «Paul's understanding of Faith as Participation». Em *Paul and His Theology*, editado por Stanley E. Porter, vol. 3: 46-76. Boston: Grill, 2006.

Henry, M. *Eu sou a verdade. Por uma filosofia do Cristianismo*. Traduzido por Florinda L. F. Martins. Lisboa: Veja, 1998.

Hilberbrand, D. Von. *A nossa transformação em Cristo*. Lisboa: Editorial Aster, 1969.

Horsley, R. A. *Paulo e o império. Religião popular na sociedade imperial romana*. Traduzido por Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Paulus, 2004.

Hultgren, A. J. «The scriptural foundations for Paul's mission to the gentiles». Em *Paul and His Theology*, editado por Stanley E. Porter, vol. 3: 21-44. Boston: Grill, 2006.

Jipp, J. W. «Educating the divided soul in Paul and Plato: Reading Romans 7,7-25 and Plato's Republic». Em *Paul, Jew, Greek, and Roman*, editado por J. Paul Sampley, vol. 5: 231-257. Boston: Brill, 2008.

J. Pablo II. *Creo en la vida eterna. Catequesis sobre el credo (VI)*. Madrid: Ediciones Palavra, 2000.

Kehl, M. *Escatologia*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1992.

Kunicki, J. *Eschatology of the Thessalonian Correspondence. A comparative study of I Thess 4, 13-5,11 and II Thess 2, 11-12 to Dead Sea Scrolls and the Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 7. Switzerland: Peter Lang, 2014.

Malherbe, A. J. *Paul and the Thessalonians. The Philosophic Tradition of Pastoral Care*. USA: Congress Cataloging-in-Publication Data, 1987.

_____. *The letters to the Thessalonians: a new translation and commentary*. Vol. 32B. USA: The Ancor Yale Bible, 2000.

Manoussakis, J. Panteleimon. «Promise of New and the Tyranny of Same». Em *Phenomenology and Eschatology*, editado por Neal Deroo e John Panteleimon Manoussakis, 71-89. Farnham: Ashgate, 2009.

Marguerat, D. *Résurrection. une histoire de vie*. Paris: Desclée, 2001.

Maria Bover SI, J. *Teologia de San Pablo. El misterio de Cristo contemplado por el Apostol*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1952.

McGowan, T. «Eschatology in Recent Catholic Thought». Em *Death and immortality in the religions of the world*, editado por Paul e Linda Badham, 51-70. New York: Paragon house, 1987.

Moltman, J. *Le venu de Dieu. Eschatologie chrétienne*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2000.

_____. *Teologia de la Esperanza*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1969.

Morris, Leon. *The First and Second Epistles to the Thessalonians*. Michigan: William B. Eedmans Publishing company, 1991.

Murphy, J. e Op., O'Connor. *Paulo. Biografia crítica*. Traduzido por Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. *Paulo. Um homem inquieto, um apóstolo insuperável*. Traduzido por Cristina e António Miguel. São Paulo: Paulinas, 2008.

Muro Ugaldde, T. *Escatologia Cristiana. Esperanza en tiempos de desesperanza*. Navarra: San Sebastián – Donostia, 2009.

Neves, J. Carreira das. «Salvos na esperança». Em *As razões da nossa esperança. A caminho do Terceiro Milénio*. Lisboa: Rei dos Livros, 1998, 131-165.

Opoku, K. Asare. «Death and Immortality in the African Religious Heritage». Em *Death and immortality in the religions of the world*, editado por Paul e Linda Badham, 9-23. New York: Paragon house, 1987.

Park, J. S. *Conceptions of alterlife in jewish inscriptions: with special reference to Pauline literature*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

Peres, M. Cardoso. «A virtude da esperança». Em *As razões da nossa esperança. A caminho do Terceiro Milénio*. Lisboa: Rei dos Livros, 1998, 189-208.

Pitta, A. «Paul, The Pharisee, and the Law». Em *Paul's Jewish Matrix*, editado por Thomas G. Casey e Justin Taylor, 99-122. USA: Gregorian & Biblical Press, 2011.

Pollefeyt, D. e Bolton, D. J. «Paul, Deicide, and the Wrath of God: towards a hermeneutical reading of 1Thess 2:14-16». Em *Paul's Jewish Matrix*, editado por Thomas G. Casey e Justin Taylor, 229-257. USA: Gregorian & Biblical Press, 2011.

Porter, S. E. «Paul, Virtues, Vices and Household Codes». Em *Paul in the Greco-roman world*, editado por J. Paul Sampley, vol. 2: 369-390. London: Bloomsbury T&T Clark, 2016.

Pozo, C. «Inmortalidad y resurrección». Em *Temas actuales de Escatología. Documentos, comentarios y estudios*. Ed. Congregación para a Doctrina de la fe. Madrid: Ediciones Palabra, 2001, 113-129.

Ratzinger, J. *Escatología. La muerte y la vida eternal*. Barcelona: Editorial Herder, 1992.

Ridderbos, H. *Paul. An outline of His Theology*. Traduzido por John Richard de Witt. USA: William B. Eerdmans publishing company, 1975.

Rodríguez, I. *Cartas para el caminho. Guia para una lectura comunitaria de Tesalonicenses e Corintios*. Navarra: Verbo Divino, 2000.

Roetzel, C. J. *Paul: the man and the Myth*. Columbia: University of South Carolina Press, 1998.

Sampley, J. Paul. «Living in an Evil Aeon: Paul's Ambiguous Relation to Culture». Em *Paulo in the Greco-roman world*, editado por J. Paul Sampley, vol. 2: 391-432. London: Bloomsbruy T&T Clark, 2016.

Sánchez Bosch, J. *Escritos paulinos*. Navarra: Verbo Divino, 1998.

Sarah, R. *A noite vai caindo e o dia já está no ocaso*. Traduzido por Maria João Carmona. Cascais: Lucerna, 2019.

Schnelle, U. *The history and theology of the New Testament writings*. Traduzido por M. Eugene Boring. London: SCM Press LTD, 1998.

Sichère, B. *Le jour est proche. La révolution selon Paul*. Paris: Desclée, 2003.

Staab, K., e Brox, N., *Cartas a los Tesalonicenses, Cartas de la Cautividad, Cartas Pastorales*. Barcelona: Editorial Herder, 1974.

Stevens, C. S. *History of the Pauline corpus in texts, transmissions and trajectories: a textual analysis of manuscripts from the second to the fifth century*. Vol. 14. Boston: Brill, 2020.

Still, T. D. *Conflict at Thessalonica: a pauline church and its neighbor*. Sheffield: Academic Press, 1999.

Trevijano, R. *Estudios paulinos*. Salamanca: Kadmos, 2002.

Witherington III, B. *1 and 2 Thessalonians. A Socio-Rhetorical Commentary*. USA: Congress Cataloging-in-Publication Data, 2006.

Wright, N.T. *Paul and the faithfulness of God*. Vol. 1 e 2. Grã-Bretanha: Society for Promoting Christian Knowledge, 2013.

_____. *Paul and the faithfulness of God*. Vol. 3 e 4. Grã-Bretanha: Society for Promoting Christian Knowledge, 2013.

Netgrafia

Academic-bible.

Biblehub.com.

Taylor-Perry, R. *The God who comes. Dionysian Mysteries Revisited*. USA: Algora Publishing, 2003.

(<https://books.google.pt/books?id=sKRMBAAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=Rosemarie+Taylor-Perry&hl=pt>

PT&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=Rosemarie%20Taylor-Perry&f=false; acedido a (04/04/2022 – 15h48).

ÍNDICE

RESUMO	2
SIGLAS E ABREVIATURAS	3
INTRODUÇÃO	6
CAPÍTULO 1: O CONTEXTO DA COMUNIDADE DE TESSALÓNICA	8
1.1. A situação histórica de Tessalónica	8
1.1.1. A geografia da cidade de Tessalónica	10
1.1.2. A organização sócio-política de Tessalónica	12
1.2. A Religião em Tessalónica	13
1.2.1. Os cultos civis ou imperiais	14
1.2.2. Culto a Cabiro	16
1.2.3. Culto a Dionísio	17
1.2.4. As Religiões místicas ou cultos Religiosos.....	18
1.2.5. O Judaísmo e a fundação da comunidade cristã de Tessalónica	20
1.2.6. A problemática escatológica no mundo helénico.....	23
1.3. Antropologia paulina e actual	33
1.3.1. O <i>Soma</i> (corpo)	35
1.3.2. A <i>sarx</i> (a carne).....	36
1.4. Síntese.....	40
CAPÍTULO 2: COMENTÁRIO A 1Ts 4,13-5,11	42
2.1. Delimitação da perícopa: 4,13-18 e 5,1-11	42
2.2. Tradução	44
2.3. Comentário ao texto.....	45
2.3.1. A sorte dos mortos e dos vivos na parusia (1Ts 4,13-18)	46
2.3.2. Exortações éticas para a expectativa da parusia (1Ts 5,1-11)	59
2.4. Síntese.....	71
CAPÍTULO 3: UM CONVITE À SOBRIEDADE E À VIGILÂNCIA	72
3.1. A sobriedade de vida.....	72
3.2. A vida em vigilância	78
3.3. A expressão da vida cristã	87
3.4. Síntese.....	90

CONCLUSÃO	92
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	95
Fontes.....	95
Textos do Magistério	95
Obras antigas.....	96
Dicionários.....	97
Obras/Estudos	98
Netgrafia	104