



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

**MANUEL TIAGO CABRAL SACADURA ALEXANDRE DA
FONSECA**

**O que fazer no tempo que resta?
A Tensão Messiânica de 1Cor 7,29-31**

Dissertação Final
sob orientação de:
Professor Doutor José Tolentino Mendonça

**Lisboa
2015**

«No silêncio das zonas nebulosas
Trémula a bússola tacteava espaços»

Sophia de Mello Breyner Andresen, in *Navegações VI*, 1983

INTRODUÇÃO

Paulo é o «apóstolo dos gentios» (cf. Rom 11,13), a quem Cristo confiou a graça e tarefa de anunciar o Evangelho (cf. Act 9,15), confirmada pela decisão dos apóstolos reunidos na Assembleia de Jerusalém (cf. Gal 2,9 e Act 15). Paulo apresenta-se justamente como apóstolo aos membros da comunidade de Corinto, a quem escreve: «Não sou, porventura, livre? Não sou apóstolo? Não vi Jesus, nosso Senhor? Não sois minha obra no Senhor? Ainda que para outros eu não seja apóstolo, para vós, ao menos, o sou; pois o selo do meu apostolado sois vós, no Senhor.» (1Cor 9,1-2).

Com Giorgio Agamben, poder-se-á, no entanto, perguntar: porque se apresenta Paulo como apóstolo e não como profeta?¹ O profetismo bíblico, tantas vezes tão mal compreendido, é o diálogo permanente entre Deus e os homens, através daqueles homens que falando em nome de Deus, vinham designados com o termo *nabî*². O filósofo italiano sublinha como o profeta anuncia o Messias que está para vir, num tempo ainda futuro, sendo por isso essencialmente definido pela sua relação com o futuro³. Aqui reside a essencial diferença face ao apóstolo, que anuncia uma mensagem para o tempo presente a partir do facto da vinda do Messias e da profecia que se cumpre⁴.

A palavra apóstolo tem por origem etimológica o verbo «apostelló», que nos remete para a semântica dos emissários e do envio com um poder legítimo de representação. O Apóstolo, como Paulo é simplesmente designado, já não profetiza, à maneira de um profeta, um evento futuro, mas anuncia um kerigma passado e presente: no seu caso, o evento messiânico da vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo. O que interessa ao Apóstolo Paulo é não o último dia, nem o instante em que o tempo acaba. É o fim dos tempos, próprio de um

¹ Cf. G. AGAMBEN, *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, Stanford University Press, California, 2006, 60.

² Cf. A. NEHER, *L'Essence du Prophétisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1955, 14.

³ Cf. G. AGAMBEN, *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, 61.

⁴ Veja-se por exemplo a passagem de Act 2, na qual Pedro diz terem-se cumprido as profecias.

discurso apocalíptico. Mas o presente tematizado a partir do fim como o «tempo que resta»⁵. O contributo de Paulo é absolutamente fundamental para o anúncio deste Acontecimento único na história, que traz consigo uma nova identidade, um novo agir e uma nova consciência de habitar no tempo, fruto da experiência cristã da ressurreição. E este anúncio contém igualmente uma promessa: a Parusia.

Que efeito tem este evento messiânico e esta promessa na nossa relação concreta com o tempo do agora? Como somos então chamados a viver? O que fazer no tempo que resta? Estas e outras questões de carácter existencial foram de algum modo habitando o meu espírito, qual mar umas vezes calmo, outras vezes agitado, ao longo destes anos de frequência do Mestrado Integrado em Teologia pela Universidade Católica Portuguesa. Na verdade, são questões que sempre assaltaram o coração humano pois todas as áreas do saber, da cultura e das tradições religiosas se ocupam do que fazer aqui neste tempo breve de existência terrena. A tradição judaica não esconde essa inquietação, conforme se pode ler num dos Salmos de David:

«Nossos dias todos passam sob tua cólera, como um suspiro consumimos nossos anos. Setenta anos é o tempo da nossa vida, oitenta anos, se ela for vigorosa; e a maior parte deles é fadiga e mesquinhez, pois passam depressa, e nós voamos. Quem conhece a força de tua ira, e, temendo-te, conhece teu furor? Ensina-nos a contar nossos dias, para que venhamos a ter um coração sábio! Volta, Iahweh! Até quando? Tem piedade dos teus servos! (Sl 89,9-13)

O desejo de aprofundar estas matérias foi ganhando corpo no meu percurso, a partir da área de Estudos Bíblicos e do contributo de Paulo, particularmente detendo-me numa passagem da Primeira Carta aos Coríntios:

«²⁹Τοῦτο δέ φημι, ἀδελφοί, ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν· τὸ λοιπὸν ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ᾤσιν, ³⁰καὶ οἱ κλαίοντες ὡς μὴ κλαίοντες, καὶ οἱ χαίροντες ὡς μὴ

⁵ Cf. G. AGAMBEN, *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, 62.

χαίροντες, καὶ οἱ ἀγοράζοντες ὡς μὴ κατέχοντες, ³¹καὶ οἱ χρώμενοι τὸν κόσμον ὡς μὴ καταχρώμενοι· παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου.»⁶

«²⁹Eis o que vos digo, irmãos: o tempo se fez curto. Resta, pois, que aqueles que têm esposa, sejam como se não a tivessem; ³⁰aqueles que choram, como se não chorassem; aqueles que se regozijam, como se não se regozijassem; aqueles que compram, como se não possuíssem; ³¹aqueles que usam deste mundo, como se de facto não usassem. Pois passa a figura deste mundo.» (1Cor 7,29-31)⁷

Esta passagem de S. Paulo, à primeira vista tão paradoxal, tornou-se o objecto de estudo e de reflexão desta dissertação. A estrutura desta tese é constituída por três capítulos, que procuram conduzir-nos progressivamente, como que por ondas, à leitura do texto. Inicialmente, detivemo-nos numa aproximação ao «status quaestionis», tendo em conta as diversas traduções existentes desta perícopie paulina e o seu estudo contemporâneo. No segundo momento, apresentamos uma proposta de tradução, tendo por base um estudo morfológico, sintáctico e semântico. Finalmente, na última etapa que corresponde ao terceiro capítulo, focamo-nos no contributo do filósofo italiano Giorgio Agamben, que se tem debruçado sobre esta passagem em particular, detalhando as exigências decorrentes da tensão messiânica no tempo que resta.

Para a realização desta dissertação, foi necessário recorrer a uma ampla bibliografia em cada capítulo, desde uma selecção de diferentes traduções da Primeira Carta aos Coríntios, passando por recursos para uma análise morfológica dos conceitos presentes na perícopie em análise, até à própria obra de Giorgio Agamben. Deste último merecem especial referência a obra *The Time that Remains* (Stanford University Press, California, 2006) e a conferência proferida na Catedral de Notre-Dame subordinada ao tema *A Igreja e o Reino*, que serve de fio condutor do terceiro capítulo.

⁶ Nestle-Aland Greek New Testament, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2012.

⁷ A Bíblia de Jerusalém, Paulus, Lisboa, 2002.

Gostaria de agradecer a amizade de tantos, quer colegas dos Seminários, quer muitos amigos, que se interessaram pelo tema da dissertação e que foram acompanhando, longe ou perto, a sua escrita ao longo deste ano tão importante de entrega definitiva a Deus. Agradeço também à minha querida irmã Rita, que pacientemente leu e corrigiu os erros ortográficos e deu outras sugestões, e a toda a minha estimada família. Também os padres, formadores e professores, particularmente o Professor Tolentino Mendonça que contribuiu tanto para que me deixasse interpelar por estas questões que motivaram a dissertação, merecem a minha gratidão. Finalmente, agradeço esta oportunidade que o Senhor me concede de poder debruçar-me sobre os escritos de S. Paulo, Palavra de Deus que fui aprendendo a amar.

Esta dissertação é escrita ao abrigo do Acordo Ortográfico de 1990, não seguindo por isso o novo acordo.

CAPÍTULO PRIMEIRO – APROXIMAÇÃO AO ESTADO DA QUESTÃO

1.1. INTRODUÇÃO

Os versículos escritos por Paulo, dirigindo-se aos cristãos da comunidade de Coríntio, têm sido objecto de ampla discussão exegética e teológica ao longo dos séculos. Encontram-se comentários à perícopa paulina de 1Cor 7,29-31 desde a era patrística, nomeadamente desde Tertuliano e Orígenes, passando por Agostinho, até à época Moderna e à actualidade. Neste primeiro capítulo, propomo-nos realizar uma indagação do estado da arte que contribua para nos situarmos diante da temática que motiva esta dissertação. Assim, várias questões se levantam: Como se têm traduzido estes versículos de Paulo, originalmente escritos em grego? Que traços são mais comuns ou mais diferenciados em cada tradução? Qual o contexto desta perícopa e que influências afectaram Paulo na redacção desta passagem? Qual o seu propósito e significado?

Ao começar esta exposição, reconhecemos que o exercício da tradução é, em si, dramática e arriscada aposta. Como afirma Paul Ricœur, elencando algumas das proverbiais dificuldades do ofício de tradutor:

«não só os campos semânticos não se sobrepõem, como também as sintaxes não são equivalentes, as estruturas fráscas não veiculam as mesmas heranças culturais; e que dizer das conotações meio mudas que sobrecarregam as denotações mais precisas do vocabulário de origem e pairam, em certa medida, no meio dos signos, das frases, das sequências curtas ou longas? É a este complexo de heterogeneidade que o texto estrangeiro deve a sua resistência à tradução e, neste sentido, a sua intraduzibilidade esporádica.»⁸

Ricœur refere inclusive o estado natural de insatisfação do tradutor diante da obra realizada, que leva a constantes retraduzões⁹, e apela a uma «renúncia ao ideal da tradução

⁸ P. RICŒUR, *Sobre a Tradução*, Edições Cotovia, Lisboa, 2005, 14-15.

⁹ P. RICŒUR, *Sobre a Tradução*, 16.

perfeita»¹⁰ que pudesse servir aos dois senhores: o autor na língua original, que é «traído» e o leitor na língua traduzida. De facto, é precisamente pela diversidade de línguas ^é motivada miticamente, segundo Ricœur, pela dispersão fatal decorrente do castigo divino à pretensão dos homens construirem sem Deus uma cidade e uma torre que chegasse ao céu¹¹ ^é que a tradução existe, a fim de facilitar a comunicação e a compreensão. De certa forma, compreender é já traduzir¹² e por isso uma tradução reflecte o processo de compreensão protagonizado pelo próprio tradutor. Nesse sentido, pode-se reconhecer a tradução como uma vocação para todos os homens, isto é, todos são chamados a traduzir, porque somos seres em relação, como que num exercício de «hospitalidade»¹³ permanente. Esta vocação universal à tradução pode reconhecer-se também na história revelada de Deus com os homens, nomeadamente no efeito da descida do Espírito Santo no Pentecostes sobre os apóstolos, dotando-os da capacidade de anunciar o Evangelho de modo a ser percebidos por todos os ouvintes¹⁴.

O texto grego neotestamentário, ao longo de toda a história, foi objecto de reflexão eclesial e de busca de aprofundada recepção no seio das comunidades cristãs. De facto, os próprios textos bíblicos reconhecem que a interpretação de certas passagens das cartas de Paulo não é clara, conforme lemos por exemplo em 2Pe 3,16: «É verdade que em suas cartas [de Paulo] se encontram alguns pontos difíceis de entender, que os ignorantes e vacilantes torcem, como fazem com as demais Escrituras, para a sua própria perdição»¹⁵. Este esforço de compreensão e posterior tradução, primeiro em latim e mais tarde em diversas línguas, foi suscitando renovadas interpretações dos textos bíblicos, ainda mais a partir da Reforma no século XVI. Não por acaso, a própria Igreja teve necessidade de aprofundar alguns critérios

¹⁰ P. RICŒUR, *Sobre a Tradução*, 43

¹¹ Cf. Gen 11, 1-9

¹² P. RICOEUR, *Sobre a Tradução*, 50.

¹³ P. RICOEUR, *Sobre a Tradução*, 21

¹⁴ Cf. Act 2,1-11.

¹⁵ Nota metodológica: Todas as citações bíblicas são retiradas da Bíblia de Jerusalém: *A Bíblia de Jerusalém*, Paulus, Lisboa, 2002.

para a justa hermenêutica do texto bíblico, depois do progresso das ciências humanas ter aberto novas possibilidades de pesquisa e novas propostas de tradução¹⁶. Atendendo a esta realidade, num primeiro momento, passamos a apresentar diferentes hipóteses de tradução ensaiadas na história e que lançam luzes diferentes ao enigma do texto.

1.2. PROPOSTAS DE TRADUÇÃO

Procurámos sequenciar as traduções segundo uma ordem linguística e cronológica, da tradução mais antiga à mais recente, e respectivos comentários. Trata-se de uma selecção apenas, sem pretensão de exaustividade, mas que a nosso ver documenta as questões fundamentais que emergem da perícopes paulina.

1.2.1. TRADUÇÃO EM LÍNGUA LATINA

Revisitemos, em primeiro lugar, as duas versões latinas mais relevantes: a Bíblia traduzida por S. Jerónimo, a chamada Vulgata, assumida como tradução oficial da Igreja Católica Romana desde o Concílio de Trento no séc. XVI, e a versão latina da Neovulgata, promulgada pelo Papa João Paulo II e publicada em 1979¹⁷:

Versão Vulgata Clementina de S. Jerónimo ¹⁸ (séc. XVI)	Versão Neovulgata ¹⁹ de 1979
---	---

¹⁶ A este respeito, atente-se à publicação da Pontifícia Comissão Bíblica de 1993: COMISSÃO PONTIFÍCIA BÍBLICA *À* Interpretação da Bíblia na Igreja. Lisboa: Editorial Rei dos Livros, 1994. Na sua Introdução, apontam-se vários documentos pontifícios que sinalizam a atenção da Igreja ao estudo da Palavra de Deus: as Encíclicas *Providentissimus Deus* de Leão XIII (18 novembro 1893) e *Divino Afflante Spiritu* de Pio XII (30 setembro 1943), a Declaração *Sancta Mater Ecclesia* (21 abril 1964) da Pontifícia Comissão Bíblica e a Constituição Dogmática *Dei Verbum* do Concílio Vaticano II (18 novembro 1965). Mais recentemente, em 2010, o Papa Bento XVI escreveu a Exortação Apostólica pós-sinodal *Verbum Domini*.

¹⁷ A opção de expor em primeiro lugar as duas versões latinas deve-se naturalmente ao facto desta dissertação se realizar em ambiente católico. Todavia, a dissertação não se cingirá obviamente às interpretações católicas desta perícopes, recorrendo ao contributo da exegese do campo protestante, como se verá adiante. O texto bíblico é exposto na língua original da tradução intencionalmente.

¹⁸ *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Clementinam*, La Editorial Catolica, Madrid, 1965.

¹⁹ *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio*, Libreria Ed. Vaticana, Vaticano, 1986.

<p>«²⁹Hoc itaque dico, fratres: tempus breve est: reliquum est, ut et qui habent uxores, tamquam non habentes sint:³⁰et qui flent, tamquam non flentes: et qui gaudent, tamquam non gaudentes: et qui emunt, tamquam non possidentes:³¹et qui utuntur hoc mundo, tamquam non utantur: praeterit enim figura hujus mundi.»</p>	<p>«²⁹Hoc itaque dico, fratres, tempus breviatum est; reliquum est, ut et qui habent uxores, tamquam non habentes sint,³⁰et qui flent, tamquam non flentes, et qui gaudent, tamquam non gaudentes, et qui emunt, tamquam non possidentes,³¹et qui utuntur hoc mundo, tamquam non abutentes; praeterit enim figura huius mundi.»</p>
--	--

Nestas versões notam-se apenas duas diferenças: a neovulgata considera «tempus breviatum est» (v.29a), mudando o tempo verbal, e onde antes se lia «non utantur», agora lê-se «non abutentes» (v.31a). Note-se como ambas se servem do termo «tamquam non» para traduzir o original «hōs mē».

1.2.2. TRADUÇÃO EM LÍNGUA INGLESA – VERSÕES CLÁSSICAS

Apresento três das traduções mais relevantes desde o séc. XVI, presentes no *The New Testament Octapla*²⁰.

Geneva Bible (1560)	King James (1611)	Revised Standard Version (1946)
<p>«²⁹And this I say, brethren, because the time is short, hereafter that both they which have wives, be as though they</p>	<p>«²⁹But this I say, brethren, the time is short: it remaineth, that both they that have wives be as though they had none; ³⁰And</p>	<p>«²⁹I mean, brethren, the appointed time has grown very short; from now on, let those who have wives live as though</p>

²⁰ O limite de páginas para esta dissertação obriga a uma opção metodológica. A selecção destas três versões justifica-se pelo facto de corresponderem a três das mais difundidas em língua inglesa, cuja influência no pensamento do campo protestante é significativa. Quer a Bíblia de Genebra, relevante no pensamento do ramo do Calvinismo, quer a Bíblia King James, central para o Anglicanismo, quer a mais recente versão Revised Standard Version permitem assim notar como este texto teve diferentes traduções e consequentemente alargadas compreensões. O texto bíblico é exposto na língua original da tradução intencionalmente. *The New Testament Octapla : Eight English Versions Of The New Testament In The Tyndale-King James Tradition*, ed. by Luther A. Weigle, Thomas Nelson & Sons, Edinburgh, 1962.

<p>had none;³⁰ And they that weep, as though they wept not; and they that rejoice, as though they rejoiced not; and they that buy, as though they possessed not;</p> <p>³¹And they that use this world, as though they used it not; for the fashion of this world goeth away.»</p>	<p>they that weep, as though they wept not; and they that rejoice, as though they rejoiced not; and they that buy, as though they possessed not;</p> <p>³¹And they that use this world, as not abusing it: for the fashion of this world passeth away.»</p>	<p>they had none,³⁰ and those who mourn as though they were not mourning, and those who rejoice as though they were not rejoicing, and those who buy as though they had no goods,³¹ and those who deal with the world as though they had no dealings with it. For the form of this world is passing away.»</p>
--	--	--

Nestas três versões, a partícula «hōs mē» é sempre traduzida por «as though... not» («como se não»), excepto numa ocasião. Distingue-se o entendimento do tempo: de facto, as traduções «o tempo é curto» ou «o período de tempo acordado tornou-se muito reduzido» (v.29a) têm sentidos diferentes. Além disso, estas versões também não são idênticas na tradução de «to loipón» e de algumas das exortações «hōs mē», como o uso do mundo. Finalmente, todo o versículo 31 é traduzido de forma diferente. Entende-se que «a aparência do mundo passa» ou «a forma do mundo está a passar», numa lógica de presente contínuo.

1.2.3. TRADUÇÃO EM LÍNGUA INGLESA – VERSÕES CONTEMPORÂNEAS

Apresentam-se as propostas de tradução de alguns dos principais exegetas e comentadores da Primeira Carta aos Coríntios em língua inglesa²¹:

²¹ O critério que levou à escolha destes exegetas e comentadores foi a intenção de expor o alargado leque de traduções ao longo do século XX, seguindo também uma progressiva evolução no conhecimento do contexto de Paulo em Corinto e dos recursos de análise linguística. Procuro dar conta dos comentários sem ser repetitivo, identificando semelhanças e particularidades. O texto bíblico é exposto na língua original da tradução intencionalmente.

A. Robertson e A. Plummer ²² (1911)	James Moffatt ²³ (1938)	C. K. Barrett ²⁴ (1968)	W. F. Orr e J. A. Walter ²⁵ (1976)	Gordon Fee ²⁶ (1987)
<p>«²⁹This, however, I do affirm, Brothers. The time allowed before the Advent is now very narrow. This means that henceforth those who have wives should serve as strictly as those who have none, ³⁰so that those who weep should live as though no sorrow disturbed them, those who are enjoying life as not absorbed in their enjoyment, those who buy as not taking full possession, ³¹and those who use this world as</p>	<p>«²⁹I mean, brothers. The interval has been shortened; so let those who have wives live as if they had none, ³⁰let mourners live as if they were not weeping, let the joyful live as if they had no joy, let buyers live as if they had no hold upon their goods, ³¹let those who mix in the world live as if they were not</p>	<p>«²⁹This is what I am saying, brothers: the time is short; henceforth, let those who have wives be as though they had none, ³⁰and those who weep as though they did not weep, and those who rejoice as though they did not rejoice, and those who buy as though they did not possess, ³¹and those who use the world as though they had no full use of it; for the outward show of this</p>	<p>«²⁹Brothers, I say this: the season has become short; from now on those who have wives are to be as though not having them; ³⁰those who weep as though not weeping, and those who rejoice as though not rejoicing; those who purchase as though not possessing, ³¹and those who make use of the world as though not using it</p>	<p>«²⁹What I mean, brothers and sisters, is that the time is short. From now on those who have wives should live as those who do not; ³⁰those who mourn, as if they did not; those who are happy, as if they were not; those who buy something, as if it were not theirs to keep; ³¹those who use the things of the world as if not engrossed in them.</p>

²² A. ROBERTSON e A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1967, 2nd edição, 150. Os britânicos Archibald Robertson e Alfred Plummer publicaram originalmente em 1911 um comentário crítico e exegetico à Primeira Carta de S. Paulo aos Coríntios.

²³ J. MOFFATT, *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, Hodder and Stoughton, London, 1951, The Moffatt New Testament Commentary, Vol. XXXII, 92. Em 1938, James Moffatt, após já ter realizado uma tradução do Antigo e Novo Testamento, apresentou uma nova tradução e comentário à Primeira Carta aos Coríntios.

²⁴ C. K. BARRETT, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, A. & C. Black, London, 1968, 172. O exegeta C. K. Barrett apresentou em 1968 um comentário à Primeira Carta aos Coríntios.

²⁵ W. F. Orr e J. A. Walter, *I Corinthians: a New Translation: Introduction with a Study of Life of Paul, Notes, and Commentary*, Garden City, New York, 1976, 217.

²⁶ G. FEE, *The First Epistle to the Corinthians, Revised Edition*, William B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge, 2014, The New International Commentary on the New Testament, 369. Gordon Fee publicou antes, em 1987, a sua proposta de tradução da Primeira Carta aos Coríntios.

not eager to use it to the full: for transitory indeed is the outward fashion of this world.»	engrossed in it, for the present phase of things is passing away.»	world is passing away.»	up. For the form of this world is passing away.»	For this world in its present form is passing away.»
--	---	----------------------------	--	--

As diferenças nestas traduções são visíveis: a maneira como cada exegeta opta por traduzir o versículo 29a é distinta. Quanto aos verbos das exortações, também há diferenças relevantes, com Gordon Fee a traduzir por «mourn» (fazer luto) a expressão «klaiontes» que os outros autores traduzem por «weep» (chorar). Além disso, Moffatt traduz «chrōmenoi» pelo verbo «misturar», enquanto os restantes traduzem como «usar do mundo». Por fim, à exceção de Robertson e Plummer, todos reconhecem no versículo 31 uma noção de um mundo cuja aparência está a passar, num processo contínuo no presente, embora com palavras distintas.

No que diz respeito à estrutura e localização, Robertson e Plummer, Barrett e Fee concordam e identificam uma unidade na passagem 7,29-31, no seio da perícopa 7,25-40²⁷ em que Paulo aborda a virgindade, como conjunto de argumentos para os membros da comunidade coríntia não casarem²⁸. Segundo Fee, Paulo dirige-se a todos os membros da comunidade e não apenas aos membros virgens²⁹. Embora Orr e Walter reconheçam a mesma perícopa, situam-na entre os versículos 25-35³⁰. Pelo contrário, Moffatt lê a perícopa como unidade mais extensa, 1Cor 7,27-31³¹.

²⁷ Cf. G. FEE, *The First Epistle to the Corinthians, Revised Edition*, 372. Cf. BARRETT, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 176. Cf. A. ROBERTSON e A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, 154.

²⁸ Cf. G. FEE, *The First Epistle to the Corinthians, Revised Edition*, 372.

²⁹ G. FEE, *The First Epistle to the Corinthians, Revised Edition*, 372.

³⁰ Cf. W. F. ORR e J. A. WALTER, *I Corinthians: a New Translation: Introduction with a Study of Life of Paul, Notes, and Commentary*, 217.

³¹ Cf. J. MOFFATT, *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, 93.

Entre estes autores, Moffatt, Barrett e Orr e Walter situam Paulo num contexto claramente apocalíptico. Para Moffatt, Paulo consideraria que o intervalo de tempo de sofrimento fora encurtado pela intervenção misericordiosa de Deus e que estaria iminente o acto final de Deus na história³². Pela mesma razão, Barrett sugere que 1Cor 7,29 deve ser lido à luz de Mc 13,20³³ e que se poderá traduzir também por «o tempo foi encurtado», no sentido em que o tempo se está a esgotar e já pouco resta³⁴. Orr e Walter assinalam que a reflexão paulina apela assim a uma nova forma de existência no presente, incluindo na vida conjugal. Estes autores levantam inclusivamente a possibilidade de Paulo ter considerado desnecessária a procriação dada a circunstância desta poder ser a última geração e o mundo estar iminentemente a acabar³⁵.

Todavia, em sentido contrário, Fee argumenta que não se trata dum contexto apocalíptico, mas que a premissa básica sobre o tempo comprimido (v.29a) se deve ler num horizonte escatológico, seguida das suas consequências nas cinco afirmações «hōs mē» começadas por «kai», terminando com o argumento justificativo do versículo 31b³⁶. Gordon Fee considera a premissa como a frase crucial: o tempo é breve e esse «kairos» deve ser compreendido à luz da salvação, evento escatológico já iniciado com a ressurreição de Cristo e o envio do Espírito Santo. O tempo é breve, não porque deixará de existir iminentemente, pois nem Paulo o sabe, mas porque o evento de Cristo traz a certeza da existência de um tempo novo futuro que já se vislumbra mas não se sabe quando chegará³⁷. Fee afasta-se assim da corrente de interpretação apocalíptica e defende que «a preocupação de Paulo não é com a quantidade de tempo que ainda resta, mas com a perspectiva radicalmente nova que o futuro

³² Cf. J. MOFFATT, *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, 93.

³³ Cf. Mc 13,20: «E se o Senhor não abreviasse esses dias, nenhuma vida se salvaria; mas, por causa dos eleitos que escolheu, Ele abreviou os dias».

³⁴ Cf. C. K. BARRETT, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 176.

³⁵ Cf. W. F. ORR e J. A. WALTER, *I Corinthians: a New Translation: Introduction with a Study of Life of Paul, Notes, and Commentary*, 221.

³⁶ Cf. G. FEE, *The First Epistle to the Corinthians, Revised Edition*, 372.

³⁷ Cf. G. FEE, *The First Epistle to the Corinthians, Revised Edition*, 374.

próximo oferece a cada um relativamente ao tempo presente»³⁸. Nesta linha, entenda-se aqui o futuro próximo como a certeza de salvação, de vida, que leva a assumir a existência de modo diferente. Fee apresenta como comparação a imagem dum doente em estado terminal, em paz com a sua situação, que tudo contempla sob uma nova perspectiva³⁹.

Embora não estejam de acordo sobre o contexto apocalíptico ou escatológico, os vários autores têm a preocupação de distinguir «kairos» e «chronos». Robertson e Plummer notam que o termo «kairos» (v.29) é um termo técnico, aplicado sobretudo para o período antes da vinda do Messias, devendo o seu uso ao Livro de Daniel (cf. Dn 9,27)⁴⁰. Este termo seria corrente ao tempo de Jesus, no contexto das expectativas religiosas nacionais. Todavia, alegam Robertson e Plummer, Paulo não o utiliza apenas no contexto escatológico, embora o distinga do «chronos» que é um período de tempo ilimitado⁴¹. Também Orr e Walter salientam a distinção entre «kairos» e «chronos» (v.29), pois Paulo aqui centra-se no conteúdo do tempo, não na sua duração.

Orr e Walter reconhecem a dificuldade de traduzir «to loipon» por não ser clara a pontuação na edição crítica original⁴²: embora traduzam «to loipon» de forma diversa, todos os autores apresentados dão à partícula um sentido temporal, excepto Moffatt, que lhe dá um sentido consecutivo⁴³. Dada a mudança da qualidade do «kairos», Barrett sublinha que a partícula «hina» tem um sentido imperativo, pelo que estas afirmações «hōs mē» devem ser vistas como mandamentos de Paulo à comunidade⁴⁴. Estas partículas «hōs mē» também são traduzidas de modo diferente, por vezes até pelo mesmo autor: «as not» («como não»), «as if not» («como se não») ou «as though not» («como se não»). Barrett lamenta que a palavra

³⁸ G. FEE, *The First Epistle to the Corinthians, Revised Edition*, 374.

³⁹ Cf. G. FEE, *The First Epistle to the Corinthians, Revised Edition*, 374.

⁴⁰ Cf. A. ROBERTSON e A. PLUMMER, *A Critical And Exegetical Commentary On The First Epistle Of St. Paul To The Corinthians*, 154.

⁴¹ Cf. A. ROBERTSON e A. PLUMMER, *A Critical And Exegetical Commentary On The First Epistle Of St. Paul To The Corinthians*, 155.

⁴² W. F. ORR e J. A. WALTER, *I Corinthians: a New Translation: Introduction with a Study of Life of Paul, Notes, and Commentary*, 219.

⁴³ Cf. J. MOFFATT, *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, 93.

⁴⁴ Cf. C. K. BARRETT, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 177.

inglesa encontrada para traduzir a expressão «hōs mē» seja «as though» («como se») por tal transmitir uma ideia de ficção ou irreabilidade⁴⁵.

A influência que leva Paulo a exortar os coríntios também é motivo de discórdia entre os exegetas. Por um lado, Moffatt considera Paulo sob a influência do estoicismo⁴⁶, embora esta filosofia não tivesse propriamente uma crença escatológica, pregando uma calma indiferença face às ligações terrenas, e identifica um paralelo de 1Cor 7,29 com o pensamento de Epicteto: «Reparem em Sócrates: ele teve mulher e filhos, mas ele tratava-os como se não lhe pertencessem (...)»⁴⁷. Moffatt encontra igualmente uma certa analogia entre o pensamento paulino e o pensamento de Sêneca na linha do estoicismo romano, pois este filósofo considerava que todas as coisas eram dadas aos homens por um tempo, durante o qual estes não deveriam apegar-se demasiado a essas coisas, sob pena de a sua perda causar transtorno e tristeza⁴⁸. Em oposição a esta linha, Barrett realça que Paulo não advoga o ascetismo, nem a apatia estóica, antes lembrando que nenhuma realidade terrena, nem social nem comercial, tem a última palavra, pois tudo é passageiro⁴⁹. Na mesma linha, Fee sustenta que Paulo não defende nem a indiferença dos estóicos nem a fuga apocalíptica do mundo, esperando que os cristãos coríntios vivam as cinco situações que são referidas como todos os outros habitantes

⁴⁵ Cf. C. K. BARRETT, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 178.

⁴⁶ A este propósito, refira-se que o Estoicismo, enquanto corrente filosófica, teve início por volta do séc. IV a.C. com Zenão de Cítio, Cleantes e Crisipo. Identificam-se três períodos históricos do Estoicismo: o período antigo, o período médio e o período novo ou imperial. É no contexto deste último período, com Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio, que o cristianismo nascente se confronta e sofre influência desta filosofia «da resignação e da aceitação, que luta contra uma atitude de demissão prática ou de irresponsabilidade moral, pretensamente justificadas pela fatalidade do destino: os estóicos conferem um lugar importante à liberdade humana e ao juízo moral, através dos quais o homem pode vir a cooperar com a ordem racional do mundo» (C. B. MORAIS, *Estoicismo*, Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, Verbo, Lisboa, 1990, vol. II, col. 298). O estoicismo, enquanto filosofia com uma concepção global das três partes da sabedoria (lógica, ética e física) apresenta-se sobretudo nesta última fase, na sua índole moral e religiosa, como «norma para a acção» (C. B. MORAIS, *Estoicismo*, col. 293), defendendo que «a felicidade não consiste no prazer, mas no exercício constante da virtude, na própria auto-suficiência que permite ao homem alhear-se dos bens extrínsecos».

⁴⁷ Cf. J. MOFFATT, *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, 93. Aí, Moffatt cita *The discourses of Epictetus, including the Enchiridion*, translated by P. E. Matheson, The Clarendon Press, Oxford, 1916, vol. IV. I. 159 f., iii. 24. 60, 421. Os discursos de Epicteto foram passados a escrito pelo seu discípulo Arrio.

⁴⁸ A este propósito, cf. L. A. SÉNECA, *Cartas a Lucílio*, trad. J. A. Segurado e Campos, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2008, 3ª edição. Nomeadamente, veja-se a Carta 74 de Sêneca.

⁴⁹ Cf. C. K. BARRETT, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 178.

de Corinto, mas de uma forma nova, totalmente livres do seu controlo⁵⁰. As exortações paulinas indicam uma distinção, não entre dois grupos de pessoas, mas entre a situação em que se encontram e a maneira como deveriam viver essa mesma situação⁵¹.

Quanto ao conteúdo das exortações, a razão pela qual a primeira situação enumerada seja a das pessoas casadas não deve levar a concluir que este seja o tema que motiva Paulo ou que mais o preocupa. Na verdade, Paulo cita esse estado matrimonial porque havia uma corrente de pensamento em Corinto que defendia o celibato por motivos de origem gnóstica⁵² e importava claramente mostrar que a situação de casado, ou não casado, não era o relevante, pois ambas seriam boas. Relevante sim era educar para a maneira cristã de se relacionar com o mundo. Relativamente ao casamento, Barrett interpreta a passagem no sentido de que os casados devem reconhecer que a sua condição matrimonial é passageira, dado que em breve viverão a vida do Céu, onde não há casamentos (cf. Mc 12,25) e é benéfico prepararem-se para essa vida desde já, dedicando-se ao Senhor como se não houvesse outras distrações⁵³. Fee explica ainda a lógica paulina por detrás da compra de bens e do uso deste mundo: longe dos ideais dualistas, Paulo considera que o mundo nem é bom nem mau. Simplesmente é, mas passará. Por isso, os cristãos podem e devem usá-lo mas sem ficar absorvidos nele⁵⁴. De acordo com Moffatt, Paulo não tem nada a apontar contra o casamento, o luto, a alegria ou o comércio, mas tudo isto tem de ser secundário na vida cristã face à primazia da absoluta devoção ao Senhor⁵⁵. Robertson e Plummer notam que «os bens terrenos são uma tutela, não uma possessão»⁵⁶ e que a vida do homem não consiste simplesmente em tentar obter tudo o

⁵⁰ Cf. G. FEE, *The First Epistle to the Corinthians, Revised Edition*, 376.

⁵¹ W. F. ORR e J. A. WALTER, *I Corinthians: a New Translation: Introduction with a Study of Life of Paul, Notes, and Commentary*, 219.

⁵² Cf. G. FEE, *The First Epistle to the Corinthians, Revised Edition*, 377.

⁵³ Cf. C. K. BARRETT, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 177.

⁵⁴ Cf. G. FEE, *The First Epistle to the Corinthians, Revised Edition*, 377.

⁵⁵ Cf. J. MOFFATT, *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, 93.

⁵⁶ A. ROBERTSON e A. PLUMMER, *A Critical And Exegetical Commentary On The First Epistle Of St. Paul To The Corinthians*, 156.

que puder do que é exterior, mas no reconhecimento da condição de passageiro neste mundo⁵⁷, chamado a viver a liberdade de quem é «escravo de Cristo»⁵⁸, segundo Barrett.

Por fim, sobre o versículo 31, entendido também em chave escatológica, Fee sugere que «schēma» é mais do que o aspecto exterior de aparência das coisas a que Barrett alude, significando a forma actual. Rejeita a perspectiva de quem entende apenas as coisas materiais como alvo de mudança e defende que Paulo está a referir-se a uma transformação de toda a ordem da existência⁵⁹. O facto de usar um presente progressivo, numa acção já a acontecer mas ainda não finalizada, dá conta da tensão «já/ainda não» própria da escatologia cristã.

1.2.4. TRADUÇÕES EM LÍNGUA ITALIANA

Apresentam-se abaixo duas propostas de tradução em língua italiana⁶⁰:

Tradução de G. Barbaglio ⁶¹ (1995)	Tradução de G. Agamben ⁶² (2000)
« ²⁹ Questo vi dico, fratelli: il tempo si è contratto. Dunque quelli che hanoo mogli siano come se non	« ²⁹ Questo poi dico, fratelli, il tempo si è contratto; il resto è affinché gli aventi donna come non aventi

⁵⁷ A. ROBERTSON e A. PLUMMER, *A Critical And Exegetical Commentary On The First Epistle Of St. Paul To The Corinthians*, 156.

⁵⁸ Cf. C. K. BARRETT, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 177.

⁵⁹ Cf. G. FEE, *The First Epistle to the Corinthians, Revised Edition*, 377. Este aspecto da essência do mundo em mudança é referido primeiramente por Hans Conzelmann, exegeta alemão cuja tradução de 1969 marcou a reflexão sobre esta perícopa 1Cor 7,29-31 nas décadas seguintes. Consciente da limitação desta dissertação, por não trabalhar directamente sobre as traduções em língua alemã, ainda assim apresento a proposta de tradução de Conzelmann em língua inglesa: «What I mean is, brothers, that the time is short, and further that (or: that for the future) those who have wives should be as though they had none, and those who weep as though they did not weep, and those who rejoice as though they did not rejoice, and those who buy as though they were not to keep their purchases, and those who utilize the world as though they were making no use of it. For the shape of the world is passing away.» Conzelmann identifica um paralelo entre este versículo paulino e a obra *Vida de Apolônio de Tyana* do filósofo sofista Filóstrato, o Ateniense. Aí, o filósofo questiona: «and what is the shape of this world?» (4.22) «Shape aqui significa não a forma, mas a essência, isto é, o próprio mundo» (H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, Fortress Press, Minneapolis, 1975, 134).

⁶⁰ Importa aqui justificar esta escolha bibliográfica. O critério para apresentar estas duas traduções prende-se com o carácter mais exaustivo da pesquisa e comentário de G. Barbaglio, por um lado, permitindo uma análise mais profunda do texto, e a novidade da proposta de tradução de G. Agamben, por outro. A obra deste segundo autor será, aliás, objecto de posterior estudo no III Capítulo da Dissertação. O texto bíblico é exposto na língua original da tradução intencionalmente.

⁶¹ G. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1995.

⁶² G. AGAMBEN, *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, Stanford University Press, California, 2006.

le avessero, ³⁰ e quelli che piangono come se non piangessero, e quelli che gioiscono como se non gioissero, e quelli che comprano como se non possedessero, ³¹ e quelli che usufruiscono del mundo como se non lo usassero appieno. Infatti sta passando la figura di questo mundo.»	siano ³⁰ e i piangenti como non piangenti e gli aventi gioia como non aventi gioia e i compranti como non possedenti ³¹ e gli usanti il mundo como non abusanti. Passa infatti la figura di questo mundo.»
---	--

Nestas duas traduções, algumas diferenças ressaltam como mais significativas: «to loipón» (v.29), que Barbaglio traduz por uma partícula consecutiva, enquanto Agamben traduz como partícula temporal «o tempo que resta»; a partícula «hōs mē» é traduzida «como se não» por Barbaglio, enquanto Agamben traduz «como não»; Barbaglio traduz as orações como sendo relativas, enquanto Agamben tradu-las como orações principais; finalmente, Barbaglio traduz «os que usufruem do mundo como se não o usassem plenamente» (v.31) mas Agamben traduz «aqueles usando o mundo como não abusando».

Analisemos detalhadamente estas duas propostas e reconheçamos as diferenças relevantes que apontam.

1.2.4.1. TRADUÇÃO E COMENTÁRIO DE G. BARBAGLIO

Em 1995, o exegeta italiano Giuseppe Barbaglio fez uma crítica a outras propostas de tradução na sua análise à Primeira Carta aos Coríntios. Começa por destacar a unidade de 1Cor 7,29-31, mas coloca-a num plano mais detalhado, explorado no capítulo sétimo, em que Paulo procura responder às dúvidas da comunidade local a propósito da sexualidade. Barbaglio nota já algum alinhamento deste capítulo com as questões relativas à moralidade sexual e à *porneia* referidas em 1Cor 6,12-20. De acordo com Barbaglio, Paulo aborda numa primeira secção (1Cor 7,1-16) a situação dos casados e numa segunda secção (1 Cor 7,17-24)

o princípio geral da vocação cristã, pela qual cada um é chamado por Deus a manter-se na situação em que se encontra. De facto, «a vocação divina à fé não significa, por si só, uma mudança da própria situação civil, económico-social, religioso-ritual mas obediência e entrega da vida a Deus, aceitando a senhoria de Cristo para viver no lugar mundano»⁶³. Barbaglio inscreve 1Cor 7,29-31 numa terceira secção maior, no contexto dos versículos 25-38 a propósito da situação das pessoas virgens. Segundo ele, a intenção de Paulo nesta terceira secção seria responder à questão relativa aos jovens virgens em idade de decisão de casar, identificando essa decisão no horizonte maior do sentido da existência cristã neste mundo que passa⁶⁴. Barbaglio apresenta então a seguinte tradução:

«²⁹Isto vos digo, irmãos: o tempo contraiu-se. Portanto, aqueles que têm esposas, sejam como se não tivessem; ³⁰aqueles que choram, como se não chorassem; aqueles que se alegram, como se não se alegrassem; aqueles que compram, como se não possuíssem; ³¹aqueles que usufruem deste mundo, como se não usassem totalmente. De facto, está passando a figura deste mundo.»⁶⁵

De acordo com Barbaglio, nesta perícopé Paulo apresenta uma reflexão sobre o tempo e o mundo não eterno e sobre como esta certeza dada pela fé já afecta a vivência cristã no presente, através do recurso a uma estrutura concêntrica A-B-A'⁶⁶. A partir da morte e ressurreição de Cristo, Paulo compreende o tempo duma maneira totalmente nova, distinta da mentalidade greco-romana: «o tempo não é uma lenta e perene marcha do fluxo das coisas, como era para o mundo grego, mas um precipitar em direcção ao fim, um caminhar rumo à meta»⁶⁷. Não por acaso, o verbo escolhido por Paulo é «synestalmenos» é manifesta precisamente a imagem das velas dum barco recolhidas quando este chega ao porto do destino, aliás em linha de conta com a própria geografia da cidade portuária de Corinto.

⁶³ G. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 333.

⁶⁴ Cf. G. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 352.

⁶⁵ G. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 323 (tradução nossa).

⁶⁶ Cf. G. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 354.

⁶⁷ G. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 355.

Não só o tempo é visto de forma nova por Paulo, como também o mundo criado é percebido de forma transitória, pois «está passando a figura deste mundo» (v.31). Barbaglio reconhece um paralelo bíblico com esta passagem em 1Jo 2,17: «Está passando («paragetai») o mundo e a sua concupiscência». Barbaglio afirma que a linguagem paulina, particularmente a expressão «to schēma tou kosmou toutou», sinónimo da expressão «eon»⁶⁸ é uma típica designação proveniente da apocalíptica judaica para se referir ao tempo desde a criação até ao fim do mundo («^εôlam hazzeh»), por contraste com o tempo eterno do mundo que há-de vir, após o fim deste mundo («^εôlam habba'») ⁶⁹. Em comparação com outros autores, Barbaglio identifica diferenças na tradução de «to schēma», nomeadamente em Barrett, que traduz por «aspecto exterior», enquanto os exegetas alemães Hans Conzelmann e Wolfgang Schrage⁷⁰ traduzem por «figura essencial do mundo» («wesensbegriff») e Gordon Fee traduz por «forma actual do mundo»⁷¹. Barbaglio segue a linha alemã de Conzelmann e Schrage, defendendo que o contexto escatológico-apocalíptico sugere esta expressão, que diz respeito à realidade do mundo actual que é passageira e se distingue em relação à perenidade do mundo futuro, onde não habita nem a morte nem o mal. De facto, com esta expressão Paulo pretenderia não tanto valorizar a perspectiva da proximidade iminente do final deste mundo, mas enfatizar que a espessura deste mundo é aparência diante da consistência eterna do mundo novo futuro⁷². Esta afirmação traz consequências do ponto de vista existencial, que se reconhecem com as cinco exortações «hōs mē» . Estas exortações paulinas são introduzidas pela expressão «to loipon» que, para Barbaglio, é uma partícula adverbial consecutiva, decorrente da afirmação

⁶⁸ Cf. 1Cor 1,20; 1Cor 2,6; 1Cor 3,18; 2Cor 4,4; Rom 12,2.

⁶⁹ Cf. G. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 355.

⁷⁰ Wolfgang Schrage é um exegeta alemão, professor de Novo Testamento na Universidade de Bona, autor de um importante artigo relativo a esta perícopa paulina: W. SCHRAGE, «Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epiktet und in der Apokalypik. Ein Beitrag zu 1 Kor 7,29-31f», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 61 (1964).

⁷¹ Cf. G. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 355.

⁷² Cf. G. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 355.

no versículo 29a. Outros autores enunciados por Barbaglio, como Barrett e Schrage, interpretam-na no sentido temporal⁷³.

Também para Barbaglio, estas exortações não significam nem fuga ao mundo nem o indiferentismo proclamado pela filosofia da ataraxia dos estóicos, mas antes a consciência do valor relativo dos bens terrenos. Assim, Barbaglio constata o desafio da vida do cristão, criticando o mesmo erro que Paulo denunciava aos coríntios:

«No cristão verifica-se a inevitável tensão de existir neste mundo e de anelar o mundo futuro, preso dentro do aperto de uma dialéctica inapagável. O cristão não pode cair na ilusão de se julgar livre já deste mundo, que era o erro dos espiritualistas estusiásticos de Corinto. Mas o cristão não deve igualmente esquecer-se da caducidade escolhendo uma habitação permanente e fixa, como se não houvesse a esperança da criação dos novos céus e da nova terra.»⁷⁴

O teólogo italiano destaca que esta dialéctica é chave na reflexão de Rudolph Bultmann⁷⁵ e de outros autores. Sob esta luz dialéctica, entende o «hōs mē» como a relatividade do estado de posse do homem no mundo, destacando o carácter efémero e caduco das realidades terrenas, que não têm valor absoluto. Mas afirma: «Paulo não nega o valor positivo da situação mundana. Pelo contrário, reconhece os valores terrenos, mas relativiza-os. Funda uma radical liberdade do crente: liberdade de uso e liberdade de não uso»⁷⁶. Assim, toda a vida cristã, enquanto resposta à vocação, é relativa e segunda face ao absoluto do acontecimento de Cristo.

O significado das situações escolhidas por Paulo para viver «hōs mē» é analisado por Barbaglio: estas cinco exortações «exprimem materialmente uma ficção: fazer como se não se

⁷³ Cf. G. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 355.

⁷⁴ G. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 355.

⁷⁵ A dialéctica é conceito fundamental na obra de Rudolph Bultmann, que também se debruçou sobre este trecho da Primeira Carta aos Coríntios, particularmente: R. BULTMANN, *Der Stil der paulinischen Predigt und die Kynisch-stoische Diatribe*, Gottingen, 1984.

⁷⁶ G. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 356.

fizesse»⁷⁷, de modo a que o sujeito viva as suas circunstâncias de tal modo que haja uma equivalência entre todas as situações e possibilidades. Assim, ter mulher e não ter, o facto de ser este binómio mencionado em primeiro lugar deve-se ao tema geral do capítulo, chorar e não chorar, alegrar-se e não se alegrar, comprar e não possuir, usar os bens terrenos e não os usufruir totalmente, são apresentados sem carga de juízo valorativo. Globalmente, exprimem uma situação de posse face a uma situação de privação e o crente é chamado a viver como se estivesse no estado de privação⁷⁸.

Barbaglio analisa as propostas de paralelos desta perícopa paulina e reconhece uma certa analogia com o estoicismo de Epicteto, até na construção frásica da antítese de afirmação e negação, mas logo identifica a originalidade paulina, não apenas pelo horizonte escatológico em que se insere, mas pelo conteúdo. Enquanto Epicteto afirma: «De modo nenhum pretendas ter esta coisa e não a ter»⁷⁹, Paulo realça o contrário.

A pesquisa de Schrage⁸⁰ é referida por Barbaglio para enquadrar a proposta paulina na óptica apocalíptica, notando a semelhança com 2Esdras 16,42-45, texto apócrifo, não canónico, que o Papa Clemente VIII ordenou que se colocasse como apêndice na Vulgata Clementina:

«Aquele que vende seja como aquele que fugirá; aquele que compra seja como aquele que perderá; aquele que faz negócio seja como aquele que não fará lucro; aquele que constrói seja como aquele que não habitará nela; aquele que semeia seja como aquele que não colherá; aquele que poda as vinhas seja como aquele que não vindimarás; aqueles que casam sejam como aqueles que não terão filhos e aqueles que não casam como aqueles que são viúvos.»⁸¹

⁷⁷ G. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 356.

⁷⁸ Cf. G. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 356.

⁷⁹ *The discourses of Epictetus, including the Enchiridion*, Diatr. IV, 7,5.

⁸⁰ Cf. W. SCHRAGE, «Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epiktet und in der Apokalypitik. Ein Beitrag zu 1 Kor 7,29-31f», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 61 (1964).

⁸¹ Tradução nossa de 2Esdras 16,42-45. Eis a versão original: «⁴²Qui vendit, quasi qui fugiat; et qui emit, quasi qui perditurus. ⁴³Qui mercatur, quasi qui fructum non capiat; et qui ædificat, quasi non habitaturus. ⁴⁴Qui seminat, quasi qui non metet: sic et qui vineam putat, quasi non vindemiaturus. ⁴⁵Qui nubunt, sic quasi filios non facturi: et qui non nubunt, sic quasi vidui.»

A semelhança literal, dada pela expressão «quasi non», bem como o conteúdo, levaram Schrage a concluir que Paulo era motivado pela apocalíptica, persuadido do fim iminente deste mundo. Tal tese tem por consequência a constatação da inutilidade da posse e do trabalho neste mundo, como se lê em 2Esdras 16,46-47: «Porque aqueles que trabalham, trabalham sem causa. Estranhos colherão os seus frutos e arrebatam a sua substância, derrubam as suas casas, raptam os seus filhos (...)»⁸².

No entanto, Barbaglio critica a tese de Schrage, pois, na linha de D. Doughty, defende que este texto apócrifo de Esdras não é paralelo ao de Paulo. O exegeta italiano defende que o apóstolo não se situa nessa posição apocalíptica de quem crê o final iminente nem exprime tensão entre presente e futuro, mas antes defende uma nova relação com o mundo e os bens terrenos decorrente da promessa cristã dum mundo novo definitivo⁸³.

Schrage propõe ainda um paralelo com 2Baruc 44,8-12, um texto apócrifo siríaco, que Barbaglio considera mais próximo da perspectiva paulina, na medida em que relativiza o mundo presente sem antecipar o fim do mundo de modo iminente:

«O presente nada é, mas o futuro será grande. Porque tudo aquilo que é corruptível passará, e tudo aquilo que é mortal partirá, e todo o tempo presente será esquecido, nem deverá haver lembrança alguma do tempo presente, que está contaminado pelo mal. (...) Porque virá um tempo que não passa, que não se corromperá...nem levará à perdição os que nele habitam.»⁸⁴

⁸² Tradução nossa de 2Esdra 16,46-47. Eis a versão original: «⁴⁶Propter quod qui laborant, sine causa laborant: ⁴⁷Fructus enim illorum alienigenæ metent, et substantiam illorum rapient, et domos evertent, et filios eorum captivabunt (...)»

⁸³ Cf. G. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 358.

⁸⁴ G. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 358. Tradução nossa a partir do texto em língua inglesa: The Wesley Center Online. (2015). Disponível em <http://wesley.nnu.edu/sermons-essays-books/noncanonical-literature/noncanonical-literature-ot-pseudepigrapha/the-book-of-the-apocalypse-of-baruch-the-son-of-neriah-or-2-baruch/>. [Acesso a 15 de Janeiro de 2015]

Por fim, Barbaglio cita brevemente o estudo de Romano Penna, que estuda a relação entre as exortações paulinas e a filosofia grega de Diógenes, o Cínico⁸⁵. Diógenes, no seu pensamento ético⁸⁶, louva de igual modo as escolhas dos homens, apresentando um número quinário de exemplo, como Paulo faz em 1Cor 7,29-31, começando precisamente pelo exemplo de casar e não casar, numa dialéctica de afirmação e negação:

«Elogia aqueles que entendem casar-se e não casar, e aqueles que entendem navegar e não navegar, e aqueles que entendem dedicar-se à vida política e não dedicar-se, e aqueles que entendem criar filhos e não criar, e aqueles que se preparam para conviver com os poderosos e não se dispõem a aceder.»⁸⁷

Todavia, segundo Barbaglio, Paulo é original no uso da expressão «hōs mē» e tem uma finalidade: convidar os cristãos a viver como se estivessem na situação oposta, não absolutizando nenhum modo de vida. Já em Diógenes verifica-se «uma neutralidade total diante as possibilidades e escolhas, pedidas ou impostas, na vida dos homens, na prática uma falta de ideais»⁸⁸.

⁸⁵ Cf. R. PENNA, «San Paolo (1Cor 7,29b-31a) e Diogene il Cínico», *Biblica* 58 (1977) 237-245. Este exegeta italiano, professor na faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Lateranense, tem desenvolvido um amplo estudo sobre Paulo, tendo escrito diversas obras sobre as cartas paulinas.

⁸⁶ Diógenes (séc. IV a.C.) acaba por se tornar o verdadeiro modelo do cínico, na esteira do fundador desta corrente filosófica e ética, Antístenes, que defendia um «inconformismo social, político e religioso, bem como um ideal de vida fundado no auto-domínio conseguido mediante a libertação das necessidades supérfluas» (M. H. R. PEREIRA, *Diógenes*, Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, Verbo, Lisboa, 1990, vol. II, col. 975). Diógenes considerava que todos os hábitos sociais, tais como a família e as leis, eram instrumentos de escravização do homem, procurando assim um retorno à verdadeira natureza do homem: «O pressuposto básico do cinismo consiste em afirmar a virtude como acção e não como saber. Considerada como verdadeiro bem do homem, a virtude será assim esforço de conquista de autodomínio no enfrentamento corajoso das circunstâncias adversas e renúncia ascética ao prazer, aos bens do mundo e às convenções sociais» (M. H. R. PEREIRA, *Diógenes*, col. 976).

⁸⁷ R. PENNA, «San Paolo (1Cor 7,29b-31a) e Diogene il Cínico», *Biblica* 58 (1977) 238.

⁸⁸ G. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 358.

1.2.4.2. TRADUÇÃO E COMENTÁRIO DE G. AGAMBEN

A tradução de Giorgio Agamben, por seu turno, é exposta no segundo capítulo da sua obra *The Time that Remains*, e complementada igualmente no quarto capítulo da mesma. Este filósofo enquadra 1Cor 7, 29-31 numa perícopie um pouco mais extensa, até ao versículo 32:

«²⁹Mas isto vos digo, irmãos: o tempo contraiu-se. De modo que, no tempo que resta, até aqueles tendo mulheres sejam como não tendo, ³⁰e os chorando como não chorando, e os regozijando-se como não se regozijando, e os comprando como não possuindo, e ³¹aqueles usando o mundo como não abusando. Passa de facto a figura deste mundo. Mas eu desejo que vós não tenhais preocupações.»⁸⁹

Agamben tem como particularidade esta tradução de «hōs mē» por «como não». O filósofo italiano propõe esta tradução no contexto do entendimento do que seja a vocação cristã tratada nesse capítulo sétimo da epístola, que implica uma nova forma de viver neste tempo contraído que resta, a que designa de «tempo messiânico». No quarto capítulo de «*The Time that Remains*», o autor debruça-se sobre o sentido desse tempo messiânico e a novidade do discurso do apóstolo Paulo, que fala do presente, do tempo do agora. Efectivamente, não se trata dum discurso apocalíptico paulino, referente ao fim dos tempos, mas sobre o tempo que resta, «to loipon», o «tempo do fim»⁹⁰. Este tempo que resta não é nem cronológico nem escatológico futuro, segundo os dois tempos conhecidos pela apocalíptica judaica. De acordo com Agamben, pode reconhecer-se em Paulo a novidade dum tempo messiânico novo, entre o cronológico e o escatológico⁹¹. É nesse tempo messiânico que se vive a vida messiânica sob a condição «hōs mē»: «esta vocação messiânica é a revogação de todas as vocações (...) de cada uma e de toda a vocação fáctica, concreta»⁹².

⁸⁹ G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 23 (tradução minha).

⁹⁰ G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 64.

⁹¹ G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 64.

⁹² G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 23.

Tal como Barbaglio, também Agamben compara este trecho paulino com o paralelo apocalíptico de 2Esdras 16. Fá-lo com a intenção de identificar importantes diferenças, tais como o facto de Paulo quase sempre negar o mesmo verbo e fazê-lo no tempo verbal presente, enquanto Esdras contrasta diferentes verbos, no presente e futuro. Daí que Agamben conclua:

«Em Paulo, o efeito de anulação messiânica realizada pelo «hōs mē» é completamente inerente à «klēsis» (vocação) e não acontece num segundo momento (como acontece em Esdras), nem acrescenta nada a ela. Desta maneira, a vocação messiânica é um movimento de imanência, ou se se preferir, uma zona de absoluta indiscernibilidade entre imanência e transcendência, entre este mundo e o mundo futuro.»⁹³

Agamben nota, em consequência, como esta passagem paulina se distingue da passagem do Livro do Eclesiastes⁹⁴ em que Qohelet interpreta o tempo, dividindo-o por partes. Paulo contrapõe a essa passagem, escrita antes da vinda de Cristo, a condição «hōs mē», que unifica o tempo messiânico a partir da vinda de Cristo⁹⁵.

Segundo o estudo de Agamben, o Império Romano tinha ainda um argumento jurídico que parece apresentar alguma analogia com as exortações paulinas de 1Cor 7,29-31: as «fictio legis». Agamben apresenta o exemplo da Lex Cornelia: segundo esta lei, embora os escravos não tivessem estatuto de cidadãos livres nem capacidade de fazer testamentos, se um cidadão romano morresse feito escravo, o seu testamento seria considerado como se ele não fosse escravo («atque se in civitate decessit»)⁹⁶. Na prática, estas fictio legis permitiam declarar a nulidade de certos actos. Todavia, também aqui se nota a diferença relativamente à proposta paulina, que não nega as condições jurídica-fáticas, mas antes as transpõe, sem as alterar

⁹³ G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 25.

⁹⁴ Cf. Ecle 3,1-8: «Há um momento («chronos») para tudo e um tempo («kairos») para todo propósito debaixo do céu. Tempo de nascer, e tempo de morrer; tempo de plantar, e tempo de arrancar a planta. Tempo de matar, e tempo de curar; tempo de destruir, e tempo de construir. Tempo de chorar, e tempo de rir; tempo de gerar, e tempo de bailar. Tempo de atirar pedras, e tempo de recolher pedras; tempo de abraçar, e tempo de se separar. Tempo de buscar, e tempo de perder; tempo de guardar, e tempo de jogar fora. Tempo de rasgar, e tempo de costurar; tempo de calar, e tempo de falar.»

⁹⁵ Cf. G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 26.

⁹⁶ G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 28.

juridicamente, «para uma zona nem factual nem jurídica, mas subtraída da lei e que permanece um lugar de pura práxis, de simples uso»⁹⁷.

De forma relevante, Agamben comenta finalmente as diferentes versões que traduzem «hōs mē» por «como se» e defende a sua posição de traduzir originalmente «como não». Agamben realça os perigos duma tradução «como se», ainda para mais num contexto da cultura moderna em que se vive na ficção⁹⁸, e defende a expressão «como não», por de facto não se tratar duma ficção, nesse sentido, nem de um ideal, mas de algo real e concreto, sustentando-se no próprio testemunho de Paulo, dado em Gal 2,20: «Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim», ou seja, Paulo vive como não vivendo ele, mas Cristo nele. Agamben parte da ontologia e do próprio testemunho de vida de Paulo, que expressa a exigência do messiânico em função da realidade da redenção em Cristo de tudo o que era passado:

A vinda do Messias significa que todas as coisas Ré com elas os sujeitos que as contemplam R estão alcançadas no «como não», chamadas e revogadas nesse mesmo tempo. Nenhum sujeito pode olhá-la ou agir «como se». A vocação messiânica desloca e nulifica todo o sujeito.⁹⁹

Por outras palavras, é precisamente o facto da redenção acontecida na morte e ressurreição de Cristo que leva Paulo a afirmar a novidade do tempo messiânico, em que as relações se primam pelo uso e não pela posse e em que todas as circunstâncias de cada pessoa

⁹⁷ G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 28. Este termo é relevante no pensamento de Agamben e será explicitado no terceiro capítulo.

⁹⁸ Esta tese é afirmada por Hans Vaihinger. H. VAHINGER, *The Philosophy of «as if»: a System of the Theoretical, Practical, and Religious Fictions of Mankind*, Routledge and Kegan Paul, London, 1965, 2nd edition. Segundo Vaihinger, prefere-se uma esteticização do messiânico, na forma do «como se» aparente, em detrimento do próprio conteúdo da verdade da redenção proclamado pelo Cristianismo. Agamben critica alguns autores, como Hans Vaihinger e Friedrich Karl Forberg, que parecem reduzir a ética e a religião a agir «como se» Deus, o Reino, a Verdade e outras existissem, como se o homem tivesse em si o desejo de atingir algo de verdadeiramente inalcançável, que o motivasse em todas as gerações a um progresso contínuo, mas sem fim (cf. G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 35-36).

⁹⁹ G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 41.

são relegadas para segundo plano, face à primazia da condição cristã que se vive em todas as situações¹⁰⁰.

1.2.5. TRADUÇÕES EM LÍNGUA PORTUGUESA

Em língua portuguesa, apresentamos as seguintes propostas de tradução¹⁰¹:

Ferreira de Almeida ¹⁰² (1681)	Pereira de Figueiredo ¹⁰³ (1821)	Edição Pastoral ¹⁰⁴ (1990)	Bíblia de Jerusalém ¹⁰⁵ (2002)
« ²⁹ Isto, porém, vos digo, irmãos, que o tempo se abrevia; o que resta é que também os que têm mulheres sejam como se não as tivessem; ³⁰ E os que choram, como se não chorassem; e os que folgam, como se não folgassem; e os que compram, como se não possuíssem;	« ²⁹ Isto finalmente vos digo, irmãos: o tempo é breve: O que resta é, que não só os que têm mulheres sejam como se não as tivessem. ³⁰ Mas também os que choram, como se não chorassem: e os que folgam, como se não folgassem: e os que compram como se não possuíssem: ³¹ e os que usam deste mundo,	« ²⁹ Uma coisa vos digo, irmãos: o tempo tornou-se breve. De agora em diante, aqueles que têm esposa comportem-se como se não a tivessem; ³⁰ aqueles que choram, como se não chorassem; aqueles que se alegram, como se não se alegrassem; aqueles que compram, como se não possuíssem; ³¹ os que	« ²⁹ Eis o que vos digo, irmãos: o tempo se fez curto. Resta, pois, que aqueles que têm esposa, sejam como se não a tivessem; ³⁰ aqueles que choram, como se não chorassem; aqueles que se regozijam, como se não se regozijassem; aqueles que compram, como se não possuíssem; ³¹ aqueles que usam deste mundo,

¹⁰⁰ G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 41.

¹⁰¹ Também aqui havia uma diversidade de possibilidades e tive de fazer uma opção metodológica. Apresentam-se estas quatro versões, quer por se tratarem das mais clássicas (a de João Ferreira de Almeida, autor da primeira Bíblia em língua portuguesa a partir do original no século XVII, e a do Pe. António Pereira de Figueiredo), quer por ser das mais difundidas e reconhecidas pela Sociedade Bíblica Católica Internacional (a Bíblia em edição pastoral), ou por ser da famosa Escola Bíblica de Jerusalém, com ricas notas científicas.

¹⁰² *Bíblia Almeida Corrigida Fiel, Edição Corrigida e Revisada Fiel ao Texto Original*, Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, São Paulo, 1994.

¹⁰³ *A Sancta Bíblia, contendo o Velho e o Novo Testamento, traduzidos em portuguez segundo a Vulgata, pelo Padre António Pereira de Figueiredo*, B. Bensley, Londres, 1821.

¹⁰⁴ *Bíblia sagrada, Edição Pastoral*, Edições Paulus, Apelação, 1993.

¹⁰⁵ *A Bíblia de Jerusalém*, Paulus, Lisboa, 2002.

³¹ E os que usam deste mundo, como se dele não abusassem, porque a aparência deste mundo passa.»	como se dele não usassem: porque a figura deste mundo passa.»	tiram partido deste mundo, como se não desfrutassem. Porque a aparência deste mundo é passageira.»	como se de facto não usassem. Pois passa a figura deste mundo.»
---	---	--	---

Mais uma vez, as diferenças principais prendem-se com os versículos 29a e 31. Apenas a versão da Edição Pastoral traduz «loipon» por uma expressão temporal. Todavia, nestas versões, nota-se em comum a tradução semelhante do «hōs mē» por «como se não».

A Bíblia de Jerusalém, na sua versão portuguesa de 2002, integra 1Cor 7,29-31 no quadro das soluções para diversos problemas que assolam a comunidade coríntia, nomeadamente no que concerne ao casamento e à virgindade. Dentro deste capítulo, sem destacar a perícopé, embora a considerando uma unidade textual dentro da questão da virgindade, propõe a tradução já enunciada. Esta versão aponta duas notas à tradução. Relativamente ao versículo 29, sugere que nesta frase sobre o «kairos», Paulo emprega um termo técnico da navegação. Literalmente, a tradução seria «o tempo dobrou as suas velas»¹⁰⁶ e a nota diz respeito ao intervalo de tempo entre o momento presente e a Parusia, que é desvalorizado, na medida em que desde a ressurreição de Cristo, o mundo que há-de vir já está presente. A Bíblia de Jerusalém apresenta 2Cor 6,2 como sendo um paralelo a 1Cor 7,29. Aí lê-se: «No tempo favorável, eu te ouvi. E no dia da salvação vim em teu auxílio. Eis agora o tempo favorável por excelência. Eis agora o dia da salvação»¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Cf. *A Bíblia de Jerusalém*. Veja-se a nota de rodapé de 1Cor 7,29.

¹⁰⁷ Este versículo apresenta a seguinte nota de rodapé: «Entre a época da primeira vinda de Cristo (Rm 3,26) e a do seu retorno (1Cor 1,8) decorre um tempo intermediário (Rm 13,11), que é o dia da salvação. Tempo concedido em vista da conversão (Act 3,20s), da salvação do Resto (Rm 11,5) e dos gentios (Rm 11,25; Ef 2,12s; cf. Ap 6,11; Lc 21,24). Embora tenha duração incerta (1Ts 5,1), esse tempo de peregrinação (1Pd 1,17) deve ser considerado como breve (1Cor 7,26-31; cf. Ap 10,6; 12,12; 20,3), cheio de provações (Ef 5,16; 6,13) e de sofrimentos, que preparam a glória futura (Rm 8,11). O fim se aproxima (1Pd 4,7; cf. Ap 1,3 e 1Cor 16,22; Fl 4,5; Tg 5,8), assim como o dia da plena luz (Rm 13,11s). Importa vigiar (1Ts 5,6; cf. Mc 13,33) e fazer sábio uso

Há ainda uma nota sobre as cinco exortações, que são enunciadas como próprias do estilo oratório paulino, que tem por finalidade não a indiferença face às realidades terrenas, mas o reconhecimento da sua justa relatividade face a Cristo e ao Seu Reino anunciado. A este propósito, indica-se como paralelo bíblico a passagem 2Cor 6,8-10, na qual o Apóstolo descreve o testemunho dos discípulos de Cristo, incompreendido pelos judeus e pagãos, que os tomam «como tristes e, não obstante, sempre alegres; como indigentes e, não obstante, enriquecendo a muitos; como nada tendo, embora tudo possuamos».

É apresentado em relação ao versículo 31 também o paralelo 1Jo 2,16-17: «Porque tudo o que há no mundo é a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e o orgulho da riqueza . não vem do Pai, mas do mundo. Ora, o mundo passa com a sua concupiscência; mas o que faz a vontade de Deus permanece eternamente».

1.3. COMENTÁRIOS DESDE A PATRÍSTICA ATÉ À ÉPOCA CONTEMPORÂNEA

Na era Patrística, podemos identificar um paralelismo em Inácio de Antioquia (30-107), na sua carta aos Efésios, que manifesta alguma influência desta perícopa paulina, nomeadamente a referência ao «tempo que resta» no capítulo XI:

«São os últimos tempos. Envergonhemo-nos no tempo que resta («loipon»), tenhamos a longanimidade de Deus, para que não se torne em condenação para nós. Ou tenhamos a ira que há-de vir, ou amemos a graça presente. Das duas partes, uma. Encontremo-nos apenas em Cristo Jesus para viver a vida verdadeira. À exceção dEle, que nada tenha valor para vós.»¹⁰⁸

do tempo que resta (Cl 4,5; Ef 5,16), para que nos salvemos e salvemos os outros (Gl 6,10), deixando a Deus a tarefa de fazer a retribuição final (Rm 12,19; 1Cor 4,5)». Cf. *A Bíblia de Jerusalém*, 2022.

¹⁰⁸ Tradução nossa a partir da versão original em grego, realizada no âmbito do Seminário de Tradução de Grego Patrístico, sob orientação da Professora Ana Alexandra Sousa. O texto original pode encontrar-se em W. R. SCHOEDEL, *Ignatius of Antioch: A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Fortress Press, Minneapolis, 1985.

Ireneu de Lião (cerca de 130-202), na obra *Adversus Haereses*, embora não faça referência à perícopre 1 Cor 7,29-31, trata especificamente o versículo 1 Cor 7,31 por quatro ocasiões, a fim de assinalar a peregrinação passageira do homem por este mundo¹⁰⁹ e denunciar a heresia dos sectários que defendiam que Deus também pereceria com o fim do mundo e que argumentavam: «Se o céu é o trono de Deus e a terra seu escabelo, e se é dito que os céus e a terra passarão (cf. Lc 21,33), então, quando estes perecerem, por força perecerá o Deus que sobre eles se senta. Como tal, não é Deus sobre todas as coisas.»¹¹⁰ Ireneu argumenta que a afirmação paulina segundo a qual «passa a aparência deste mundo» aponta para um significado transcendente de céu e terra e da própria natureza de Deus e sustenta-se no salmo 102 (101),26-29. Num terceiro momento, já no Livro V relativo à fé na Ressurreição da Carne, Ireneu relaciona o versículo 1 Cor 7,31 com Ap 21,1-4: «Vi um céu novo e uma terra nova. O primeiro céu e a primeira terra desapareceram e o mar deixou de existir. E vi a nova Jerusalém (...);» e com Is 65,17-18: «Haverá um novo céu e uma nova terra (...);» e ainda com Mt 24,35: «a terra e o céu passarão». Ireneu relaciona esta nova Jerusalém anunciada no Apocalipse, descrita como santuário no qual Deus habitará com os homens, com a primeira Jerusalém: «Imagem desta Jerusalém é a primeira Jerusalém, na qual os justos se prepararam para a incorrupção e se dispuseram para a salvação. Moisés recebeu na montanha a figura deste santuário (cf. Ex 25,40; Hb 8,5)»¹¹¹. Desta forma, Ireneu procura explicar o sentido de todo este mundo material, que embora belo, é passageiro e apenas tem uma finalidade: a definitiva salvação do ser humano completo. É alma e corpo. É na ressurreição dos mortos. Por isso passará a aparência deste mundo no qual teve lugar o pecado e a morte, de modo que reluz em plenitude o plano divino original sobre o homem. Então, passada a aparência deste mundo, criado intencionalmente por Deus como realidade limitada temporalmente e no qual o homem sofre a consequência do pecado e procura preparar-se para

¹⁰⁹ L. COSTA e R. FRANGIOTTI, *Ireneu de Lião. Contra as heresias*, Paulus, S. Paulo, 1995. Identificamos segundo a Patrologia Graeca (PG): 811 PG.

¹¹⁰ L. COSTA e R. FRANGIOTTI, *Ireneu de Lião. Contra as heresias*, 980 PG.

¹¹¹ L. COSTA e R. FRANGIOTTI, *Ireneu de Lião. Contra as heresias*, 1220 PG.

a glória do Pai, o homem renovado e já amadurecido e incorruptível, tendo progredido no seu ser, viverá no novo céu e na nova terra pois «não se exterminará a substância nem o ser da criação. Já que é Fiel e Verdadeiro Aquele que a sustenta, mas apenas «passará a aparência deste mundo» (cf. 1 Cor 7,31)»¹¹².

Já Tertuliano (cerca de 160-cerca de 220) comenta a perícopa 1Cor 7,29-31 no contexto dos excessivos cuidados com a roupa e com a vaidade daqueles que usam os bens deste mundo para se adornarem¹¹³. Apelando à humildade, Tertuliano procura responder à questão da razão para não usar aquilo que de que se é proprietário, sustentando-se na exortação paulina de usar este mundo sem dele abusar, pois o modo de ser deste mundo está a passar, na medida em que o tempo caminha para a sua conclusão. Considera Tertuliano que esta geração é chamada a viver castamente, a treinar-se e educar-se para chegar ao fim dos tempos.

Por sua vez, Orígenes (185-253) refere-se a esta perícopa paulina no âmbito da reflexão sobre o fim ou consumação do mundo. Defende que os bens temporais visíveis, sujeitos a uma dispersão e separação ao longo do tempo, de modo que a sua forma passa, não se perderão na sua essência, isenta da corrupção: «de modo algum se trata duma aniquilação ou destruição da sua substância material que terá lugar, mas uma espécie de mudança de qualidade e transformação de aparência»¹¹⁴. Neste ponto, Orígenes cita o salmo 102, onde o salmista compara a perecibilidade com as vestes que se usam e se gastam, e cita Isaías, que

¹¹² L. COSTA e R. FRANGIOTTI, *Ireneu de Lião. Contra as heresias*, 1221 PG.

¹¹³ A. ROBERTS e J. DONALDSON, *Ante-Nicene Fathers, Vol. IV, Tertullian, Part Fourth, Minucius Felix; Commodian; Origen; Parts First and Second*, Hendrickson Publishers, Inc, Peabody, 1995, 23. Esta obra faz parte da coleção Christian Classics Ethereal Library e está disponível no site http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf04.iii.iii.ii.ix.html#_1Cor_7_29_0_0, acessado em Janeiro de 2015. Em particular, Tertuliano trata este tema no contexto do capítulo IV sobre os excessos sobre moda feminina, a partir dos argumentos retirados de 1Cor 7.

¹¹⁴ A. ROBERTS e J. DONALDSON, *Ante-Nicene Fathers, Vol. IV, Tertullian, Part Fourth, Minucius Felix; Commodian; Origen; Parts First and Second*, Hendrickson Publishers, Inc, Peabody, 1995, 261. Encontra-se disponível no site <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf04.vi.v.ii.vi.html>, acessado em Janeiro de 2015. Orígenes aborda esta questão no capítulo VI, sobre o fim ou a consumação.

profetiza novos céus e nova terra (cf. Is 65,17). Esta renovação ou transmutação da forma do mundo presente está a ser preparada e a nossa vida presente prepara-nos para a vida celestial.

Também Agostinho (354-430) cita brevemente as exortações de Paulo no contexto do seu comentário ao salmo 95, para se referir à vocação do cristão neste mundo enquanto espera a segunda vinda do Senhor: o cristão deve servir-se deste mundo, mas não o servir, e os que têm bens, devem viver como se não tivessem. Para Agostinho, a perícopete estende-se até ao versículo 32: «Quero que não tenhais preocupações». Esta norma de conduta prevê assim libertar o cristão das preocupações próprias de quem possui bens, de modo a esperar sem temor a vinda do Senhor¹¹⁵.

No auge da Escolástica, S. Tomás (1225-1274) escreve o *Comentário à Primeira Carta aos Coríntios*¹¹⁶ e lê esta perícopete 1 Cor 7,29-31 no contexto das relações conjugais e do uso do matrimónio devidos num mundo que passa como cenário de um teatro. S. Tomás interpreta o conjunto de conselhos de Paulo aos casais ou àqueles que se preparam para casar no seio da Escritura, relacionando cada exortação, referente a uma situação própria da vida conjugal, com um outro texto canónico. Assim, quanto aos que sofrem tribulações no casamento e choram, S. Tomás recorda o consolo próximo do Céu invocando o capítulo 12 do Livro dos Provérbios. Aos que gozam alegrias, S. Tomás apela a que não se esqueçam dos perigos e dos males conforme Ecle 11,8: «ainda que o homem viva muitos anos, alegre-se com eles todos, mas lembre-se de que os dias de trevas serão muitos. Tudo o que acontece é vaidade». Relativamente aos que fazem compras, apela a que não se sustentem nestas coisas terrenas, libertando o coração, recordando o Salmo 62 (61),11: «quando vossa riqueza prospera, não ponhais nela vosso coração!» e relaciona ainda com Ez 7,12. No que toca ao uso dos bens deste mundo, S. Tomás recorda o paralelo de 1 Tim 6,17: «Aos ricos deste

¹¹⁵ S. AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos, Salmos 51-100*, Paulus Editora, S. Paulo, 1997.

¹¹⁶ S. TOMÁS DE AQUINO, *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici super Primam Epistoliam Sancti Pauli Apostoli ad Corinthios expositio*, Editorial Tradicion, México, 1983. Esta obra pode ser consultada por meio do site http://www.traditio-op.org/biblioteca/Aquino/santo_tomas_de_aquino-comentario_a_la_1a_carta_a_los_corintios.pdf, acedido em Janeiro de 2015.

mundo, exorta-os que não sejam orgulhosos, nem coloquem sua esperança na instabilidade da riqueza, mas em Deus, que nos provê tudo com abundância para que nos alegremos.»

Continua S. Tomás a análise, dividindo estas quatro acções relativas ao afã pelas coisas deste mundo em dois pares: ao afecto de chorar e gozar; e ao efeito de comprar e usar. A acção de comprar diz respeito ao que não se tem, enquanto a acção de usar diz respeito àquilo que se possui. Em tudo isto, S. Paulo apela à moderação, justificando-se pela passagem da figura ou cenário deste mundo, que S. Tomás explica desta forma:

«(...) Que as coisas transitórias se tenham em tal opinião, como coisas que não são; e, pois tais são as coisas do mundo percíveis; logo, por tal se estimem, como coisas que não são. Isto é, pois, o que diz: As coisas deste mundo hão-de se estimar como nada, porque passa a figura, ou a formosura exterior, ou o que tem de frágil e é conveniente ao estado de fragilidade; ao passarem as qualidades percíveis, mortais, permanecerão as imortais. Por cuja razão passará o mundo e a sua concupiscência (cf. 1 Jo 2,17). (...) O que passa, aquilo que num ser não permanece, é a figura, não a substância do mundo, nem do paraíso.»¹¹⁷

Essa passagem ou transição do cenário ou da aparência deste mundo sujeito ao tempo breve, que terá lugar no dia do Juízo, segundo S. Tomás, será accidental, não substancial, isto é, segundo a qualidade, não segundo a substância¹¹⁸.

No séc. XVI, os místicos espanhóis também se centraram nesta passagem. Para S. Inácio de Loyola, o conceito de indiferença é «Princípio e Fundamento» dos seus Exercícios Espirituais¹¹⁹, desenvolvendo-o logo na primeira semana. Há registo de uma troca de

¹¹⁷ S. TOMÁS DE AQUINO, *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici super Primam Epistoliam Sancti Pauli Apostoli ad Corinthios expositio*.

¹¹⁸ S. TOMÁS DE AQUINO, *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici super Primam Epistoliam Sancti Pauli Apostoli ad Corinthios expositio*.

¹¹⁹ S. INÁCIO DE LOIOLA, *Exercícios Espirituais*, Editorial Apostolado da Oração, Braga, 2012. Esta indiferença inacciana expressa-se pelo seu apelo a que nos tornemos indiferentes e «não queiramos mais saúde que doença, riqueza que pobreza, honra que desonra, vida longa que breve, e assim por diante em tudo o mais, desejando e escolhendo apenas o que mais nos conduzir ao fim para que fomos criados». E esse fim é «louvar, reverenciar e servir a Deus Nosso Senhor, e assim salvar a sua alma» (S. INÁCIO DE LOIOLA, *Exercícios Espirituais*, 10).

correspondência entre S. Inácio e seu irmão Martin Garcia Oñaz, na qual o fundador da Companhia de Jesus o exorta à justa relação com os bens temporais:

«Não me compete a mim condenar que alguém nesta vida tenha vigílias, ânsias e cuidados, para construir, aumentar paredes, rendas e estado, para deixar na terra um grande nome e memória; mas também não o posso louvar, porque, segundo S. Paulo, «devemos usar das coisas deste mundo como se não as tivéssemos; possuí-las, como se não as possuíssemos, e ainda ter mulher, como se não a tivéssemos, porque a figura deste mundo dura muito pouco tempo» (1 Cor 7, 29-31).»¹²⁰

No mesmo contexto, o místico espanhol S. João da Cruz (1542-1591), nos seus escritos *Subida ao Monte Carmelo*, comenta no capítulo onze esta passagem paulina, salientando a necessidade de reprimir os apetites para a alma chegar à união com Deus: «para entrar na divina união, devem morrer todos os afectos que vivem na alma, poucos ou muitos, pequenos ou grandes; e a alma deve estar tão desapegada deles como se não existissem para ela, nem ela para eles»¹²¹.

Ainda no século XVI, mas imbuído do espírito da Reforma, João Calvino debruçou-se sobre esta passagem, nos seus comentários às cartas de S. Paulo. Em 1546, publicou o Comentário à Primeira Carta aos Coríntios, no qual comenta a perícopre 1Cor 7,29-35¹²², reflectindo sobre a brevidade da vida. O homem deve considerar-se estrangeiro neste mundo, usando as coisas deste mundo, presentes sagrados de Deus, como se não as tivesse usado, pois pertencem a Outro, tendo sido como que emprestadas por um dia. Calvino convida a viver cada dia como se fosse iminente a morte, seja na adversidade ou na prosperidade. Sugere que haja no versículo 31 uma alusão às representações teatrais, pois após descer a cortina sobre o

¹²⁰ *Cartas de S. Inácio de Loiola*, Editorial Apostolado da Oração, Braga, 2006, 29.

¹²¹ S. JOÃO DA CRUZ, *Obras Completas*, Edições Carmelo, Aveiro, 1977. Em particular, no capítulo 11 do Livro *Subida ao Monte Carmelo*.

¹²² J. CALVIN, *Commentaries on the epistles of Paul the Apostle to the Corinthians*, *Christian Classics Ethereal Library*, Michigan, 2005. Esta obra foi consultada em Janeiro de 2015, encontrando-se disponível no site http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom39.xiv.vii.html#fna_xiv.vii-p3.1_.

palco, uma nova cena e aparência começa, distinta da anterior. Finalmente, Calvino critica a opção de tradução de Erasmo, que traduz «schēma» pela palavra latina «habitus», enquanto Calvino defende o termo aparência, que se opõe a substância.

A jovem mística Teresa do Menino Jesus também se refere especificamente ao versículo 31 em várias passagens, em que alude à esperança definitiva do Céu e ao carácter temporário deste mundo. Pode-se ler numa das suas cartas a sua irmã: «Celina querida, a figura deste mundo passa, as sombras declinam, em breve estaremos na nossa terra natal, em breve as alegrias da nossa infância, os serões do Domingo, as conversas íntimas... tudo isso nos será restituído para sempre (...)»¹²³.

Já na época contemporânea, menciona-se o comentário espiritual de Eugen Walter de 1973¹²⁴. Neste comentário o autor, relacionando «o tempo curto que resta» e a constatação de que «passa a figura deste mundo», questiona até que ponto se mantém válida esta ideia, dado que já passaram mais de mil e novecentos anos desde aquela expectativa iminente do fim do mundo. Walter realça como a mensagem de Paulo continua legítima e aplicável à Igreja hoje, apesar da sua convicção pessoal do fim iminente do mundo não se ter concretizado¹²⁵. De facto, apesar das diferentes circunstâncias, a acção do Espírito Santo torna possível a interpretação de 1Cor 7,29-31 hoje. Walter reconhece que «na aparência, o mundo continua vivendo como antes, mas alguma coisa tem mudado com ele. Para o tempo que medeia entre a primeira e a segunda vinda do Senhor, o mundo foi como que tomado entre duas tenazes»¹²⁶. Em seguida, o autor procura explicar de que modo tal mudança se reflecte na vida cristã: no matrimónio, como noutros ambientes, Paulo está muito afastado do ideal estóico da ataraxia, mas está próximo das bem-aventuranças (cf. Mt 5), num reconhecimento da nova atitude do

¹²³ SANTA TERESA DO MENINO JESUS, *Obras Completas, Edições Carmelo*, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 1996, 454. Trata-se da Carta 130, de Teresa a Celina, escrita a 23 Julho de 1891.

¹²⁴ Aqui optei por referir este comentário pois o autor reflecte já sobre o lugar do cristão e o sentido do seu empenho neste mundo passageiro, à luz do magistério do Concílio Vaticano II.

¹²⁵ E. WALTER, *A Primeira Epístola aos Coríntios*, Editora Vozes Limitada, Petrópolis, 1973, 128.

¹²⁶ E. WALTER, *A Primeira Epístola aos Coríntios*, 129.

cristão. Assim, defende Paulo um espaço para a liberdade para todas as situações da vida cristã: seja no matrimónio, seja na angústia da existência humana, seja na euforia, Paulo aponta para a vida futura e a salvação prometida, que leva a superar o presente na fé e na esperança. Walter interpreta a condição «dos que compram» como referência particular ao facto de Corinto ser um centro comercial importante, onde reinava «a mentalidade mercantil, o interesse do lucro, o espírito de empreendimento era o apanágio de todos, inclusive dos cristãos»¹²⁷. Paulo não o proíbe mas defende uma liberdade cristã nos negócios. Por último, Walter considera o apelo paulino para que vivam «os que desfrutem do mundo como se não desfrutassem» como referência a toda a vida cidadina, laboral e profissional, em que os cristãos devem viver lembrados de que «apenas uma coisa é necessária» (cf. Lc 10,41) e que toda essa dimensão profissional e laboral se entende apenas neste sentido. Assim, com Walter pode-se resumir a intenção de Paulo como um apelo a que os cristãos se distanciem um pouco do mundo, vivendo à luz dos conselhos evangélicos da castidade, pobreza e obediência. Porém, o teólogo comenta igualmente o perigo oposto, de os cristãos se desinteressarem tanto pelo mundo presente que já não se esforcem por intervir nele pela sua caducidade, conseqüentemente abdicando de trabalhar e servir a humanidade¹²⁸. Responde Walter a esta ameaça: «Em todo o caso, o Concílio [Vaticano II] ensinou que não se deve postergar demais os cuidados deste mundo, mas servir também, com todas as nossas forças, e com fidelidade, por causa do Reino de Deus, ao progresso terreno rectamente entendido.»¹²⁹

É oportuno terminar esta selecção de comentários e referências à perícopie em apreço com algumas alusões a esta passagem paulina no Magistério conciliar¹³⁰, conforme refere Eugen Walter. Em particular, os padres conciliares reconhem na *Gaudium et Spes* 39:

¹²⁷ E. WALTER, *A Primeira Epístola aos Coríntios*, 130-131.

¹²⁸ E. WALTER, *A Primeira Epístola aos Coríntios*, 131.

¹²⁹ E. WALTER, *A Primeira Epístola aos Coríntios*, 132.

¹³⁰ Há ainda outras referências no Concílio Vaticano II, no decreto *Presbyterorum Ordinis* 17, relativo à pobreza voluntária dos presbíteros frente ao mundo e aos bens terrenos.

«Ignoramos o tempo em que a terra e a humanidade atingirão a sua plenitude, e também não sabemos que transformação sofrerá o universo. Porque a figura deste mundo, deformada pelo pecado, passa certamente, mas Deus ensina-nos que se prepara uma nova habitação e uma nova terra, na qual reina a justiça e cuja felicidade satisfará e superará todos os desejos de paz que se levantam no coração dos homens.»¹³¹

Além disso, na *Lumen Gentium* 42, os padres conciliares lembram:

«Todos os cristãos são, pois, chamados e obrigados a tender à santidade e perfeição do próprio estado. Procurem, por isso, ordenar rectamente os próprios afectos, para não serem impedidos de avançar na perfeição da caridade pelo uso das coisas terrenas e pelo apego às riquezas, em oposição ao espírito da pobreza evangélica, segundo o conselho do Apóstolo: os que usam no mundo, façam-no como se dele não usassem, pois é transitório o cenário deste mundo (1 Cor. 7,31 gr.)»¹³²

1.4. ENSAIOS CONTEMPORÂNEOS E LINHAS DE REFLEXÃO

Diversos autores têm procurado compreender o contexto e as influências contidas na perícopa 1Cor 7,29-31, existindo diferentes perspectivas em confronto. Conforme nota Romano Penna, esta perícopa é «um dos mais característicos lugares de encontro entre o cristianismo e o seu primeiro mundo ambiente»¹³³, mas autores tão destacados como Conzelmann¹³⁴ identificam aqui a influência greco-estóica, enquanto outros como W. Schrage destacam antes o peso da apocalíptica judaica. Embora algumas ideias tenham já sido referidas nos comentários anteriores, importa apresentar outras recolhidas. Refira-se, no

¹³¹ CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo (Gaudium et Spes)*, 39, Editorial A. O., Braga, 1983.

¹³² CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição dogmática sobre a Igreja (Lumen Gentium)*, 42, Editorial A. O., Braga, 1983.

¹³³ R. PENNA, *San Paolo (1Cor 7,29b-31a) e Diogene il Cinico*, 237.

¹³⁴ Conzelmann afirma inclusivamente que esta passagem «é das mais fortemente condicionadas em termos estóicos, dentro do epistolário paulino, na medida em que celebra o ideal da ataraxia que se obtém mediante o distanciamento interior dos eventos exteriores» (H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, 133).

entanto, que as diferentes perspectivas entram até em clara oposição entre si em certas situações, tornando difícil conciliá-las perfeitamente¹³⁵.

1.4.1. UM OLHAR AO AMBIENTE EM CORINTO

A teologia contemporânea sublinhou a importância de compreender o contexto dos textos bíblicos. Também agora, nesta dissertação, procuremos responder à questão: Qual o ambiente em Corinto que motiva a primeira carta de Paulo à comunidade, e particularmente esta perícopa em discussão?

Bruce Winter defende, na linha de Barbaglio, que a motivação de 1 Cor 7, 29-31 é a questão colocada a Paulo pelos jovens da comunidade cristã que ponderam casar e a situação de crise em Corinto referida pelo versículo 26. No seu capítulo *The seasons of this life and eschatology in 1 Corinthians 7:29-31*¹³⁶, Winter alude ao ambiente em redor da comunidade cristã de Corinto, destacando a crise de fome¹³⁷ que teve lugar naquela colônia romana da província da Acaia e o pensamento cultural cosmopolita vigente na sociedade romana aí localizada, que naturalmente influenciava a formação e o crescimento da comunidade cristã.

Winter descreve a perspectiva romana e da filosofia grega relativamente ao mundo e ao homem, aceites pela população coríntia, socorrendo-se da obra do filósofo judeo-helenista Filão de Alexandria¹³⁸. Este identifica três visões tradicionais na discussão filosófica desse tempo: por um lado, Aristóteles e outros seguidores consideram que o mundo é eterno, incriado e indestrutível; por outro, Demócrito, Epicuro e os filósofos estóicos consideram que

¹³⁵ O estado da questão que se apresenta é naturalmente limitado e não exaustivo, tendo-se centrado a pesquisa sobretudo nos artigos publicados desde 1970.

¹³⁶ B. WINTER, *The seasons of this life and eschatology in 1 Corinthians 7:29-31*, in K. E. BROWER e M. W. ELLIOTT (org.), *Eschatology in the Bible and Theology: evangelical essays at the dawn of a new millennium*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1997.

¹³⁷ Especificamente a este propósito, o professor Winter publicou um outro artigo: cf. B. WINTER, *Secular and Christian responses to Corinthian famines*, *Tyndale Bulletin* 40.1 (1989) 86-106.

¹³⁸ Filão escreveu a obra *De Aeternitate Mundi*. Apresentamos a versão da tradução francesa: *De Aeternitate Mundi, Philon d'Alexandrie*, Introduction et notes par Roger Arnaldez, Trad. par Jean Pouilloux, Cerf, Paris, 1969.

o mundo foi criado e é destrutível; por fim, Platão e outros filósofos conciliam um mundo criado mas indestrutível. Por sua vez, Filão acreditava que «o cosmos foi criado e que em teoria chegará a um fim, mas que é preservado da destruição pela vontade e Providência do Criador»¹³⁹. Depois do colapso da República romana no séc. I a.C., o conceito filosófico de um mundo eterno foi reforçado pela propaganda política imperial que promovia o início do novo e eterno império em que a data de nascimento de Augusto era o princípio de todas as coisas. A «pax romana» reforçava precisamente o conceito de continuidade do «mundo ordenado». Esta crença reflectia-se a todos os níveis, entre os quais a própria arquitectura da cidade de Corinto. No mesmo sentido, a continuidade pessoal era também professada, crendo-se na eternidade da alma da pessoa humana. A continuidade após a morte era assumida por todos e levantava-se a questão: «Que diferença faz a doutrina da imortalidade da alma na maneira como são compreendidas as actividades diárias da vida?»¹⁴⁰. Segundo os sofistas, em tese oposta à de Platão, se o corpo é a casa da alma, então deveremos cuidar do corpo, de modo a não cair em ruínas, da mesma forma que devemos cuidar de todos os outros bens materiais ao serviço da nossa alma. E assim se justificariam também as diversões e os prazeres materiais e terrenos¹⁴¹. Os sofistas apresentavam-se assim como pessoas bem sucedidas, em posições de liderança, e sustentavam que o seu sucesso era prova da verdade. Criticavam os oponentes judeus de Alexandria e possivelmente a comunidade de Terapeutas¹⁴², que eram pessoas de vidas obscuras e pobres, «treinando-se para morrer», sem estatuto. Aqueles que tinham uma visão da humanidade contrária aos sofistas viviam vidas radicalmente diferentes, e os estilos de vida claramente distinguiam as perspectivas filosóficas¹⁴³.

¹³⁹ B. WINTER, *¶*The seasons of this life and eschatology in 1 Corinthians 7:29-31_¶, 325.

¹⁴⁰ B. WINTER, *¶*The seasons of this life and eschatology in 1 Corinthians 7:29-31_¶, 327.

¹⁴¹ B. WINTER, *¶*The seasons of this life and eschatology in 1 Corinthians 7:29-31_¶, 327. A este propósito, *Sofistas: testemunhos e fragmentos*, Introdução de Maria José Vaz Pinto; trad. e notas de Ana Alexandre Alves de Sousa e Maria José Vaz Pinto, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2005.

¹⁴² Trata-se de uma comunidade religiosa judia residente no Egipto, de influência platónica.

¹⁴³ B. WINTER, *¶*The seasons of this life and eschatology in 1 Corinthians 7:29-31_¶, 328.

Conclui Winter que no mundo greco-romano, a perspectiva filosófica prevalecente afectava a percepção do mundo, a antropologia e a crença na imortalidade da alma, a ética e conduta de vida. Para Winter, Paulo refere-se à não-eternidade do mundo e suas consequências na conduta de vida neste mundo precisamente em 1 Cor 7,29-31.

W. Glenny, autor do artigo *1 Corinthians 7:29-31 and the teaching of continence in the Acts of Paul and Thecla*¹⁴⁴, combate a ideia do peso da influência gnóstica em Corinto. Neste contexto, Glenny refuta a tese de Walther Schmithals¹⁴⁵ que considera o ambiente de Corinto influenciado decisivamente pelas correntes do Gnosticismo. Glenny partilha da posição de Anthony Thiselton, publicada no seu artigo *Realized Eschatology at Corinth*¹⁴⁶, considerando não ser tão relevante a influência gnóstica e defendendo que a visão dualística existente era consequência duma assimilação do Evangelho pelo ambiente helenista de Corinto, sugerindo que se estaria na presença de uma «escatologia espiritualizada» em Corinto¹⁴⁷. Como efeito desta lógica espiritualista em Corinto, alguns consideravam o corpo insignificante e este dualismo resultou em libertinismo excessivo na vida de uns e em repressão exagerada do corpo na vida de outros¹⁴⁸. Paulo, ao pretender responder a esta situação, manifesta o presente como distinto do passado pré-cristão, mas considera que ainda não é o definitivo futuro: noutras palavras, vivemos entre o já e o ainda não da salvação. Segundo Glenny, Paulo procura corrigir este dualismo coríntio salientando a importância do corpo nos capítulos 5-7 e a importância do futuro e da ressurreição no capítulo 15¹⁴⁹.

¹⁴⁴ Artigo em que procura refutar a tese de que haja algum paralelismo gnóstico entre 1Cor 7, 29-31 e o livro apócrifo *Actos de Paulo e Tecla*, conforme defende Dennis Ronald MacDonald, que lê os ensinamentos de Paulo em chave de influência gnóstica na linha de Schmithals.

¹⁴⁵ Cf. W. SCHMITHALS, *Gnosticism in Corinth: an investigation of the letters to the Corinthians*, Abingdom Press, New York, 1971.

¹⁴⁶ Cf. A. THISELTON, *Realized Eschatology at Corinth* *New Testament Studies* 24 (1977) 510-526. Trata-se de um artigo muito citado por outros autores nesta matéria.

¹⁴⁷ W. E. GLENNY, *1 Corinthians 7:29-31 and the teaching of continence in the Acts of Paul and Thecla*, *Grace Theological Journal* 11 (1990) 56.

¹⁴⁸ W. E. GLENNY, *1 Corinthians 7:29-31 and the teaching of continence in the Acts of Paul and Thecla*, 57.

¹⁴⁹ W. E. GLENNY, *1 Corinthians 7:29-31 and the teaching of continence in the Acts of Paul and Thecla*, 57.

O complexo contexto dentro da comunidade cristã é-nos apresentado também com mais detalhe por Darrel Doughty, no artigo *The Presence and Future of Salvation in Corinth*¹⁵⁰, onde reconhece que na comunidade cristã de Corinto muitos se consideravam libertados, já salvos¹⁵¹, deve-se a uma interpretação herética do kerigma que entendia já a consumação da salvação para os iniciados, assim vivendo como se o tempo já estivesse consumado¹⁵². Nesta linha, o futuro da salvação foi antecipado para o presente da existência espiritual¹⁵³, estando «os coríntios convencidos de já viver no reino de Deus»¹⁵⁴.

Todavia, Doughty não entende esta questão da antecipação da salvação como o cerne dos problemas na comunidade coríntia. Considera que «os problemas em Corinto vêm de um mau-entendimento do que esta [salvação] seja, de um desentendimento do que é o Corpo de Cristo, o que é estar em Cristo e ser membros do Seu Corpo»¹⁵⁵. Como consequência deste mau entendimento, identificavam-se alguns grupos distintos em Corinto. Por um lado, havia aqueles já presumindo a salvação, para quem as relações com o mundo não tinham significado em termos éticos, donde tudo lhes era permitido (cf. 1Cor 6,12)¹⁵⁶. Por outro lado, havia quem acreditasse dever assumir uma posição ascética face ao mundo, retirando-se dele, renunciando ao casamento e ao sexo, pois estas relações terrenas seriam obstáculo à vida nova em Cristo¹⁵⁷. Havia ainda um outro grupo formado por aqueles que não acreditavam na ressurreição: para esses sem esperança de futuro pessoal após a morte, a quem Paulo se dirige em 1Cor 15, o lema de vida seria «comamos e bebamos que amanhã morreremos» (cf. 1Cor

¹⁵⁰ D. DOUGHTY, *The Presence and Future of Salvation in Corinth*, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 66 (1975) 61-90.

¹⁵¹ Esta posição é igualmente defendida por autores como J. M. Robinson, C. K. Barrett, U. Wilckens e H. Conzelmann.

¹⁵² Cf. D. DOUGHTY, *The Presence and Future of Salvation in Corinth*, 62.

¹⁵³ Cf. D. DOUGHTY, *The Presence and Future of Salvation in Corinth*, 62.

¹⁵⁴ Cf. D. DOUGHTY, *The Presence and Future of Salvation in Corinth*, 62. Aqui Doughty sublinha o já referido estudo de H. Conzelmann (H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, 107). De facto, a maioria dos coríntios pensava já ter atingido a salvação e o fim da história, segundo Kasemann. Doughty considera também a posição de Kasemann, na obra deste exegeta: E. KASEMANN, *New Testament Questions of Today*, Fortress, Philadelphia, 1969, 131.

¹⁵⁵ D. DOUGHTY, *The Presence and Future of Salvation in Corinth*, 80.

¹⁵⁶ Cf. D. DOUGHTY, *The Presence and Future of Salvation in Corinth*, 66.

¹⁵⁷ Cf. D. DOUGHTY, *The Presence and Future of Salvation in Corinth*, 67.

15, 32). Globalmente, Paulo critica ainda a mentalidade coríntia duma lógica de salvação individualista, contrapondo assim a sua teologia do Corpo de Cristo formado por todos os batizados, que unidos a Cristo pelo Baptismo, com Ele ressuscitarão¹⁵⁸.

Neste contexto, a perícopre 1Cor 7, 29-31 não corresponde a uma digressão independente, mas antes diz justamente respeito à relação dos cristãos com o mundo. Assim, em 1Cor 6,12-20 Paulo argumenta contra os libertinos e em 1Cor 7,1-28 argumenta contra os ascéticos. Doughty contextualiza a perícopre desta forma:

«O que Deus pede não é a retirada do mundo, mas antes uma nova compreensão do mundo como lugar da responsabilidade cristã (versículos 17-24). O evento da salvação de Deus em Cristo não transfere os crentes para fora do mundo, mas estabelece uma nova relação entre o homem e o seu mundo. Nos versículos 29-31 Paulo elabora a natureza dessa nova relação.»¹⁵⁹

1.4.2. ARGUMENTAÇÃO PAULINA – APOCALÍPTICA OU ESCATOLÓGICA?

Diante desta situação problemática, é oportuno questionar: Como é que Paulo lida com esta situação e de que forma argumenta com os coríntios?

No artigo *The Gospel and Social Practice in 1 Corinthians*¹⁶⁰, o professor dinamarquês T. Endberg-Pedersen salienta que a estratégia de Paulo nas suas cartas, por meio das quais enfrenta cada problema pastoral da Igreja a que se dirige, passa por se cingir inicialmente ao caso particular para depois universalizar a solução apresentada e apresentar-se a si mesmo como exemplo¹⁶¹. Também a Primeira Carta aos Coríntios é reveladora desta estratégia argumentativa que tem como finalidade mostrar como as questões teológicas são essencialmente questões de vivência prática e com repercussão social: «o Evangelho é sobre a

¹⁵⁸ Cf. D. DOUGHTY, *The Presence and Future of Salvation in Corinth*, 84.

¹⁵⁹ D. DOUGHTY, *The Presence and Future of Salvation in Corinth*, 67.

¹⁶⁰ T. ENDBERG-PEDERSEN, “The Gospel and Social Practice according to 1 Corinthians”, *New Testament Studies* 33 (1987) 557-584.

¹⁶¹ T. ENDBERG-PEDERSEN, “The Gospel and Social Practice according to 1 Corinthians”, 557.

prática social, de facto sobre o amor como a única norma verdadeira de prática social»¹⁶². E, no entender de Endberg-Pedersen, esta aplicação do Evangelho é sumarizada precisamente por 1Cor 7,29-31 e as cinco exortações «hōs mē»¹⁶³.

Paulo parte então do contexto do problema teológico da comunidade local para explicar que os cristãos só participam na ressurreição na esperança por enquanto. Desta forma, segundo Doughty, Paulo sustenta e delimita a escatologia presente dos coríntios colocando a esperança de ressurreição num contexto apocalíptico, isto é, futuro, no qual terá lugar o fim do domínio da morte na terra e o fim da história¹⁶⁴.

Doughty reconhece que a linguagem teológica de Paulo pressupõe o horizonte histórico-religioso do judaísmo apocalíptico¹⁶⁵. Importa assim atender aqui ao aspecto existencial contextual e não apenas ao aspecto teórico da apocalíptica judaica, que é aqui usada por Paulo dum modo novo. De facto, Paulo usa a linguagem tradicional para se referir ao evento novo da salvação em Cristo, pelo que, para Doughty, se deve considerar a sua linguagem como escatológica e não tanto como apocalíptica¹⁶⁶.

Porém, esta posição mais escatológica de Doughty é disputada por vários autores. Efectivamente, M. Orge, autor do estudo *El proposito tematico de 1 Corintios 7: Un discernimiento sobre la puesta en practica del ideal de la continencia sexual y el celibato*¹⁶⁷, reconhece que a perícopre 1Cor 7,26-31 é apontada como um exemplo em favor da argumentação apocalíptica de Paulo, sob a perspectiva do fim próximo do mundo, com o

¹⁶² T. ENDBERG-PEDERSEN, “The Gospel and Social Practice according to 1 Corinthians”, 560.

¹⁶³ T. ENDBERG-PEDERSEN, “The Gospel and Social Practice according to 1 Corinthians”, 580.

¹⁶⁴ D. DOUGHTY, “The Presence and Future of Salvation in Corinth”, 75. Neste ponto, Doughty refere novamente a referida reflexão de Kasemann.

¹⁶⁵ Cf. D. DOUGHTY, “The Presence and Future of Salvation in Corinth”, 64.

¹⁶⁶ Cf. D. DOUGHTY, “The Presence and Future of Salvation in Corinth”, 66.

¹⁶⁷ O estudo de Manuel Orge foi publicado em três partes: M. ORGE, “El proposito tematico de 1 Cor 7: Un discernimiento sobre la puesta en practica del ideal de la continencia sexual y el celibato”, *Claretianum* 27 (1987) 5-124; 28 (1988) 5-114; 31 (1991): 125-152; Para esta dissertação, centramo-nos exclusivamente sobre a segunda parte.

intuito de promover a abstinência sexual e o celibato¹⁶⁸. De facto, segundo Orge, esta expressão seria inclusivamente um dito popular, de cariz apocalíptico, que Paulo adoptou¹⁶⁹. Também Schrage demonstrou que esta perícopé é de origem apocalíptica, mas simultaneamente Paulo tem a particularidade de, por meio dela, procurar corrigir o obsessivo futurismo em que a comunidade estava mergulhada¹⁷⁰. Na mesma linha, outro autor, Paul Deming¹⁷¹, aponta essencialmente duas razões para defender que Paulo está a citar especificamente de uma fonte apocalíptica: em primeiro lugar, aponta a sintaxe do versículo 29b, em que se lê «to loipon hina», o que é pouco comum, pois «hina» deveria surgir em primeiro lugar na frase. Tal leva Deming a sugerir que «hina» é o princípio de uma citação, em que as palavras «to loipon» (doravante) podem ser entendidas como uma frase de transição usada por Paulo para introduzir esta citação¹⁷². Em segundo lugar, esta perícopé apresenta um aspecto de indiferença estóica nestes versos pouco típicos em Paulo, no entender de Deming, os quais são dificilmente compatíveis com outras passagens paulinas como 1Cor 16,17, Rom 12,15 ou Fil 3,18 onde Paulo expressa essas emoções¹⁷³. Como tal, Deming defende o peso apocalíptico da argumentação paulina¹⁷⁴.

Será então correcto afirmar que estamos perante um jogo de equilíbrio entre duas linhas de sensibilidade? Elian Cuvillier, no artigo *Le temps messianique: réflexions sur la*

¹⁶⁸ Cf. M. ORGE, *REI* proposito tematico de 1 Cor 7: Un discernimiento sobre la puesta en practica del ideal de la continencia sexual y el celibato, 21.

¹⁶⁹ Cf. M. ORGE, *REI* proposito tematico de 1 Cor 7: Un discernimiento sobre la puesta en practica del ideal de la continencia sexual y el celibato, 60.

¹⁷⁰ Cf. M. ORGE, *REI* proposito tematico de 1 Cor 7: Un discernimiento sobre la puesta en practica del ideal de la continencia sexual y el celibato, 25.

¹⁷¹ P. DEMING, *Paul on marriage and celibacy; The Hellenistic background of 1 Corinthians 7*, Wm B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, 2004.

¹⁷² Cf. P. DEMING, *Paul on marriage and celibacy; The Hellenistic background of 1 Corinthians 7*, 181.

¹⁷³ Cf. P. DEMING, *Paul on marriage and celibacy; The Hellenistic background of 1 Corinthians 7*, 181.

¹⁷⁴ É interessante notar como toda a argumentação de Deming vai nesse sentido, dedicando um capítulo da sua tese *Paul on Marriage and celibacy; The Hellenistic background of 1 Corinthians 7* para aprofundar a questão coríntia: *Stoic and Cynic elements in 1 Corinthians 7* e a perícopé 29-31 em particular (entre as páginas 177-197).

*temporalité chez Paul*¹⁷⁵, apresenta as duas linhas de compreensão da teologia paulina que estão em confronto: apocalíptica e escatológica.

Por um lado, há a linha de Ernst Kasemann¹⁷⁶ e outros, que defendem que a teologia paulina é marcada pela apocalíptica, nomeadamente pelo dualismo cósmico e histórico¹⁷⁷, a iminente manifestação de Deus e da Parusia. Esta linha identificada por Cuvillier é partilhada também por Moffatt, W. Schrage, Albert Schweitzer, Johannes Weiss, Klaus Koch e Beker, entre outros referidos por Vincent Branick, num seu artigo denominado *Apocalyptic Paul?*¹⁷⁸. Neste artigo, Branick procura refutar a tese de Beker de que a teologia paulina assenta na estrutura apocalíptica¹⁷⁹, começando por identificar traços comuns deste tipo de literatura¹⁸⁰. Embora note a presença de alguns destes elementos em certas passagens paulinas, Branick não considera tal suficiente para considerar a teologia paulina de apocalíptica¹⁸¹.

Por outro lado, Cuvillier identifica a linha de Bultmann, Baumgarten, Becker, entre outros¹⁸², que defendem que o adiamento da prometida parusia afastou Paulo da apocalíptica, derivando para uma escatologia influenciada pelo pensamento helenístico, nas regiões onde

¹⁷⁵ E. CUVILLIER, *Le "Temps messianique": réflexions sur la temporalité chez Paul*, in A. DETTWILER, J. KAESTLI e D. MARGUERAT (org.), *Paul, une théologie en construction*, Labor et Fides, Genève, 2004, 215-224.

¹⁷⁶ Cf. E. KASEMANN, *New Testament Questions of Today*, 131.

¹⁷⁷ Veja-se os dois éons da apocalíptica judaica, já enunciados por Barbaglio acima.

¹⁷⁸ Cf. V. BRANICK, *Apocalyptic Paul?*, *Catholic Biblical Quarterly* 47 (1985) 664-675. Aí Branick reconhece que na corrente do apocalipsismo se vai «desenvolvendo a linha que se estende de Albert Schweitzer e Johannes Weiss até Ernst Kasemann e Klaus Koch» (V. BRANICK, *Apocalyptic Paul?*, 664).

¹⁷⁹ Cf. J. C. BEKER, *Paul the apostle. The triumph of God in Life and Thought*, Fortress Press, Philadelphia, 1980.

¹⁸⁰ Branick, no seu artigo, refere oito aspectos: 1) a doutrina das duas idades ou épocas no seu radical dualismo; 2) o pessimismo face ao mundo presente e esperança no mundo futuro, sem continuidade com o presente; 3) a divisão do tempo em segmentos ou períodos (quatro, sete ou doze) num dado plano da história; 4) a expectativa iminente do reino dos Céus; 5) um horizonte cósmico e universal, em que o fim se deve a uma catástrofe cósmica; 6) a salvação apenas para um resto fiel; 7) o recurso a anjos e demónios para explicar certos acontecimentos da história; 8) a introdução de um mediador com funções reais.

¹⁸¹ Cf. V. BRANICK, *Apocalyptic Paul?*, 669.

¹⁸² Cf. E. CUVILLIER, *Le "Temps messianique": réflexions sur la temporalité chez Paul*, 216. Embora Cuvillier não o refira, pode-se acrescentar ainda outros autores como M. Orge (cf. M. ORGE, *El proposito tematico de 1 Cor 7: Un discernimiento sobre la puesta en practica del ideal de la continencia sexual y el celibato*, 62).

evangelizava. Estes autores consideram que é necessário entender a antropologia helenística para compreender a escatologia paulina, mais individual e focada no presente¹⁸³.

Com os avanços na pesquisa exegética e teológica, a nova perspectiva paulina traz uma nova via, que concilia ambas as linhas de compreensão e Cuvillier apresenta expressões paulinas que conciliam as dimensões de presente e futuro e as dimensões cósmica e individual. Cuvillier procura demonstrar o presente da fé como preocupação primária de Paulo¹⁸⁴. A partir da Primeira Carta aos Tessalonicenses e da Carta aos Gálatas, Cuvillier sugere que a preocupação de Paulo não era tanto a Parusia, mas o presente existencial dos cristãos, que vivem entre as duas epifanias do Senhor. Na sua primeira carta, escrita aos Tessalonicenses, Paulo ainda é marcado pelo pensamento apocalíptico e já aí desenvolve a teologia da eleição. Paulo não promove porém uma espera impaciente pelo futuro, mas insiste sobre o presente e sobre como o viver (cf. 1Tess 2,12). A referência ao futuro surge como exortação para o viver presente, num mundo visto de forma positiva (cf. 1Tess 4,11-12): apela a trabalhar, a comportar-se de maneira digna, a ser responsável. Na verdade, a expectativa da Parusia não tira os cristãos do presente e de ter projectos, tanto que Paulo projecta visitá-los novamente.

1.4.3. UMA TERCEIRA VIA: O TEMPO MESSIÂNICO

Que significa então o presente para Paulo? Cuvillier responde, inspirado pelo pensamento de Giorgio Agamben, identificando uma terceira via temporal:

«O presente da fé pode-se chamar o tempo messiânico. Não se deve confundir nem com o tempo profano (em linguagem apocalíptica: o éon presente) nem com o tempo escatológico (em linguagem apocalíptica: o éon futuro). Esta compreensão do tempo messiânico enraiza-se

¹⁸³ Cf. E. CUVILLIER, *ŔLe "Temps messianique": réflexions sur la temporalité chez Paul*, 216. Não por acaso, Bultmann defenderá precisamente uma desmitologização da Escritura, denunciando a influência helenista.

¹⁸⁴ Cf. E. CUVILLIER, *ŔLe "Temps messianique": réflexions sur la temporalité chez Paul*, 217-218.

na interpretação paulina do evento cristológico e complexifica a distinção apocalíptica tradicional entre os dois éons.»¹⁸⁵

Como já fora apontado por Barbaglio, no quadro apocalíptico tradicional, identificam-se dois tempos ou dois mundos - em grego, éons: o «*êôlam hazzeh*», ou seja, o mundo depois da criação até ao fim; e o «*êôlam habba*», o mundo futuro. Paulo introduz uma novidade, ao identificar um terceiro tempo. Na linha de G. Agamben, Cuvillier propõe nomear os três tempos: o tempo profano («*êôlam hazzeh*»), o tempo escatológico («*êôlam habba*») e o tempo messiânico ou kairológico.

De acordo com Cuvillier, o tempo profano corresponde ao éon presente, corresponde à realidade do mundo presente. Paulo refere-se a este mundo em 1 Cor 7,31. O tempo profano é então o tempo do mundo no qual os crentes vivem e donde foram resgatados. É o tempo cronológico (cf. Gal 4,4), o tempo da história dos homens¹⁸⁶.

O tempo escatológico em Cuvillier e Agamben corresponde ao éon futuro, mas esta expressão nunca é usada por Paulo. Ele nunca descreve o mundo futuro, que tem início no Dia do Senhor ou Parusia. Ao tempo profano sucederá a vida eterna, o tempo de glorificação junto de Deus com Cristo¹⁸⁷.

Paulo introduz um tempo que não é ainda o tempo escatológico, mas que não é mais o tempo profano. É o chamado tempo messiânico. Nasce com a plenitude dos tempos (cf. Gal 4,4), que se refere à vinda e ao evento pascal de Jesus. O tempo messiânico/kairológico não corresponde nem ao tempo cronológico profano do mundo presente nem ao tempo do mundo futuro. É o «*kairos*», o tempo presente no qual Deus manifestou a Sua Justiça, que só se entende à luz da fé revelada, estando por isso fora do tempo cronológico. Este «*kairos*»

¹⁸⁵ E. CUVILLIER, *RLe "Temps messianique": réflexions sur la temporalité chez Paul*, 219.

¹⁸⁶ Cf. E. CUVILLIER, *RLe "Temps messianique": réflexions sur la temporalité chez Paul*, 220.

¹⁸⁷ Cf. E. CUVILLIER, *RLe "Temps messianique": réflexions sur la temporalité chez Paul*, 220.

requalifica profundamente o tempo cronológico e constitui as premissas e condição necessária para o tempo escatológico. O tempo messiânico não é um tempo cronológico e mensurável, mas é um tempo que o permite interpretar e dar-lhe sentido¹⁸⁸. O tempo presente é requalificado em tempo favorável, «kairos», fruto da Boa Nova da Salvação revelada na Cruz. O cristão está «em Cristo», e nessa condição é libertado das identidades mundanas (seja escravo, livre, homem, mulher, cf. Gal 3,28). Já não é o mundo que guia o crente, mas Cristo. Verifica-se como esta intrusão do tempo messiânico na existência do indivíduo e da comunidade tem enorme impacto social.

O tempo messiânico é ocasião para uma nova compreensão de si mesmo, dos outros e do mundo, caracterizando-se por uma relativização radical das ordens do mundo, seus critérios e sabedoria, mas inserindo-se positivamente no mundo, que é passageiro. O tempo messiânico é um tempo «encurtado» (cf. 1Cor 7,29), mas não é tempo para uma fuga às realidades concretas. Aliás, Paulo convida os cristãos a trabalhar (cf. Gal 6,10) e a não se conformar com o mundo presente (cf. Rom 12,1-2).

Cuvillier conclui sustentando que o tempo messiânico surge no interior do tempo cronológico, trabalhando-o e transformando-o por dentro. Segundo o autor francês, a requalificação do presente feita por Paulo combate quer o apocalipcismo e a sua consequente tendência para a fuga do mundo, quer o entusiasmo e a negação da matéria e da realidade: «o presente da fé, o aqui e agora, é o único lugar onde se pode viver na verdade o Evangelho»¹⁸⁹.

Regressemos ao artigo de Doughty e ao entendimento paulino sobre a salvação e o sentido do presente da fé: o sentido da história é então determinado pelo acontecimento de salvação em Cristo. Doughty considera a questão do sentido da história análoga à questão do sentido da existência cristã: para Paulo, o fim da história é pertencer a Deus, determinado pelo Corpo de Cristo, ao Qual os batizados pertencem, e pelo Qual Deus reina já na realidade. O

¹⁸⁸ Cf. E. CUVILLIER, *RLe "Temps messianique": réflexions sur la temporalité chez Paul*, 221.

¹⁸⁹ E. CUVILLIER, *RLe "Temps messianique": réflexions sur la temporalité chez Paul*, 224.

sentido da existência e da liberdade cristã é a possibilidade de amar e participar na glorificação de Deus, pela pertença ao Corpo de Cristo. Os coríntios não percebiam isto por não entenderem o conceito de Corpo de Cristo. Desta forma, os coríntios não entendem nem o presente nem o futuro da salvação¹⁹⁰.

De facto, para Paulo, o mundo já está sob o reinado de Cristo e os cristãos são chamados a glorificar Deus na sua situação no mundo. A situação dos cristãos no mundo neste tempo presente é determinada não pelo «schēma tou kosmou», mas pela intervenção salvadora de Deus e pelo senhorio de Cristo (cf. 1Cor 7,22), desde o evento pascal da morte e ressurreição. É precisamente este acontecimento que muda a qualidade do tempo, como Paulo refere no versículo 29, o qual, juntamente com o versículo 31, tem uma força messiânica intencionalmente usada por Paulo para assinalar a marca da diferença cristã e sua consequente implicação a nível antropológico, cósmico, ético e moral.

De acordo com Doughty, o «kosmos» corresponde ao conjunto de possibilidades históricas para a existência terrena do homem, na qual o homem ganha ou perde a sua vida: corresponde ao uso do mundo¹⁹¹. Todavia, o mundo escraviza o homem, quando este quer tornar-se independente de Deus. Mas o homem livre em Cristo, libertado do poder do pecado, olha para o mundo com outro significado. O «schēma tou kosmou» já não determina a sua acção, mas o mundo é lugar da obediência do homem a Deus¹⁹². Da mesma forma, Glenny reconhece que o erro quer dos libertinos quer dos ascetistas em Corinto era permitirem que as suas vidas fossem moldadas pelo «schēma tou kosmou»¹⁹³, pois ambos estavam a responder ou a reagir devido à forma ou essência do mundo, «permitindo que esta moldasse a sua existência»¹⁹⁴.

¹⁹⁰ Cf. D. DOUGHTY, *ῚThe Presence and Future of Salvation in CorinthῚ*, 88.

¹⁹¹ Cf. D. DOUGHTY, *ῚThe Presence and Future of Salvation in CorinthῚ*, 69.

¹⁹² Cf. D. DOUGHTY, *ῚThe Presence and Future of Salvation in CorinthῚ*, 69.

¹⁹³ W. E. GLENNY, *ῚI Corinthians 7:29-31 and the teaching of continence in the Acts of Paul and TheclaῚ*, 66.

¹⁹⁴ W. E. GLENNY, *ῚI Corinthians 7:29-31 and the teaching of continence in the Acts of Paul and TheclaῚ*, 66.

A análise de Doughty sobre esta perícopre destaca decisivamente o verbo «paragei» para a compreensão do futuro do «kosmos» e da conseqüente justa vocação cristã em relação com os bens terrenos passageiros, sob a reflexão paulina. De acordo com o teólogo alemão, o verbo «paragei» é a base do «hōs mē»: O sentido do «paragei» e das exortações «hōs mē» é, no entanto, determinado pelo entendimento paulino do evento da salvação em Cristo.»¹⁹⁵

Por fim, Doughty sublinha como a questão da controvérsia coríntia é não tanto o presente ou futuro da salvação mas o que é a natureza da salvação:

«Os coríntios, ao não perceber a natureza da salvação não entendem a natureza da sua responsabilidade no mundo. Não perceberam que a liberdade face aos poderes deste mundo é uma realidade somente para aqueles que estão sob o senhorio de Cristo. Não perceberam o que é o Corpo de Cristo. Deste modo, não compreenderam o que é a exigência do amor.»¹⁹⁶

1.4.4. ALGUNS ASPECTOS FILOLÓGICOS DAS EXORTAÇÕES «HÓS MÊ»

Os vários ensaios que estamos a visitar criticamente analisam também o texto em si e debruçam-se sobre aspectos filológicos que ajudam a entender o seu denso significado¹⁹⁷.

Esta perícopre 1Cor 7,29-31 independente, enquanto unidade literária autónoma, tem um formato «sandwiche», com as exortações paulinas limitadas pelas afirmações escatológicas dos versículos 29a e 31b. Este formato sandwich A-B-A', reconhecido por Philippe Genton¹⁹⁸ e M. Orge¹⁹⁹, estende-se igualmente à secção 1Cor 7,25-40 relativa às pessoas virgens, na qual a perícopre 29-31 é o centro. Também Deming realça a autonomia desta perícopre salientando que 1Cor 7,32 marca o início de outra perícopre²⁰⁰.

¹⁹⁵ D. DOUGHTY, *¶The Presence and Future of Salvation in Corinth*, 73.

¹⁹⁶ D. DOUGHTY, *¶The Presence and Future of Salvation in Corinth*, Doughty, 89.

¹⁹⁷ Nesta parte, apoiamo-nos sobretudo na tese de M. Orge.

¹⁹⁸ Cf. P. GENTON, *¶1 Cor 7/25-40, notes exégétiques*, *Études Théologiques et Religieuses* 67 (1992), 249-253.

¹⁹⁹ Cf. M. ORGE, *¶El proposito tematico de 1 Cor 7: Un discernimiento sobre la puesta en practica del ideal de la continencia sexual y el celibato*, 15.

²⁰⁰ Cf. P. DEMING, *Paul on marriage and celibacy; The Hellenistic background of 1 Corinthians 7*, 185.

No versículo 29, a primeira referência relevante diz respeito ao vocativo usado por Paulo: «touto de phēmi adelphoi». Conforme nota Glenny e Fee, Paulo dirige-se a todos os irmãos da comunidade e não somente àquele grupo em particular das pessoas virgens²⁰¹. Além disso, Orge nota que esta introdução era comum e de carácter profético e apocalíptico, notando paralelos com 1Cor 15,50 e 1Tess 4,15²⁰².

Quanto ao resto do versículo 29 que, como vimos anteriormente, corresponderá a um dito popular Ὶ «ho kairos synestalmenos estin» Ὶ existem algumas linhas de tradução distintas, conforme se interpreta «synestalmenos» num sentido de duração do tempo ou num sentido de qualidade do tempo. Porém, o uso figurado deste verbo aplicado a um conceito de tempo é um «hapaxlegómenon» em toda a literatura grega conhecida²⁰³. Diz M. Orge que «na suposição de uma origem apocalíptica, parece mais indicado entender «synestalmenos» sobretudo em sentido temporal, isto é, como delimitação do tempo»²⁰⁴. Esta linha traduz o versículo considerando o tempo abreviado ou encurtado, no tempo verbal perfeito perifrástico. Todavia, o mesmo autor refere o estudo de G. Hierzenberger, «*Weltbewertung bei Paulus nach 1Kor 7,29-31*»²⁰⁵ em que se sugere uma mudança qualitativa do tempo: aí está o entendimento dum tempo comprimido ou condensado. Nesta linha, Orge sugere o termo «concentrado» que indica a sobrecarga devida à presença transcendental de Deus neste tempo²⁰⁶. Orge defende que se deve ler igualmente em linha com o versículo 26 sobre «os problemas presentes».

²⁰¹ Cf. W. E. GLENNY, ῚI Corinthians 7:29-31 and the teaching of continence in the Acts of Paul and TheclaῚ, 62.

²⁰² Cf. M. ORGE, ῚEl proposito tematico de 1 Cor 7: Un discernimiento sobre la puesta en practica del ideal de la continencia sexual y el celibatoῚ, 23.

²⁰³ Cf. M. ORGE, ῚEl proposito tematico de 1 Cor 7: Un discernimiento sobre la puesta en practica del ideal de la continencia sexual y el celibatoῚ, 62.

²⁰⁴ M. ORGE, ῚEl proposito tematico de 1 Cor 7: Un discernimiento sobre la puesta en practica del ideal de la continencia sexual y el celibatoῚ, 27.

²⁰⁵ G. HIERZENBERGER, *Weltbewertung bei Paulus nach 1Kor 7,29-31. Eine exegetisch-kerygmatische studie*, Patmos-Verlag, Dusseldorf, 1967.

²⁰⁶ Cf. M. ORGE, ῚEl proposito tematico de 1 Cor 7: Un discernimiento sobre la puesta en practica del ideal de la continencia sexual y el celibatoῚ, 62.

As cinco exortações paulinas começam com a referência à vida conjugal. Segundo Orge, os restantes verbos chorar, rir, comprar e o uso dos bens do mundo correspondem ao tecido da vida matrimonial e parecem indicar o estado de vida mais carnal e por isso mais problemático e desafiante para a proposta de vida «hōs mē», que tem por finalidade evitar as preocupações da vida presente reconhecidas pelo apóstolo no versículo 26. De facto, segundo Orge, Paulo escolhe estas acções pois «o amor sexual, o fundamental e característico do matrimónio, e, além disso, as tristezas, as alegrias, a actividade económica e o usufruto dos bens do mundo, tudo isto adquire uma nova dimensão vivido conjugalmente.»²⁰⁷

Esta posição relativa à vida matrimonial é reforçada pela teóloga espanhola Mercedes Navarro Puerto²⁰⁸, que esclarece o sentido destes verbos, que procuram abarcar a totalidade da pessoa humana, na sua tripla dimensão. Assim, de acordo com esta autora, podemos associar a primeira exortação ao plano familiar da afectividade e da descendência. As exortações relativas ao choro e ao gozo dizem respeito às reacções de realização e frustração. O acto de comprar dá conta da dimensão do trabalho e da posse. Finalmente, a exortação do justo uso encontra-se no plano do domínio. Esta realidade transitória é percebida pelos cristãos, que tomam consciência da nova maneira como são chamados a viver e assim transformam a realidade²⁰⁹.

1.5. CONCLUSÃO

As pretensões soberanas de Jesus Cristo e a sua Presença no tempo messiânico trazem de facto uma exigência de mudança no modo de viver terreno do homem²¹⁰ e o horizonte de

²⁰⁷ M. ORGE, *El proposito tematico de 1 Cor 7: Un discernimiento sobre la puesta en practica del ideal de la continencia sexual y el celibato*, 72.

²⁰⁸ M. NAVARRO PUERTO, *La parthenos: Un futuro significativo en el aqui y ahora de la comunidad (1 Cor 7,25-38)*, *Estudios Biblicos* 49 (1991) 380.

²⁰⁹ Cf. M. NAVARRO PUERTO, *La parthenos: Un futuro significativo en el aqui y ahora de la comunidad (1 Cor 7,25-38)*, 380.

²¹⁰ Cf. M. ORGE, *El proposito tematico de 1 Cor 7: Un discernimiento sobre la puesta en practica del ideal de la continencia sexual y el celibato*, 67.

uma comunidade futura a ser construída já hoje aqui neste mundo. Ao terminar este primeiro capítulo, algumas questões se levantam de maneira premente. Afinal, que significa então viver «hōs mē» na prática? Que implicações tem esta proposta a nível político e social? Que novas perspectivas abre a investigação paulina de outros autores contemporâneos neste campo? Antes de dar esse passo, no segundo capítulo fazemos uma proposta de tradução desta perícopes paulina.

CAPÍTULO SEGUNDO – PROPOSTA DE TRADUÇÃO E ANÁLISE

2.1. INTRODUÇÃO

Este segundo capítulo, tendo em conta o Status Quaestionis do capítulo anterior, tem por propósito construir uma sugestão de tradução da perícopa paulina. Esta tradução é sustentada por uma análise morfológica, sintática e semântica. Naturalmente, este exercício exige uma escolha pois implica sempre renunciar a outras possibilidades de tradução, e esse jogo de várias hipóteses enriquece inclusivamente a análise do texto²¹¹.

Em termos metodológicos, começo por expôr novamente o texto original. Sigo a edição crítica de Nestle-Aland, dividindo-a em 9 partes. Assim, torna-se possível identificar as diferentes orações, sendo cada uma delas aprofundada num sub-capítulo deste segundo capítulo.

«²⁹τοῦτο δέ φημι, ἀδελφοί, ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν· τὸ λοιπὸν, ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ᾤσιν,³⁰ καὶ οἱ κλαίοντες ὡς μὴ κλαίοντες, καὶ οἱ χαίροντες ὡς μὴ χαίροντες, καὶ οἱ ἀγοράζοντες ὡς μὴ κατέχοντες,³¹ καὶ οἱ χρώμενοι τὸν κόσμον ὡς μὴ καταχρώμενοι· παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου.»²¹²

A minha proposta de tradução tem em conta a terminologia náutica:

«²⁹Ora isto digo, irmãos: o tempo está rizado. De modo que no tempo que resta sejam não só os que têm mulheres como não tendo,³⁰ mas também os que choram como não chorando, e os que se alegram como não se alegrando, e os que compram como não retendo,³¹ e os que usam o mundo como não abusando. Pois a forma exterior deste mundo passa.»

²¹¹ Considero importante sublinhar este aspecto, como ponto de partida: a tradução aqui apresentada não tem a pretensão de ser a única possível.

²¹² O texto base grego a partir do qual se desenvolve a dissertação é a seguinte edição crítica: *Nestle-Aland Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2012, 28th Edition. Disponível no site <http://www.nestle-aland.com/en/read-na28-online/text/bibeltext/lesen/stelle/56/70001/79999/>, consultado a 10 de Maio de 2015. Noutras edições críticas, a pontuação é distinta, afectando a construção frásica e a tradução.

Veja-se particularmente a proposta da edição crítica do texto-tipo bizantino, também chamado «Majority Text R-P», no grego original: «²⁹ἡοῦτο δέ θε κη ἀδειθο ί, ὁ θαηρὸς ζσλεζηηαι κέλος· ἠὲ ι οηηὸλ ἐζηηλ ἴλα θαι οἱ ἔτοληες γσλαῖθας ὡς κη ἔτοληες ᾤζηη· ³⁰θαι οἱ θαια ίοληες, ὡς κη θαια ίοληες· θαι οἱ ταίροληες, ὡς κη ταίροληες· θαι οἱ ἀγοράδοληες, ὡς κη θαηέτοληες· ³¹θαι οἱ τρώκελοηηᾶ θόζκω ηρῶηω, ὡς κη θαηατρώκελοη παράγει γὰρ ἠὲ ζτ ἦκα ηρῶ θόζκοσ ηᾶηρσ.»

Sub-capítulo	Original Grego	Transliteração	Proposta de Tradução
2.2.1.	²⁹ ἡοὔηρ δέ θε κη άδει θοί,	²⁹ Touto de phēmi, adelphoi,	²⁹ Ora isto digo, irmãos:
2.2.2.	ὁ θαιρὸς ζ σλεζη ηαι κέλος έζ ηήλ.	Ho kairos synestalmenos estin.	o tempo está rizado.
2.2.3.	ἠὲ ι οηρὸλ, ἴλα (...) ὠζ ηή	To loipon, hina (...) ōsin	De modo que no tempo que resta sejam
2.3.1.	θαι οί έτοληες γσλαϊθας ὠς κη έτοληες,	kai hoi echontes gynaikas hōs mē echontes,	não só os que têm mulheres como não tendo,
2.3.2.	³⁰ θαι οί θια ίοληες ὠς κη θια ίοληες,	³⁰ kai hoi klaiontes hōs mē klaiontes,	³⁰ mas também os que choram como não chorando,
2.3.3.	θαι οί ταίροληες ὠς κη ταίροληες,	kai hoi chairontes hōs mē chairontes,	e os que se alegram como não se alegrando,
2.3.4.	θαι οί άγοράδοληες ὠς κη θαηέτοληες,	kai hoi agorazontes hōs mē katechontes,	e os que compram como não retendo
2.3.5.	³¹ θαι οί τρώκελοηηρὸλ θόζ κολ ὠς κη θαηατρώκελοη	³¹ kai hoi chrōmenoi ton kosmon hōs mē katachrōmenoi.	³¹ e os que usam o mundo como não abusando.
2.4.	παράγει ηάρ ηὸ ζτ ηήκα ηρῦ θόζ κοσ ηάηηρσ	Paragei gar to schēma tou kosmou toutou.	Pois a forma exterior deste mundo passa.

2.2. PROPOSTA DE TRADUÇÃO

Em termos metodológicos, optamos por fazer corresponder a tradução de cada oração a um novo sub-capítulo da dissertação.

2.2.1. «TOUTO DE PHĒMI, ADELPHOI»

O versículo 29 começa com uma oração principal: «Ora isto digo, irmãos». O vocativo «irmãos» é bem revelador da novidade cristã que introduz uma alteração fundamental nas relações humanas, como Paulo realçaria posteriormente na Carta aos Gálatas: «vós todos sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus, pois todos vós, que fostes batizados em Cristo, vos revestistes de Cristo. Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus» (cf. Gal 3,26-28). Neste contexto, «touto» (no caso acusativo) refere-se ao conteúdo da afirmação que Paulo aponta em seguida. Esta expressão «touto de phēmi, adelphoi» surge apenas mais uma vez num escrito paulino, em 1Cor 15,50²¹³, quando Paulo se refere ao Reino dos Céus e à esperança escatológica: «Ora isto digo, irmãos: a carne e o sangue não podem herdar o Reino de Deus, nem a corrupção herdar a incorruptibilidade». Parece existir uma estreita relação entre estas passagens. Que leva Paulo a usar a mesma expressão nestas duas ocasiões? Em ambas, Paulo invoca a sua autoridade e experiência para exortar a um novo comportamento, decorrente da fé em Cristo e da esperança de vida eterna. É legítimo relacionar «a carne e o sangue» com a «corrupção» e com as acções da vida quotidiana a que Paulo alude em 1Cor 7, 29-31. Que significa esta «phthora», traduzida como corrupção? Haverá relação entre a corrupção e a fugacidade do tempo presente e do «kosmos»?

2.2.2. «HO KAIROS SYNESTALMENOS ESTIN»

²¹³ Esta informação foi obtida através do recurso ao site www.biblehub.com. Em termos metodológicos, este site é fundamental para o estudo exegético realizado ao longo deste capítulo, identificando em que passagens do Novo Testamento surge cada palavra. Para obter a mesma informação relativamente à Septuaginta recorri ao site <http://en.katabiblon.com/>.

«O tempo está rizado»: esta oração subordinante é absolutamente essencial para compreender as consequências que Paulo irá determinar em seguida. Nesta oração, constata-se que «kairos», no caso nominativo, singular masculino, é sujeito passivo a uma mudança. Mas que significa este «kairos»?

Segundo Thayer, autor da obra fundamental *Greek-English Lexicon of the New Testament*²¹⁴, este termo «kairos» surge 86 vezes²¹⁵ no Novo Testamento e é chave para a compreensão do sentido do tempo.

Antes de apontar o seu significado no Novo Testamento, devemos notar que o sentido originário deste conceito não é certo, havendo diferentes posições no *Grand Lessico del Nuevo Testamento*²¹⁶, mas o seu desenvolvimento linguístico aponta três rumos, segundo G. Dellling: o sentido local, o sentido objectivo e o sentido temporal. Para o nosso estudo, interessa referir que no sentido objectivo, este conceito surge associado à sábia moderação filosófica e ética²¹⁷, à justa medida pela qual se desfrutam os bens, conforme surge na obra platónica *Crítias*²¹⁸. O termo surge também noutros escritos de Platão, referindo-se àquilo que está no meio entre dois extremos. Num outro rumo, vai-se desenvolvendo a ideia de «kairos» como algo natural e próprio da vida singular e como tal, refere-se a uma situação crítica, fatal e decisiva, mas com uma conotação sobretudo positiva²¹⁹. Daqui se estende o conceito ao sentido temporal de instante e momento decisivo. Tal é afirmado por Filão²²⁰, que o relaciona com o termo «chronos», enquanto momento da feliz execução decisiva. Nota-se

²¹⁴ J. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1901, 4th edition. Esta obra foi essencial para esta dissertação. Recorri também por vezes a outra fonte: H. G. LIDELL e R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*. Revised and Augmented, The Clarendon Press, Oxford, 1968.

²¹⁵ J. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 318-319.

²¹⁶ Cf. G. DELLING, ῬΚαιροσϚ, in G. KITTEL e G. FRIEDRICH, *Grand Lessico del Nuevo Testamento*, Brescia, Paideia, 1965, vol. IV, col. 1363.

²¹⁷ Cf. G. DELLING, ῬΚairoσϚ, col. 1364.

²¹⁸ A este propósito, veja-se M. L. MARQUES, ῬTextos Filosóficos pré-socráticos: CrítiasϚ, *Itinerarium* 160 (1998) 3-25.

²¹⁹ Cf. G. DELLING, ῬΚairoσϚ, col. 1365. Note-se o exemplo do dito de Pittacus «kairon gnothi», que expressa a importância de «reconhecer na vida o momento decisivo que te é dado e a necessidade de agir em consequência».

²²⁰ Cf. G. DELLING, ῬΚairoσϚ, col. 1366.

também um significado de teor religioso. É o sentido de «kairos» como referência ao deus Kairos, cujo culto terá tido larga difusão no séc. III a.C.²²¹ É este manifesta-se também na relação com o instante determinado pelo destino, em Aristóteles²²². Esse é o instante da renovação, no qual Deus intervém recriando. Na doutrina pitagórica, o «kairos» é associado ao número 7, enquanto elemento decisivo. Nessa doutrina, o «kairos» distingue-se claramente da «tiche», que é casual, fruto da fortuna ou sorte, à qual o homem se sujeita passivamente, enquanto a «característica essencial do «kairos» é o destino, que exige a acção decisiva do homem e que, com a sua chamada, determina completamente a vida humana»²²³, pedindo ao homem que responda obedientemente. Neste contexto, é fundamental ter presente a influência de Epitecto e da filosofia estoica, conforme reconhece G. Delling:

«Naturalmente numa ética como a estóica, que reconhece expressamente a responsabilidade, este conceito de «kairos» poderia jogar uma parte importante. Mas é apenas em Epicteto que tal se manifesta claramente: quando um tal «kairos» se torna óbvio, então esse obriga o homem a obedecer à sua exigência, numa luta pelo domínio de si mesmo contra a «hédoné», o impulso do prazer. Deus exige que o homem lhe preste contas se se acostuma a corresponder à exigência do «kairos», que se coloca quotidianamente na formação do seu próprio carácter. Esse «kairos» finalmente pode denotar a necessidade moral, reconhecida pela razão.»²²⁴

A literatura grega reconhece ainda neste termo o sentido de breve e limitado espaço de tempo, o instante e o momento propício.

Na Bíblia grega dos LXX, «kairos» toma vários significados. Assume o sentido de momento decisivo, com exigências éticas, não tanto pela acção humana, mas sobretudo pela determinação divina, que intervindo implica uma resposta humana²²⁵. É Deus que chama, é Deus que ajuíza, é Deus que entra na história da salvação: tal torna-se claro no Livro do

²²¹ Cf. G. DELLING, *ῬΚάρος*, col. 1370.

²²² Cf. G. DELLING, *ῬΚάρος*, col. 1366.

²²³ G. DELLING, *ῬΚάρος*, col. 1368.

²²⁴ G. DELLING, *ῬΚάρος*, col. 1369.

²²⁵ Cf. G. DELLING, *ῬΚάρος*, col. 1372.

Eclesiastes, onde o autor mostra a vontade de Deus na sucessão de «kairoi» que se entrecem na vida do homem (cf. Ecle 3,2-8).

Segundo Thayer, «kairos» pode significar *uma justa medida*, embora tal significado não se encontre nos escritos bíblicos. Com este autor, podemos identificar cinco sentidos distintos do conceito no Novo Testamento²²⁶, enquanto medida de tempo, que assume cinco particularidades, embora nem sempre claras nas diversas traduções bíblicas, a saber: a) pode ser uma medida universal fixa e definida de tempo, como em 1 Cor 4,5: «Por conseguinte, não julgueis prematuramente [antes do tempo, «kairos»], antes que venha o Senhor. Ele porá às claras o que está oculto nas trevas e manifestará os desígnios dos corações. Então cada um receberá de Deus o louvor que lhe for devido»; b) o tempo oportuno ou favorável, como se lê na passagem em 2Cor 6,2 que cita o salmo: «Pois ele diz: *No tempo favorável, eu te ouvi. E no dia da salvação vim em teu auxílio*. Eis agora o tempo favorável por excelência. Eis agora o dia da salvação»; c) o tempo certo ou devido, como se nota em Lc 20,10, no contexto da parábola dos vinhateiros: «No tempo devido, enviou um servo aos vinhateiros, para que lhe entregassem uma parte do fruto da vinha; os vinhateiros, porém, o despediram sem nada, depois de o terem espancado»; d) um limitado período de tempo, associado ao presente, em Rom 8,18: «Penso, com efeito, que os sofrimentos do tempo presente não têm proporção com a glória que deverá revelar-se em nós»; e) por fim, como geralmente ocorre nos escritos gregos, equivale ao que o tempo traz, ao estado dos tempos, aos eventos dos tempos, apresentando o exemplo da passagem de Lc 12,56: «Hipócritas, sabeis discernir o aspecto da terra e do céu; e por que não discernis o tempo presente?».

²²⁶ Cf. J. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 318-319.

É precisamente sob a interpretação de um limitado período de tempo, «abreviado», que Thayer considera o «kairos» de 1Cor 7,29. E esse período é limitado justamente porque o tempo «foi esticado» e torna o presente dinâmico, pela consumação de tudo²²⁷.

É importante notar a relação entre esta referência ao «kairos» limitado e aquilo que Paulo afirma em 2Cor 4, 18, ao sublinhar a esperança de vida eterna diante da visível morte terrena: «Não olhamos para as coisas que se vêem, mas para as que não se vêem; pois o que se vê é transitório [«proskaira»], mas o que não se vê [«blepomena»] é eterno [«aiōnia»]. O adjetivo «proskairos» formado a partir da proposição «pros» que invoca um movimento rumo a algo²²⁸, associado ao «kairos», dá conta precisamente das realidades visíveis que são passageiras, finitas, limitadas ao tempo presente e que apontam para as realidades invisíveis que são eternas. Podemos questionar que realidades visíveis são estas e se estão em relação justamente com aquelas que Paulo invoca na perícope de 1Cor 7,29-31 e com a corrupção aludida em 1 Cor 15,50.

Esta expressão «synestalmenos estin», que traduzimos «está rizado», trata-se de uma construção perifrástica perfeita, construída com o verbo «eimi» e o particípio perfeito do verbo «sustelló» num sentido adjectival²²⁹. É fundamental atender ao facto de o particípio estar no tempo perfeito: dado que este tempo verbal dá conta de que as consequências da acção passada permanecem continuamente até ao momento presente e continuam futuramente, não se deverá traduzir «kairos» apenas pelo «momento presente», mas adoptar um conceito que lhe possa dar um sentido de continuidade²³⁰. Por isso optamos por traduzir «kairos» por «tempo». Esta expressão «synestalmenos», referida relativamente ao «kairos» e decorrente do verbo «sustelló», é muito rara, surgindo este apenas seis vezes na Bíblia dos

²²⁷ Cf. P. NEUENZEIT, ῥTempoῖ, in J. G. BAUER, Dicionário de Teologia Bíblica, Edições Loyola, São Paulo, 1979, vol. II, col. 1001.

²²⁸ Cf. J. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 318-319.

²²⁹ A este propósito, cf. D. B. WALLACE, *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids, Zondervan, 1996, 613-654. O particípio também está no caso nominativo e concorda em género (masculino) e número (singular) com o «kairos».

²³⁰ É o chamado aspecto do verbo.

LXX e duas vezes no Novo Testamento. No Antigo Testamento, toma o sentido de humilhar (cf. 1Mac 5,3) e aturdir (cf. 1Mac 3,6)²³¹. Segundo Thayer, o verbo «sustelló» é composto por um prefixo «sun» que corresponde à preposição «com», e que se junta ao verbo «stelló», que significa ordenar, reunir, limitar, evitar. O verbo «sustelló» tem como significado agrupar, diminuir, encurtar, abreviar. Este último é o sentido que Thayer atribui a 1Cor 7,29: «foi abreviado». Para este autor, um outro significado deste verbo «sustelló» é enrolar, envolver, embrulhar com ligaduras. Este sentido encontra-se em Act 5,6, na sequência da morte de Ananias: «Os jovens, acorrendo, envolveram [«synesteilan»] o corpo e retiraram-no, dando-lhe sepultura»²³². Agamben considera que «sustelló» significa o acto de recolher ou enrolar as velas, ou ainda o movimento feito pelos animais que se agacham antes de saltarem²³³, e traduz a expressão com o termo «contraiu-se». Por outro lado, a expressão «recolher as velas» também é usada por alguns autores em sentido figurado, como é o caso de Cícero²³⁴, significando que o orador se aproxima do fim do discurso. Em sentido técnico de navegação, deve-se recolher as velas duma embarcação quando a «tormenta é grande»²³⁵, sob risco de naufrágio.

Optamos por traduzir com a expressão «o tempo está rizado» porque julgamos ser intenção de Paulo usar uma terminologia náutica em sentido figurado, dado também o contexto geográfico da cidade costeira e portuária de Corinto, onde tantos barcos atracavam, e a própria experiência de navegação de Paulo. O termo «rizar», na terminologia náutica, significa o processo de recolher as velas, com o intuito de reduzir a superfície de vela exposta ao vento, utilizando os rizes. Tal ocorre ou quando se levantam ventos fortes ou tempestades, ou quando se está a atracar. Ao puxar os rizes, a superfície das velas é reduzida total ou

²³¹ Cf. G. DELLING, *ῥκάρωσ*, col. 1032.

²³² J. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 608.

²³³ Cf. G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 68.

²³⁴ R. BLUTEAU, *Vocabulário Portuguez e Latino: Volume Q – S*, Collegio das Artes da Companhia de Jesu, Coimbra, 1720, 155.

²³⁵ R. BLUTEAU, *Vocabulário Portuguez e Latino: Volume Q – S*, 155.

parcialmente, ajustando a deslocação²³⁶. Quando Paulo afirma que «o tempo está rizado», dá conta precisamente do reconhecimento da mudança de qualidade e quantidade do tempo²³⁷. Em nosso entender, Paulo faz este paralelismo: da mesma forma que as velas são rizadas por haver um excesso de superfície vélica, também o tempo «é rizado» porque antes se sentia um «excesso de tempo». Da mesma forma que o excesso de vela perante o vento pode forçar a embarcação a ficar instável e fora de rumo, sob perigo de naufrágio, também o «excesso de tempo» revela-se a errada percepção do tempo como mera sucessão de *chronos*. Pode induzir num tipo de comportamento pessoal que leva ao «naufrágio existencial». Que pretende Paulo ao usar este termo náutico neste contexto temporal? Paulo dá conta, através desta imagem facilmente compreensível pelos destinatários da carta, da nova tensão existente no tempo, decorrente do acontecimento messiânico. A Encarnação e o acontecimento Pascal de Jesus Cristo como que trazem um novo horizonte ao tempo, recolhendo-o e sujeitando-o a um «vento novo». Este tempo deixa de ser apenas uma sucessão folgada de «*chronos*», ou uma distante, e por isso igualmente indistinta, expectativa escatológica futura, para se tornar um tempo «*kairológico*» ou «*messiânico*» em tensão permanente e decisiva, na linha da interpretação de Agamben²³⁸. Esta comparação do tempo com a vela «rizada» exige necessariamente um olhar para as suas implicações, que tomam lugar precisamente no tempo que resta. É oportuno questionar, diante desta situação: que fazer no tempo que resta, nesse tempo messiânico? Manter uma atitude folgada diante da vida, ou tomar uma atitude?

2.2.3. «TO LOIPON, HINA (...) ŌSIN»

²³⁶ Em navegação, é a interação contínua entre as velas e os ventos que permite a deslocação do barco. De facto, é a área de vela exposta ao vento que determina a velocidade, o desempenho e o controle do barco. As velas são rizadas quando se dá uma mudança de vento natural ou uma aproximação ao porto que implique um ajustamento das velas para a correcta mareação. Assim, quando a vela é reduzida, o barco velejará mais docilmente e rapidamente, no rumo desejado.

²³⁷ Na linha daquilo que referem M. Orge e G. Hierzenberger, a que aludi no primeiro capítulo.

²³⁸ Cf. G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 63-69.

Esta expressão «to loipon» marca o início²³⁹ da oração subordinada, que identificamos como oração consecutiva pela presença da conjunção consecutiva «hina», que abordaremos adiante. O termo «loipon»²⁴⁰, ou seus derivados, surge mais de 50 vezes no Novo Testamento²⁴¹. Para Thayer, a expressão toma diferentes significados, conforme o contexto. Pode aludir ao resto de algum número ou classe referida, como por exemplo em 1Tes 4,13 «para não ficardes tristes como os outros que não têm esperança», em que «loipoi» se refere aos outros que não têm esperança; pode aplicar-se a uma classe não referida, como se lê em 1Cor 11,34: «Quanto ao mais [«loipa», num sentido de «resto»], eu o determinarei quando aí chegar», em que Paulo promete abordar os restantes assuntos posteriormente; pode ter um sentido temporal: nesse caso, declinando-se «doravante» ou «no tempo futuro» em Hb 10,13: «E então [dever-se-ia traduzir «doravante»] espera que os seus inimigos lhe venham a servir de escabelo para os pés»; pode ainda ter o sentido de «já» ou «por fim», que surge em Act 27,20: «Nem sol nem estrelas haviam aparecido por vários dias, e a tempestade mantinha sua violência não pequena: afinal [dever-se-ia traduzir «já»], dissipava-se toda a esperança de nos salvarmos».

De forma relevante, importa mencionar, neste contexto, a «Teologia do Resto», de marcante significado messiânico veterotestamentário e reactualizada por Paulo na Carta aos Romanos, entre os capítulos 9 e 11, que foram justamente escritos em Corinto²⁴². Haverá aqui alguma relação com este «to loipon»? Nessa carta, Paulo analisa a eleição divina do povo de Israel e a história da salvação à luz da teologia do resto de Isaías²⁴³, admitindo que a rejeição de Cristo por parte do povo judeu abre a porta da salvação aos gentios. Na Sua liberdade, Deus não rejeitou o Seu povo que livremente condenou o Filho à morte, e quer ainda salvar

²³⁹ Noutras edições críticas é diferente. Todavia, aqui limitamo-nos à edição crítica *Nestle-Aland Greek New Testament*.

²⁴⁰ Adjectivo *λοιπός, λοιπή, λοιπόλ* (loipon) neutro, singular, no caso acusativo.

²⁴¹ J. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 382. Especificamente a expressão «to loipon» encontra-se em Mt 26,45, Mc 14,41, 2Fil 3,1, Fil 4,8, 2Tess 3,1, Hb 10,13.

²⁴² J. HOLZNER, *Paulo de Tarso*, Quadrante, São Paulo, 1994, 401-402.

²⁴³ Cf. J. M. BOVER, *Teología de San Pablo*, BAC, Madrid, 2008, 207-222.

todos, pelo que chama um resto escolhido que reconhece o Messias. Paulo cita Isaías para mostrar que a salvação \acute{R} neste sentido de reconhecimento por parte dos judeus do Messias que cumpre a Palavra \acute{R} é apenas para um resto: «Isaías, por sua vez, proclama a respeito de Israel: Mesmo que o número dos filhos de Israel fosse como a areia do mar, o resto [«hypoleimma»] é que será salvo; porque, dando execução e abreviando os tempos, Deus cumprirá sua palavra sobre a terra» (Rom 9,27-28)²⁴⁴. Este «hypoleimma» decorre do verbo «hupoleipo», que tem prefixo «hupo» (por baixo) junto do verbo «leipo» (deixar ou ser deixado) que é da mesma família semântica de «loipon», e refere-se aos que restam ou sobram, aos que sobrevivem, aos que são deixados para trás. Surge apenas nesse contexto da «teologia do resto de Israel salvo»²⁴⁵. E esse resto, chamado por graça e no qual Paulo se inclui, tem em vista a salvação de todos, judeus e gentios: «Assim também no tempo atual [«en tō nyn kairō»] constituiu-se um resto [«leimma»] segundo a eleição da graça» (Rom 11,5). Paulo estabelece então aqui um paralelismo com a passagem de 1 Reis 19,18, em que Deus responde a Elias «Reservei para mim sete mil homens que não dobraram o joelho a Baal», e apresenta os que respondem ao chamamento de Jesus no «kairos» e O seguem como aqueles que não adoraram falsos deuses e foram chamados por graça. Ora, este chamamento por graça tem consequências a nível existencial e comportamental. Será abusiva esta relação interlinear? Estendendo ainda um pouco esta reflexão, pode-se questionar: porquê este resto de tempo? Por que razão Deus prolonga o tempo? Porque parece retardar a Sua vinda definitiva? Ao limite, qual o sentido da história?

Da mesma forma, também Paulo no início da carta aos Efésios segue esse trilha, apontando o sentido para a história: «para levar o tempo à sua plenitude («eis oikonomian tou plērōmatos tōn kairōn»): a de em Cristo encabeçar todas as coisas, as que estão nos céus e as

²⁴⁴ Note-se como a tradução da Bíblia de Jerusalém não corresponde tão fielmente ao texto grego que se apresenta: «Ἐσαίας δε κραζει υπερ του Ισραηλ. Εαν ε̄ ho arithmos ton huiōn Israēl hōs hē ammos tēs thalassēs to hypoleimma sōthēsetai. Logon gar syntelōn kai syntemnōn poiēsei Kyrios epi tēs gēs».

²⁴⁵ A propósito da Teologia do Resto, pode-se consultar a já referida obra de J. M. Bover.

que estão na terra. Nele, predestinados pelo propósito daquele que tudo opera segundo o conselho da sua vontade, fomos feitos sua herança, a fim de servirmos para o seu louvor e glória, nós, os que antes esperávamos em Cristo» (Ef 1,10-12).

Na nossa perícopie paulina em apreço, em 1 Cor 7,29, será que podemos interpretar este «loipon» como esse Resto, que Paulo identifica como os que reconhecem o Messias no tempo messiânico? Tal identificação seria aplicação do caso acusativo de referência, mas este caso, segundo Wallace, não é muito comum no Novo Testamento²⁴⁶. Na verdade, parece mais lógico que «to loipon» seja um adjectivo que tem um contexto temporal. Todavia, se se trata de um adjectivo, que está no género neutro, singular, no caso acusativo, «to loipon» deveria concordar com o género de «kairos», o que não acontece. Como tal, é desejável seguir outra via de tradução. De acordo com Wallace, no grego bíblico, algumas formas de adjectivos no caso acusativo, género neutro, singular, foram também usados como advérbios no grau comparativo²⁴⁷. Assim, seria razoável a tradução como «doravante», advérbio directamente relacionado com o tempo, que, recorde-se na sequência da frase anterior, «está rizado». Atendendo a todos estes factores, todavia, optamos pela tradução «no tempo que resta», que permite realçar mais claramente a importância deste tempo que resta até à plenitude. Este é o chamado tempo messiânico²⁴⁸.

A conjunção «hina»²⁴⁹ tem várias traduções possíveis. É raras vezes usada no Novo Testamento como advérbio de lugar «onde», mas frequentemente vem usada como conjunção final. Aliás, Thayer parece incluir o presente versículo como exemplo de uma oração final. Leia-se «a fim de» ῥ, na medida em que a conjunção vem depois de um verbo no presente

²⁴⁶ Cf. D. B. WALLACE, *Greek Grammar: Beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament*. Grand Rapids, Zondervan, 1996. Na sequência do ponto 2c) Accusatives of (general) Reference, obtido no site <http://inthesaltshaker.com/drills/accase.htm#ACCREf>, consultado a 6 de Maio de 2015. Segundo Wallace, nestes casos, a tradução deve acrescentar a expressão ῚCom referência aῚ, ou Ὶrelativamente aῚ seguida do acusativo («loipon» Ὶresto Ὶneste caso).

²⁴⁷ D. B. WALLACE, *Greek Grammar: Beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament*. Na sequência do ponto «Grammatical role 2: Accusatives Used in Adverbial Functions», obtido no site <http://inthesaltshaker.com/drills/accase.htm#ACCREf>, consultado a 6 de Maio de 2015.

²⁴⁸ Na linha da já mencionada reflexão de Georgio Agamben.

²⁴⁹ J. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 302-304.

(«estin») e o verbo que se segue à conjunção vem no modo conjuntivo («ōsin»). Contudo, o autor reconhece que na literatura grega a força final da partícula «hina» foi progressivamente enfraquecendo, mas «hina» ganha maior uso após verbos que exprimam desejo (cf. Col 4,17), verbos de exortação (cf. 1Cor 16,12), após juízos acerca do que é adequado ou exigido (cf. 1Cor 4,2-3) ou após substantivos de tempo (como «hōra», em Jo 12,23, ou «chronos» em Ap 2,21). Noutros momentos, «hina» é um pronome demonstrativo (cf. Jo 15,13). Nesta passagem em estudo, Thayer considera que se trata de uma partícula consecutiva, que está também muitas vezes associada a uma força de lei directamente de Deus, ou até noutras vezes associada a profecias do Antigo Testamento (como em Mt 1,22, por exemplo). O facto do verbo principal desta oração Ὶ «eimi» - aparecer no modo conjuntivo dá precisamente expressão ao desejo de Paulo para a sua comunidade de Corinto, exortando-os a «que sejam» e assumam determinado comportamento, que a seguir explicita.

Na sequência desta partícula, antes de avançarmos para a oração «kai hoi echontes gynaikas», detenhamo-nos brevemente sobre o verbo «ōsin». Trata-se do verbo εἰμί («eimi» Ὶ ser) no tempo presente do modo conjuntivo, na voz activa, na 3ª pessoa do plural. É um verbo muito rico e usado com vários significados bíblicos, que tem a particularidade de nesta oração estar associado ao advérbio comparativo de qualidade «hōs», que tem uma forte expressão no Evangelho: notam-se várias passagens em que ao verbo «eimi» conjugado se segue a partícula comparativa «hōs», que se traduz «como». A título de exemplo, veja-se a recomendação de Paulo para que os homens sejam como ele (cf. 1Cor 7,7²⁵⁰) ou a exortação de Jesus a que os homens não sejam como os hipócritas (cf. Mt 6,5²⁵¹). Este verbo «ōsin» é então predicado da oração subordinada consecutiva com valor expressivo de desejo «to loipon hina ōsin», que traduzo «de modo que no tempo que resta sejam». Mas sejam o quê? Ou sejam como? É

²⁵⁰ Cf. 1Cor 7,7: «thelō de pantas anthrōpous einai hōs kai emauton» Ὶ «Quisera que todos os homens fossem como sou»

²⁵¹ Cf. Mt 6,5: «Kai hotan proseuchēsthe ouk esesthe hōs hoi hypokritai» Ὶ «E quando orardes, não sejas como os hipócritas».

justamente a estas questões que Paulo vai responder nas cinco recomendações que profere com recurso à partícula «hōs mē».

2.3. AS CINCO EXORTAÇÕES «HÓS MÊ»

Esta perícopé expressa cinco recomendações de Paulo à comunidade fraterna coríntia, que é segmentada em cinco divisões não totalizantes nem exclusivas. Os que têm mulheres, os que choram, os que se alegram, os que compram e os que usam o mundo. Adiante veremos qual o significado desta segmentação, mas por agora notemos que a estas cinco recomendações corresponde igual número de orações comparativas formadas pela partícula «hōs» seguida da partícula negativa «mē». Cada uma dessas comparações é composta por dois membros: por uma oração coordenada sindética aditiva²⁵² participial²⁵³, como primeiro membro, que corresponde à função sintáctica de sujeito da oração comparativa; e por uma oração participial, como segundo membro, que corresponde à função sintáctica de nome predicativo do sujeito da oração comparativa.

A partícula «hōs» surge diversas vezes no Antigo Testamento²⁵⁴ e concretamente 508 vezes no Novo Testamento²⁵⁵. Trata-se de um advérbio de comparação neste caso, sendo um exemplo a comparação significativa da oração do Pai Nosso, que Jesus ensina aos seus discípulos em Mt 6,9-13: «seja feita a tua Vontade na terra, como [«hōs»] no céu.»²⁵⁶. Um outro exemplo que parece ter alguma semelhança e pode mesmo ter influenciado o apóstolo Paulo ao escrever esta perícopé encontra-se num discurso apocalíptico do profeta Isaías, que

²⁵² Tratam-se de orações coordenadas entre si, que são ligadas através de uma conjunção coordenativa. Neste caso, pela partícula «kai». Esse carácter vai trazer para esse tipo de oração uma classificação: As orações coordenadas sindéticas são classificadas em cinco tipos: aditivas, adversativas, alternativas, conclusivas e explicativas.

²⁵³ A forma verbal da oração vem no participípio.

²⁵⁴ Segundo a informação obtida no site <http://en.katabiblon.com/>, a partícula «hōs» surge 2058 vezes na Septuaginta. A primeira vez que se encontra é em Gen 3,5: «Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal».

²⁵⁵ Cf. J. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 680-682.

²⁵⁶ Na versão transliterada do grego, lê-se: «genēthētō to thelēma sou hōs en ouranō kai epi gēs» R «seja feita a vossa vontade como no céu assim também na terra».

refere que Iahweh virá julgar e dispersar os habitantes da terra: «O mesmo sucederá ao sacerdote e ao povo, ao servo e ao seu senhor, à serva e à sua senhora, ao comprador e ao vendedor, ao que empresta e ao que toma emprestado, ao devedor e ao credor» (cf. Is 24,2)²⁵⁷. Noutros contextos, «hōs» assume as seguintes possibilidades de tradução: surge unido a um verbo para expressar a substância do acto expressado pelo verbo (cf. 2Cor 3,1); noutras ocasiões traduz-se «como se»: o próprio Paulo faz uso desta partícula comparativa, nomeadamente em 1Cor 5,3: «Quanto a mim, ausente de corpo, mas presente em espírito, já julguei, como se estivesse presente [«ēdē kekrika hōs parōn»], aquele que assim procedeu»; pode ser usada para expressar relação pela conjunção «conforme» (cf. Rom 12,3²⁵⁸); faz ainda referência a uma qualidade suposta de uma pessoa (cf. 2Cor 6,8-10); a expressão também pode surgir antes de números, traduzindo-se «cerca de»; pode ser uma partícula de tempo «enquanto» ou «quando»; pode ainda ser uma partícula final ou consecutiva²⁵⁹.

É preciso realçar que esta partícula comparativa «hōs mē» na passagem em apreço se deve traduzir «como não», em vez de se traduzir «como se não» ou ainda colocando a partícula negativa antes do verbo «ōsin», daí resultando «não sejam como...». Em primeiro lugar, tal deve-se à própria localização de «mē», logo a seguir à partícula comparativa²⁶⁰. Além disso, embora muitas propostas de tradução bíblica apresentem estas comparações por meio da expressão «como se», essa não me parece a mais correcta. Na linha de Agamben, considero que o «como se» sugere uma ficção e representação, mas a fé cristã está firmemente enraizada na realidade. Se assumissemos o «como se», na verdade estaríamos a dispensar a relevância do dado objectivo da fé: ora nós sabemos que o «kairos» mudou realmente e tal não é irrelevante nem ficcional.

²⁵⁷ Na versão original grega, lê-se: «καὶ ἔσται ὁ λαὸς ὡς ὁ ἱερεὺς καὶ ὁ παῖς ὡς ὁ κύριος καὶ ἡ θεραπεία ὡς ἡ κυρία, ἔσται ὁ ἀγοράζων ὡς ὁ πωλῶν καὶ ὁ δανείζων ὡς ὁ δανειζόμενος καὶ ὁ ὀφείλων ὡς ὁ ὀφείλει».

²⁵⁸ «(...) uma justa estima, ditada pela sabedoria, de acordo com a medida da fé que Deus dispensou a cada um».

²⁵⁹ Cf. J. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 680-682.

²⁶⁰ De facto, há outras comparações em que surge a partícula negativa: cf. Mt 6,16; Rom 4,17; 1Cor 7,17; 2Cor 3,1; 2Cor 9,5; 2Cor 10,9; 2Cor 11,3.

A expressão «hōs mē» é bastante incomum no texto bíblico. Além destas cinco comparações «hōs mē», há de facto apenas mais duas passagens veterotestamentárias da Bíblia Septuaginta: Rápócrifo 4Macabeus 14,1²⁶¹ e Sir 38,11²⁶², ambos sem relação com esta perícopre. E quatro passagens neotestamentárias em que a expressão é usada, estas pelo punho de Paulo²⁶³. Podemos considerar o paralelo em 1Cor 4,7: «Pois quem é que te distingue? Que é que possuis [echeis] que não tenhas recebido? E, se recebeste, por que haverias de te ensoberbecer como não o tendo recebido [«ei de kai elabes ti kauchasai hōs mē labōn»?]; em 2Cor 10,14: «Não nos estendemos indevidamente, como seria o caso se não tivéssemos chegado até vós [«hōs mē ephiknoumenoi eis hymas»], pois, na verdade, fomos ter convosco anunciando-vos o evangelho de Cristo»; e, finalmente em 2Cor 6,8-10: «tidos como impostores e, não obstante, verídicos; como desconhecidos e, não obstante, conhecidos; como moribundos e, não obstante, eis que vivemos; como punidos e, não obstante, livres da morte; como tristes e, não obstante, sempre alegres; como indigentes e, não obstante, enriquecendo a muitos; como nada tendo [«hōs mēden echontes»], embora tudo possuamos!». Nesta última passagem, é possível constatar esta apetência paulina para um jogo de contrastes e oposições paradoxais, que se manifesta plenamente em 1Cor 7,29-31 com o mesmo verbo.

2.3.1. «KAI HOI ECHONTES GYNAIKAS HŌS MĒ ECHONTES»

²⁶¹ Neste caso, nem se trata de uma oração comparativa, mas de uma oração consecutiva. No original grego não transliterado, lê-se «Προσέτι καὶ ἐπὶ τὸν αἰκισμὸν ἐποτρύνοντες, ὡς μὴ μόνον τῶν ἀλγηδόνων περιφρονῆσαι αὐτούς, ἀλλὰ καὶ τῶν τῆς τῶν ἀδελφῶν φιλαδελφίας παθῶν κρατῆσαι» e a tradução inglesa proposta por Lancelot Brenton para este versículo é «And more that this, they even urged them on to this ill-treatment; so that they not only despised pains themselves, but they even got the better of their affections of brotherly love» (dado recolhido no site <https://ebible.org/eng-Brenton/4MA14.htm>, acessado a 10 de Abril de 2015, que remete para a obra de L. C. BRENTON, *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English*, Hendrickson Publishers Inc, Peabody, 1986)

²⁶² No original grego não transliterado, lê-se «δὸς εὐφδίαλ θαὶ κλεκόζ σλολ ζεκτῆαι εφς θαὶ ἰπαλολ προζθορὰλ ὡς κῆ ὑπάρτφλ» R «Oferece incenso e um memorial de flor de farinha, fazes ricas oferendas conforme tuas posses» (note-se que esta tradução da Bíblia de Jerusalém é inconsistente com o grego e com a tradução de Brenton: «Give a sweet savour, and a memorial of fine flour; and make a fat offering, as not being»).

²⁶³ A passagem de 1Cor 4,18 («Julgando que eu não voltaria [«hōs mē erchomenou»] a ter convosco, alguns se encheram de orgulho») não é paralelo, mas as restantes parecem ter relação, como se verá. Em 2Cor 9,5, a expressão surge invertida: «hōs eulogian kai mē hōs pleonexian», traduzida «como bênção e não como cobiça».

Na primeira das cinco orações coordenadas, traduzo «hoi echontes gynaikas hōs mē echontes» por «os que têm mulheres sejam como não tendo». «Echontes» é o particípio presente do verbo ἔτη («echó»), que aparece mais de setecentas vezes no Novo Testamento, sobretudo com o sentido do verbo ter ou possuir²⁶⁴. Este verbo pode ter ainda vários sentidos menos comuns: segurar, vestir, estar possuído, manter na cabeça, envolver, considerar²⁶⁵. É curioso notar como esta expressão associando «gynaika»²⁶⁶ ao verbo «echó» surge na Septuaginta em dois momentos: em Jz 16,1²⁶⁷, onde se narra o pecado de Sansão: «Depois Sansão foi a Gaza. Viu ali uma prostituta e esteve com ela»; e na passagem de Esdr 9,12²⁶⁸, que corresponde à oração de Esdras, em que lamenta o pecado do povo de Israel contra Deus, nomeadamente a desobediência ao mandamento de não se misturar com outras tribos pagãs locais: «Pois bem, não deis vossas filhas a seus filhos e não tomeis suas filhas como esposas para vossos filhos; não vos preocupeis jamais com sua prosperidade e seu bem-estar, para que vos torneis fortes e comais os melhores frutos da terra e a deixeis como herança a vossos filhos para sempre». Na Septuaginta, compreende-se que esta expressão está associada ao pecado e incumprimento do mandamento divino de Ex 34,15-16²⁶⁹ e Dt 7,1-4²⁷⁰.

No Novo Testamento, a expressão aparece em algumas ocasiões: Mc 6,18²⁷¹, Mc 12, 23²⁷², Lc 20,28.33, bem como na primeira carta aos coríntios em 1Cor 5,1²⁷³ e 1Cor 7, 1-

²⁶⁴ O particípio encontra-se na voz activa, masculino, plural, no caso nominativo.

²⁶⁵ Cf. J. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 266-268. O sentido mais comum é possuir ou ter, no sentido de propriedade, quer de bens, quer de pessoas ligadas pelo sangue familiar ou pelos laços do casamento ou pela amizade, quer do próprio corpo, nas doenças que o afectem ou nas capacidades e nos talentos reconhecidos.

²⁶⁶ Nome γσλή, αθής (guné), feminino, plural, no caso acusativo. Significa mulher, esposa ou noiva.

²⁶⁷ Na versão da Septuaginta, no original grego não transliterado, lê-se «Καὶ ἐπορεύζε Σακυφ λ εἰς Γάδαλ· θαὶ εἶδελ ἐθεῖ γσλαῖθα πόρλελ θαὶ εἰζ ἦι ζελ πρὸς αὐήλ».

²⁶⁸ Na versão original grega da Septuaginta, lê-se: «ζήηφζαλ δὲ οἱ προεγούκελοηηρῦ πι ήζοσς, θαὶ πάληρς οἱ ἐθ ηῶλ θαηρηθηῶλ ήκῶλ, ὅζ οηῆτοσζηλγσλαῖθασ αἰ ι ογελεῖς, παραγελεζήηφζαλ ι αβόληρς τρόλολ».

²⁶⁹ Ex 34,15-16: «Não faças aliança com os moradores da terra. Não suceda que, em se prostituindo com os deuses deles e lhes sacrificando, alguém te convide e comas dos seus sacrificios, e tomes mulheres das suas filhas para os teus filhos, e suas filhas, prostituindo-se com seus deuses, façam com que também os teus filhos se prostituam com os seus deuses.»

²⁷⁰ Dt 2-3: «(...) quando Iahweh teu Deus entregá-las a ti, tu as derrotarás e as sacrificarás como anátema. Não farás aliança com elas e não as tratarás com piedade. Não contrairás matrimónio com elas, não darás tua filha a um de seus filhos, nem tomarás uma de suas filhas para teu filho.»

²⁷¹ Trata-se do episódio do martírio de João Baptista, que avisa Herodes da sua imoralidade em Mc 6,18: «Na ocasião, João dissera a Herodes: ῚNão te é lícito possuir a mulher de teu irmãoῚ». Paralelo em Mt 14,4.

2.12.29²⁷⁴. Tem uma carga moral evidente em Mc 6,18 e 1Cor 5,1. Porém, em 1Cor 7,12, Paulo já manifesta a liberdade cristã face à antiga Lei mosaica, pois legitima o casamento entre cristãos e pagãos, desde que tal não obstaculize a vivência da fé cristã. Essa relação matrimonial é exclusiva, isto é, o homem só pode ter uma mulher como esposa. Nas restantes passagens tem um pendor escatológico, referindo-se ao Reino dos Céus. Tendo em conta que 1Cor 7,29 se situa precisamente no contexto do capítulo sétimo da primeira carta aos Coríntios que se debruça sobre o matrimónio e a legitimidade da relação sexual, podemos admitir que estamos não apenas diante de uma conotação moral R nomeadamente a exigência de já não ter várias mulheres mas apenas uma, que é a única esposa R mas igualmente diante de uma semântica escatológica: é que no Reino dos Céus não há casamento, conforme Jesus respondeu aos fariseus que O interrogaram: «Estais enganados, desconhecendo as Escrituras e o poder de Deus. Com efeito, na ressurreição, nem eles se casam e nem elas se dão em casamento, mas são todos como os anjos no céu.» (cf. Mt 22, 29-30). Quando Paulo afirma «os que têm mulheres [sejam] como não tendo», relativiza assim esta situação de vida matrimonial face ao acontecimento de Cristo e apela a uma conversão real por parte daqueles que viviam mergulhados na imoralidade tendo várias mulheres.

Ao terminar a análise desta primeira exortação, impõe-se a questão: que pretende Paulo dizer? Estará a apontar para uma realidade mais profunda do que o vínculo da relação matrimonial, vigente no novo tempo messiânico?

2.3.2. «KAI HOI KLAIONTES HŌS MĒ KLAIONTES»

A tradução proposta é: «mas também os que choram [sejam] como não chorando».

²⁷² Mc 12, 23: «Na ressurreição, quando ressuscitarem, de qual deles será a mulher? Pois que os sete a tiveram por mulher». Paralelo em Mt 22,28.

²⁷³ 1Cor 5,1: «É geral ouvir-se dizer que entre vós existe luxúria, e luxúria tal que não se encontra nem mesmo entre os pagãos: um dentre vós vive com a mulher do seu pai!»

²⁷⁴ 1Cor 7,12: «Aos outros digo eu, não o Senhor: se algum irmão tem esposa não cristã e esta consente em habitar com ele, não a repudie».

Detenhamo-nos perante as seguintes questões: que significa o verbo «klaíó», cujo particípio presente é «klaiontes»²⁷⁵? Na Septuaginta, que motivos levam alguém a chorar? No Novo Testamento, em que circunstâncias se chora?

De acordo com Thayer²⁷⁶, o verbo «klaíó» pode significar chorar alto, ou fazer o luto, ou lamentar. Na Septuaginta surge mais de 50 vezes, mas destaco apenas quatro: aquando do mandato de Moisés narrado no Livro do Levítico, para que o povo chorasse no contexto da morte de Nadab e Abiú em Lv 10,6: «Disse Moisés a Aarão e a seus filhos, Eleazar e Itamar: "Não desgrenheis os vossos cabelos e não rasgueis as vossas vestes, para que não morrais. É contra toda a comunidade que Ele está irritado, e portanto toda a casa de Israel deverá chorar vossos irmãos, vítimas do fogo de Iahweh»; noutra contexto, lemos em Joel 2,12.17: «*Ἔ* Agora, portanto *ἴ* oráculo de Iahweh *ἴ* retornai a mim de todo vosso coração, com jejum, com lágrimas e com lamentação*ῶ*. (...) Entre o pórtico e o altar chorem, os sacerdotes, ministros de Iahweh e digam: *Ἰ*ahweh, tem piedade do teu povo! Não entregues ao opróbrio a tua herança, para que as nações zombem deles! Porque dirão entre os povos: Onde está o seu Deus?*ῶ*». A terceira referência ao choro surge no contexto do grande discurso da consolação do profeta Jeremias que exprime a esperança de Israel na fidelidade de Deus:

«Assim disse Iahweh: Em Ramá se ouve uma voz, uma lamentação, um choro amargo; Raquel chora seus filhos, ela não quer ser consolada por seus filhos, porque eles já não existem. Assim disse Iahweh: Reprime o teu pranto e as lágrimas de teus olhos! Porque existe uma recompensa para a tua dor: oráculo de Iahweh *ἴ* eles voltarão da terra inimiga. Há uma esperança para o teu futuro: oráculo de Iahweh *ἴ* teus filhos voltarão para o seu território» (Jer 31,15-17).

Por fim, a última referência diz respeito precisamente ao Livro das Lamentações, onde este verbo surge com mais frequência. Consta-se assim que o choro está relacionado com o

²⁷⁵ O termo «klaiontes» é o particípio presente do verbo *θι αἶψ* («klaíó»), voz activa, masculino, plural, no caso nominativo.

²⁷⁶ Cf. J. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 347.

pecado, com o luto pela morte e com as práticas de oração e lamentações na dor²⁷⁷. De facto, as lamentações eram um uso comum, devendo-se sobretudo lamentar pelo pecado do povo e pela destruição do Templo em 587 a.C. por Nabucodonosor.

No Novo Testamento, há cerca de 40 referências ao verbo «klaió» e nove referências ao substantivo derivado «klauthmos». De forma relevante a supracitada passagem de Jeremias é associada ao choro e dor pela matança dos inocentes decretada por Herodes, que pretendia matar o recém-nascido Jesus, em Mt 2,18. Surge também na sequência das três negações de Pedro, que depois chora amargamente (cf. Mc 14,72). Há também referência à tristeza e choro dos apóstolos, antes de se encontrarem com Jesus Ressuscitado (cf. Mc 16,10). Uma das bem-aventuranças lucanas refere-se precisamente aos que choram, que são bem-aventurados porque hão-de rir²⁷⁸. Outra importante referência lucana é Lc 23,28, na qual Jesus diz: «Filhas de Jerusalém, não choreis por mim; chorai, antes, por vós mesmas e por vossos filhos!». No Livro do Apocalipse, surge relacionado com o choro dos idólatras condenados no julgamento final²⁷⁹.

Nas Cartas paulinas, o termo surge apenas em mais dois versículos: em Rom 12,15, onde Paulo diz: «Alegrai-vos com os que se alegram, chorai com os que choram»; e em Fil 3,18, onde o próprio Paulo dá conta das suas lágrimas pela negação da fé cristã por parte de outros.

Aparentemente, estamos diante de uma contradição: em Rom 12, Paulo exorta a que se chore com os que choram, mas em 1Cor 7,30 exorta os que choram a que sejam como não chorando. Que significa isto? Parece-me que Paulo se refere a diferentes tipos de choro,

²⁷⁷ A este propósito, pode ainda ver-se em Bar 1,5: «E eles choraram e jejuaram, orando diante do Senhor». No Evangelho de Lucas, há referência à prática comum das lamentações, nomeadamente quando Jesus julga os seus contemporâneos em Lc 7, 32: «São como crianças sentadas numa praça, a desafiarem-se mutuamente: *Ῥ*Nós vos tocamos flauta, mas não dançastes! Nós entoamos lamentações, mas não chorastes!*ῥ*».

²⁷⁸ Cf. Lc 6,21: «makarioi hoi klaiontes nyn, hoti gelasete». Note-se que em Mateus o discurso de Jesus apresenta também os que choram como bem-aventurados, recorrendo no entanto a outro verbo: «makarioi hoi penthountes hoti autoi paraklēthēsontai» (cf. Mt 5,4: «bem-aventurados os que choram porque serão consolados»).

²⁷⁹ Cf. Ap 18,9: «Então os reis da terra, que se prostituíram com ela e compartilhavam seu luxo, chorarão e baterão no peito, ao ver a fumaça do seu incêndio.»

dando conta de uma mudança fundamental: os cristãos não se lamentam num choro desesperado como os pagãos diante a morte, porque «o tempo está rizado» e sabem que há para todos um horizonte de futuro, de vida eterna em Cristo para lá da morte. Não mais se lamenta a morte como fatalidade, porque esta se tornou, em Cristo ressuscitado, caminho de vida e coroa de glória. Além disso, a prática orante judaica das lamentações deixa de fazer sentido para os cristãos, que celebram a ressurreição e a vitória de Cristo sobre a morte e o pecado, reconciliando-nos com Deus. Por outro lado, o choro de Rom 12 é o choro humano natural, que também Paulo experimenta e até exorta os cristãos a compadecerem-se dos irmãos, a terem os mesmos sentimentos uns com os outros. Nesse sentido, é oportuno recordar como o Evangelho de João narra o choro de Jesus pela morte do seu amigo Lázaro²⁸⁰. Assim sendo, parece mais claro que Paulo não está a referir-se a esse tipo de choro, mas ao choro desesperado ou de lamentação antes mencionado.

Ao terminar esta análise, mais uma vez é oportuno questionar: Mas será apenas isso que Paulo tem em vista? Ou haverá uma novidade da marca do tempo messiânico, que revoga até as condições para o choro?

2.3.3. «KAI HOI CHAIRONTES HŌS MĒ CHAIRONTES»

Traduzo a terceira oração comparativa desta forma: «e os que se alegram (sejam) como não se alegrando».

Esta exortação, à primeira vista, causa algum desconforto. Importa por isso questionar, como anteriormente: De que alegria fala Paulo? Quem são estes que se alegram²⁸¹? O que está na base da alegria na Septuaginta? Que outras referências à alegria se encontram no Novo Testamento e nos escritos paulinos?

²⁸⁰ Cf. Jo 11,35: o verbo usado pelo evangelista não é «klaió» mas «dakruó», que significa chorar em silêncio.

²⁸¹ O conceito «Chairontes» é o particípio presente do verbo τείρω («chairó»), voz activa, masculino, plural, no caso nominativo.

O verbo «chairó», segundo Thayer, significa alegrar-se ou regozijar-se²⁸². A palavra tem por raiz «xar», que se entende como graça, disposição favorável, favor divino. No Antigo Testamento, a exortação à alegria ocorre centenas de vezes, relacionada com a intervenção consoladora e protectora de Deus em favor do Seu povo. Destaco a passagem do profeta Sofonias 3,14-18:

«Rejubila, filha de Sião, solta gritos de alegria, Israel! Alegra-te e exulta de todo coração, filha de Jerusalém! Iahweh revogou a tua sentença, eliminou o teu inimigo, Iahweh, o rei de Israel, está no meio de ti, não verás mais a desgraça. Naquele dia, será dito a Jerusalém: Não temas, Sião! Não desfaleçam as tuas mãos! Iahweh, o teu Deus, está no meio de ti, um herói que salva! Ele exulta de alegria por tua causa, renovar-te-á por seu amor, ele se regozija por tua causa com gritos de alegria, como nos dias de festa».

O verbo «chairó» ou seus derivados surge 74 vezes no Novo Testamento, 29 das quais em passagens paulinas²⁸³. E o substantivo «chara»²⁸⁴ surge em 59 ocorrências no Novo Testamento, das quais 21 vezes nas cartas paulinas. Nos Evangelhos, surge em muitas circunstâncias de encontro com Jesus (cf. Lc 19,6) ou de louvor a Deus (cf. Lc 19,37). O próprio Jesus exorta os perseguidos à alegria (cf. Mt 5,12) e apresenta-se como a fonte da alegria completa (cf. Jo 15,53). Porém, Jesus também reconhece outros tipos de alegria, nomeadamente em Jo 16,20: aí, Jesus apresenta a «alegria do mundo» descrente em contraste com a tristeza dos seus discípulos, que porém se transformará: «Em verdade, em verdade, vos digo: chorareis e vos lamentareis, mas o mundo se alegrará. Vós vos entristecereis, mas a vossa tristeza se transformará em alegria». Por fim, esta expressão também pode ser uma saudação, que em Jo 19,3 assume contornos de ironia, quando Jesus é alvo de chacota pelos soldados.

²⁸² Cf. J. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 663-664.

²⁸³ Cf. J. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 663-664.

²⁸⁴ Cf. J. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 660.

Nos escritos paulinos, encontram-se constantes exortações à alegria, nomeadamente em Fil 3,3: «Alegrai-vos sempre no Senhor». O próprio Paulo apresenta-se como o colaborador para a alegria dos seus destinatários (cf. 2Cor 1,24) e confessa aos filipenses que eles são a sua alegria (cf. Fil 4,1) e partilha com os coríntios o seu contentamento pela presença de seus companheiros: «Regozijo-me pela presença de Estéfanos, Fortunato e Acaico» (1Cor 16,17). De forma algo surpreendente, Paulo explica que esta exortação à alegria não é contrastante com a tristeza dos coríntios em 2Cor 9,8-11, pois essa tristeza provocada pela sua anterior carta é caminho de Deus para a conversão e crescimento «na alegria da fé» (cf. Fil 1,25). Essa alegria é entendida como um fruto do Espírito Santo (cf. Gal 5,22) e é até possível nos sofrimentos, como Paulo afirma na Carta aos Colossenses, em Col 1,24: «Agora eu me regozijo nos meus sofrimentos por vós».

Perante este quadro, como entender então este versículo em que Paulo exorta paradoxalmente «os que se alegram a que sejam como não se alegrando»? Em meu entender, Paulo está aqui a referir-se aos «que se alegram» com «a injustiça», alegria essa distinta da alegria cristã «no Senhor» e «na verdade». Essa alegria «com a injustiça» torna-se inclusivamente um obstáculo para a vivência da fé cristã, como se percebe pela preocupação de Paulo em 1Cor 5 ao denunciar o comportamento escandaloso e desordenado de tantos membros da comunidade coríntia e apelar em 1Cor 13,6 ao amor que «não se alegra com a injustiça, mas se regozija com a verdade» [«ou chairei epi tē adikia synchairei de tē alētheia»]. Que significa aqui este termo «adikia» traduzido como injustiça? É um termo que surge 25 vezes no Novo Testamento, 12 das quais em escritos paulinos. Paulo usa-o para se referir à injustiça dum juízo, ou à injustiça dum comportamento num sentido legal e também moral²⁸⁵. Neste caso, «adikia» tem claramente um sentido de injustiça moral, ou seja, de um comportamento que é injusto perante a amorosa Lei de Deus revelada em Jesus Cristo,

²⁸⁵ Cf. J. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 7.

opondo-se à «alētheia»²⁸⁶. Esta «alētheia» entende-se como um modo de vida em harmonia com a Verdade divina. Por esta séria razão, Paulo não aprova esse comportamento desviante e essa «alegria» desordenada dos coríntios e não se cansa de exortar especificamente à «alegria no Senhor», à justa alegria que assenta na verdade moral revelada em e por Jesus.

Esta perspectiva, reconheço, é discutível e pode ser interpretada como moralista. E não será, apesar de tudo, algo redutora do pensamento paulino? Não quereria Paulo dizer algo mais profundo, em alusão ao novo tempo messiânico? Na verdade, Jesus Cristo não vem apenas apresentar um modelo de conduta ética, mas vem dar uma nova qualidade ao «kairos», que se reflecte também na condição natural da «alegria».

2.3.4. «KAI HOI AGORAZONTES HŌS MĒ KATECHONTES»

Proponho nesta quarta oração a seguinte tradução: «e os que compram (sejam) como não retendo».

Aqui é necessário compreender o sentido do verbo «agorazó»²⁸⁷, que nesta oração surge no participio presente²⁸⁸: Afinal, qual o conteúdo desse verbo na Septuaginta? Em que circunstâncias Paulo o aplica? E que significa o verbo «katechó»²⁸⁹, cujo participio²⁹⁰ traduzo por «retendo»?

Segundo Thayer, «agorazó» pode traduzir-se por frequentar o mercado, ou por comprar, sendo este acto entendido em sentido literal (cf. Mt 14,15 «comprar comida»). Porém, também pode assumir um sentido figurado (cf. 1Cor 6,20 ou 1Cor 7,23: «Alguém pagou alto preço pelo vosso resgate», segundo a tradução da Bíblia de Jerusalém, ou seja,

²⁸⁶ Cf. J. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 14.

²⁸⁷ Cf. J. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 8.

²⁸⁸ A expressão «agorazontes» é o participio presente do verbo ἀγοράζω («agorazó»), voz activa, masculino, plural, no caso nominativo.

²⁸⁹ Cf. J. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 339-340.

²⁹⁰ O participio «katechontes» trata-se do participio presente do verbo θαπέτω («katechó»), voz activa, masculino, plural, no caso nominativo.

«fostes comprado por alto preço» Ὶ «timēs ēgorasthēte»)²⁹¹. No Antigo Testamento, o verbo surge associado à compra de trigo (cf. Gn 47,14), cavalos de Salomão (cf. 2Cron 1,16), comida (cf. Gn 42,7; Gn 43,4.22; Gn 44,25), água (cf. Dt 2,6), vinho e leite (cf. Is 55,1), vítimas para holocausto (cf. Bar 1,10), pedras para a reconstrução do templo (cf. 2Cron 34, 11), propriedades (cf. Jer 44,12 na Septuaginta, cf. Jer 37,12 na Bíblia de Jerusalém). Encontra-se igualmente o substantivo mercado, onde se fazem os negócios (cf. Tb 2,3).

No Novo Testamento, o termo surge 20 vezes nos Evangelhos, associado à compra de comida (cf. Mt 14,15), de um campo ou de uma pérola de grande valor (cf. Mt 13,44.46, nas parábolas sobre o Reino dos Céus que é semelhante ao tesouro escondido no campo e à pérola preciosa), de azeite (na parábola das virgens insensatas em Mt 25-10), de uma espada (cf. Lc 22,36), de um sudário para cobrir Jesus morto (cf. Mc 15,46) ou de aromas para ungir Jesus (cf. Mc 16,1).

Destaco quatro passagens em que o verbo ou substantivo surge com conotações escatológicas ou messiânicas. Antes de mais, na passagem veterotestamentária de Ez 7, 12-13, onde se lê «O tempo vem, o dia se aproxima. Não vá alegrar-se o comprador, não fique desolado o vendedor, porque o furor atingirá a todos, porque o vendedor não voltará ao seu vendido; cada um vive no seu pecado; nenhum deles procura exercer a sua força.»; em Mt 21,12²⁹², na passagem que narra o gesto messiânico de Jesus ao expulsar os vendedores do templo. Jesus expulsa os vendedores e compradores [«agorazontas»] e derruba as mesas dos cambistas, acusando-os de terem transformado aquela casa de oração num covil de ladrões. Aqui é significativa a referência aos compradores, aludindo a uma prática religiosa judaica que Jesus vem precisamente combater. A relação com Deus não passa pelos animais comprados à porta do templo para os sacrifícios, mas pela conversão do coração. Outra

²⁹¹ Cf. J. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 8.

²⁹² Cf. Mt 21,12-13: Então Jesus entrou no Templo e expulsou todos os vendedores e compradores que lá estavam. Virou as mesas dos cambistas e as cadeiras dos que vendiam pombas. E disse-lhes: "Está escrito: Minha casa será chamada casa de oração. Vós, porém, fazeis dela um covil de ladrões!". (paralelo Mc 11,15-18).

passagem relevante é Lc 14,15-24, no contexto da parábola do convite para o banquete²⁹³, recusado por vários convidados. Aí é clara a crítica de Jesus àqueles que não compreenderam a importância prioritária daquele convite do senhor. A imagem de Deus é recusado por terem comprado um terreno, ou cinco juntas de bois ou pelo casamento, tendo como consequência que «nenhum daqueles que haviam sido convidados provará o jantar». Finalmente, importa referir o discurso escatológico de Jesus em Lc 17,20-37, havendo a referência ao verbo «agorazó» no versículo 28. Esta passagem é relevante precisamente porque denuncia uma situação de pecado social nos dias de Lot²⁹⁴, que ameaça repetir-se e impedir o reconhecimento da visita do Filho do Homem: «Do mesmo modo como aconteceu nos dias de Lot: comiam, bebiam, compravam, vendiam, plantavam, construíam, mas no dia em que Lot saiu de Sodoma, caiu do céu fogo e enxofre, eliminando a todos. Será desse modo o Dia em que o Filho do Homem for revelado.»

Paulo apenas usa este verbo em três ocasiões, sempre na Primeira Carta aos Coríntios: 1Cor 6,20 e 1Cor 7,23, além do versículo em análise 1Cor 7,30. Nos dois primeiros casos, a expressão é semelhante e aplica-se, como já foi referido, em sentido figurado: «timēs ēgorasthēte» significa «fostes comprados por alto preço», isto é, dá conta da dignidade do cristão, resgatado pelo sangue de Cristo crucificado e ressuscitado.

Uma última referência para o Livro do Apocalipse: aqui, em Ap 18,9-20, os reis da terra lamentam-se com a destruição da rica Babilónia: «Os mercadores da terra também

²⁹³ Cf. Lc 14,15-24: «Ouvindo isso, um dos comensais lhe disse: "Feliz aquele que tomar refeição no Reino de Deus!" Mas ele respondeu: "Um homem estava dando um grande jantar e convidou a muitos. À hora do jantar, enviou seu servo para dizer aos convidados: 'Vinde, já está tudo pronto'. Mas todos, unânimes, começaram a se desculpar. O primeiro disse-lhe: 'Comprei um terreno e preciso vê-lo; peço-te que me des por escusado'. Outro disse: 'Comprei cinco juntas de bois e vou experimentá-las; rogo-te que me des por escusado'. E outro disse: 'Casei-me, e por essa razão não posso ir'. Voltando, o servo relatou tudo ao seu senhor. Indignado, o dono da casa disse ao seu servo: 'Vai depressa pelas praças e ruas da cidade, e introduz aqui os pobres, os estropiados, os cegos e os coxos'. Disse-lhe o servo: 'Senhor, o que mandaste já foi feito, e ainda há lugar'. O senhor disse então ao servo: 'Vai pelos caminhos e trilhas e obriga as pessoas a entrarem, para que a minha casa fique repleta. Pois eu vos digo que nenhum daqueles que haviam sido convidados provará o meu jantar!'.» Note-se como esta passagem está também em relação com Lc 12,45-48.

²⁹⁴ Note-se como esta passagem remete directamente para a passagem de Gn 19,24 em que se narra a destruição de Sodoma e Gomorra, após a oração de intercessão de Abraão (cf. Gn 18-19).

choram e se enlutam por sua causa, porque ninguém mais compra suas mercadorias» (cf. Ap 18,11).

Deste levantamento da expressão, constata-se que o acto de comprar, embora certamente útil, pode acarretar vários perigos para a vida dos cristãos, particularmente os de Corinto a quem Paulo se dirige: quer pela lógica religiosa comercial de relação com Deus, quer pelo apego aos bens comprados e tornados prioritários relativamente ao chamamento de Deus, quer pelo alheamento do sentido sobrenatural da história e da intervenção de Deus. Paulo não quer impedir os cristãos de comprar bens, mas quer exortar a que o façam com a justa medida, empregando por isso o verbo «katechó». Torna-se fundamental compreendê-lo, para entender essa justa medida.

Este verbo «katechó» constrói-se a partir da junção da proposição «kata» e o verbo «echó», cuja etimologia já foi apresentada antes. Associado a este verbo está o substantivo «kataschesis»²⁹⁵, que surge quase 70 vezes na Septuaginta com o significado de posse ou propriedade. No Novo Testamento, aparece somente 2 vezes, ambas no discurso de Estêvão relatado em Act 7,5 e Act 7,45, como conteúdo da promessa divina a Abraão e seus descendentes: a terra ou propriedade que lhes seria dada em posse por Deus. Já o verbo encontra-se 53 vezes no Antigo Testamento e 19 vezes no Novo Testamento, 10 das quais em escritos paulinos. Segundo Thayer²⁹⁶, este verbo pode ter vários significados: deter (cf. Lc 4,42), guardar (cf. Lc 8,15), restringir (cf. Rom 1,18), prender (cf. 2Tess 2,6), reter (cf. 1Cor 15,2), tomar posse (cf. Mt 21,38), ocupar (cf. Lc 14,9), herdar ou possuir. É este último sentido que o verbo tem em 1Cor7,30, segundo Thayer, que encontra no Novo Testamento apenas um outro versículo com o mesmo participio: «como tristes e, não obstante, sempre alegres; como indigentes e, não obstante, enriquecendo a muitos; como nada tendo, embora tudo possuindo!» (cf. 2Cor 6,10). No Antigo Testamento, o participio encontra-se apenas uma

²⁹⁵ Cf. J. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 345.

²⁹⁶ Cf. J. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 350.

vez, no Livro do Cântico dos Cânticos: em Ct 3,8, a propósito dos soldados que escoltam, diz-se que «são todos treinados na espada, provados em muitas batalhas. Vêm todos cingidos de espada, temendo surpresas noturnas».

Estes paralelos tornam mais problemática a tradução. Por um lado, em 1Cor 7,30, «katechontes» parece ter um sentido negativo e por isso Paulo exorta a que os coríntios que compram sejam «como não possuindo», segundo a tradução da Bíblia de Jerusalém. Por outro lado, em 2Cor 6,10 «katechontes» parece expressar uma realidade positiva da vida do apóstolo, que se apresenta como modelo dos que nada têm mas tudo possuem, segundo a mesma tradução da Bíblia de Jerusalém. Afinal, «katechó» para Paulo que significa? Serão certamente sentidos e conteúdos diferentes nestes dois versículos. Vejamos, de acordo com a Bíblia de Jerusalém, as restantes passagens em que Paulo emprega o mesmo verbo.

Em Rom 1,18: «Manifesta-se, com efeito, a ira de Deus, do alto do céu, contra toda impiedade e injustiça dos homens que mantêm a verdade prisioneira da injustiça». «Katechontōn» toma o sentido de aprisionar ou manter preso e refere-se à injustiça que aprisiona a verdade.

Em Rom 7,6: «Agora, porém, estamos livres da Lei, tendo morrido para o que nos mantinha cativos, e assim podemos servir em novidade de espírito e não na caducidade da letra». Aqui «kateichometha» significa manter cativo e diz respeito à Lei mosaica que mantinha cativos os judeus.

Em 1Cor 11,2: «Eu vos louvo por vos recordardes de mim em todas as ocasiões e por conservardes as tradições tais como vo-las transmiti». Neste versículo, «katechete» traduz-se pelo verbo conservar, tendo por conteúdo as tradições transmitidas.

Em 1Cor 15,1-2: «Lembro-vos, irmãos, o evangelho que vos anunciei, que recebestes, no qual permanecéis firmes, e pelo qual sois salvos, se o guardais como vo-lo anunciei;

doutro modo, teríeis acreditado em vão». Nesta passagem, «katechete» entende-se como guardar, particularmente o Evangelho anunciado.

Em 1Tes 5,21: «Discerni tudo e ficai [guardai] com o que é bom». Neste caso, «katechete» corresponde ao verbo ficar ou guardar, relativo a todos os acontecimentos.

Em 2Tes 2,6-7: «Agora também sabeis o que é que ainda o retém, para aparecer só a seu tempo. Pois o mistério da impiedade já está agindo, só é necessário que seja afastado aquele que ainda o retém!». Nestes dois versículos, «katechon» e «katechōn» são traduzidos pelo verbo reter, no que respeita à impiedade.

Finalmente, em Flm 1,13: «Eu queria segurá-lo [seria mais correcto traduzir por «mantê-lo»] comigo para que, em teu nome, ele me servisse nesta prisão que me valeu a pregação do evangelho». Por fim, aqui «katechein» entende-se como o verbo segurar ou manter e remete para o escravo Onésimo.

Este verbo também é usado na linguagem náutica, nomeadamente com o sentido de dirigir o rumo fixamente, como em Act 27,40, onde se lê: «⁴⁰Desprenderam então as âncoras, entregando o navio ao movimento do mar. Ao mesmo tempo soltaram as amarras dos lemes e, içando ao vento a vela da proa, dirigiram [kateichon] o navio para a praia».

Tendo isto em consideração, parece-me, antes de mais, que a tradução bíblica relativa à passagem 2Cor 6,10 será mais próxima da intenção do autor por meio desta expressão: «como nada tendo, embora tudo herdando», isto é, num sinal de abertura a uma vida plenamente confiada na Providência que garante que apenas o essencial basta na vida dos discípulos de Deus. Nele os discípulos de tudo poderão dispor gratuitamente, pois grande é a sua herança garantida por Deus.

Já em 1Cor 7,30, creio que Paulo pretenderia exortar os que compram bens a que sejam como não os retendo nem se apegando a eles. Por outras palavras, convida a que os

coríntios não se fixem nesse rumo de vida centrado somente na resposta às necessidades presentes e alheio da realidade transcendente. Desta forma, Paulo jogaria aqui com o sentido náutico do verbo, relacionando-o com a actividade náutica e mercantil da cidade de Corinto. Outra possibilidade menos plausível é que Paulo estivesse a aludir à prática específica dos compradores no templo, a quem exortaria a não se manter cativos da Lei mosaica. Todavia, tal proposta nem me parece convincente, até porque os judeo-cristãos de Corinto não teriam esse hábito religioso de ir ao Templo comprar sacrifícios. Em todo o caso, inclino-me para a proposta seguinte: «os que compram (sejam) como não retendo». Esta proposta tem a virtude de reconhecer a compra de bens em relação com a sua consequente retenção, o que se apresenta como uma questão fundamental de direito de propriedade. É, ou não, legítima a acumulação de bens e a propriedade privada? Paulo parece aqui legitimar a compra, mas por outro lado apela a que se abdique do direito de retenção desses bens. Tal reflexão recorda a passagem em que Jesus conta a seguinte parábola do homem rico:

"A terra de um rico produziu muito. Ele, então, refletia: 'Que hei de fazer? Não tenho onde guardar minha colheita'. Depois pensou: 'Eis o que vou fazer: vou demolir meus celeiros, construir maiores, e lá hei de recolher todo o meu trigo e os meus bens. E direi à minha alma: Minha alma, tens uma quantidade de bens em reserva para muitos anos; repousa, come, bebe, regala-te'. Mas Deus lhe diz: 'Insensato, nessa mesma noite ser-te-á reclamada a alma. E as coisas que acumulaste, de quem serão?' Assim acontece àquele que ajunta tesouros para si mesmo, e não é rico para Deus" (Lc 12,16-21).

Note-se como o próprio estilo de vida adoptado pelo insensato homem rico «repousa, come, bebe, regala-te» está presente também no já referido discurso escatológico de Jesus em Lc 17. Jesus conta esta parábola alertando sobre o cuidado a ter para não cair na ganância ou avareza («pleonexias»²⁹⁷), pois «mesmo na abundância, a vida do homem não é

²⁹⁷ Esta palavra surge igualmente numa outra expressão comparativa paulina: «Julguei, pois, necessário pedir aos irmãos que nos antecedessem junto a vós e organizassem as vossas ofertas já prometidas: estas, uma vez

assegurada por seus bens» (Lc 12,15²⁹⁸). Na verdade, o desapego é um critério para a liberdade própria e fundamental dos filhos de Deus diante dos bens deste mundo. E o desapego torna-se testemunho da vida do Reino dos Céus, anunciado por Jesus. De facto, facilmente comprar e reter um objecto pode tornar-se um acontecimento passivo nefasto, pelo qual o comprador em sentido figurado e literal se deixa prender pelo objecto adquirido. Invertendo-se a relação, o objecto passa a possuir e tira a liberdade ao comprador demasiado apegado a ele e pondo nele a sua confiança, ao invés de se confiar a Deus.

Em meu entender, esta é uma ameaça que Paulo toma em conta. Todavia, também aqui se pode cair num moralismo redutor. Seria apenas isto que Paulo tinha em consideração? Tendo presente esta questão, invoco um comentário de S. Ambrósio, Doutor da Igreja: «Não dás da tua fortuna ao seres generoso para com o pobre, tu dás daquilo que lhe pertence. Porque aquilo que te atribuis a ti, foi dado em comum para uso de todos. A terra foi dada a todos e não apenas aos ricos»²⁹⁹. Tendo tal ideia presente, será que a novidade do tempo messiânico presente tem por efeito também esta revogação dos vínculos e direitos do comprador sobre os bens adquiridos? Ao limite, o que implica esta exortação paulina na

recolhidas, seriam um sinal de genuína liberalidade e não uma demonstração de avareza.» (2Cor 9,5: «mē hōs pleonexian»)

²⁹⁸ Na sequência desta parábola, Jesus convida os discípulos a confiar na Providência divina e apresenta o Reino dos Céus dado por Deus: «Depois disse a seus discípulos: "Por isso vos digo: Não vos preocupeis com a vida, quanto ao que haveis de comer, nem com o corpo, quanto ao que haveis de vestir. Pois a vida é mais do que o alimento e o corpo mais do que a roupa. Olhai os corvos; eles não semeiam nem colhem, não têm celeiro nem depósito; mas Deus os alimenta. Quanto mais valeis vós do que as aves! Quem dentre vós, com as suas preocupações, pode prolongar por um pouco a duração de sua vida? Portanto, se até as coisas mínimas ultrapassam o vosso poder, por que preocupar-vos com as outras? Considerai os lírios, como não fiam, nem tecem. Contudo, eu vos asseguro que nem Salomão, com todo o seu esplendor, se vestiu como um deles. Ora, se Deus veste assim a erva do campo, que existe hoje e amanhã será lançada no forno, quanto mais a vós, homens fracos na fé! Não busqueis o que comer ou beber; e não vos inquieteis! Pois são os gentios deste mundo que estão à procura de tudo isso: vosso Pai sabe que tendes necessidade disso. Pelo contrário, buscai o seu Reino, e essas coisas vos serão acrescentadas. Não tenhais medo, pequenino rebanho, pois foi do agrado do vosso Pai dar-vos o Reino!» (Lc 12,22-32).

²⁹⁹ Este texto de Santo Ambrósio na obra *De Nabuthe* pode ler-se em J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'empire romain*, Paris, de Boccard, 1933, 336ss.

relação com os bens, o direito de propriedade e o destino universal dos mesmos bens, na instauração do reino dos Céus³⁰⁰?

2.3.5. «KAI HOI CHRŌMENOI TON KOSMON HŌS MĒ KATACHRŌMENOI»

Finalmente, para a última exortação, a tradução proposta é: «e os que usam o mundo (sejam) como não abusando».

Para perceber esta frase, é necessário aprofundar o que quer Paulo dizer com o particípio presente «chrōmenoi»³⁰¹. Convém começar por notar que na Septuaginta o verbo «chraomai» surge em mais de 50 ocasiões, geralmente com o significado de tratar. Todavia, destaca-se em particular a passagem do Livro da Sabedoria, na qual o autor descreve os insensatos raciocínios dos ímpios, que pensam desta forma: «Vinde, pois! Gozemos [«τρεξ ὠκεζα»] dos bens presentes, tiremos prazer das criaturas com o ardor da nossa juventude!» (Sab 2,6). Aqui, o autor sagrado critica esta posição dos ímpios que põem toda a esperança nas realidades e bens terrenos, num uso desregrado desses bens apenas em benefício pessoal. Note-se que não é o uso dos bens em si que o autor sagrado condena, mas a sua finalidade e o seu horizonte (cf. Sab 2,1-20).

Thayer identifica o verbo «chraomai» 11 vezes no Novo Testamento, particularmente 7 na correspondência paulina com Corinto. O verbo toma o sentido próprio de emprestar ou receber empréstimo. Nos escritos paulinos, o verbo é empregado com o sentido de tratar ou lidar com alguém³⁰², como é o caso em 2Cor 13,10, sobre uma futura visita a Corinto, na qual Paulo não quer «recorrer à severidade» [«apotomōs chrēsōmai»], isto é, tratar especificamente

³⁰⁰ Cf. Ef 1,3-14.

³⁰¹ Cf. J. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 670. Trata-se do particípio presente do verbo «τράοκαη» («chraomai»), voz média, masculino, plural, no caso nominativo.

³⁰² Já em 2Cor 1,17, Paulo questiona-se se tratou com leviandade [«elaphria echrēsamēn»] os coríntios. Uma passagem dos Actos dos Apóstolos tem o mesmo sentido de tratar: «No dia seguinte, aportamos em Sidônia. Tratando Paulo com humanidade, Júlio permitiu-lhe ver os amigos e receber deles assistência» (Act 27,3).

com dureza o povo. «Chraomai» também significa usar ou fazer uso de algo³⁰³, conforme se percebe em 1Tim 5,23: «Não continues a beber somente água; toma (usa) um pouco de vinho por causa de teu estômago e de tuas freqüentes fraquezas.».

Por fim, pode ainda tomar-se como gozar ou tirar vantagem ou proveito de algo ou duma condição, como na referida passagem da Septuaginta. Notam-se várias passagens paulinas com este sentido. Atentamos a cada uma:

Em 1Cor 7,21: «Eras escravo quando foste chamado? Não te preocupes com isto. Ao contrário, ainda que te pudesses tornar livre, procura antes tirar proveito da tua condição de escravo» [«mallon chrēsai»]. Aqui Paulo incentiva aqueles que são escravos a manter e tirar proveito precisamente nessa condição de escravo cristão. Ora o escravo nada tem como propriedade sua e este é um aspecto que poderá ser interessante aprofundar. E o próprio Paulo, como adiante veremos (cf. 1 Cor 9,19), refere num dado âmbito a paradoxal liberdade de se assumir como escravo, para propagar o Evangelho.

A propósito da sua recompensa material pelo trabalho de apóstolo, Paulo afirma em 1Cor 9,12: «Se outros exercem esse direito sobre vós, por que não o poderíamos nós com mais razão? Todavia não usamos esse direito [«ouk echrēsametha tē exousia tautē»]; ao contrário, tudo suportamos, para não criar obstáculo ao evangelho de Cristo». Neste caso, Paulo não tira para si próprio benefício material desta condição de apóstolo e pregador. Este sentido repete-se na passagem em 1Cor 9,15: «Da minha parte, porém, não me vali de nenhum desses direitos» [«ou kechrēmai oudeni toutōn»].

Em 2Cor 3,12, encontramos um outro paralelo significativo para compreender 1Cor 7,31: «Fortalecidos por tal esperança, temos plena confiança» [«pollē parrēsia chrōmetha»], isto é, tratamos todos com abertura ou com plena liberdade. Atendendo ao contexto do

³⁰³ Nos Actos dos Apóstolos, outro versículo tem o mesmo sentido. Veja-se Act 27,17: «Após tê-lo içado, os tripulantes usaram de recursos de emergência, cingindo o navio com cabos».

versículo, compreende-se que essa liberdade se vive na relação com Deus e com os homens e bens terrenos e tal é derivada da esperança nova do Evangelho de Jesus.

Por fim, em 1Tim 1,8: «Sabemos, com efeito, que a Lei é boa, conquanto seja usada segundo as regras» [Oidamen de hoti kalos ho nomos ean tis autō nomimōs chrētai]. Aqui Paulo recorda a Timóteo a utilidade da Lei como pedagogia divina com Israel. A Lei, porém, está superada pelo Evangelho de Jesus, que liberta o homem do cumprimento meramente exterior das obrigações da Lei, convidando à conversão plena de coração.

Deste conjunto de passagens, compreende-se que Paulo aplica o verbo «chraomai» quer para lidar ou tratar com a comunidade coríntia, quer para se referir ao uso positivo de bens terrenos, nomeadamente o vinho como medicina, ou da Lei mosaica, ou ainda para se referir ao sentido de gozar de alguma situação ou bem terreno em benefício próprio. E no caso de 1Cor 7,31, a que pretende Paulo exortar? Haverá relação com a supracitada passagem do Livro da Sabedoria relativa aos vãos pensamentos dos ímpios? Parece legítimo crer que há relação com aqueles que usam ou gozam do «kosmos».

Repare-se que a esses que usam o «kosmos», Paulo não apela a que «sejam como não usando», como fizera paradoxalmente na segunda e terceira exortação já estudadas. Paulo desta vez exorta a que «sejam como não abusando», ou «como não esgotando» ou «como não usando plenamente», por meio do participio do verbo «katachraomai». De facto, «katachrōmenoi»³⁰⁴, que é o mesmo verbo «chraomai» com prefixo «kata», assim o reforçando, significa para Thayer «usar plenamente», ou «abusar», ou «consumir totalmente» ou «esgotar». Este último verbo surge apenas mais uma vez no Novo Testamento, em 1Cor 9,18-19, quando Paulo defende a obrigação de evangelizar derivada da sua condição de apóstolo, da qual ele não procura tirar benefício pessoal: «Qual é então o meu salário? É que, pregando o evangelho, eu o prego gratuitamente, sem usar dos direitos [«mē katachrēsasthai

³⁰⁴ Cf. J. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 338. Trata-se do participio presente do verbo «καταχράομαι» («katachraomai»), voz média, masculino, plural, no caso nominativo.

tē exousia»] que a pregação do evangelho me confere. Ainda que livre em relação a todos, fiz-me o servo de todos, a fim de ganhar o maior número possível»³⁰⁵. Não só Paulo abdica de abusar dos seus direitos, como se faz servo de todos, como Cristo se fez servo (cf. Fil 2,7 que veremos adiante), para anunciar credivelmente o Evangelho abraçando a pobreza, como quem renuncia a todos os bens terrenos. Qual é então o justo uso do «kosmos»?

Para responder a esta questão, é necessário entender o sentido do «kosmos». De facto, é a adequada relação com o «kosmos» o que está aqui em causa e Paulo apresenta-se noutras circunstâncias precisamente como modelo de liberdade em relação ao mundo. É que o mundo, limitado, não poderá saciar o desejo ilimitado contido no coração do homem.

O conceito «kosmos»³⁰⁶ pertence ao mundo cultural grego, mas não à tradição bíblica hebraica, que usava a expressão «céu e terra» ou «tudo». No mundo grego, tem como significado o universo ordenado, unido, no qual deuses e homens estão em harmonia, por oposição ao «kaos». «Kosmos» surge na Septuaginta cerca de 70 vezes, significativamente nos livros bíblicos de origem grega como o Livro da Sabedoria, e sobretudo no Novo Testamento, em cerca de 190 ocorrências. De acordo com o exegeta espanhol Xabier Pikaza, ao contrário da cultura grega, no Novo Testamento o kosmos corresponde ao mundo material (cf. Mt 24,21; 25,34; Act 17,24) e aos bens mundanos (cf. Mt 16,26; Lc 9,25) e é finito³⁰⁷, como se percebe na pertinente questão formulada em Mc 8,36: «Que aproveita ao homem ganhar o mundo («kosmos») inteiro, se vier a perder a sua alma?». O Novo Testamento reconhece assim o conceito de «kosmos» como mundo-universo, como o conjunto da criação total³⁰⁸, com a ideia implícita do seu carácter efémero e transitório, da sua duração limitada³⁰⁹.

³⁰⁵ Veja-se a transliteração de 1Cor 9,18: «Eleutheros gar ōn ek pantōn pasin emauton edoulōsa hina tous pleionas kerdēsō»

³⁰⁶ Cf. J. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 356-357.

³⁰⁷ Cf. X. PIKAZA, *Diccionario de la Biblia*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 2007, 238.

³⁰⁸ Cf. Jo 1,10; cf. 1,3; 1Cor 8,6; Fil 2,21.

³⁰⁹ Cf. 2Pe 1,4; 1Jo 2,7; 1Cor 7,31.

O exegeta espanhol Xabier Pikaza salienta como, na carta aos Colossenses, Paulo destaca precisamente Jesus como centro e sentido do «kosmos», no hino cristológico em Col 1,15-20, desta forma combatendo a perspectiva divinizadora do «kosmos»³¹⁰. Segundo Pikaza, através de Cristo, Deus encarnou e tornou-se cósmico, isto é, sinal de salvação para todo o «kosmos» por Ele criado. Este mundo criado aparece em oposição a Deus em muitos escritos neotestamentários, particularmente no Evangelho joanino e nas cartas paulinas. Nesse contexto, ser «do mundo» é uma desqualificação moral, e o espírito deste mundo está em oposição ao espírito de Deus, como Paulo indica em 1Cor 2,12: «Quanto a nós, não recebemos o espírito do mundo, mas o Espírito que vem de Deus, a fim de que conheçamos os dons da graça de Deus». E este espírito do mundo e dos bens terrenos parece estar particularmente em oposição com o Espírito que constrói o Reino de Deus: «o Reino de Deus não consiste em comida e bebida, mas é justiça, paz e alegria no Espírito Santo» (Rom 14,17).

2.4. «PARAGEI GAR TO SCHĒMA TOU KOSMOU TOUTOU»

Paulo refere-se mais detalhadamente a esse «kosmos» no mesmo versículo 31, na oração final da perícopie em análise. Aí Paulo justifica a razão das cinco exortações prévias e porventura um olhar atento a esta última oração poderá contribuir para perceber então a justa relação com o «kosmos». Na versão original grega lê-se «paragei³¹¹ gar to schēma³¹² tou kosmou toutou», e eu traduzo por «pois a forma exterior deste mundo passa». Que significa este «schēma tou kosmou» que está sujeito a passar? E de que maneira este «schēma» determina a justa medida de uso ou gozo do «kosmos»?

³¹⁰ Cf. X. PIKAZA, *Diccionario de la Biblia*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 2007, 240.

³¹¹ Cf. J. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 440. O termo é o verbo παράγω (paragó) no tempo presente do modo indicativo, voz activa, 3ª pessoa do singular.

³¹² Cf. J. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 608 e 610. Este nome ζτῆκα, αρος (schēma) está no género neutro, singular, no caso nominativo. Surge apenas uma vez na Septuaginta, em Is 3,17: «o Senhor cobrirá de tinha a cabeça das filhas de Sião, Iahweh lhes desnudará a frente».

Sublinhe-se como neste versículo 31 não é o «kosmos» o sujeito da oração, mas sim o «schēma», no caso nominativo, e que tem o «kosmos» por genitivo. Ora, urge então compreender o significado deste «schēma tou kosmou». Esta palavra «schēma» surge apenas mais uma vez no Novo Testamento, em Fil 2,7-8, no hino cristológico quenótico: «Mas esvaziou-se a si mesmo, e assumiu a condição de servo, tomando a semelhança humana. E, achado em figura [«schēmati»] de homem, humilhou-se e foi obediente até a morte, e morte de cruz!»³¹³. Aqui, «schēmati» é substantivo no caso dativo, usado para se referir à pessoa de Cristo que toma a «figura», «aparência» ou «forma exterior» de homem. Nestas duas situações, «schēma» aplica-se quer à condição de homem quer ao mundo, e tem como significado próprio, segundo Thayer, a sua «forma exterior ou visível». Pode também significar, segundo o mesmo autor, todo o modo sociológico de ser de um indivíduo, incluindo as suas atitudes, escolhas, comportamentos e gostos. Em sentido figurado, pode ser entendido como aparência. Diz-nos Paulo que esta «forma exterior» passa. Apesar disso, considero que esta forma exterior não pode ser todavia desprezada, na medida em que vela quer o próprio Deus que se manifesta no corpo humano, quer o espaço de liberdade onde Deus se manifesta aos homens, o «kosmos» visível. Neste ponto, é relevante ter em consideração a própria dimensão de sacramentalidade³¹⁴, cuja compreensão se fundamenta na sua materialidade precívél e visível captada pelo ser humano, que por aí é remetido para uma realidade divina mais profunda que a transcende, a relação com o próprio Deus. Nesse sentido, é significativo o facto de a relação com Deus se manifestar por meio deste movimento kenótico, pelo qual Deus desce ao encontro do homem e se humilha a ponto de se deixar ver pelo homem, e esta «aparência ou forma exterior» expressar também os sinais

³¹³ A transliteração desta passagem: «Alla heauton ekenōsen morphēn (semelhança) doulou labōn, en homoiōmati anthrōpōn genomenos. Kai schēmati (figura) heuretheis hōs anthrōpos, etapeinōsen heauton, genomenos hypēkoos mechri thanatou, thanatou de staurou».

³¹⁴ A definição de sacramento está intimamente relacionada com a passagem de Ef 5,32: «to mystērion touto mega estin». Esta passagem seria traduzida por S. Jerónimo na Vulgata por «sacramentum» e daí veio o conceito de sacramento para a teologia cristã. Conforme observa a Sacrosanctum Concilium 7, os sacramentos são «sinais sensíveis [que] significam e, cada um à sua maneira, realizam a santificação dos homens».

materiais de mundo criado que compõem a matéria dos sacramentos, tais como a água, o óleo, o vinho, entre outros.

Com a mesma raiz de «schēma», encontram-se outras palavras usadas por Paulo, nomeadamente a exortação presente em Rom 12,2: «E não vos conformeis [«sychēmatizesthe»] com este mundo, mas transformai-vos [«metamorphousthe»], renovando a vossa mente, a fim de poderdes discernir qual é a vontade de Deus, o que é bom, agradável e perfeito»³¹⁵. Note-se aqui como Paulo recorre na mesma frase a «morphé»³¹⁶ e «schéma»: serão sinónimos para Paulo? Esta questão é disputada pelos exegetas. Segundo Thayer, para alguns, «morphé» (forma) difere de «schéma» (entendida como figura, aparência, moda) como aquilo que é intrínseco e essencial difere daquilo que é externo e accidental»³¹⁷. Todavia, esta distinção é rejeitada por outros académicos³¹⁸. Sobretudo, será importante realçar que esta exortação aos romanos a não se conformar com o presente tempo não é apelo a uma «fuga mundi», como se percebe claramente noutra passagem:

«Eu vos escrevi em minha carta que não tivésseis relações com impúdicos. Não me referia, de modo geral, aos impúdicos deste mundo ou aos avarentos ou aos ladrões ou aos idólatras, pois então teríeis que sair deste mundo [«kosmou exelthein»]. Não; escrevi-vos que não vos associeis com alguém que traga o nome de irmão e, não obstante, seja impúdico ou avarento ou idólatra ou injurioso ou bebedor ou ladrão. Com tal homem não deveis nem tomar refeição». (1Cor 5,9-11)

Paulo convida os romanos a não se conformarem com o mundo sujeito à perecibilidade, esse mundo que é «tō aiōni toutō» (cf. Rom 12,2), é o tempo e a realidade presente e não

³¹⁵ Apresenta-se a transliteração: «Kai mē sychēmatizesthe tō aiōni toutō, alla metamorphousthe tē anakainōsei tou noos, eis to dokimazein hymas ti to thelēma tou Theou, to agathon, kai euareston, kai teleion». Encontra-se também outra exortação neste sentido, na Primeira Carta de Pedro: «Como filhos obedientes, não consentais em modelar [«sychēmatizomenoi»] a vossa vida de acordo com as paixões de outrora, do tempo da vossa ignorância.» (1Pe 1, 14)

³¹⁶ Note-se como este substantivo «morphé» é usado em Mc 16,12 para descrever o Ressuscitado que aparece com uma forma diferente a dois discípulos.

³¹⁷ Cf. J. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 380.

³¹⁸ Cf. J. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 380. É uma interessante questão, que por motivos de espaço e âmbito da dissertação não posso explorar devidamente.

definitiva, «pois a forma exterior deste mundo passa». A este propósito, o verbo «parago» é usado, além desta passagem paulina, unicamente na primeira Carta de S. João para sublinhar que as trevas «passam» (cf. 1Jo 2,8) e também «o mundo passa com suas concupiscências; mas o que faz a vontade de Deus permanece eternamente» (1Jo 2,17). E as concupiscências são identificadas em 1Jo 2,16: «Porque tudo o que há no mundo é a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e o orgulho da riqueza é não vem do Pai, mas do mundo». Desta dupla afirmação joanina, depreende-se que as trevas no mundo passam, pois «já brilha a Luz verdadeira» e esta manifesta-se em quem faz a vontade de Deus, a respeito da justa relação com o mundo criado, com os homens e com o próprio Deus, não caindo na concupiscência.

A quinta exortação paulina, iluminada pela oração final da perícopé, parece dirigir-se então em dois sentidos. Por um lado, ao reconhecer ao homem a possibilidade de usar os bens terrenos, criados por Deus e que o próprio também qualifica como bons (cf. Gen 1,31; cf. Rom 1,20), reveladores de Deus, bem como legitimamente usáveis, parece que já tem clara a sua perecibilidade e por isso Paulo apela ao uso responsável que não o esgote. Daí que Paulo apele a que não abusem, não usem desregradamente, não destruam. Aqui ganha particular actualidade o uso consciente dos bens terrenos perecíveis e não-renováveis, dons de Deus para todos os homens de todos os tempos, que pede a cada homem um sentido de responsabilidade ecológica, de cuidado pelo «kosmos», a casa comum de todos.

Por outro lado, esta perícopé paulina exorta igualmente a que sejamos livres face aos bens terrenos, pois eles não respondem ao profundo desejo inscrito no coração do homem. Todavia, tal não significa uma «fuga mundi», mas o encontro com Deus por meio da relação com os bens terrenos. Sabemos como Paulo é radical na resposta. A centralidade da cruz de Jesus marca a sua relação com o «kosmos» e os bens terrenos. Paulo não segue a proposta «mundana» e ímpia descrita no Livro da Sabedoria e por ele aludida ao concordar que «se os mortos não ressuscitam, comamos e bebamos, pois amanhã morreremos» (1Cor 15,32), mas

apresenta a cruz como critério: «Quanto a mim, não aconteça gloriar-me senão na cruz de nosso Senhor Jesus Cristo, por quem o mundo está crucificado para mim e eu para o mundo» (Gal 6,14).

Poder-se-á perguntar: será esta interpretação correspondente ao pleno sentido que S. Paulo tinha em vista? Não poderá a novidade messiânica descrita por S. Paulo ultrapassar inclusivamente esta limitada tentativa de tradução? O «tempo rizado» suspende ou traz uma nova ordem ao sentido do uso do mundo?

2.5. CONCLUSÃO

No final deste segundo capítulo, são mais numerosas as questões do que as respostas, mas talvez seja essa precisamente uma das virtudes dos escritos de Paulo. O apóstolo de Tarso abre caminhos novos que vislumbramos no meio de uma névoa, que convidam cada homem a trilhar e reconhecer-se iluminado pela Presença Messiânica, que tudo renova: «Se alguém está em Cristo, é nova criatura. Passaram-se as coisas antigas; eis que se fez uma realidade nova» (2Cor 5,17).

Esta tradução da perícopa paulina abre-nos as portas para o terceiro capítulo. Aí procuraremos ler Paulo à luz dum filósofo contemporâneo que recupera a perspectiva messiânica paulina e o seu contributo para a eclesiologia, para a construção da «polis» à luz da teologia política e da ecologia. Afinal, como somos chamados a viver hoje «hōs mē», neste «kosmos» que passa e na qual também nós estamos «to loipon», marcados pela novidade messiânica e o «tempo rizado»?

CAPÍTULO TERCEIRO – A VISÃO AGAMBENIANA DE 1COR 7,29-31

3.1. INTRODUÇÃO

Vimos no primeiro capítulo as várias propostas de abordagem à perícopa 1Cor 7,29-31 e comentários a esta passagem. No segundo capítulo apresentámos uma proposta de tradução desse texto e procurámos compreendê-lo mais profundamente, à luz de categorias típicas da Sagrada Escritura (lexicais, semânticas e outras). Neste terceiro capítulo, numa espécie de exercício de observação de uma aplicação contemporânea do nosso campo, pretendemos centrar-nos sobretudo no contributo de Giorgio Agamben, que recuperou os escritos paulinos para a sua reflexão, particularmente esta passagem da Carta aos Coríntios, como veremos.

3.1.1. APROXIMAÇÃO AO INTERESSE CONTEMPORÂNEO EM PAULO

De acordo com José Tolentino Mendonça, o esforço de Giorgio Agamben no seu renovado interesse por S. Paulo insere-se num movimento mais específico, de cariz político, traçado sobretudo por filósofos e teóricos da Cultura³¹⁹. Este movimento iniciou-se ainda no séc. XX, na linha de pensadores como Karl Barth (1886-1968)³²⁰, Carl Schmitt (1888-1985)³²¹, Martin Heidegger (1889-1976)³²², Walter Benjamin (1892-1940)³²³, Karl Lowith

³¹⁹ J. T. MENDONÇA, «The reactivation of Paul», *Didaskalia* XLI (2011), 53-64. Na mesma linha, Alain Gignac, professor especialista no corpus paulino esclarece: «Por que se fala de redescoberta? Talvez porque há um eclipse (passageiro) após a Segunda Guerra mundial, na época em que o marxismo e depois o estruturalismo ocupavam toda a cena? Todavia, os novos leitores de Paulo não são tão inovadores, uma vez que eles se inscrevem em uma longa tradição a exemplo de John Locke, Friedrich Nietzsche, Soren Kierkegaard, Max Weber ou Martin Heidegger. Os filósofos ocidentais, mesmo ateus, leram Paulo em seu tempo.» (A. GIGNAC, «Redescoberta de Paulo pela pós-modernidade», *Revista IHU On-Line* 286 (2008). A entrevista está disponível no site <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/19055-a-redescoberta-de-paulo-pela-pos-modernidade-entrevista-especial-com-alain-gignac>, acedido a 10 de Julho de 2015)

³²⁰ Este renomado teólogo suíço, da corrente cristã protestante, é autor de um Comentário à Carta aos Romanos, em 1919.

³²¹ Veja-se o artigo do chileno D. NICHANIAN, «Carl Schmitt, Saint Paul and Paradoxical Truth», *Revista Pléyade* 8 (Julho-Dezembro 2011), 37-62. Schmitt foi um dos grandes pensadores políticos do séc. XX, sendo marcado pela reflexão teológica de Paulo.

³²² Considerado um dos pensadores fundamentais do séc. XX, este filósofo alemão foi professor de Giorgio Agamben e a sua obra foi marcante para a reflexão agambeniana, nomeadamente pela obra *Sein und Zeit* (Ser e Tempo).

³²³ Walter Benjamin, judeu alemão de influência marxista e decisivo para o pensamento agambeniano, é o autor de «Eses sobre o conceito de história» em 1940.

(1897-1973)³²⁴, Stanislas Breton (1912-2005)³²⁵, Jacob Taubes (1923-1987)³²⁶ e outros contemporâneos de Agamben, tais como Alan Badiou (1937-) ou Slavoj Žižek (1949-)³²⁷.

Houve também um acontecimento eclesial que motivou um maior interesse pelo mundo mental do Apóstolo: a proclamação do Ano Paulino, decretado pelo Papa Bento XVI para comemorar os dois mil anos do nascimento de Paulo³²⁸. Durante esse ano, entre vários congressos e estudos dedicados aos escritos paulinos, tiveram lugar as célebres «Conférences de Carême», organizadas anualmente pela diocese de Paris na Catedral de Notre-Dame. A cada Domingo da Quaresma de 2009, estas conferências centraram-se na figura de Paulo e seu impacto no desenvolvimento do pensamento ocidental, sendo proferidas por filósofos, historiadores ou teólogos biblistas de várias confissões cristãs ou agnósticos. Nesse elenco surge Giorgio Agamben.

É a conferência proferida por Agamben a 8 de Março de 2009 na Catedral de Notre-Dame, subordinada ao tema «A Igreja e o Reino», que tomaremos por objecto neste terceiro capítulo. A metodologia consiste assim numa análise desta importante apresentação³²⁹ do filósofo italiano, que sintetiza o seu pensamento e nos elucidava sobre a sua perspectiva da «vida messiânica» no «tempo que resta», a partir de 1Cor 7,29-31. Igualmente nos

³²⁴ O filósofo alemão publicou em 1949 *O Sentido da História*. Em Portugal, foi editado pela Edições 70 em 1991.

³²⁵ Este filósofo francês é autor de *Saint Paul*, cuja tradução em língua inglesa é *A Radical Philosophy of Saint Paul*, editado em 2011.

³²⁶ Jacob Taubes escreveu em 1947 a sua tese de doutoramento sobre Escatologia Ocidental, que viria a ser publicada em seguida. Em 1987, poucas semanas antes da sua morte, leccionou em Heidelberg um seminário a partir da Carta aos Romanos, sobre a Teologia Política de Paulo, que veio a ser publicada a título póstumo. Nesse seminário, Taubes defende que «Paulo é o representante perfeito do messianismo» e Agamben reafirma-o (G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 3).

³²⁷ A este propósito, sugere-se a leitura de J. A. ZAMORA, «Escatologia, militância e universalidade: Leituras políticas de São Paulo hoje», *Cadernos de Teologia Pública* 53 (2011). Neste artigo, o autor aborda as interpretações dos escritos paulinos sob a óptica de Taubes e Agamben, bem como obras de outros dois autores contemporâneos: A. BADIOU, *Saint Paul: foundation of universalism*, Stanford University Press, Stanford, 2003, e S. ŽIŽEK, *El frágil absoluto*, Pre-textos, Valencia, 2002.

³²⁸ O ano paulino, convocado pelo papa Bento XVI a 29 de Junho de 2007, decorreu entre 28 de Junho de 2008 e 29 de Junho de 2009.

³²⁹ A publicação do texto original da conferência encontra-se em G. AGAMBEN, *La Chiesa e il Regno*, Nottetempo, Roma, 2010. Para esta dissertação, partimos da tradução de Moisés Sbardelotto, publicada no site do Instituto Humanitas Unisinos <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/28959-cristianismo-como-religiao-a-vocacao-messianica-artigo-de-giorgio-agamben> a 17 de Janeiro de 2010. A apresentação de Agamben pode ser visualizada em <http://www.paris.catholique.fr/Conference-de-M-Giorgio-Agamben-et.html>, aceso em 14 de Outubro de 2015.

sustentaremos, quando necessário, nos autores que influenciam o pensamento agambeniano, bem como numa outra obra de referência, *The Time that Remains*. Este livro é resultado de um conjunto de seminários leccionados por Agamben entre 1998 e 1999 no Collège International de Philosophie na Universidade de Verona, na Northwestern University e na Universidade de Berkeley³³⁰. O autor analisa a Carta de S. Paulo aos Romanos com o propósito de «restaurar as cartas de Paulo no estatuto de texto messiânico fundamental para a tradição ocidental»³³¹. Agamben, na senda de Benjamin e Jacob Taubes e a este último faz inclusivamente uma homenagem *in memoriam*³³² e argumenta que Paulo deve ser lido no seu contexto messiânico e, para tal, desenvolve as primeiras dez palavras da Carta aos Romanos: «Paulos doulos Christou Iêsou klētos apostolos aphōrismenos eis euangelion Theou», ou na versão da Bíblia de Jerusalém «Paulo, servo de Cristo Jesus, chamado para ser apóstolo, escolhido para o evangelho de Deus». Estas dez palavras visam recapitular intencionalmente toda a densidade da carta³³³ para responder às questões paulinas: «Que significa viver no Messias e o que é a vida messiânica? Qual é a estrutura do tempo messiânico?»³³⁴.

3.1.2. TRAÇOS DO PERFIL BIOGRÁFICO DE AGAMBEN

Antes ainda de nos debruçarmos sobre esses textos, apresentemos uma breve descrição biográfica de Giorgio Agamben e da sua obra³³⁵. Agamben nasceu em 1942 em Roma, tendo-se licenciado em Direito, em 1965, com uma investigação no pensamento político de Simone

³³⁰ J. BARBOSA, *Política e Tempo em Giorgio Agamben*, EDUC FAPESP, São Paulo, 2014.

³³¹ G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 1.

³³² Cf. G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 3.

³³³ Cf. G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 6.

³³⁴ G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 18. Significativamente, Giorgio Agamben dá conta de que o termo «Cristo Jesus» (Rom 1,1) não se trata obviamente de um nome próprio, mas é «já na Septuaginta, a tradução grega do termo hebraico mashiah (« מָשִׁיחַ »), o ungido, isto é, o Messias» (G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 15). Nessa linha, Agamben salienta que «Paulo não tem qualquer familiaridade com Jesus Cristo, mas apenas com Jesus Messias». Como tal, Agamben justifica a sua opção metodológica de sempre traduzir «Christos» por «Messias», embora não tenha qualquer pretensão polémica nem uma leitura judaizante do texto paulino (cf. G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 16). Esta opção de Agamben justifica deste modo a nossa escolha de «tensão messiânica» como sub-título desta dissertação.

³³⁵ Para este perfil, cotejaremos de perto a já anteriormente citada obra de Jonnefer Barbosa, professor de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Weil. O seu percurso filosófico fica marcado pela participação nos seminários de Le Thor em 1969, onde foi aluno de Heidegger. Nas duas décadas seguintes, Agamben fez investigação no Instituto Aby Warburg, iniciando também outro projecto que marca o seu pensamento: a tradução da obra de Walter Benjamin para língua italiana. Deste filósofo herdará o interesse pelo tópico messiânico. Desde os anos 70, o filósofo foi escrevendo várias obras no campo da teoria literária e da estética, através das quais alcança algum reconhecimento internacional. Entre 1986 e 1993, foi director de investigação do Collège International de Philosophie em Paris. Todavia, é com a publicação dos primeiros livros do projecto *Homo Sacer*³³⁶, já no final da década de 90, que Agamben se torna mundialmente famoso. Neste projecto, reflecte a filosofia política, a partir de termos fundamentais como soberania, lei, excepção, que revelam a influência de outros pensadores na sua reflexão, estudando a genealogia das categorias políticas contemporâneas. No mesmo período em que elaborou este projecto, Agamben leccionou estética e filosofia no Instituto Universitário de Arquitectura de Veneza. Actualmente, é professor convidado na Universidade de Paris VIII³³⁷.

A estes dados iniciais, deve-se acrescentar que Agamben não se considera cristão, embora se interesse persistentemente pelo cânone e pela tradição teológica cristã. Todavia, o filósofo aplica um método arqueo-geneológico, pelo qual não questiona a veracidade ou falsidade do conteúdo essencial dum discurso, mas «investiga os efeitos de poder das verdades nos sujeitos e sociedades que as aceitam como discursos verdadeiros»³³⁸. Tal método permite-lhe aprofundar o estudo dos escritos paulinos.

³³⁶ Nesta série, encontramos várias obras que poderiam merecer a nossa atenção. Todavia, não era esse o nosso propósito. Acrescentem-se igualmente outras obras de Agamben, já traduzidas em língua portuguesa e que lemos para melhor compreender o seu pensamento: G. AGAMBEN, *A Comunidade que vem*, Editorial Presença, Lisboa, 1993; G. AGAMBEN, *O Aberto: o Homem e o animal*, Edições 70, Lisboa, 2012.

³³⁷ Cf. J. BARBOSA, *Política e Tempo em Giorgio Agamben*, 10-11.

³³⁸ C. BARTOLOMÉ RUIZ, «Giorgio Agamben, genealogia teológica da economia e do governo», *Revista IHU On-Line* 413 (2013). O artigo está disponível no site http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4862&secao=413, acedido a 12 de Outubro de 2015. O autor é professor de Filosofia na Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

3.2.1. A PERÍCOPE 1COR 7,29-31 AOS OLHOS DE AGAMBEN

Aceitemos então o desafio de participar neste diálogo com S. Paulo e Giorgio Agamben, tomando como ponto de partida a perícopre 1Cor 7,29-31 que é o foco desta dissertação.

3.2.1. TEMPO MESSIÂNICO, NÃO CRONOLÓGICO NEM APOCALÍPTICO

Na primeira parte da conferência de Notre-Dame, Agamben dá conta do tema que o ocupará: o tempo messiânico³³⁹. Propõe-se falar da estrutura desse tempo messiânico, que não é o fim dos tempos. É próprio da literatura apocalíptica, que assim o descreve. Mas «a relação de cada instante, de cada kairós com o fim dos tempos e com a eternidade. Quer dizer, é o tempo do fim»³⁴⁰. Mas de que se trata afinal e qual o seu impacto sobre o estilo de vida próprio do cristão?

Agamben introduz a sua comunicação citando as primeiras palavras da Carta aos Coríntios de Clemente Romano, em que este diz: «A Igreja de Deus que se encontra [«paroikousa»] em Roma à Igreja de Deus que se encontra [«paroikousa»] em Corinto». Agamben fá-lo com a intenção de indicar o estilo de vida próprio do cristão que habita no mundo como estrangeiro, por contraposição com a vida própria do cidadão [«katoiken»]. A escolha desta palavra «paroikousa» não foi acidental, pois já em 1Pe 1,17 lemos que o tempo da Igreja é um tempo precário, «ho chronos tes paroikias»³⁴¹, o tempo da estada do estrangeiro. Esta condição de estrangeiro é essencial para o próprio entendimento do que seja a vida cristã na história.

Apesar da promessa da Sua segunda e definitiva Vinda, Cristo Jesus não anunciou quando tal se daria. Não sabendo qual a duração cronológica deste tempo de estadia da Igreja

³³⁹ Cf. G. AGAMBEN, *La Chiesa e il Regno*, 8.

³⁴⁰ G. AGAMBEN, *La Chiesa e il Regno*, 8.

³⁴¹ G. AGAMBEN, *La Chiesa e il Regno*, 6.

enquanto estrangeira neste mundo, as primeiras comunidades cristãs viviam sob um ambiente apocalíptico, acalentando o desejo vivo de receber a breve trecho o Messias definitivamente e para tal suspendiam inclusive a actividade laborativa³⁴². Porém, o adiamento da Segunda Vinda de Jesus Cristo e a experiência da morte de alguns membros da comunidade de Tessalónica obrigou Paulo, por exemplo, a esclarecer os tessalonicenses que não se tratava de qualquer atraso da Parusia mas do plano providencial de Deus na história³⁴³. Contudo, segundo alguns autores, esse atraso está na base duma mudança existencial individual e eclesial:

«Quando a comunidade cristã das origens, que esperava o retorno do Messias e o fim dos tempos considerando-os iminentes, se deu conta de que havia um atraso do qual não se via o fim, teria então mudado de orientação para se dar uma organização institucional e jurídica estável. Ou seja, teria deixado de ser "paroikein", de estar como estrangeira, e teria se disposto a "katoikein", a habitar como cidadão, como todas as outras instituições deste mundo»³⁴⁴.

Agamben dá conta desta «opinião quase blasfema» que defende uma mudança existencial para denunciar um risco real: o de a Igreja, ao longo da história, perder a sua experiência do tempo messiânico, isto é, do tempo qualitativamente transformado pelo Messias³⁴⁵.

O filósofo italiano evoca então Paulo para cartografar em profundidade esta dimensão messiânica no tempo próprio do projecto cristão. De facto, já o Apóstolo escrevia aos Tessalonicenses, dizendo: «No tocante ao tempo e ao prazo, meus irmãos, é escusado escrever-vos, porque vós sabeis perfeitamente que o Dia do Senhor virá como ladrão nocturno»³⁴⁶. Realizando uma análise desta frase, Agamben realça como o verbo *vir* («*erchomai*») surge no presente do modo indicativo, da mesma forma que no Evangelho, o

³⁴² A este propósito, cf. 2Tes 3,10.

³⁴³ A este propósito, igualmente se refere Taubes: cf. J. TAUBES, *Escatología Occidental*, 95.

³⁴⁴ G. AGAMBEN, *La Chiesa e il Regno*, 6-7.

³⁴⁵ Esta ameaça a que a Igreja está sujeita será posteriormente desenvolvida por Agamben nesta conferência.

³⁴⁶ Cf. 1Tes 5,1-2. Note-se como a Bíblia de Jerusalém traduz o verbo «*erchomai*» no tempo verbal futuro.

Messias é tratado como «ho erchomenos», «Aquele que vem»³⁴⁷ e continua a vir. Porque a Igreja acredita e faz profissão pública dessa fé de que Jesus Cristo continua a vir a todo o momento, cada instante é decisivo, é tempo kairológico, de encontro com o Messias. Nesse sentido, Agamben pode citar o pensamento de Walter Benjamin: «Cada instante é a porta estreita através da qual o Messias pode passar»³⁴⁸.

Como compreende Agamben este tempo messiânico, que não é nem cronológico nem escatológico? O autor refere então a centralidade de 1Cor 7,29 $\acute{\rho}$ «Ho kairos synestalmenos estin. To loipon...» $\acute{\rho}$ e usa uma imagem para descrever este «tempo que resta entre o tempo e o seu fim», «que se contrai e que começa a acabar»³⁴⁹. Não satisfeito com a representação habitual do tempo por meio de um segmento de recta, que apresenta o tempo como se já estivesse construído e definido, Agamben reconhece que o tempo messiânico $\acute{\rho}$ resultado do corte provocado pelo acontecimento ímpar da ressurreição de Cristo, segundo Paulo $\acute{\rho}$ leva a uma transformação radical da experiência e da representação do tempo: «é um tempo que pulsa dentro do tempo cronológico, que o trabalha e o transforma a partir de dentro. É, de um lado, o tempo que o tempo emprega para terminar; de outro, o tempo que nos resta, o tempo do qual precisamos para fazer o tempo terminar, para atingir a meta, para nos libertarmos da nossa representação ordinária do tempo»³⁵⁰.

Esta ideia de Agamben é desenvolvida a partir da definição de «tempo operativo» presente na Teoria da Linguagem de Gustave Guillaume³⁵¹. Através do estudo da linguagem,

³⁴⁷ Atente-se, a título de exemplo: Mt 11,3, Mt 21,9 ou Mt 23,39; o termo «erchomenos» surge 26 vezes no Novo Testamento (cf. J. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 235). Esta expressão surge também diversas vezes no Antigo Testamento.

³⁴⁸ G. AGAMBEN, *La Chiesa e il Regno*, 8. Chegados a este ponto, não deixa de ser surpreendente a opção de Agamben citar um filósofo judeu como Benjamin, não cristão, para discorrer desta forma sobre o sentido do tempo messiânico. O que leva Benjamin a dizê-lo? O que leva Agamben a citá-lo aqui? Seria muito interessante abordar estas questões, mas extravasam o limite desta dissertação.

³⁴⁹ G. AGAMBEN, *La Chiesa e il Regno*, 9.

³⁵⁰ G. AGAMBEN, *La Chiesa e il Regno*, 10.

³⁵¹ Cf. G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 65-66. Como referido, Agamben inspira-se no autor francês Gustave Guillaume (1883-1960), que ele considera porventura um dos maiores filósofos da linguagem. Este filósofo francês trabalhou a linguagem segundo a perspectiva aristotélica que distingue potência e acto, apresentando uma perspectiva original, nomeadamente em dois estudos editados: G. GUILLAUME, *Temps et*

Guillaume percebeu que os próprios sistemas verbais se desenvolveram de acordo com um sistema não linear de tempo, que a mente humana é capaz de experienciar mas incapaz de representar. Assim, considera o tempo operativo como «o tempo que a mente leva a aperceber-se da imagem do tempo»³⁵². Nessa lógica, Guillaume sugere uma nova representação do tempo que dê conta da tensão, já não num segmento linear mas tri-dimensional, designado «chronogenesis» pois inclui o tempo na sua génese, o qual permite

«reconhecer a imagem do tempo no seu estado puro de potencialidade (tempo in posse), no seu processo de formação (tempo in fieri) e finalmente no seu estado de construção (tempo in esse), tomando em consideração todas as formas verbais numa linguagem (aspecto, modalidade, modo)»³⁵³.

Fazendo o paralelo da linguagem para o tempo messiânico, Agamben define-o como «o tempo que o tempo leva a chegar ao fim»³⁵⁴. Este tempo messiânico é o tempo que nos resta, é o tempo real que somos e temos, do qual somos senhores, e não apenas espectadores como no tempo cronológico. O tempo cronológico é fecundado e trabalhado por esta categoria messiânica, e o «kairos» é este «chronos» contraído³⁵⁵. Segundo Agamben, a interpretação ordinária do tempo reduz-nos a meros observadores impotentes de nós mesmos, provocando uma cisão interior no homem incapaz de intervir no curso da história. Por outro lado, a consciência do tempo messiânico torna o homem capaz de se compreender a si mesmo como tempo que é e que experimenta, profundamente real e concreto, transformando necessariamente o seu modo de viver³⁵⁶.

verbe: *Théorie des aspects, des modes, et des temps. Suivi de l'architectonique du temps dans les langues classiques*, Champion, Paris, 1970.

³⁵² G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 66.

³⁵³ G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 66. Também se pode consultar G. AGAMBEN, "The Time that Is Left", *Epoché* 7 (Fall 2002) 1-14.

³⁵⁴ G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 67.

³⁵⁵ Cf. G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 68-69.

³⁵⁶ Cf. G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 68.

Neste ponto, o filósofo reconhece a tensão paradoxal cristã do «já e ainda não» da promessa de salvação fundada nos acontecimentos da Ressurreição e da futura segunda vinda definitiva que marcam o tempo messiânico³⁵⁷. Entre a perspectiva de Gershom Scholem³⁵⁸ de nada poder fazer numa tensão nunca satisfeita neste tempo vivido enquanto adiamento, e a perspectiva de um adiamento sem fim da parusia e prolongamento do tempo transitório \acute{R} transformado em tempo suplementar adicionado ao tempo cronológico \acute{R} , Agamben propõe uma terceira via paulina: criticando as outras representações do tempo, reconhece-se o tempo messiânico como tempo da Parusia, sendo esta entendida como Presença messiânica constante e não como «a segunda vinda de Jesus»³⁵⁹. De facto, o anúncio do Evangelho não se refere a um evento futuro, mas a um facto presente³⁶⁰.

3.2.2. «HÓS MĒ» – CHAVE DA VOCAÇÃO MESSIÂNICA

A passagem de 1Cor 7,29-31, na qual Paulo descreve a vida messiânica neste tempo messiânico segundo a lógica «hōs mē»³⁶¹, é a chave para a questão em aberto e é marco central da reflexão de Agamben. Trata-se, na verdade, da constatação do modelo de vida e vocação messiânica. Mas o que é esta vocação messiânica? Esta deve-se compreender no contexto maior do capítulo sétimo da primeira carta aos coríntios. Na conferência de Notre-Dame, o filósofo não o aborda exaustivamente, mas na obra «*The Time that Remains*», procurando entender mais profundamente o conceito de «klēsis» \acute{R} sinónimo de vocação \acute{R} , Agamben debruça-se sobre a tese «*Ética Protestante e o espírito do Capitalismo*» do alemão

³⁵⁷ Cf. G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 69.

³⁵⁸ Esta tese de Gershom Scholem é desenvolvida em G. SCHOLEM, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, Schocken Books, New York, 1971. Gershom Gerhard Scholem (1897-1982) foi um historiador, teólogo e filólogo judeu-alemão, professor na Universidade Hebraica de Jerusalém.

³⁵⁹ Cf. G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 69-70. Ainda neste capítulo, Agamben aborda as diferentes leituras da história à luz da teologia e a recapitulação na plenitude dos tempos.

³⁶⁰ Cf. G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 89.

³⁶¹ Refira-se que a tradução desta perícopé por Moisés Sbardelotto, já previamente enunciada, não está de acordo com a tradução original e intenção de Agamben.

Max Weber³⁶². Nesta tese, Weber analisa a perícopre 1Cor 7,17-22 e defende a hipótese de que a tradução de Martinho Lutero de «hekastos en tē klēsei hē eklēthē» (1Cor 7,20), cuja versão luterana lê «cada um fique na profissão/no estado em que foi chamado», terá dado início a um processo de secularização do conceito de «klēsis» como profissão em vez de vocação. Daí decorre uma interpretação do pensamento paulino já não como uma mera indiferença escatológica pela profissão face à iminente Parusia, mas antes uma exigência nova de cumprimento dos deveres profissionais e sucesso correspondente, com evidente impacto na forma de viver cristã luterana e no chamado espírito do capitalismo e busca do lucro. Ora Agamben refuta a tese de Weber, salientando que esta posição tem uma falácia no entendimento do conceito de vocação. De acordo com Agamben, em Paulo já é clara a compreensão de «klēsis»:

«Klēsis indica a transformação particular que todos os estatutos jurídicos e condições mundanas sofrem devido apenas à sua relação com o evento messiânico [o qual para Paulo é a Ressurreição de Jesus Cristo³⁶³]. Não é portanto um facto de indiferença escatológica, mas de mudança, como que transferência interior de cada uma das condições singulares no mundo pelo facto de ter sido chamado.»³⁶⁴

Esta vocação trata-se então da relação pessoal com o Messias presente a que cada um é chamado. Nesta lógica, a Igreja é entendida como comunidade de todos os chamados a esta relação. E pelo facto de ser chamado por Cristo, cada um é chamado a viver de uma forma nova, cristã: é o «chamamento do chamamento» ou a «vocação da vocação»³⁶⁵, segundo Agamben, que revoga assim qualquer situação particular impeditiva de se ser chamado. É neste contexto que Agamben apresenta 1Cor 7,29-31 como sendo o modelo da vida

³⁶² Max Weber (1864-1920) foi um intelectual, jurista e economista alemão, sendo considerado um dos fundadores da disciplina de Sociologia. É autor de *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, obra publicada em dois momentos: uma primeira parte em novembro de 1904 e a segunda parte em Junho de 1905.

³⁶³ Cf. G. AGAMBEN, *La Chiesa e il Regno*, 8.

³⁶⁴ G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 22.

³⁶⁵ Cf. G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 23.

messiânica, da vida dos que foram chamados à relação com Cristo e por isso chamados a uma transformação radical da existência.

A atenção de Agamben sobre esta passagem deve-se à própria arquitectura do texto paulino, nomeadamente a expressão «hōs mē», sobre a qual ele se debruça e realiza uma análise sintático-gramatical e filológica. Refere que a partícula «hōs» introduz no Evangelho as comparações messiânicas, mas estas comparações são entendidas como tensão entre dois conceitos. Apresenta o exemplo de Mt 18,3 - «em verdade vos digo que, se não vos converterdes e não vos tornardes como as crianças, de modo algum entrareis no Reino dos Céus» Rem que os termos adulto e criança estão em tensão. Ora, neste caso da perícopre 1Cor 7,29-31, não temos dois conceitos distintos em comparação, mas o mesmo conceito em tensão, na forma positiva e negativa: «chorando como não chorando»³⁶⁶. Esta comparação significa então que «a tensão messiânica não tende para outro lugar, nem se esvazia a si mesma na indiferença entre uma coisa e o seu contrário»³⁶⁷. Assim Paulo revoga ou suspende quaisquer condições fácticas da vocação messiânica ou a mudança da sua forma ou figura exterior. Conclui o pensador italiano: «o messiânico simplesmente não cancela esta figura, mas fá-la passar, prepara o seu fim. Isto não é outra figura ou outro mundo: isto é a passagem da figura deste mundo»³⁶⁸. Por outras palavras, Paulo reconhece que o acontecimento pascal de Cristo e a Sua Presença tem por efeito não um afastamento alheado deste meio em que cada um se encontra, mas uma nova realidade que supera a Lei e implica uma novidade também comportamental, ainda que as circunstâncias em que a pessoa se encontra permaneçam idênticas. Daí que Paulo diga: «Permaneça cada um na condição em que se encontrava quando foi chamado. Eras escravo quando foste chamado? Não te preocupes com isso. Ao contrário, ainda que te pudesses tornar livre, procura antes tirar proveito da tua condição de escravo» (1Cor 7,20). Viver uma vocação messiânica transforma a vida por

³⁶⁶ G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 24.

³⁶⁷ G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 24.

³⁶⁸ G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 25.

dentro, pois é a «revogação de toda a vocação, que muda e esvazia a partir de dentro toda a experiência e toda a condição factual abrindo-a a um novo uso»³⁶⁹.

É necessário clarificar o que Agamben pretende dizer com esta expressão «novo uso»³⁷⁰. Este conceito de uso torna-se fundamental no seu pensamento e o filósofo italiano analisa-o particularmente em «*The Time that Remains*», referindo-se ao versículo 31a: «hoi chrōmenoi ton kosmon» [os que usam o mundo]. Partindo do versículo 21 do mesmo capítulo Ὶ «doulos eklēthēs, mē soi meletō; all’ei kai dynasai eleutheros genesthai, mallon chrēsai», cuja tradução sua é «usa a tua «klēsis» como escravo» Ὶ Agamben afirma que viver messianicamente é usar a «klēsis» (vocação), não se apropriando dela, isto é, não tornando a vocação dependente das condições em que a pessoa se encontra. Ou seja, o cristão chamado na condição de escravo é chamado a viver essa sua condição de escravo de uma forma nova, em relação com o Messias. Usar sem se apropriar é a chave de leitura dos versículos 30-31 e estes parecem fazer referência por oposição ao conceito de propriedade («dominium») na Lei Romana, até porque o termo «katachrōmenoi» é um conceito técnico jurídico³⁷¹.

Segundo Agamben, Paulo contrasta intencionalmente o uso messiânico com o conceito de domínio, posse ou propriedade. As exortações «hōs mē» tornam-se o único uso possível das situações do mundo e a vocação messiânica é uma potencialidade genérica a ser usada, sem ser possuída ou controlada³⁷², pois «ser messiânico, viver no Messias, significa a expropriação de cada uma e de todas as propriedades jurídico-fáticas (circuncisos/não circuncisos, livres/escravos, homem/mulher) segundo a forma como não»³⁷³. Estas propriedades jurídico-fáticas, como consequência da Lei judaica ou da lei civil, já não determinam o homem interiormente libertado por Cristo. A expropriação não funda uma nova

³⁶⁹ G. AGAMBEN, *La Chiesa e il Regno*, 12.

³⁷⁰ O conceito de uso é tratado por Agamben em várias obras, mas decidimo-nos simplesmente a recorrer a estas duas obras já referidas, pois parecem documentar a posição do filósofo. Além disso, temos consciência de que esta tese não tem por propósito debruçar-se sobre todo o corpus agambeniano.

³⁷¹ Cf. G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 26.

³⁷² Cf. G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 26.

³⁷³ G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 25.

identidade³⁷⁴, pois «a nova criatura não é outra senão o uso e a vocação messiânica do antigo»³⁷⁵, uma nova forma de usar messianicamente a velha identidade desapossada³⁷⁶. Esta guia-nos para duas das mais marcantes afirmações de Paulo: «Se alguém está em Cristo, é nova criatura. Passaram-se as coisas antigas; eis que se fez uma realidade nova» (2Cor 5,17) e «já não sou Eu que vivo, é Cristo que vive em mim» (Gal 2,20).

Note-se como é precisamente este entendimento do uso que está na base do desenvolvimento do Franciscanismo no séc. XIII e do voto de pobreza que recusa todas as formas de direito de propriedade: «o uso e o direito [propriedade] não são a mesma coisa: nós podemos usar uma coisa sem ter um direito sobre ela ou sobre o seu usufruto, da mesma forma que o escravo usa as coisas do seu senhor, sem ser dono delas nem seu usufrutuário»³⁷⁷. Esta forma de vida inspirada no Evangelho e livre em relação aos bens do mundo é chamada de *usus pauper* e foi pensada com o intuito de criar, segundo os pensadores franciscanos Pierre Jean Olivi e Angelo Clareno³⁷⁸, um espaço que não esteja abarcado pela lei civil e pelo poder mundano, sem entrar em conflito com estas instituições mas tornando-as não vinculativas³⁷⁹. Este pensamento é semelhante ao aplicado por Paulo, tendo em vista a relação dos cristãos com a Lei, que é como que desactivada, como veremos adiante.

3.2.3. «KATARGEÓ» – A RELAÇÃO ENTRE A REALIDADE ÚLTIMA E PENÚLTIMA

Agamben nota como esta vocação ou vida messiânica está profundamente ligada com as realidades últimas que os cristãos esperam e crêem. A este propósito, Agamben corrobora a

³⁷⁴ G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 26.

³⁷⁵ G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 26.

³⁷⁶ Cf. J. A. ZAMORA, «Escatologia, militância e universalidade: Leituras políticas de São Paulo hoje», 33.

³⁷⁷ G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 27.

³⁷⁸ Agamben aqui faz referência ao estudo de Roberto Lambertini: R. LAMBERTINI, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Instituto Storico del Medio Evo, Roma, 1990. Esta obra considera o impacto destes dois frades, da linha franciscana defensora duma pobreza mais radical, e que, por influência do pensamento de Joaquim de Fiore, estariam na base dos «fraticelli» e movimentos franciscanos espirituais que rejeitaram a autoridade da Igreja, por eles considerada escandalosamente rica, tendo sido por isso declarados heréticos pelo Papa João XXII.

³⁷⁹ G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 27

consideração existencial de Dietrich Bonhoeffer³⁸⁰, na sua obra *«Ética»*, às posições inadequadas de «radicalismo» e de «compromisso», pelas quais Bonhoeffer critica respectivamente o homem que se apega apenas às realidades últimas na relação messiânica e renuncia ao mundo presente, ou o homem que sacrifica o escatológico para se centrar exclusivamente na vida terrena, considerando-a última. Esta posição de Bonhoeffer acaba assim por revalorizar as realidades penúltimas que constituem a condição humana e que são lidas à luz da relação messiânica com as realidades últimas, pois «viver as coisas últimas é viver de outro modo as coisas penúltimas»³⁸¹. Daí que Agamben conclua que «a verdadeira escatologia talvez não seja outra coisa que a transformação da experiência das coisas penúltimas»³⁸². Esta afirmação de Agamben efectivamente reflecte a mudança da própria disciplina da Escatologia ao longo do século XX, tornada não tanto um tratado dos Novíssimos *Ŕ* ainda que sempre relevante e que o próprio Agamben lamenta ter sido abandonado³⁸³ *Ŕ* mas um aprofundamento existencial do impacto da relação com o Último *Ŕ* Jesus Cristo *Ŕ*e da salvação no presente, à imagem da força messiânica paulina.

Para Agamben, embora a chave de compreensão da vocação messiânica esteja na partícula «*hōs mē*», esta deve ser compreendida com recurso a outro verbo absolutamente essencial na linguagem messiânica paulina: «*katargeó*». Através deste verbo, Paulo expressa a relação entre o que é último e o que não é, pois a realidade última, o Messias ressuscitado, desativa, suspende e transforma a realidade penúltima *Ŕ* leia-se os acontecimentos de hoje *Ŕ* agindo no seu interior³⁸⁴. De facto, para Paulo, como para Agamben, o tempo do Messias não pode ser simplesmente o tempo futuro, mas o tempo do agora, como se lê em 2Cor 6,2: «este

³⁸⁰ Pastor e teólogo alemão luterano (1906-1945), autor de vasta obra teológica, tendo morrido numa prisão nazi.

³⁸¹ G. AGAMBEN, *La Chiesa e il Regno*, 13.

³⁸² G. AGAMBEN, *La Chiesa e il Regno*, 13.

³⁸³ Na obra *Nudez*, também de Agamben, o filósofo estuda a questão do corpo glorioso e afirma: «quando a cúria romana para assinar o seu compromisso com a modernidade, decidiu fechar o balcão da escatologia, foi posto apressadamente de parte, ou pelo menos congelado [o tema do corpo glorioso]...» (G. AGAMBEN, *Nudez*, Relógio d'Água, Lisboa, 2010, 107).

³⁸⁴ G. AGAMBEN, *La Chiesa e il Regno*, 13.

[agora] é o tempo favorável, este é o tempo da salvação»³⁸⁵. É neste tempo que o Reino de Deus já vai acontecendo, sendo Deus Senhor da história e do agora, chamando cada pessoa à relação messiânica.

Este «agora» leva-nos a compreender o que seja a própria contemporaneidade. Para Agamben, a contemporaneidade trata-se duma relação singular dos homens com o próprio tempo em que lhes é dado viver, que exige um desfasamento e anacronismo, uma distância e simultaneamente uma adesão³⁸⁶. Esta contemporaneidade é, por excelência, o tempo messiânico paulino, no qual os cristãos são chamados a viver como estrangeiros. Há daí o termo «paroikia» há mas simultaneamente descobrindo aqui e agora a presença e relação com o Messias há «parousia». Como nota Agamben, «paroikia» e «parousia»

«têm a mesma estrutura que é expressada em grego com a preposição "para": a de uma presença que distende o tempo, de um já que é também um não ainda, de um atraso que não é um adiamento para mais tarde, mas um descarte e uma disjunção dentro do presente, que nos permite compreender o tempo»³⁸⁷.

Procuremos compreender mais profundamente este efeito de desactivação, suspensão e transformação no tempo messiânico. De que modo a realidade última desactiva, suspende e transforma a realidade penúltima?

A chave de resposta está na relação entre o messianismo paulino e a Lei, segundo a reflexão de Agamben. Em 1Cor 9,20-21³⁸⁸, Paulo afirma estar sujeito à lei de Cristo, que aparece como diferença face à Lei mosaica e suas prescrições. Já na carta aos Romanos Paulo concretiza essa novidade própria da relação messiânica, salientando:

³⁸⁵ Cf. G. AGAMBEN, *La Chiesa e il Regno*, 14.

³⁸⁶ Cf. G. AGAMBEN, *Nudez*, 20.

³⁸⁷ G. AGAMBEN, *La Chiesa e il Regno*, 14.

³⁸⁸ 1Cor 9,20-21: «Para os judeus, fiz-me como judeu, a fim de ganhar os judeus. Para os que estão sujeitos à Lei, fiz-me como se estivesse sujeito à Lei, mas bem que não esteja sujeito à Lei, para ganhar aqueles que estão sujeitos à Lei. Para aqueles que vivem sem a Lei, fiz-me como se vivesse sem a Lei, ainda que não viva sem a lei de Deus, pois estou sob a lei de Cristo, para ganhar aqueles que vivem sem a Lei».

«Quando estávamos na carne, as paixões pecaminosas que através da Lei operavam [«enērgēito»] em nossos membros produziram frutos de morte. Agora, porém, estamos livres [«katērgēthēmen», desactivados] da Lei, tendo morrido para o que nos mantinha cativos, e assim podermos servir em novidade de espírito e não na caducidade da letra». (Rom 7,5-6)

O verbo «katargeó» surge nesta passagem com este sentido da Lei mosaica se tornar desactivada³⁸⁹ para os cristãos, dada a liberdade trazida pelo acontecimento messiânico e pelo Espírito Santo prometido e enviado. Este verbo «katargeó» surge constantemente na linguagem messiânica paulina, ocorrendo 27 vezes no Novo Testamento, das quais 26 vezes nas cartas paulinas³⁹⁰. O termo «katargeó» é composto de «argéō», que deriva do adjectivo «argos» que significa inactivo, inoperativo, não em uso de trabalho. Assim, «katargeó» significa tornar desactivo, tornar inoperativo, tornar suspenso, não significando porém destruir ou aniquilar³⁹¹. Por vezes este verbo surge na voz passiva, com o sentido de ser suspenso ou desactivado. Note-se como, segundo Agamben, raramente se encontra este verbo na Septuaginta, sendo identificado contudo «argéō» em 2Mac 5,25³⁹² com o sentido de descansar no sábado³⁹³. O oposto de «katargeó» [tornar inoperativo, desactivar, suspender] é «energeō» [tornar operativo, activar], conforme se depreende da passagem da Carta aos Romanos acima citada.

Na reflexão paulina parece valorizar-se esta desactivação, pela qual se contrapõe então a «dynamis» (potência) à «energeia» (acto): deste modo, dá-se, segundo a linguagem agambeniana, uma inversão messiânica da relação potência-acto, ao reconhecer-se a novidade messiânica. Vejamos um exemplo em 2Cor 12,9: «Basta-te a minha graça, pois é na fraqueza [«astheneia»] que a força [«dynamis», potência] manifesta todo o seu poder». Esta inversão

³⁸⁹ Cf. J. L. ROSA, R̄Paulo e a Tensão Messiânica, *Cadernos ISTA 22* (2009), 45-60. Este comentário de Jorge Leandro Rosa centra-se na oposição entre fé e Lei como elemento fundamental da tensão messiânica.

³⁹⁰ Cf. G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 95. Segundo o estudo de Thayer, as passagens em que se identifica este verbo são: Lc 13,7; Rom 3,3; 3,31; 4,14; 6,6; 7,2; 7,6; 1Cor 1,28; 2,6; 6,13; 13,8; 13,10; 13,11; 15,24; 15,26; 2Cor 3,7; 3,11; 3,13; 3,14; Gal 3,17; 5,4; 5,11; Ef 2,15; 2Tess 2,8; 2Tim 1, 10; Hb 2,14.

³⁹¹ Cf. G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 95.

³⁹² 2Mac 5,25: «Chegando, pois, este a Jerusalém e simulando uma atitude pacífica, esperou até o santo dia do sábado. Depois, surpreendendo os judeus em repouso, ordenou aos seus comandados que procedessem a uma parada militar».

³⁹³ Cf. G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 96.

messiânica, pela qual a potencialidade é sobrevalorizada relativamente ao acto, parece sugerir o conhecimento da filosofia grega por parte de Paulo³⁹⁴ e reflecte a dinâmica messiânica. A partir de Jesus Cristo, o poder messiânico realiza-se e age na forma de pobreza e fraqueza³⁹⁵ e tal repercute-se na Lei e nas obras, «não por as aniquilar, mas por as desactivar, tornando-as inoperativas, não mais em trabalho»³⁹⁶. Se antes o poder da Promessa na Antiga Aliança se traduzia em obras e preceitos obrigatórios decorrentes da Lei, agora a presença messiânica e a Nova Aliança desactivam a Lei, conforme Paulo diz em 1Cor 15,24: «A seguir haverá o fim, quando Ele [o Messias] entregar o reino a Deus Pai, depois de ter destruído [«katargēsē», «tornar inoperativo» é tradução mais correcta do que o verbo proposto pela Bíblia de Jerusalém «destruir»] todo o Principado [«archēn»], toda a Autoridade [«exousian»], todo o Poder [«dynamin»]»³⁹⁷. Esta suspensão ou desactivação messiânica da Lei tem consequentemente um visível efeito social e de vivência religiosa e de relação com a realidade penúltima.

Sintetizando o pensamento de Paulo, Agamben sustenta-se na exegese do Padre e Doutor da Igreja João Crisóstomo e afirma:

«Este é o significado do verbo «katargeó»: da mesma forma que, sob a lei, o poder da promessa foi transposto para as obras e preceitos obrigatórios, também agora o messiânico torna estas obras inoperativas; o messiânico devolve a potencialidade sob a forma da inoperatividade e suspensão. (...) [A Lei] o que é desactivado, tirado do acto, não é anulado, mas conservado e preservado para a sua plenitude»³⁹⁸.

³⁹⁴ A este propósito, veja-se o Livro da Metafísica de Aristóteles, 1019b9-10, 1046a32: «privação e impotencialidade mantêm um tipo de potencialidade: «cada coisa é poderosa quer por ter algo quer pela privação dessa mesma coisa»; «toda a potencialidade é impotencialidade da mesma potencialidade e com respeito ao mesmo».

³⁹⁵ Cf. Fil 2,5-11 dá conta do movimento kenótico.

³⁹⁶ G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 97.

³⁹⁷ Cf. G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 98.

³⁹⁸ G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 97-98.

E a plenitude da Lei é o Messias (cf. Rom 10,4 - «telos nomou») ou o Amor divino (cf. Rom 13,10 «plērōma oun nomou hē agapē»), revelado e mandatado em e por Jesus Cristo.

3.2.4. A TENSÃO MESSIÂNICA: EXIGÊNCIAS PARA A IGREJA E A SOCIEDADE

Em síntese, o grande efeito do acontecimento messiânico é então a tensão (cf. 1Cor 7,29) e a consciência da Presença divina no tempo kairológico do agora, o alargamento universal da vocação messiânica. Todos são chamados à relação com o Messias, a nova Lei da Fé e do Amor é para todos num convite a viver «hōs mē». É a desactivação da Lei mosaica. De facto, o acontecimento messiânico desactiva a Lei, sinal da Antiga Aliança, penúltima face ao Último. Jesus Cristo é mediador da Nova Aliança, que traz consigo uma nova Lei. Esta nova Lei do Amor, ao comprometer os cristãos com Deus e uns com os outros, compromete-os justamente com a realidade penúltima presente.

A Igreja, enquanto comunidade dos chamados, tem esta missão de recordar e anunciar aos homens, no tempo presente e ao longo da história, que o Último caminha connosco, neste tempo por isso chamado messiânico. Mas Agamben pergunta: «O que há dessa experiência do tempo do Messias na Igreja de hoje?»³⁹⁹. O filósofo realça como o discurso escatológico parece ter desaparecido e a Igreja deixou de cumprir esse papel de perscrutar os sinais dos tempos⁴⁰⁰ e a Presença de Deus na história, referindo a este propósito a crítica de Fiódor

³⁹⁹ G. AGAMBEN, *La Chiesa e il Regno*, 15.

⁴⁰⁰ Cf. Mt 16,1-4: «Os fariseus e os saduceus vieram até ele e pediram-lhe, para pô-lo à prova, que lhes mostrasse um sinal vindo do céu. Mas Jesus lhes respondeu: "Ao entardecer dizeis: Vai fazer bom tempo, porque o céu está avermelhado; e de manhã: Hoje teremos tempestade, porque o céu está de um vermelho sombrio. O aspecto do céu, sabeis interpretar, mas os sinais dos tempos, não podeis! Uma geração má e adúltera exige um sinal, mas nenhum sinal lhe será dado, senão o sinal de Jonas". E, deixando-os, foi-se embora.»

Dostoiévski⁴⁰¹ e de Alfred Loisy ao mundanismo eclesial que se opõe a Cristo: «Cristo anunciou o Reino e o que veio foi a Igreja»⁴⁰².

Agamben convida então a olhar a história à luz da tensão entre duas correntes distintas. Por um lado, encontra-se a perspectiva decorrente da Segunda Carta de S. Paulo aos Tessalonicenses⁴⁰³, à qual Agamben chama de «to catechon». Esta defende que a segunda vinda do Messias só ocorrerá depois da apostasia e da vinda do filho da perdição. Ora, algo misteriosamente retém o adversário ímpio que Paulo anuncia aos tessalonicenses. Esta retenção, na linha do tempo cronológico, adia também por consequência a Parusia para o fim do mundo, para um infinito. De que se trata, quando se nomeia este ser ou entidade que retém o adversário, o ímpio inimigo de Deus e dos homens? Agamben não se vincula a uma resposta, mas alude à posição de Tertuliano, que defendia ser o Império Romano. Menciona ainda, em modo alternativo, a tese de Strobel⁴⁰⁴, que dá conta de um plano salvífico de Deus que atrasa o fim⁴⁰⁵. Agamben faz por fim referência a Carl Schmitt, para quem o «catechón» legitima a Teoria do Estado e um império terreno secularizado com fim distante⁴⁰⁶. Segundo Agamben, esta primeira posição é chamada de Lei ou Estado, centrada na «economia infinita» e no governo sem limite temporal da casa comum, o mundo. Tem por consequência uma certa

⁴⁰¹ Na obra *Os Irmãos Karamazov*, dá-se um monólogo em que um cardeal da Igreja Católica, inquisidor em Sevilha, rejeita Jesus Cristo que lhe aparece em plena perseguição aos hereges.

⁴⁰² G. AGAMBEN, *La Chiesa e il Regno*, 15. Alfred Loisy (1857-1940) foi um filósofo e teólogo modernista francês.

⁴⁰³ Veja-se 2Tess 2,3-9: «Não vos deixeis enganar de modo algum por pessoa alguma; porque deve vir primeiro a apostasia, e aparecer o homem ímpio, o filho da perdição, o adversário, que se levanta contra tudo que se chama Deus, ou recebe um culto, chegando a sentar-se pessoalmente no templo de Deus, e querendo passar por Deus. Não vos lembrais de que vos dizia isto quando estava convosco? Agora também sabeis o que é que ainda o retém [katechó], para aparecer só a seu tempo. Pois o mistério da impiedade já está agindo, só é necessário que seja afastado aquele que ainda o retém! Então, aparecerá o ímpio, aquele que o Senhor destruirá com o sopro de sua boca, e o suprimirá pela manifestação de sua Vinda. Ora, a vinda do ímpio será assinalada pela atividade de Satanás, com toda a sorte de portentos, milagres e prodígios mentirosos».

Apresenta-se também a versão traduzida por Agamben (2Tess 2, 7-9): «Pois o mistério da não-lei já está em acção («energeitai»), mas apenas até que a pessoa que o retém («ho katechon») saia do caminho. Aí o fora-da-lei («anomos») será revelado, que o Senhor destruirá com o sopro da Sua boca, tornando-o inoperativo («katargesei») pela manifestação da Sua presença («parousia»). A presença do último está de acordo com o trabalho do diabo em toda a potência.» (G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 110)

⁴⁰⁴ August Strobel (1930-2006) foi um teólogo e biblista alemão.

⁴⁰⁵ Cf. G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 109.

⁴⁰⁶ G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 110. Diz ainda Schmitt: «Essencial ao Império Cristão é o facto de este nunca consistir num reino eterno e este sempre manter consciência do seu próprio fim e do fim do eón presente, embora sendo capaz de exercer um poder histórico».

ilusão de imortalidade que atinge os homens na nossa época, dado que vivem sem ter a morte nem o fim no horizonte.

Por outro lado, a perspectiva que coloca em tensão origem e fim, levando o tempo a seu termo⁴⁰⁷, alude precisamente ao tempo messiânico que resta. Por isso, é designado de tempo do Messias ou da Igreja, anunciando uma «economia da salvação» finita porque limitada no tempo. Este limite próximo pode degenerar numa perspectiva mais «radical» de afastamento do mundo.

Ora Agamben realça como ambas as perspectivas são indispensáveis para se pensar a organização da sociedade humana hoje. E, no entanto, essa tensão (cf. 1 Cor 7,29) está hoje ameaçada, considera. Agamben faz uma séria crítica social, advertindo a Igreja da desvalorização da economia da salvação, isto é, da perda do horizonte Último no presente, e do crescente domínio da economia terrena sobre todas as dimensões da sociedade. Agamben denuncia o estado de crise permanente, decretado pelos Estados e pelos líderes políticos, em consequência de catástrofes económicas, e ameaças terroristas e ecológicas antecipadas e interpretadas por especialistas. Desta forma, foi retirado espaço ao testemunho eclesial do Juízo Último próximo. É um eclipse da experiência messiânica do cumprimento da lei e do tempo. É substituído por saberes profanos e ameaças governamentais, que estão na base duma «hipertrofia inaudita do direito»⁴⁰⁸ que tudo procura legislar de forma a proteger os cidadãos, mas amarrando-os sob um colete repressor. A este propósito, Agamben denuncia a jurisdição e a economização integral das relações humanas⁴⁰⁹ defendendo que hoje, sobre a terra, não há mais nenhum poder legítimo⁴¹⁰. Como paradigma desta acusação, Agamben denuncia o modelo americano de controlo televisivo da vida dos cidadãos, pois cada um é

⁴⁰⁷ G. AGAMBEN, *La Chiesa e il Regno*, 16.

⁴⁰⁸ G. AGAMBEN, *La Chiesa e il Regno*, 17.

⁴⁰⁹ Cf. G. AGAMBEN, *La Chiesa e il Regno*, 17.

⁴¹⁰ G. AGAMBEN, *La Chiesa e il Regno*, 17.

considerado potencialmente terrorista⁴¹¹. Esta acusação manifesta não apenas a crise do direito e dos Estados, mas também a crise da própria Igreja e a confusão individual do homem. Para Agamben, a crise da Igreja resulta desta adormecida consciência eclesial da sua identidade como «paroikia», esquecendo o seu fim⁴¹² e aderindo à lógica economicista e «infernai» de governo infinito do mundo.

Agamben termina a sua apresentação com uma questão existencial muito provocadora e inquietante: irá a Igreja retomar a sua vocação messiânica, ou deixar-se-á arrastar para a ruína terrena?

3.3.1. CONCLUSÃO

Ao terminar este capítulo, não podemos deixar de notar a riqueza que um olhar exterior traz sobre esta perícopa paulina. Em jeito de conclusão, esta questão de Agamben reclama um exame de consciência eclesial. Não deixa de ser significativo que seja um filósofo não-cristão a fazer esta interpelação. Até que ponto teremos deixado cair o carácter messiânico e a força destes textos paulinos, em nome duma acomodação ao presente? Porém, o acolhimento desta inquietante questão não dispensa um breve comentário crítico à leitura teórico-existencial agambeniana da perícopa 1Cor 7,29-31. De facto, o filósofo parece instrumentalizar a argumentação paulina para romper com o poder político actual, que considera ilegítimo, de tal modo que descristologiza o messianismo de Paulo, à maneira do teólogo alemão Rudolph Bultmann, que defendia a necessidade de uma desmitologização radical do Evangelho. Esta semelhante descristologização, segundo o professor Alain Gignac, «esvazia o cristianismo do alcance experiencial de crer no Cristo, aderir ao Messias, dar-lhe a sua fé» para manter somente a estrutura. Para Agamben, o messianismo é uma postura e uma

⁴¹¹ Agamben ganhou notoriedade internacional ao recusar publicamente participar e leccionar em seminários e Universidades nos Estados Unidos da América, pois considera que desde os atentados de 11 de Setembro de 2001 as autoridades aplicam um modelo de segurança e fiscalização abusivo.

⁴¹² Agamben recorda como na teologia cristã apenas uma instituição não terá fim: o Inferno.

atitude política»⁴¹³. Efectivamente, esta visão redutora do messianismo é um perigo directamente associado ao método arqueo-geneológico preconizado por Agamben, que não busca a verdade dos acontecimentos mas simplesmente o seu potencial efeito. Ora, se Cristo não ressuscitou, já Paulo dizia ser vã a sua pregação e a nossa fé (cf. 1Cor 15,14). Analogamente, se Jesus Cristo não ressuscitou, também é vã este messianismo paulino, que se torna naturalmente insustentável. Como indicava o sábio fariseu Gamaliel aos israelitas, as iniciativas humanas com pretensão messiânica nunca persistiram (cf. Act 5,38-39). O messianismo paulino pede definitivamente uma plena adesão e relação com a verdade da Pessoa de Jesus e dEle não pode ser separado.

A reflexão de Agamben sobre a «ilegitimidade» do poder político pede aqui uma breve alusão dada a sua relação com a temática paulina. E esse alargamento temático é feito por Agamben no contexto da histórica renúncia do Papa Bento XVI em Fevereiro de 2013. Sendo Agamben um acérrimo crítico da organização da União Europeia e de outros modelos democráticos, que defende estarem dotados de «ilegitimidade»⁴¹⁴, afirma que as instituições procuram erradamente legitimar-se apenas no plano do direito positivo, por meio de legislação, conduzindo a uma «hipertrofia do direito»⁴¹⁵ e uma excessiva centralização da economia terrena. Ora Agamben apresenta a revogação do conceito paulino decorrente da perícopa 1Cor 7,29-31 ou resignação voluntária de Ratzinger como sinal iluminador para a Igreja e todas as instituições políticas:

⁴¹³ Cf. A. GIGNAC, «A redescoberta de Paulo pela pós-modernidade», *Revista IHU On-Line* 286 (2008). A entrevista está disponível no site <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/19055-a-redescoberta-de-paulo-pela-pos-modernidade-entrevista-especial-com-alain-gignac>, acessado a 10 de Julho de 2015. Este autor canadiano, professor especializado no corpus paulino, escreveu um artigo precisamente sobre a obra *The Time that Remains*: A. GIGNAC, «L'évangile de Paul selon Agamben ou comment assumer la condition messianique?», *Études théologiques et religieuses* 88 (2013) 15-35.

⁴¹⁴ Agamben afirma que as instituições sofrem de um défice de legitimidade: «Se a crise que a nossa sociedade está passando é tão profunda e grave é porque ela não põe em questão apenas a legalidade das instituições, mas também a sua legitimidade; não apenas, como se repete frequentemente, as regras e as modalidades do exercício do poder, mas também o princípio mesmo que o fundamenta e legitima». (G. AGAMBEN, *La Repubblica*, 16 de Fevereiro de 2013. Este artigo pode ser acessado no website <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/517651-o-que-a-renuncia-de-ratzinger-ensina-a-politica-artigo-de-giorgio-agamben>, acessado em Novembro de 2015).

⁴¹⁵ Esta hipertrofia recorda a vivência da Lei por parte dos contemporâneos de Jesus e de Paulo, que tinham de seguir mais de 600 prescrições.

«Diante de uma cúria que se esquece totalmente da própria legitimidade e persegue obstinadamente as razões da economia e do poder temporal, Bento XVI escolheu usar apenas o poder espiritual, do único modo que lhe pareceu possível: isto é, renunciando ao exercício do vicariato de Cristo»⁴¹⁶

O gesto de revogação do Papa Bento XVI é assim visto como um testemunho desta liberdade e vocação messiânica e escatológica da Igreja e de cada cristão, convidando os poderes laicos a reflectir sobre a sua própria legitimidade.

⁴¹⁶ G. AGAMBEN, La Repubblica, 16 de Fevereiro de 2013. Este artigo pode ser acedido no website <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/517651-o-que-a-renuncia-de-atzinger-ensina-a-politica-artigo-de-giorgio-agamben>, acedido em Novembro de 2015.

CONCLUSÃO

Ao chegar ao termo desta dissertação, não posso esconder a dificuldade de escrever esta conclusão. Na verdade, o objectivo a que me propunha ao lançar-me nesta aventura foi exigente e obrigou a longas horas de árduo trabalho: foram dias e noites de inverno e verão em pesquisa, navegando pelas páginas da Sagrada Escritura com a ajuda de recursos informáticos, agitado por ventos e marés que pareciam desviar-me de uma rota que nem eu inicialmente conhecia, mas finalmente estabelecendo uma animada «conversa» com S. Paulo que, com a colaboração do filósofo Giorgio Agamben, me foi guiando até este «porto final». Mas será um «porto final»?

Penso que nem o próprio S. Paulo aceitaria que esta dissertação fosse considerada um «porto final», da mesma forma que Corinto não foi um «porto final» na sua missão. Na verdade, o encontro com os escritos paulinos e com a Pessoa de Jesus Cristo, que Paulo anuncia tão apaixonadamente, não permitem o encerramento dum capítulo. Convidam antes a um sucessivo aprofundamento dessa Palavra, que é «tesouro [de onde] se tira coisas novas e velhas» (Mt 13,52). E o interesse contemporâneo no «corpus paulino» vem demonstrar precisamente como esse tesouro está ainda tão vivo e as suas exigências por cumprir. Aquilo que Jesus apregoa no início do Evangelho de Marcos $\acute{\text{R}}$ «cumpriu-se o tempo («Peplērotai ho kairos») e o Reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no Evangelho» (Mc 1,15) $\acute{\text{R}}$ leva Paulo a tomar consciência do dinamismo de mudança implicado neste «kairos» que é tempo messiânico habitado por Deus feito homem, crucificado e definitivamente ressuscitado. De facto, a novidade cristã transforma toda a realidade social e compreensão de si mesmo, e a perícopes 1Cor 7,29-31, que me propus a traduzir e analisar, é precisamente reflexo disso e chave de resposta para a questão com que iniciámos esta viagem $\acute{\text{R}}$ o que fazer no tempo que resta?

Procuramos então dar conta de algumas das conclusões a que esta investigação chegou, em cinco pontos:

1) A primeira conclusão a salientar é a tradução que propomos, destacando a compreensão do «tempo rizado» que dá conta desta tensão messiânica:

«²⁹Ora isto digo, irmãos: o tempo está rizado. De modo que no tempo que resta sejam não só os que têm mulheres como não tendo, ³⁰mas também os que choram como não chorando, e os que se alegram como não se alegrando, e os que compram como não retendo, ³¹e os que usam o mundo como não abusando. Pois a forma exterior deste mundo passa.»

Compartilhamos com Jorge Leandro Rosa a sua ideia de que a fé cristã aqui expressa por Paulo desarruma o mundo⁴¹⁷. Visivelmente, a consciência de Paulo de que a obra de Cristo neste tempo já começou mas não está ainda acabada tem inegável impacto pessoal e social, ensinando-nos a habitar no mundo. A tensão messiânica introduzida no tempo «rizado», «kairos» que se prolonga como tempo de graça presente pela possibilidade de encontro com Cristo em cada instante, liberta-nos do tempo profano ou cronológico e tem esta força motora, reconhecendo e tocando a nossa insatisfação com este mundo passageiro e colocando-nos em movimento para que se cumpra aquilo que Paulo afirma no final da Carta aos Coríntios: «para que Deus seja tudo em todos» (1Cor 15,28). Esta tensão tem um efeito não apenas informativo, mas performativo. Nesta linha também se pronuncia o papa Bento XVI: «o Evangelho não é apenas uma comunicação de realidades que se podem saber, mas uma comunicação que gera factos e muda a vida»⁴¹⁸.

2) Neste tempo messiânico «rizado», esta pretensão universal cristã, da qual Paulo foi o primeiro estandarte, de chegar a todas as pessoas e à pessoa toda, nas dimensões integrais da sua vida \acute{R} no casamento ou no celibato, na tristeza e na alegria, nas actividades quotidianas, nos diferentes meios sociais, entre judeus e pagãos \acute{R} , muda decisivamente o modo de viver e

⁴¹⁷ Cf. J. L. ROSA, *Paulo e a Tensão Messiânica*, 58.

⁴¹⁸ BENEDICTUS XVI, *Litterae Encyclicae Spe Salvi*, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 99 (2007), 986.

dá sentido «ao tempo que resta», pois sublinha que a nossa fadiga presente «não é vã no Senhor» (1Cor 15,58) que, tendo Encarnado em Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro Homem, não é indiferente a todas estas dimensões terrenas e aí permanece conosco.

3) A morte e ressurreição de Jesus Cristo garante-nos a vitória sobre a Lei, o pecado e a morte e oferece a promessa de que seremos revestidos de imortalidade (cf. 1Cor 15, 54-57). A partir de Jesus Cristo, o poder messiânico realiza-se e age na forma de pobreza e fraqueza e tal repercute-se na Lei e nas obras, «não por as aniquilar, mas por as desactivar, tornando-as inoperativas, não mais em trabalho»⁴¹⁹. Antes, a relação dos homens com Deus traduzia-se em obras e preceitos obrigatórios decorrentes da Lei decorrente da Promessa na Antiga Aliança, mas agora a presença messiânica e a Nova Aliança desactivam a Lei da Antiga Aliança e convidam a aderir à nova Lei do Amor.

4) Para tal, importa porém que vivamos em todas as situações «hōs mē», isto é, reconhecendo a relatividade de todas as condições fácticas passageiras próprias da vida terrena face à centralidade definitiva que Cristo assume e vive em nós. A realidade última desactiva, suspende e transforma a realidade penúltima terrena, que assim se compreende como relativa e não permite que caíamos numa posição de «compromisso» nem de «radicalismo», segundo os termos de Bonhoeffer. Os paradoxos paulinos «hōs mē» não se tratam, por isso, de um mero arranjo poético de palavras, nem de uma proposta irrazoável e fictícia. Por isso rejeitamos a tradução «como se» *ŕ*, nem de um modo de vida de negação da nossa realidade presente nem de um puro corte sem mais com a Lei judaica. A Encarnação de Cristo vem dar um novo valor a todas essas realidades terrenas, mas vem igualmente ajustar o posicionamento humano face a elas, tendo a vida eterna por horizonte.

5) As exortações de Paulo são um sinal da suspensão da simples ordem terrena, em nome da proposta de vida sobrenatural. Aqui, como já reconhecemos antes, a crítica de Agamben ao silêncio escatológico da pregação eclesial merece a nossa reflexão. Teremos realmente

⁴¹⁹ G. AGAMBEN, *The Time that Remains*, 97.

deixado cair o carácter messiânico e a força destes textos paulinos, em nome duma confortável acomodação ao presente, esquecendo o horizonte de vida eterna que Cristo nos enviou a anunciar? Esquecemo-nos de que «o tempo está rizado»? A pergunta de Agamben no final da apresentação de Paris é efectivamente um óptimo exame de consciência eclesial e pessoal e, em momentos atribulados por tantas catástrofes e «crises», talvez seja tempo oportuno para um novo anúncio mais vigoroso dessa esperança cristã da vida eterna, pois sabemos que «a forma exterior deste mundo passa».

Atendendo a que um dos propósitos da realização duma dissertação final é colocar o aluno em contacto com outros investigadores, posso concluir que este propósito foi alcançado. De facto, tivemos ocasião de ler várias obras e acolher outros contributos mais recentes, tendo podido trocar correspondência com investigadores americanos como Judith Gundry e Bruce Winter. No terceiro capítulo, o enfoque contemporâneo em Paulo a partir de Giorgio Agamben exigiu a leitura de algumas obras do seu projecto «Homo Sacer» e outros artigos, tendo permitido inclusivamente participar num encontro entre seguidores de Giorgio Agamben em Lisboa, em Fevereiro de 2015, promovido pelo Colectivo Unipop. Este encontro reuniu um grupo extremamente heterogéneo de leitores de Agamben, fazendo-nos perceber como este autor, tão denso e vasto, pode ser uma ponte de diálogo com certas «periferias» intelectuais já afastadas do anúncio cristão e da vida eclesial. Na verdade, esta dissertação foi ocasião para descobrir um pouco como a reflexão de Agamben tem tanto a dar também à Igreja, não apenas pela provocação do anúncio evangélico, messiânico e escatológico que nos pede, mas também pelo olhar renovado sobre a pessoa de Paulo e os seus escritos.

O convite do Apóstolo a viver «hōs mē» levanta continuamente novas questões e o desejo de aprender a viver assim pede-nos que continuemos esta viagem com Paulo.

BIBLIOGRAFIA

1. FONTES

1.1. BÍBLIAS SAGRADAS

A Bíblia de Jerusalém, Paulus, Lisboa, 2002.

A Sancta Biblia, contendo o Velho e o Novo Testamento, traduzidos em portuguez segundo a Vulgata, pelo Padre António Pereira de Figueiredo, B. Bensley, Londres, 1821

Bíblia Almeida Corrigida Fiel, Edição Corrigida e Revisada Fiel ao Texto Original, Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, São Paulo, 1994.

Bíblia Sacra Iuxta Vulgatam Clementinam, La Editorial Católica, Madrid, 1965.

Bíblia sagrada, Edição Pastoral, Edições Paulus, Apelação, 1993.

BRENTON, L. C., *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English*, Hendrickson Publishers Inc, Peabody, 1986.

Nestle-Aland Greek New Testament, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2012, 28th Edition.

Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio, Libreria Ed. Vaticana, Vaticano, 1986.

The New Testament Octapla : Eight English Versions Of The New Testament In The Tyndale-King James Tradition, Ed. by Luther A. Weigle, Thomas Nelson & Sons, Edinburgh, 1962.

1.2. DOCUMENTOS DA IGREJA

BENEDICTUS XVI, *Litterae Encyclicae Spe Salvi*, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 99 (2007) pp. 985-1027.

COMISSÃO PONTIFÍCIA BÍBLICA R A Interpretação da Bíblia na Igreja. Lisboa: Editorial Rei dos Livros, 1994.

CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição dogmática sobre a Igreja (Lumen Gentium)*, 42, Editorial Apostolado da Oração, Braga, 1983.

CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo (Gaudium et Spes)*, 39, Editorial Apostolado da Oração, Braga, 1983.

1.3. INSTRUMENTOS DE TRABALHO

BLUTEAU, R., *Vocabulário Portuguez e Latino: Volume Q – S*, Collegio das Artes da Companhia de Jesu, Coimbra, 1720.

DELLING, G., $\text{Ὶ}\kappa\alpha\iota\rho\sigma\text{Ὶ}$, in G. KITTEL e G. FRIEDRICH, *Grand Lessico del Nuevo Testamento*, Brescia, Paideia, 1965, vol IV.

LIDELL, H. G., and SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon*. Revised and Augmented, The Clarendon Press, Oxford, 1968.

MORAIS, C. B., Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, Verbo, Lisboa, 1990, vol. II.

NEUENZEIT, P., $\text{Ὶ}\tau\epsilon\mu\pi\omicron\text{Ὶ}$, in BAUER, J. G. (org.), *Dicionário de Teologia Bíblica*, Edições Loyola, São Paulo, 1979, vol. II.

PEREIRA, M. H. R., *Diógenes*, Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, Verbo, Lisboa, 1990, vol. II.

PIKAZA, X., *Diccionario de la Biblia*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 2007.

THAYER, J., *Greek-English Lexicon of the New Testament*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1901, 4th ed.

WALLACE, D. B., *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids, Zondervan, 1996.

2. TRADUÇÕES E COMENTÁRIOS

BARBAGLIO, G., *La Prima Lettera ai Corinzi*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1995.

BARRETT, C. K., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, A. & C. Black, 1968.

CALVIN, J., *Commentaries on the epistles of Paul the Apostle to the Corinthians*, *Christian Classics Ethereal Library*, Michigan, 2005.

CONZELMANN, H., *I Corinthians*, Fortress Press, Minneapolis, 1975.

FEE, G., *The First Epistle to the Corinthians, Revised Edition*, William B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge, 2014, *The New International Commentary on the New Testament*.

MOFFATT, J., *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, Hodder and Stoughton, London, 1951, *The Moffatt New Testament Commentary*, Vol. XXXII.

ORR, W. F. and WALTER, J. A., *I Corinthians: a New Translation: Introduction with a Study of Life of Paul, Notes, and Commentary*, Garden City, New York, 1976.

ROBERTSON, A and PLUMMER, A., *A Critical And Exegetical Commentary On The First Epistle Of St. Paul To The Corinthians*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1967, 2nd ed.

S. TOMÁS DE AQUINO, *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici super Primam Epistoliam Sancti Pauli Apostoli ad Corinthios expositio*, Editorial Tradicion, México, 1983.

WALTER, E., *A Primeira Epístola aos Coríntios*, Editora Vozes Limitada, Petrópolis, 1973.

3. ESTUDOS PAULINOS

BARBOSA, J., *Política e Tempo em Giorgio Agamben*, EDUC FAPESP, São Paulo, 2014

BARTOLOMÉ RUIZ, C., *Giorgio Agamben, genealogia teológica da economia e do governo*, *Revista IHU On-Line* 413 (2013).

BEKER, J. C., *Paul the apostle. The triumph of God in Life and Thought*, Fortress Press, Philadelphia, 1980.

BOVER, J. M., *Teología de San Pablo*, BAC, Madrid, 2008.

BRANICK, V., *Apocalyptic Paul?*, *Catholic Biblical Quarterly* 47 (1985) 664-675.

CERFAUX, L., *Itinerário Espiritual de S. Paulo*, Livraria Sampedro Editora, Lisboa, 1969.

CUVILLIER, E., *Le "Temps messianique": réflexions sur la temporalité chez Paul*, in DETTWILER, A., KAESTLI, J. e MARGUERAT, D. (org.), *Paul, une Théologie en Construction*, Labor et Fides, Genève, 2004, 215-224.

DEMING, P., *Paul on marriage and celibacy; The Hellenistic background of 1 Corinthians 7*, Wm B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, 2004.

DOUGHTY, D., *The presence and Future of Salvation in Corinth*, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 66 (1975) 61-90.

ENDBERG-PEDERSEN, T., "The Gospel and Social Practice according to 1 Corinthians", *New Testament Studies* 33 (1987) 557-584.

GALINDO, A., *Política y Mesianismo – Giorgio Agamben*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.

GENTON, P., "1 Cor 7/25-40, notes exégétiques", *Études Théologiques et Religieuses* 67 (1992), 249-253.

GIGNAC, A., "A redescoberta de Paulo pela pós-modernidade", *Revista IHU On-Line* 286 (2008).

GIGNAC, A., "L'évangile de Paul selon Agamben ou comment assumer la condition messianique", *Études théologiques et religieuses* 88 (2013) 15-35.

GRIFFITHS, P. J., "The Cross as the Fulcrum of Politics: Expropriating Agamben on Paul", in HARINK, G. (ed.), *Paul, Philosophy and the Theopolitical Vision – Critical Engagements with Agamben, Badiou, Zizek, and Others*, Cascade Books, Oregon, 2010, 179-197.

GUNDRY, J., "Is Paul Worried about Anxiety or Care for People? The Theme of 1 Corinthians 7:32-34 and the Relation between Exegesis and Theology", in REYNOLDS, B. E., LUGIOYO, B., VANHOOZER, K. V., (eds.), *Reconsidering the Relationship between Biblical & Systematic Theology in the New Testament*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2014, 109-130.

HANSEN, R. L., "Messianic or Apocalyptic? Engaging Agamben on Paul and Politics", in HARINK, G. (ed.), *Paul, Philosophy and the Theopolitical Vision – Critical Engagements with Agamben, Badiou, Zizek, and Others*, Cascade Books, Oregon, 2010, 198-223.

HIERZENBERGER, G., *Weltbewertung bei Paulus nach 1Kor 7,29-31. Eine exegetisch-kerygmatische studie*, Patmos-Verlag, Dusseldorf, 1967.

HOLZNER, J., *Paulo de Tarso*, Quadrante, São Paulo, 1994.

KÄSEMANN, E., *New Testament Questions of Today*, Fortress, Philadelphia, 1969.

MENDONÇA, J. T., «The reactivation of Paul», *Didaskalia* XLI (2011), 53-64.

MOURÃO, J. A., «À escuta do outro: em torno de Paulo e a tensão messiânica de Jorge Leandro Rosa», *Cadernos ISTA* 22 (2009).

NAVARRO PUERTO, M., «La parthenos: Un futuro significativo en el aquí y ahora de la comunidad (1 Cor 7,25-38)», *Estudios Biblicos* 49 (1991), 353-387.

ORGE, M., «El proposito tematico de 1 Cor 7», *Claretianum* 27 (1987) 5-12.

ORGE, M., «El proposito tematico de 1 Cor 7», *Claretianum* 28 (1988) 5-114.

ORGE, M., «El proposito tematico de 1 Cor 7», *Claretianum* 31 (1991): 125-152.

ROSA, J. L., «Paulo e a Tensão Messiânica», *Cadernos ISTA* 22 (2009).

SCHMITHALS, W., *Gnosticism in Corinth: an investigation of the letters to the Corinthians*, Abingdom Press, New York, 1971.

WINTER, B., «Secular and Christian responses to Corinthian famines», *Tyndale Bulletin* 40.1 (1989) 86-106.

WINTER, B., «The seasons of this life and eschatology in 1 Corinthians 7:29-31», in BROWER, K. E. e ELLIOTT, M. W. (org.), «Eschatology in the Bible and Theology: evangelical essays at the dawn of a new millennium», InterVarsity Press, Downers Grove, 1997, 323-334.

ZAMORA, J. A., «Escatologia, militância e universalidade: Leituras políticas de São Paulo hoje», *Cadernos de Teologia Pública* 53 (2011), 5-38.

4. LITERATURA DE GIORGIO AGAMBEN

AGAMBEN, G., *La Chiesa e il Regno*, Nottetempo, Roma, 2010.

AGAMBEN, G., *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, Stanford University Press, California, 2006.

AGAMBEN, G., "The Time that Is Left", *Epoché* 7 (Fall 2002) 11-14.

AGAMBEN, G., «Cosa insegna alla politica la rinuncia di Ratzinger?», *La Repubblica*, 16 Febbraio 2013.

G. AGAMBEN, *A Comunidade que vem*, Editorial Presença, Lisboa, 1993;

AGAMBEN, G., *Nudez*, Relógio d'Água, Lisboa, 2010.

G. AGAMBEN, *O Aberto: o Homem e o animal*, Edições 70, Lisboa, 2012.

5. BIBLIOGRAFIA ADICIONAL

ANDRESEN, S. MELLO BREYNER, *Navegações*, Editorial Caminho, Lisboa, 2006.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Atlântida, Coimbra, 1969.

BADIOU, A., *Saint Paul: foundation of universalism*, Stanford University Press, Stanford, 2003.

BARTH, K., *Carta a los Romanos*, BAC, Madrid, 2009.

BENJAMIN, W., *Walter Benjamin – Obras escolhidas. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura*, Brasiliense, São Paulo, 1987.

BONHOEFFER, D., *Ética*, Assírio & Alvim, Lisboa, 2007.

BRETON, S., *A Radical Philosophy of Saint Paul*, Columbia University Press, New York, 2011.

Cartas de S. Inácio de Loiola, Editorial Apostolado da Oração, Braga, 2006.

COSTA, L. e FRANGIOTTI, R., *Ireneu de Lião. Contra as heresias*, Paulus, S. Paulo, 1995.

De Aeternitate Mundi, Philon d'Alexandrie, Introduction et notes par Arnaldez, R., trad. par Pouilloux, J., Cerf, Paris, 1969.

GUILLAUME, G., *Temps et verbe: Théorie des aspects, des modes, et des temps. Suivi de l'architecture du temps dans les langues classiques*, Champion, Paris, 1970.

LAMBERTINI, R., *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Instituto Storico del Medio Evo, Roma, 1990.

LOWITH, K., *O Sentido da História*, Edições 70, Lisboa, 1991.

MARQUES, M. L., *Textos Filosóficos pré-socráticos: Crítias*, *Itinerarium* 160 (1998) 3-25.

NEHER, A., *L'Essence du Prophétisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1955.

NICHANIAN, D., *Carl Schmitt, Saint Paul and Paradoxical Truth*, *Revista Pléyade* 8 (Julho-Dezembro 2011).

ORNELAS CARVALHO, J., *Messianismo em Israel: Das origens ao tempo de Jesus*, *Revista Communio* 6 (1999) 495-506.

- PALANQUE, J. R., *Saint Ambroise et l'empire romain*, Paris, de Boccard, 1933.
- RICCEUR, P., *Sobre a Tradução*, Edições Cotovia, Lisboa, 2005.
- ROBERTS, A. e DONALDSON, J., *Ante-Nicene Fathers, Vol. IV, Tertullian, Part Fourth, Minucius Felix; Commodian; Origen; Parts First and Second*, Hendrickson Publishers, Inc, Peabody, 1995.
- S. AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos, Salmos 51-100*, Paulus Editora, S. Paulo, 1997.
- S. INÁCIO DE LOIOLA, *Exercícios Espirituais*, Editorial Apostolado da Oração, Braga, 2012.
- S. JOÃO DA CRUZ, *Obras Completas*, Edições Carmelo, Aveiro, 1977.
- S. TERESA DO MENINO JESUS, *Obras Completas, Edições Carmelo*, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 1996.
- SCHOEDEL, W. R., *Ignatius of Antioch: A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Fortress Press, Minneapolis, 1985.
- SCHOLEM, G., *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, Schocken Books, New York, 1971.
- SÉNECA, L. A., *Cartas a Lucílio*, trad. Segurado e Campos, J. A., Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2008, 3ª ed.
- SICHÈRE, B., *Le jour est proche: La revolution selon Paul*, Desclée de Brouwer, Paris, 2003.
- Sofistas: testemunhos e fragmentos*, Introdução de Vaz Pinto, M. J.; trad. e notas de Alves de Sousa, A. A., e Vaz Pinto, M. J., Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2005.

TAUBES, J., *La Teologia Politica di San Paolo*, Adelphi Edizioni, Milano, 1997.

TAUBES, J., *Escatologia Occidental*, Miño y Dávila Editores, Buenos Aires, 2010.

The discourses of Epictetus, including the Enchiridion, translated by Matheson, P. E., The Clarendon Press, Oxford, 1916, vol. IV.

VAIHINGER, H., *The Philosophy of «as if»: a System of the Theoretical, Practical, and Religious Fictions of Mankind*, Routledge and Kegan Paul, London, 1965, 2nd ed.

WEBER, M., *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Editorial Presença, Barcarena, 1996.

ZIZEK, S., *El frágil absoluto*, Pre-textos, Valencia, 2002.

6. OUTROS RECURSOS AUXILIARES

Website com Bíblia em Grego Original - www.biblehub.com.

Website com Bíblia Septuaginta em Grego Original -
<http://en.katabiblon.com/us/index.php?text=LXX>

Website da Diocese de Paris - <http://www.paris.catholique.fr/Conference-de-M-Giorgio-Agamben-et.html>.

Website com Gramática de Grego - <http://inthesaltshaker.com/drills/accase.htm#ACCREF>

Website do Instituto Humanitas Unisinos - <http://www.ihu.unisinos.br>.

Website com Comentário de S. Tomás de Aquino à Primeira Carta aos Coríntios:

http://www.traditio-op.org/biblioteca/Aquino/santo_tomas_de_aquino-comentario_a_la_1a_carta_a_los_corintios.pdf

Website com textos patrísticos: Ante-Nicene Fathers: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf04>.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	3
CAPÍTULO PRIMEIRO – APROXIMAÇÃO AO ESTADO DA QUESTÃO	7
1.1. INTRODUÇÃO	7
1.2. PROPOSTAS DE TRADUÇÃO	9
1.2.1. TRADUÇÃO EM LÍNGUA LATINA	9
1.2.2. TRADUÇÃO EM LÍNGUA INGLESA – VERSÕES CLÁSSICAS	10
1.2.3. TRADUÇÃO EM LÍNGUA INGLESA – VERSÕES CONTEMPORÂNEAS	11
1.2.4. TRADUÇÕES EM LÍNGUA ITALIANA	18
1.2.4.1. TRADUÇÃO E COMENTÁRIO DE G. BARBAGLIO	19
1.2.4.2. TRADUÇÃO E COMENTÁRIO DE G. AGAMBEN	26
1.2.5. TRADUÇÕES EM LÍNGUA PORTUGUESA	29
1.3. COMENTÁRIOS DESDE A PATRÍSTICA ATÉ À ÉPOCA CONTEMPORÂNEA	31
1.4. ENSAIOS CONTEMPORÂNEOS E LINHAS DE REFLEXÃO	39
1.4.1. UM OLHAR AO AMBIENTE EM CORINTO	40
1.4.2. ARGUMENTAÇÃO PAULINA – APOCALÍPTICA OU ESCATOLÓGICA?	44
1.4.3. UMA TERCEIRA VIA: O TEMPO MESSIÂNICO	48
1.4.4. ALGUNS ASPECTOS FIOLÓGICOS DAS EXORTAÇÕES «HÓS MÊ»	52
1.5. CONCLUSÃO	54
CAPÍTULO SEGUNDO – PROPOSTA DE TRADUÇÃO E ANÁLISE	56
2.1. INTRODUÇÃO	56
2.2. PROPOSTA DE TRADUÇÃO	57
2.2.1. «TOUTO DE PHĒMI, ADELPHOI»	58
2.2.2. «HO KAIROS SYNESTALMENOS ESTIN»	58
2.2.3. «TO LOIPON, HINA (...) ŌSIN»	64
2.3. AS CINCO EXORTAÇÕES «HÓS MÊ»	69
2.3.1. «KAI HOI ECHONTES GYNAIKAS HÓS MÊ ECHONTES»	71
2.3.2. «KAI HOI KLAIONTES HÓS MÊ KLAIONTES»	73
2.3.3. «KAI HOI CHAIRONTES HÓS MÊ CHAIRONTES»	76
2.3.4. «KAI HOI AGORAZONTES HÓS MÊ KATECHONTES»	79
2.3.5. «KAI HOI CHRŌMENOI TON KOSMON HÓS MÊ KATACHRŌMENOI»	87
2.4. «PARAGEI GAR TO SCHĒMA TOU KOSMOU TOUTOU»	91
2.5. CONCLUSÃO	95

CAPÍTULO TERCEIRO – A VISÃO AGAMBENIANA DE 1COR 7,29-31	96
3.1. INTRODUÇÃO	96
3.1.1. APROXIMAÇÃO AO INTERESSE CONTEMPORÂNEO EM PAULO	96
3.1.2. TRAÇOS DO PERFIL BIOGRÁFICO DE AGAMBEN	98
3.2.1. A PERÍCOPE 1COR 7,29-31 AOS OLHOS DE AGAMBEN	100
3.2.1. TEMPO MESSIÂNICO, NÃO CRONOLÓGICO NEM APOCALÍPTICO	100
3.2.2. «HÓS MÊ» – CHAVE DA VOCAÇÃO MESSIÂNICA	104
3.2.3. «KATARGEÓ» – A RELAÇÃO ENTRE A REALIDADE ÚLTIMA E PENÚLTIMA ...	108
3.2.4. A TENSÃO MESSIÂNICA: EXIGÊNCIAS PARA A IGREJA E A SOCIEDADE	113
3.3.1. CONCLUSÃO	116
CONCLUSÃO	119
BIBLIOGRAFIA	123
1. FONTES	123
1.1. BÍBLIAS SAGRADAS	123
1.2. DOCUMENTOS DA IGREJA	123
1.3. INSTRUMENTOS DE TRABALHO	124
2. TRADUÇÕES E COMENTÁRIOS	125
3. ESTUDOS PAULINOS	126
4. LITERATURA DE GIORGIO AGAMBEN	129
5. BIBLIOGRAFIA ADICIONAL	129
6. OUTROS RECURSOS AUXILIARES	132
ÍNDICE	134