

O Pensamento Paulino nas Encruzilhadas do Ocidente

I

Sem entrarmos nas sempre complicadas questões relacionadas com a autenticidade do *corpus paulinum*, partimos da constatação dum bom conhecedor do Novo Testamento e das origens cristãs, como é E. Trocmé para afirmar que a consolidação do paulinismo se deveu fundamentalmente às Igrejas fundadas por Paulo, em meios helenísticos e à memória de discípulos como Lucas, Timóteo ou Tito¹.

O autor nota que as citações de Paulo, surpreendentemente, são raras no séc. II².

Ao contrário, são numerosos os comentários das cartas de Paulo no fim do séc. IV e começos do séc. V entre eles Marius Victorinus, o Ambrosiaster, Jerónimo ou Pelágio³. A estes comentadores latinos, seria necessário juntar a tradução de Rufino do *Comentário sobre a carta de S. Paulo aos Romanos*, de Orígenes.

¹ Étienne Trocmé, *S. Paulo*, Lisboa 2004, 181 e s.

² *Ibid.*, 189.

³ Cf. M.C. Mara, "Il significato storico-esegetico dei commentarii al corpus paulino dal IV al V secolo" em *Annali di Storia dell'Essegesi*, 1, 1984, 59 e s.

Sem dúvida que esse interesse, nesta data, se explica pelo contexto da Teologia nos séc. IV e V: desenvolvimento da antropologia cristã e da cristologia no contexto das heresias, importância da teologia especulativa e necessidade de propor um ideal de vida cristã, no fim da época das perseguições.

É neste contexto que se deve colocar o interesse central de Sto. Agostinho (354-430), por S. Paulo que iria ser decisivo na história do Ocidente nos domínios da antropologia e da soteriologia e também, mais indirectamente, nos complexos problemas da legitimação da lei e da graça na tradução secular, isto é das relações entre as duas cidades, temas que mudam de referência, mas que acompanham, como uma metonímia, toda a história do Ocidente.

De facto os estudos especializados não cessam de demonstrar que Sto. Agostinho se deixou embeber de Paulo quer no seu caminho de conversão, quer na sua formação teológica, quer na hermenêutica da Escritura que aparece em seus numerosos comentários, quer nos seus textos sobre a graça.⁴

Para termos uma ideia da importância de Paulo na formação teológica de Agostinho, basta percorrer os primeiros trabalhos hermenêuticos do Hiponense: entre 394 e 396, o doutor da Igreja explica três vezes a carta aos Romanos, comenta integralmente a Carta aos Gálatas e responde a várias questões sobre textos paulinos como o atesta o *De Diversis quaestionibus* LXXXIII. Retoma a Carta aos Romanos no seu *Ad Simplicianum*. Comentando neste período o problema da lei e da graça, Agostinho distingue antes da lei, sob a lei, sob a graça e in pace, respectivamente antes da lei mosaica, sob a lei judaica, sob a graça de Cristo e enfim na paz da posse da graça.

Na *Expositio epistulae ad Galatas*, Agostinho trata de precisar o contexto histórico da carta e sua intenção que compara à da carta aos Romanos⁵, num horizonte de preocupações mais largas onde sobressaem as lutas anti-maniqueias, a questão donatista e a preocupação da unidade.

A hermenêutica escriturística de Agostinho é devedora ao grande princípio a que Lutero, como veremos, também recorre, da Carta aos Gálatas: "a letra mata e o Espírito vivifica". Este princípio permite a Agostinho como à tradição exegética medieval, algo obnubilada pelo advento da Escolástica, separar e também conjugar a leitura literal e a leitura espiritual simbólica da Bíblia, libertando-se assim da leitura de algumas heresias que opunham os dois testamentos, mas também dar conta da novidade de Jesus, o qual, segundo Agostinho, não veio destruir o AT, mas antes tirar o véu que cobria a antiga aliança⁶.

Da mesma forma Agostinho utiliza Gal 4, 22-25, para introduzir a questão da alegoria. A interpretação alegórica parte, para Agostinho, do sentido literal para o alegórico permitindo-lhe fundar não só a relação entre os dois testamentos, mas aquilo que alguns chamam também o "agostinismo político", ou seja aquela relação entre as duas cidades que configura a história que se vive e a sua Escatologia e que teve na leitura da história do Ocidente, uma influência perene, em diferentes figuras.

Não poderíamos terminar esta pequena referência à leitura de Agostinho sem uma alusão à doutrina da Graça, ou seja à antropologia paulina e à doutrina sobre o homem natural e o homem agraciado e que revém em vários períodos da história do Ocidente

Esta doutrina da graça é particularmente colocada em relevo na disputa com os pelagianos e transparece nas suas obras que desta controvérsia tratam: o *De peccatorum meritis* e o *De Spiritu et littera*. Na primeira obra, que data de 411-12, Agostinho desenvolve a doutrina da graça em relação ao pecado original, na relação Cristo-Adão, seguindo Rom.5, 12-21; na *De Spiritu et littera*, escrito em 413, aprofunda Sto. Agostinho a concepção paulina da Lei, dando um lugar central a Rom,5.5.

O livro *De Spiritu et littera*, muito caro a Lutero, mostra uma reflexão equilibrada entre a lei e o espírito, que se tornou clássica no cristianismo na chamada teoria dos sentidos e que Santo Agostinho resume desta maneira: o dom da graça, isto é o Espírito que vivifica é o único que permite amar a lei e portanto realizá-la⁷; Aí reconhece Agostinho a profecia de Jeremias 31, 31-34, sobre a lei escrita por Deus nos corações que é a presença do Espírito, derramado pela caridade que opera em nós o fazer segundo a sua vontade (Ph.2,3)⁸.

Em conclusão podemos dizer que a leitura de Paulo é fundamental para Agostinho: ela define a sua experiência de fé pela graça e sua descrição, desde logo o caminho e a figura da interioridade cristã; mas ela é também decisiva para o Ocidente. Na verdade a doutrina da liberdade cristã na cidade e a doutrina das duas cidades, desde logo do caminho da diferença – separação dos dois reinos já está em germen e em teoria em Sto Agostinho.

Foi sobretudo da ordem dos Eremitas de Sto Agostinho de que Lutero era membro que o reformador teve contacto com a interpretação de Paulo proposta por Agostinho.

Segundo escreve Oswald Bayer⁹, encontramos um ponto decisivo

⁴ Cf. Sobretudo, A. A. R. Bastiansen, «Augustin, commentateur de Saint Paul et l'Ambrosiaster» em *Sacris erudiri*, 36, 1996, 37-65; *Augustinianum*, 38, 1998 413-428 ; V. H. Drecoli, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins Tübingen*, Mohr, 1999.

⁵ Exp. Ep. Gal. CSEL, 84, 55,56.

⁶ Sobre esta leitura, cf Henri de Lubac, *Les quatre sens de l'Écriture*, 4 vol., Paris 1959-64.

⁷ *De Spiritu et littera*, 14, 26-19, 32, CSEL 60 p.180-186

⁸ *Ibid.*, 19, 33-25, 42, CSEL 60, p. 186-196.

⁹ Lutero, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, (Weimare Ausgabe, cit. WA, 54, 185, 12-186, 20. Cit. por Oswald Bayer, "L'Héritage paulinien chez Luther", *Rech. Sc. Rel.* 94, (2006) 381-394. 382.

da compreensão da influência de Agostinho em Lutero no seu testamento autobiográfico reproduzido no Prefácio ao primeiro volume das obras latinas da edição de Wittenberg (1545). Lutero passa então em revisão as etapas mais importantes da querela das indulgências e mostra a evolução da sua relação ao poder do Papa e seus representantes não se remetendo todavia simplesmente à crónica dos acontecimentos exteriores, mas à sua raiz mais profunda. É então que Lutero explica a mudança na sua vida, por uma compreensão do Evangelho que originou a Reforma protestante.

Conta Lutero, transcrito por Oswald Bayer, que nesse ano de 1519, após ter feito estudos sobre outros textos, sentiu necessidade de voltar à carta aos Romanos, mas que detestava as palavras nela contidas sobre a justiça de Deus, habituado como estava, a interpretá-las, segundo a tradição dos doutores, filosoficamente, no sentido de um Deus justo punir os injustos e os pecadores.

Foi então que compreendeu (a descrição de Lutero faz-nos lembrar um autêntico "eureka" teológico) "que a justiça de Deus é aquela pela qual o justo vive do dom de Deus, a saber da fé e que a significação era esta: pelo Evangelho é revelada a justiça de Deus, a saber a justiça passiva, pela qual o Deus misericordioso nos justifica pela fé, segundo o que está escrito: o justo vive da fé"¹⁰.

A partir daqui, confessa Lutero, que leu o *De spiritu et littera* de Santo Agostinho, "onde, contra toda a esperança achei que também ele interpreta a justiça de Deus da mesma maneira: aquela de que Deus nos reveste, justificando-nos"¹¹.

Segundo Oswald Bayer é sem dúvida nesta percepção "duma distinção nítida entre Lei e Evangelho que culmina a relação intensa de Lutero e Paulo; toda a apreciação da relação entre Paulo e Lutero é chamada, prioritariamente e em última instância a tomar posição sobre este ponto"¹².

Se a distinção entre Lei e Evangelho, assimila de certa forma a leitura tradicional entre letra e espírito, que vinha desde Orígenes, passando por Santo Agostinho e pela tradição medieval, a Carta aos Romanos, é o documento chave para a demonstração luterana. Na verdade o Prefácio da Carta aos Romanos de 1522, documenta de maneira admirável a recepção de Paulo por Lutero, não somente no que diz respeito ao conceito de fé, mas também em relação aos conceitos paulinianos principais: lei, pecado, graça, dom, justiça, carne e espírito, que Lutero desenvolve. Como sabemos o comentário da Carta aos Romanos de Lutero divide-se em duas partes: na primeira Lutero expõe o sentido destes conceitos, na segunda sua interpretação hermenêutica¹³

Alguns comentários modernos da Carta aos Romanos como o de Ernst Käsemann, confirmam muitas das posições de Lutero, enquanto outros como o da chamada Nova Perspectiva sobre Paulo afirmam que se interpreta incorrectamente a Paulo se se lê com os olhos de Lutero¹⁴.

Sem dúvida que a posição de Lutero concentra não apenas os encontros e descobertas da sua vida, de que demos um exemplo autobiográfico, mas também heranças que vinham da tradição interpretativa da Bíblia ao longo de toda a Idade Média e bem depois, mas também a importância dos espirituais e místicos que alimentavam a sua espiritualidade da Bíblia tais como Gerson, ou humanistas como Erasmo ou Lourenço Valla.

O interesse pela Bíblia e mais concretamente pelo Novo Testamento, concretizou-se e desenvolveu-se neste tempo com a aparição da Imprensa e com o influxo dos humanistas que com o seu entusiasmo pelas fontes e desde logo pelo grego, podiam expor novas interpretações a partir da exegese filológica.

Os novos métodos praticados na Europa, basta lembrar aqui a edição da Poliglota de Alcalá, dirigiam-se contra os métodos escolásticos, o aristotelismo e o uso do Latim, mas como sabemos Lutero detestava os humanistas. Por outro lado alguns círculos místicos ortodoxos, como o círculo de Meaux, à volta de Lefèvre Etaples, na sua interpretação de Paulo, partilhavam o espírito da Reforma¹⁵.

Não obstante Lutero se queixar da ausência da Bíblia, o paulinismo era uma consequência também da espiritualidade cristocêntrica da *devotio moderna*, então dominante.

Encontramos a mesma tendência na nova espiritualidade inaciana e teresiana então nascente. Basta ler o cap. 22 da *Vida*, de Sta. Teresa para nos certificarmos disso¹⁶.

Mas Lutero apreciava pouco os humanistas e mesmo Lefèvre d'Etaples é criticado por ele sumariamente: "Até o próprio etapulense, meu Deus, tão espiritual e tão sincero por outro lado, falha na interpretação da Sagrada Escritura esta forma de entendê-la que tem presente na sua vida e nos seus conselhos"¹⁷.

Apenas uma pequena referência neste capítulo ao Decreto sobre a justificação do Concílio de Trento. Este decreto promulgado em 15 de Janeiro de 1547, constitui o melhor exemplo para vermos como o Concílio se

¹⁰ Ibidem, 382.

¹¹ Ibid, 383.

¹² Cit. 386-7.

¹³ M. Lutero, *WA* 7, 3, 17-13, 26.

¹⁴ Ernst Käsemann, *An die Römer*, Tübingen 1973 ; Sobre a chamada Nova Perspectiva cf. E. P. Sanders, *Paul and the palestinian Judaism* (Philadelphia 1977) e James D. G. Dunn *The new Perspective on Paul: revised Edition*, Grand Rapids, 2007.

¹⁵ Cf. Guy Bédouelle, «Lefèvre d'Etaples et Luther. Une recherche de frontières», em *Revue d'histoire et philosophie religieuses* 63 (1983) 17-31.

¹⁶ *Vida*, 22,7. Ed. de Alberto Barrientos, *Obras Completas*, Madrid 2000.

¹⁷ Carta a Spalantino, 19 de Outubro de 1516. Tradução castelhana de Teófanos Egídio, *Obras*, (Salamanca, 2006)

refere à doutrina paulina¹⁸. O Concílio pretende demonstrar que a doutrina da justificação é pura e simplesmente cristã porque pauliniana. O Concílio afirma que é também uma doutrina católica desde que se respeite a resposta da liberdade humana e que não se esqueça que a justificação passa também pelos sacramentos. Curiosamente o grande redactor deste Decreto foi o Mestre Geral da Ordem dos Agostinhos, Seripando.

II – Paulo e a Filosofia Ocidental

Para além da influência de Paulo no pensamento antropológico, teológico e político do Ocidente referir-nos-emos a alguns pensadores que, duma ou doutra maneira, abordaram explicitamente o pensamento paulino: os mais importantes, sem dúvida, Walter Benjamim e Nietzsche, mas também Heidegger, Kierkegaard, Buber e outros.

Pode encontrar-se, naturalmente, em Sto. Agostinho e em Lutero, o ponto de partida paulino do enraizamento da subjectividade humana tal como a pensa o Ocidente. Modernamente, foi certamente Kierkegaard, que era luterano, que mais comentou o contributo de Paulo para a descoberta e a permanência da riqueza da subjectividade na cultura ocidental. Este pensador da subjectividade contra a tentação dogmática-liberal analisa Paulo e nomeadamente a Carta aos Romanos sob o prisma da apropriação do sentido, ou da experiência existencial do ressuscitado que é um dos temas fundamentais do "corpus paulinum"¹⁹.

Por outro lado, M. Buber, um judeu assidim (1878-1965) que tanta influência teve no personalismo, compara a fé paulina à *emuna* judaica que não se traduz em palavras, mas que busca a natureza de Deus para lá das palavras²⁰.

A interpretação de Paulo de Jesus crucificado ocupou também uma autora tão importante como Simone Weil na sua obra sobre a infelicidade e o amor de Deus²¹ e Hans Jonas no seu opúsculo sobre o conceito de Deus após Auschwitz²².

Na cultura ocidental chamo a atenção para a crítica de Nietzsche a Paulo, conquanto, vista pelos autores de diferentes ângulos, como todo o pensamento de Nietzsche.

¹⁸ Denzinger-Schönmetzer, 1520-1583.

¹⁹ Cf. Gerdes, Sören Kierkegaard, *"Einübung im Christentum, Einführung und Erläuterungen"*, (Darmstadt 1982); H. Fisher, *Die Cristologie des Paradoxes: Zur Herkunft des Christusverständnisses Sören Kierkegaards* (Göttingen) 74-94.

²⁰ M. Buber, *Zwei Glaubensweisen* (Zurique 1950)

²¹ S. Weil, *Das Unglück und die Gottesliebe* (Munique 1961)

²² Hans Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz, une voix juive*, (Paris 1995).

Foi na obra o Anti-Cristo²³ que Nietzsche se ocupou longamente de Paulo. Nietzsche terá lido David Strauss, aos 20 anos em Bona, em 1864. Influenciado por Schleiermacher, o teólogo alemão pensava que o Cristianismo, embora superado, podia dar à alma alguma consolação. Nietzsche, com o seu conceito de genealogia, revolta-se com esta maneira de ver e traça o seu destino de grande mestre da suspeita.

Neste contexto como lhe aparece Paulo?

A crítica de Nietzsche a Paulo é o ponto culminante de o Anti-Cristo. O pensador não poupa também a reforma luterana vista do ponto de vista da tentativa de recuperar a doutrina da fé. Por detrás desta crítica está a tentativa de Nietzsche de eliminar as barreiras que o Cristianismo colocava face ao mundo, o que ele chamava o ressentimento. Jesus pregou o reino de Deus, digamos parafraseando Loisy, para resumir, e foi Paulo que veio, alterando uma doutrina mansa, numa doutrina do pecado e da culpa.

Nietzsche explica assim esta passagem do reino de Deus à cruz: à pergunta da comunidade crente, como foi possível a morte de Jesus, dá Paulo "uma resposta terrivelmente absurda: Deus tinha entregue seu filho como sacrifício para a absolvição dos pecados! Como se acabou o evangelho de um traço de pena! O sacrifício do inocente, por causa dos pecados dos culpados! Que paganismo tão horrível! – Certo, Jesus tinha suprimido o conceito de culpa – rechaçou todo o abismo entre Deus e o homem, viveu nesta unidade de Deus humanizado como sua boa nova... Mas não como privilégio! Desde então ao tipo de salvador se incorporam paulatinamente: a doutrina do juízo e do retorno, a doutrina da morte como sacrifício, a doutrina da ressurreição; todo o conceito de bem-aventurança, que era a única e total realidade do Evangelho, se escamoteia em aras de um estado posterior à morte"²⁴.

M. Heidegger, por seu lado, dedicou a Paulo, um interesse muito pontual²⁵.

De facto, no início da sua carreira filosófica, no começo dos anos 20, Heidegger dedica alguma reflexão à carta de S. Paulo aos Gálatas e aos Tessalonicenses no quadro da fenomenologia da religião²⁶.

Heidegger não pretende desenvolver uma fenomenologia completa da religião. Como o próprio sublinha, pretende unicamente indicar as linhas para uma compreensão fenomenológica da existência cristã. Neste sentido escreverá Heidegger que "o paradigma histórico mais profundo para o notável

²³ Seguiremos aqui a edição de Germano Cano, *El Anticristo*, (Madrid, 2000).

²⁴ *El Anticristo*, cit., 184.

²⁵ Cf. Sobre o tema: E. E. Popkes, *"Phänomenologie frühchristlichen Lebens. Exegetische Anmerkungen zu Heideggers Auslegung paulinischer Briefe"*, *Kerigma und Dogma*, 52 (2006) 263-286; J. Brejdek, *Philosophia crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus* (Frankfurt 1966).

²⁶ Cf. Ph. Capelle, *Philosophie et Théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, 2001, 176-190.

processo de mudança do ponto de gravidade da vida fáctica e do mundo da vida em ordem ao mundo próprio e em ordem ao mundo das experiências internas dá-se na origem do Cristianismo"²⁷.

Na verdade Heidegger encontra uma tónica ou melhor um verdadeiro estilo da existência histórica na existência cristã frente à parusia. Daqui o interesse de Heidegger pelo estudo da vida cristã primitiva frente à parusia, em alguns textos de Paulo.

O autor reconhece também os limites da Fenomenologia: "a indicação formal renuncia à compreensão última, que só pode ser dada pela genuína vivência religiosa"²⁸.

Na sua reflexão sobre a carta aos Gálatas, Heidegger conclui "que a religiosidade cristã primitiva assenta na experiência fáctica da vida". E acrescenta: "É propriamente esta mesma". "A experiência fáctica da vida é histórica". E ainda: "A experiência cristã vive o tempo mesmo. Viver entendido como verbo transitivo"²⁹.

Intenta também Heidegger ver qual é a situação histórica da comunidade primitiva na carta aos Tessalonicenses. Segundo Heidegger esta carta tem um conteúdo dogmático, mas há que ver como entendê-lo³⁰.

Com muitas perguntas e respostas sobre a metodologia, que tentam verdadeiramente surpreender a origem, que não podemos, por impossibilidade de tempo aqui referir, acaba Heidegger por concluir que a origem está no facto dos Tessalonicenses terem aceite o como da experiência cristã da vida. Trata-se de uma mudança, de uma volta (*Umwendung*), ou de uma entrega (*Hinwendung*) a Deus e de um alheamento dos ídolos³¹.

Nas lições de 1921, sobre Agostinho e o neo-platonismo, Heidegger fala de Deus como *summum bonum* e do caminho para ele. Segundo o mestre de Freiburg, o Cristianismo elaborou a sua doutrina sobre a filosofia grega, seguindo o texto de Rom, 1,19-20. Esta citação aparece muito nos padres e reflecte, no pensamento platónico, a ascensão de sensível ao inteligível. Esta seria uma interpretação errónea da Paulo, segundo Heidegger³².

Nas suas teses de Heidelberg, Lutero criticará como sabemos, a teologia natural muito em voga na escolástica medieval, afirmando na tese 19: "Non ille digne theologus dicitur, qui invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta

conspicit". A esta teologia da glória contrapõe Lutero a teologia da cruz. Mas também depois começa uma escolástica protestante e Heidegger persiste portanto, na sua senda: Paulo classifica-a na carta aos Tes. 5,4: para o cristão o quando do tempo tem um sentido especial, pois a religiosidade cristã, não vive propriamente da temporalidade, mas vive a temporalidade (*die christliche Religiosität lebt die Zeitlichkeit*)³³.

Assim sendo, Heidegger coloca o centro do Cristianismo na questão escatológica.

Antes de terminar esta secção vale ainda a pena citar duas obras traduzidas pela editorial Trotta com dois títulos sugestivos: *A Teologia política de S. Paulo* (2007) de Jacob Taubes e *O Tempo que resta. Comentário à carta aos Romanos* (2006) de Giorgio Amgaben.

A primeira dum destacado filósofo judaico, nascido em Viena, discípulo de Scholem, oferece uma dupla visão da carta aos Romanos a partir do judaísmo e da filosofia. Segundo este autor Paulo é mais judeu do que qualquer rabino liberal reformista daqueles que escutou na Alemanha, Suíça ou América³⁴. Segundo este autor, Paulo refere uma profunda ambiguidade em relação à lei que desapareceu por completo nos anos 70: Neste ano produz-se a destruição do templo e começa a tradição do desprestígio do judaísmo na Igreja Católica, que teve consequências no racismo e naquilo que ele chama a "teozologia do racismo". O autor aproxima a figura de Paulo da de Moisés, como fundamento do novo diálogo ecuménico.

O livro de Amgaben, filósofo italiano, recolhe uma série de lições proferidas na Universidade de Berkeley em 1999. Trata-se dum reflexão sobre a vocação messiânica, o Messianismo e o tempo. De forma muito lúcida afirma Amgaben que a vocação messiânica é a revocação de toda a vocação³⁵.

A vocação messiânica não é concreta e fáctica, mas está habitada pela urgência, introduz uma tensão de cada coisa, de cada vocação consigo mesma, pois a consciência do fim, de que a figura deste mundo passa, leva a que não seja fácil distinguir entre presente e futuro.

O autor chama a atenção em Paulo, da importância dos termos tipo e recapitulação para ler a história e a história da salvação.

²⁷ *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58) Frankfurt 1992,61.

²⁸ *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60) Frankfurt 1995, 67.

²⁹ *Ibid.*, 82.

³⁰ *Ibid.*, 90-91.

³¹ *Ibid.*, 94, 95.

³² *Ibid.*, 95.

³³ *Ibid.*, 104.

³⁴ *Cit.*, 25.

³⁵ *Cit.*, 33.

III

Depois deste percurso, certamente muito deficitário, ficariam os ouvintes seguramente defraudados se não tentasse responder à pergunta, raramente tratada: afinal que trouxe Paulo à consciência ocidental, além dos temas mais ou menos comuns, que todos tratam, com mais ou menos profundidade?

Encontrei resposta a esta pergunta, que a mim mesmo me pus neste ano paulino, ao percorrer algumas obras, num texto de Eugen Biser, denominado *Paulus*³⁶ onde este antigo professor de Teologia fundamental e mundividência cristã da Universidade de Munique, tentava dar resposta a esta importante questão.

Ao fim da sua longa reflexão em clave de Teologia fundamental sobre Paulo, tem este autor um capítulo intitulado, Paulo e o mundo, a grande fractura, que desenvolve em quatro pequenos sub-capítulos - (a) a cesura, (b) o mundo e crítica social, (c) lisibilidade, (d) a suavização (*Erleichterung*) da existência.

É com estas palavras que faço também a leitura de Paulo e sua decisiva significação para a cultura ocidental que encontramos sobretudo em Sto. Agostinho, Lutero, e Kirkegaard que Nietzsche também percebeu, mas ao contrário.

a) A cesura - Como sabemos a cesura corta o verso alexandrino em dois hemistíquios. Aplicado ao pensamento de Paulo significa que o Apóstolo cortou o liame da Moral da lei em duas partes e trouxe por esse facto o Cristianismo para a valorização do mundo, de tal maneira que o mundo permaneceu não já em si, mas sujeito a um horizonte de crítica e transformação.

Por aí criou a força da heteronomia e quebrou a coercitividade da Lei, como última instância.

Esta cesura pode comparar-se àquela que no Ocidente foi operada pelo corte entre Mytos e Logos, com a filosofia grega.

b) Mundo e crítica social – (Sozialkritik) – Quando Paulo afirma na Carta ao Coríntios 7,31 "na verdade a figura deste mundo passa", fala do mundo como realidade contingente. E por aí rompe com a cosmologia dos antigos. De facto para Paulo, o mundo não é apenas contingente é também histórico e mutável. Bultmann viu na gnose uma certa dose de retorno às antigas cosmogonias fixas.

O conceito de mundo, para Paulo abrange não apenas o kosmos mas também a polis, a sociedade e daí, portanto, uma visão ideal de pensamento e cultura, apontando para um ideal da polis, sem judeu nem grego, nem escravo nem livre, sem homem nem mulher, mas onde todos são um em Cristo (Gál. 3,28).

Mais radical parece ser a sua crítica da ideologia e da sociedade, no plano

propriamente ideológica, se usarmos a palavra, certamente de difícil aplicação na época, de ideologia dominante. Embora Paulo tivesse estadias em cidades helenísticas importantes como Corinto ou Éfeso com grandes testemunhos culturais, as suas cartas que têm estes habitantes como destinatários calam esse aspecto, o mesmo se podendo dizer do relato dos Actos sobre a sua estadia em Atenas. Em Atenas S. Paulo indigna-se ao ver a cidade coberta de ídolos (Actos, 17,16). A este mundo, Paulo oferece armas que não são de origem humana (2.Cor,10,4).

c) A lisibilidade – Na sua debilidade, o mundo tornou-se para Paulo, lisível e audível. Paulo não lê o mundo nem aconselha a lê-lo de forma apocalíptica, mas antes de forma profética, como quem vê nele já operante a força da libertação e a esperança da libertação (Rom. 8,20).

A história de Israel deixou de ser opaca, ganhou uma leitura em Cristo, mas a história deixou também de ser o eterno retorno do mesmo, ganhou uma lisibilidade, no futuro absoluto que é a ressurreição.

d) A suavização da existência³⁷ – Com esta leitura do mundo na mão, e existência tornou-se iluminada e passou a ser uma ocupação e uma tarefa dessa mesma existência.

A esta existência tornada leve tem-se acesso pela mística paulina, que transparece na continuada expressão "em Cristo", completada pela liberdade em Cristo, traduzida no corpo de Cristo em relação e tensão com a Pátria definitiva que está nos céus (Ph. 3,20).

Paulo configurou efectivamente uma doutrina e uma práxis da fractura com o paradigma do eterno retorno e fundou uma heteronomia que em diversas figuras, tem reaparecido, continuamente ao longo da história do Ocidente.

Arnaldo de Pinho.

³⁷ Tradução livre da expressão utilizada por E. Biser, em obra cit., 290, *Die Daseinserleichterung*.

³⁶ Eugen Biser, *Paulus, Zeugnis, Begegnung, Wirkung*, Darmstadt 2003.