

A apocalíptica judaica e o evangelho de Paulo

C. Timóteo Carriker

Já há mais que vinte anos, Klaus Koch denunciou os estereótipos e preconceitos que cercavam década após década os estudos sobre o apocalipticismo, até mesmo entre os estudiosos (1972). Embora a situação atual tenha melhorado um pouco, mesmo assim o entendimento inadequado ainda continua. Frequentemente se associa o apocalipticismo com noções fantásticas, bizarras, esquisitas, ameaçadoras e obscuras de calamidade futura. Semelhantemente ele é taxado da “quinta essência de escatologia imprópria” e puras especulações. O pessimismo e o caos, aonde as normas morais desaparecem, são vistos como a sua herança. E isto é verdade apesar da grande prioridade dada nas discussões teológicas à idéia de “revelação”, um conceito também derivado do substantivo *apokalupsis*.

Não é fácil identificar as razões para estes preconceitos. Talvez o fato de que somente *Daniel* e *Apocalipse* entre dezenas de apocalipses entrem no cânon, contribua para a suspeita. Afinal de contas, estes dois livros nutriram amplamente a imaginação dos mais bizarros grupos religiosos ao longo da história. Esta mesma suspeita evidentemente se desenvolveu dentro do próprio período do Novo Testamento. Observe que a *Epístola de Judas*, nos versos 14 e 15, cita 1 Enoque 1.9 como profecia. Mas *2 Pedro*, ainda que aproveite muito no seu segundo capítulo do conteúdo de *Judas*, parece tomar especial cuidado de excluir qualquer referência aos escritos pseudepígrafos. Ignorar isto seria negligenciar, na prática, o caráter histórico e cultural da Bíblia. Lembremos do aviso de Koch: “A apocalíptica serve de pedra de toque para avaliar o quanto os exegetas são coerentes na sua atenção à história, isto é, o quanto eles conseguem identificar-se com o espírito da época que professam expor” (1972:11). A importância do apocalipticismo para o estudo do Novo Testamento foi bem destacada por D. S. Russell, ao reparar:

...a literatura apocalíptica merece um lugar de honra no judaísmo e muito contribuiu para formar o mundo conceitual do primeiro século cristão e, como resultado, profundamente influenciou a fé e as expectativas da igreja cristã primitiva, não menos nas suas crenças escatológicas e messiânicas. Não é exagero dizer que o cristianismo primitivo estava profundamente endividado à tradição apocalíptica que, apesar de todos os perigos associados com o seu abuso, possibilitou a transformação duma seita originalmente judaica em uma religião mundial com uma dimensão universal e até cósmica à sua mensagem que doutra sorte talvez não tivesse adquirido (1992:xiiis).

A literatura judaica primitiva: os *Pseudepígrafos*

O interesse e o estudo da literatura apocalíptica judaica cresceu muito pela publicação recentemente de dois grandes volumes de *The Old Testament Pseudepigrapha*, editados por James H. Charlesworth em 1983 e 1985 e *The Apocryphal Old Testament*, editado por H. F. D. Sparks em 1984. Muitos dos escritos destes volumes são largamente reconhecidos como apocalípticos. Charlesworth, provavelmente mais que qualquer um, destaca a importância dos *Pseudepígrafos* para a compreensão melhor da história e pensamento dos judeus na época em que foram escritos, entre 250 a.C. e 200 d.C. Ele enfatiza seis aspectos impressionantes daquele período. Primeiro, a mera abundância de literatura atesta o carácter literário do judaísmo primitivo, como era também o caso da cultura helênica em geral. Além dos 27 documentos do Novo Testamento e os 52 documentos completos e 13 citações fragmentárias nos *Pseudepígrafos do Velho Testamento*, os historiadores neotestamentários hoje que se interessam em estudar o pensamento judaico contemporâneo ao Novo Testamento, enfrentam dezenas de manuscritos e fragmentos do chamado *Rolo do Mar Morto*, os 13 documentos do *Aprócrifo do Velho Testamento*, os volumes de Joséfo, a *Hermética*, o *Papiro mágico Judeu*, os escritos rabínicos, o *Talmude*, o *Targum*, e os 52 tratados gnósticos de *Nag Hamadi*.

Segundo, os *Pseudepígrafos* ilustram o impacto do Velho Testamento no judaísmo primitivo. Terceiro, os *Pseudepígrafos* são principalmente importantes não porque são citados no Novo Testamento, mas porque revelam a cosmovisão do judaísmo primitivo e a matriz do cristianismo mais primitivo. O Novo Testamento

não contém *nenhuma citação* do Aprócrifo, o Rolo do Mar Morto, os escritos de Filão, os escritos de Josefo, o Papiro mágico Judeu, a Hermética, e os códigos de Nag Hamadi. Os escritores do Novo Testamento citam apenas duas coleções de documentos judaicos antigos: o Velho Testamento e os *Pseudepígrafos do Velho Testamento*. (ênfase no original, Charlesworth, 1985c:71).

Quarto, nestes escritos tem evidência que as conquistas consecutivas dos persas, gregos, e romanos, e invasões intermitentes de sírios, egípcios e partos não impediram que judeus religiosos mantivessem firmemente as suas tradições ancestrais.

Quinto, os *Pseudepígrafos* eram também testemunhas importantes das dimensões sociais do judaísmo primitivo. Surgiram de crises sociais, políticas e religiosas e refletem sofrimento decorrente de perda de valores, regras e normas sociais (anomia) e também de enorme opressão. Neles aprendemos que idéias em competição vieram não somente dos povos vizinhos, mas também que os judeus pós-exílicos estavam divididos por facções e contendas internas. Hoje os peritos concordam que o judaísmo primitivo não era “monoliticamente estruturado ou modelado por uma ‘ortodoxia’ central e todo-poderosa” (Charlesworth, 1985a:xxix). Até mesmo a distinção tradicional entre o “judaísmo palestino” e o “judaísmo helenístico” não faz mais sentido.

Finalmente, os *Pseudepígrafos* foram moldados pela experimentação dos seus diversos autores com a exegese bíblica. Não se destinaram a substituir o Velho

Testamento, antes, a *intensificar* a *Torá*. Isto demonstra o tanto que os judeus da Palestina estimavam as histórias bíblicas.

Identificação da apocalíptica judaica

A literatura apocalíptica judaica compreende uma porção significativa dos *Pseudepígrafos* e por isso segue a descrição geral dos documentos mencionados acima. Mas, porque nem todos os escritos pseudepígrafos podem ser considerados apocalípticos, torna-se necessário agora focalizar nossa atenção na identificação mais precisa dos últimos.

Sem dúvida, muita confusão a respeito da apocalíptica se deve à dificuldade de precisão na definição de termos. Podemos fazer uma distinção tríplice entre primeiro, “os apocalipses”, segundo, “o apocalípticismo”, e terceiro, “o pensamento apocalíptico” ou simplesmente “a apocalíptica”.

Um “apocalipse” refere-se a um gênero literário que possui uma forma identificável caracterizada por uma revelação de Deus através dum sonho ou duma visão, ou através da agência de anjos. A palavra grega, *apokalupsis*, significa “descobrir” ou “desvendar”, da mesma forma que seu equivalente latino “revelação”, se refere à descoberta de alguma verdade oculta. Os apocalipses demonstram um interesse particularmente nos detalhes do mundo celestial, o curso da história judaica e o destino do mundo como um todo e com os indivíduos que habitam nele. A distinção literária engloba todos os escritos judaicos geralmente classificados como apocalípticos (*Daniel, 1 e 2 Enoque, 2 e 3 Baruque, 4 Esdra* e o *Apocalipse de Abraão*), alguns escritos de gênero misturado (*Jubileus*, e o *Testamento de Abraão*), um corpo extenso de escritos cristãos (o *Apocalipse, Hermas*, e o *Apocalipse de Pedro*), alguns escritos gnósticos (o *Apocalipse de Adão, 2 Apocalipse de Tiago*), alguns textos místicos judaicos (*3 Enoque*) e também alguns documentos da literatura grega, persa, e latina.

Finalmente, este gênero literário constitui uma espécie de literatura de resistência anti-helenística. Judeus fiéis procuravam revelação divina para explicar a natureza intolerável das suas vidas sob a dominação cultural estrangeira e procuravam compreender o plano de Deus para a sua libertação. Os exemplos clássicos incluem o livro de *Daniel*, o *Apocalipse Animal* (1 Enoque 85-90) e a *Epístola de Enoque* (1 Enoque 92-105). Entre as três maneiras de definir o assunto, a distinção literária é a mais segura, pois os apocalipses constituem a matéria prima em si, aquilo que os pesquisadores têm em mão, para discuti-la e elaborar as outras distinções.

O “apocalípticismo” refere-se a um movimento sócio-religioso caracterizado pelo pensamento apocalíptico. É a sociologia que determina o critério desta distinção, que se preocupa com o esforço de explicar o pano de fundo social das comunidades ou indivíduos que escreveram os apocalipses. A sociologia realiza uma tarefa louvável e necessária, porém o seu critério estabelece a distinção mais precária dos três, pois os próprios apocalipses fornecem pouquíssimos dados sobre suas *possíveis* comunidades.

A “apocalíptica” refere-se a uma perspectiva religiosa específica acerca dos planos divinos e últimos para a história. Esta perspectiva, como mencionada acima, exprime-se na linguagem dos oprimidos e marginalizados, se não na sua origem, pelo menos no seu propósito. Pensa-se que entre os diversos grupos que expuseram crenças

apocalípticas estavam os hasidim (“os piedosos”), os essênios, e os *maskilim* (“os sábios”). As crises que os apocalipses enfrentam são de vários tipos: perseguição (*Daniel* e o *Apocalipse*), choque cultural (o *Livro dos Vigilantes*), impotência social (*Similitudes de Enoque*), trauma nacional (*2 e 3 Baruque*), ou o destino humano (*4 Esdra*).

Mais especificamente, a apocalíptica era uma expressão sobrenaturalística dos aflitos em relação às forças culturalmente opressoras de domínio estrangeiro ou aos seus próprios líderes malignos e autônomos que eram fantoches daquele domínio estrangeiro.¹

Os apocalipses, i.e., a literatura de protesto religioso e político, eram uma das respostas menos organizadas às condições opressoras que existiram na Palestina durante este período. A atividade literária pode ser considerada uma resposta revolucionária diante da opressão à vista da sua convicção fundamental que Deus derrubará a ordem presente, mas é quiescente em que os apocalípcistas não assumem nenhum papel pessoal e ativo no processo (Aune, 1983:121).

À luz do “temperamento” apocalíptico, sugiro quatro idéias básicas que exprimem esta disposição: a iminência, o dualismo cósmico, o desvelamento, e a transcendência.

A iminência e a finalidade. A iminência, especialmente escatológica, é uma característica largamente reconhecida da literatura apocalíptica. É também tão comumente confundida com a imediação. A característica iminente de escatologia na literatura apocalíptica não se refere nem necessariamente à destruição do mundo físico e nem à sua salvação imediata. Ao invés disto, a iminência descreve uma noção mais qualitativa e espacial que quantitativa e temporal. A simples *confiança* e a absoluta *segurança* na conquista divina do mal se tornam a devida herança dos retos. Aliás, apesar de certos enfoques diferentes, tanto as tradições proféticas quanto as apocalípticas entendem a escatologia não tanto em termos do fim do *tempo*, mas em termos do fim do *mal* (Gowan, 1986:2, 125). Entretanto, tal segurança urgente na conquista do mal freqüentemente se expressava por categorias temporais a fim de intensificar a certeza de que Deus vindicaria suas promessas para os retos. A linguagem do fim, em última análise, é a linguagem de finalidade. O que está em jogo não é o fim próximo da história ou da criação, mas a resolução, que está para sair, da crise histórica. Tal perspectiva é pessimista somente em relação à ordem atual dominante e má. Em relação à esperança na resolução divina pendente, ela é resolutamente otimista e confiante.

O dualismo cósmico. Também há confusão acerca da característica do dualismo. Enquanto os contrastes dualistas são certamente comuns à literatura apocalíptica—entre Deus e o ser humano; entre a história e a meta-história; entre “este século” e “o século vindouro”; entre a retidão e a maldade; entre a escuridão e a luz; entre os anjos e os demônios, e entre Deus e Satanás—a característica predominante do gênero, mesmo assim, é essencialmente monística. Deus é Criador *sobre* tudo que criou e Senhor da história *sobre* tudo. Nunca na literatura apocalíptica judaica a soberania de Deus é diminuída. Não importa quão aguda e perplexa seja a teodicéia, nunca é permanente. Em resumo:

...não há justificação de ver a “apocalíptica” como necessariamente falando do “fim do mundo” no sentido literalmente cósmico. Esta idéia moderna regularmente alimentava a crença que a “apocalíptica” fosse “dualista”, numa forma que hoje acreditamos ser sem fundamento. A maior parte dos escritos apocalípticos não parece sugerir que o universo de espaço e de tempo é mau, e não procura o seu fim. Um fim da ordem mundial *presente*, sim: somente tal linguagem, Jeremias descobriu, poderia descrever justamente os terríveis eventos do seu dia (Jeremias 4:23-28) (Wright, 1992:298s).

O desvelamento. A característica mais distinta e peculiar da literatura apocalíptica é o seu meio de revelação. Tal meio de receber o seu conteúdo por visões e sonhos é especialmente significativa para a identificação do seu gênero literário e ocupa boa parte da discussão a respeito desta literatura. Mas o modo visionário de revelação também é uma característica importante do *pensamento* apocalíptico e faz parte significativa do seu sistema ideológico, pois tem a função de legitimar o conteúdo interpretativo da revelação. Este processo extra-empírico de legitimação ocupa um papel crítico entre todos os movimentos religiosos considerados marginais pelos seus parentes religiosos mais próximos. Os novos movimentos religiosos comumente são movimentos de revelação.²

A pseudonímia funciona para assegurar a aceitação dum apocalipse como revelação divina através da associação do nome dum figura proeminente da tradição judaica a quem a “nova” revelação poderia ser acreditavelmente atribuída. Isto foi especialmente importante durante o período quando, entre alguns grupos judaicos, o cânon veterotestamentário estava se fechando e a inspiração profética era considerada finalizada. A associação pseudônima com figuras heróicas judaicas e as revisões “proféticas” e interpretativas da história garantiram a antiguidade do apocalipse e assim conferiram-lhe autoridade. Estas observações também significam que os apocalipses não foram escritos principalmente para grupos ou movimentos apocalípticos em si, já que, dado o fenômeno da pseudonímia, os leitores teriam que pressupor atribuição falsa (Aune, 1983:109-10).

Apenas a revelação divina—em contraposição às técnicas “naturais” e convencionais dum tradição religiosa para a codificação das suas crenças—possui poder hermenêutico suficiente para efetivamente assegurar autoridade e, conseqüentemente, legitimação em contraposição à tradição religiosa majoritária dum dada sociedade.³

Auxiliar ao processo de legitimação no desvelamento de “segredos ocultos” é a preocupação de cadastrar conhecimento enciclopédico a respeito dos mais diversos assuntos, especialmente dentro das três áreas de cosmologia, história e escatologia. Semelhante à maneira que cientistas modernos procuram credibilidade pela quantificação de idéias (tabelas, gráficos, e fórmulas matemáticas), os apocalípticos antigos incorporavam dentro do seu discurso os mais elaborados cálculos e jogos numéricos.

Mas, uma das conseqüências de revelação mais impressionantes na literatura apocalíptica para o biblista contemporâneo, é a sua preocupação com a exegese. A releitura de profecias e conseqüentemente da história na tradição judaica antiga constituía uma tarefa altamente exegética. Nos apocalipses há muitas alusões ou até mesmo citações do Velho Testamento. Destacam-se especialmente as expansões das narrativas bíblicas.

Mais uma vez, e apesar dos métodos mais bizarros e pneumáticos diante dos olhos dos exegetas modernos, a intenção dos escritores originais não era substituir a *Torá*, e sim, de intensificá-la. Nas palavras de James Charlesworth, “a exegese era o crisol dos Pseudepígrafos” (1988a).

A transcendência. Mais uma vez citamos Charlesworth:

...a essência do pensamento apocalíptico é a transcendência. O indivíduo é movido, por visão ou audição, daqui para lá, da terra conquistada pelos pagãos para um mundo—ou século—cheio da glória de Deus. A transcendência é daqui para lá, ou de agora para depois; duma finalidade (*telos*) indefesa para uma conclusão paradisiaca (*eschatos*). Tal transferência incorpora *redefinição*; para que, desde os tempos dos macabeus (o século II B.C.E.) até a década do Apocalipse de João (no final do século I C.E.) pode-se falar de “viver” através de “morrer”. Através de fidelidade aa *Torá* e a Deus, pode-se “conquistar” por ser “conquistado” (cf. Apocalipse 2.7, 11, 17, 26; 3.5, 12, 21) (ênfase no original 1988b:35s).

Nos apocalipses, conceitos essenciais, como o poder e a própria realidade são redefinidos através da metáfora da reversão. Os primeiros serão os últimos (2Baruque 51.13; Marcos 10.31), os pobres serão vindicados em contraposição aos ricos (Marcos 10.21), e os retos receberão o seu justo galardão contra o lucro terreno dos injustos (1Enoque 42; 52; 104.6; Mateus 5; 2Enoque 45; 61; Marcos 7.14-23).

Mas a maior reversão de todas é a própria morte. E a dívida do Novo Testamento para com a literatura apocalíptica se evidencia mais penetrantemente nesta reversão. Transcende-se a própria morte física, não apenas a da comunidade no sentido metafórico ou até mesmo histórico, mas a morte pessoal do indivíduo. Nisso está a marca que distingue definitivamente a escatologia apocalíptica da escatologia profética. Pois além da libertação comunitária evidente na tradição profética, a apocalíptica desenvolve um elemento genuinamente novo, o julgamento final do indivíduo.⁴ Quanto ao julgamento final, junto com o Velho Testamento em geral, a literatura apocalíptica teve uma perspectiva do julgamento divino de povos inteiros (Daniel 7.9-14; 1Enoque 90.20-38). Mas não como o Velho Testamento, a literatura apocalíptica também compreendia uma ressurreição de *individuos* e um julgamento correspondente (2Enoque 44.5; o Testamento de Abraão 12-14), às vezes como um evento catastrófico (a Vida de Adão e Eva 49.3; 2Baruque 40.1-3), e às vezes como um veredito. Às vezes se descrevem dois julgamentos, o primeiro catastrófico, e o outro, forense, (4Esdras 7.36). Mas a convicção comum era de que Deus, de fato, vindicaria o seu povo, eles não pereceriam, os justos seriam compensados e os injustos castigados. No julgamento final, o propósito eterno de Deus encontraria o seu cumprimento final. Já que a realidade se redefine como uma interação entre o plano histórico na terra e o plano cósmico nos céus (cf. Daniel 6), se segue que a esperança humana, em última análise, se encontra na auto-transcendência para aquela esfera mais alta de vida. E assim, a “finalidade” da morte é transcendida, ou superada; os retos recebem o seu galardão final e os perversos, o seu devido castigo.

É imprescindível notar que a idéia da ressurreição surgiu primeiramente em

Daniel como uma resposta criativa à situação *histórica* de crise e por isso serviu para dar confiança para os retos que enfrentaram a tentativa imperial do governo de suprimir a fé, as práticas, e a organização social tradicionais do povo judeu.⁵ A este respeito, J. Christiaan Beker bem sintetiza a questão central que a apocalíptica levanta: por que manter fidelidade ao Deus da aliança e à *Torá* mesmo face à perseguição e ao sofrimento (1990:21)?

Paulo e a apocalíptica

Com esta introdução ao pensamento apocalíptico, indagamos: como pode a auto-identidade de Paulo, o seu chamado e o seu ministério, ser caracterizada pela apocalíptica? Para esta pergunta dedicamos o restante desta reflexão.

As fontes do embasamento teológico dos escritos de Paulo são o enfoque de debate bem animado entre os biblistas. O fato e a intensidade do debate deveriam apontar para a variedade de idéias e estilos argumentativos que Paulo adota. Também o consenso recente da heterogeneidade do judaísmo primitivo desconta de uma vez para sempre qualquer explicação unilateral das influências conceituais no apóstolo. Interessa-nos, acima de tudo, que pelo seu próprio testemunho, Paulo era um judeu zeloso da ala dos fariseus e que sua afinidade maior estava com a Palestina Judaica. Vale notar que os fariseus herdaram da tradição apocalíptica o seu interesse no século vindouro, o reconhecimento da supremacia da lei, a transcendência de Deus, a ressurreição, e às vezes o misticismo (Davies, 1948:9-15; Segal, 1990:34ss, 313 nota 5). Também o “zele” pela lei que o apóstolo testifica lembra da mesma perspectiva da comunidade de Qumrã, amplamente reconhecida como apocalíptica.⁶ Por outro lado, apesar de dominar a língua grega (provavelmente não como a língua materna), Paulo não demonstra nenhum conhecimento, ou pelo menos apreço pela literatura grega clássica, apenas algumas máximas e expressões populares. Provavelmente *não* tinha sido educado no uso da retórica, pelo menos não segue as convenções retóricas formais. Em suma, mesmo tendo familiaridade com o mundo grego, Paulo permaneceu culturalmente judeu, do início ao fim.

Os estudiosos frequentemente contrapõem a perspectiva apocalíptica à escatológica alegando um enfoque no futuro pelo primeiro e um enfoque no presente pelo segundo. Entretanto o apocalipticismo se caracteriza nem tanto por uma orientação ao futuro quanto pelo dualismo e pelo modo visionário de revelação. A teologia de Paulo não é menos apocalíptica por enfatizar a ação de Deus no presente, porque o dualismo radical da sua visão temporal (“este século” e “o século vindouro”) e ressurreição e a transformação da atual época pela obra de Cristo domina o seu pensamento, cuja fonte, pelo próprio testemunho de Paulo, (e Lucas confere: Atos 9.3s; 22.6, 17s) é um *apokalupsis*.

Certamente Paulo enfatiza a transformação de Deus no presente momento. E pela sua reinterpretação da história atual através da sua referência ao evento de Cristo, Paulo é único entre os apocalipticistas. Entretanto, ele não faz nenhuma novidade ao focar o presente. Pois a característica de imediação (normalmente chamado iminência) na literatura apocalíptica judaica ilustra como o tratamento do futuro era importante *somente a medida que aqueles eventos “futuros” se referiam a situações históricas e presentes de*

alguma forma ou outra, que sejam políticas, sociais ou religiosas. Portanto, em última análise a literatura apocalíptica judaica em geral, também tem como o seu foco final o presente, mesmo através da linguagem simbólica do futuro.

Quanto à influência apocalíptica, é mister começar com uma qualificação crucial: em termos formais, *há muito pouca influência, se há alguma.* Isto é, não há nenhuma evidência de que Paulo jamais tenha escrito na forma dum apocalipse, apesar de algumas passagens altamente carregadas da linguagem simbólica de apocalipses genuínos. De que maneira, então, pode-se referir à influência apocalíptica nas suas cartas? Certamente não em termos formais, isto é, não em termos de gênero literário dos apocalipses. Ao invés do gênero, são os temas principais da literatura apocalíptica que dominam o pensamento do apóstolo. E as modificações da fé judaica que Paulo realiza na sua teologia *não* se devem às influências helênico-judaicas ou filônicas, mas são modificações duma cosmovisão *apocalíptica* (Beker, 1991:18). O mesmo é verdade em relação ao cristianismo primitivo, em geral. Nos próximos parágrafos queremos traçar os parâmetros da influência apocalíptica na cosmovisão de Paulo, depois do seu chamado como apóstolo.

A teoria de cosmovisão. Os biblistas estão apenas começando a conscientizar-se das perspectivas antropológicas a respeito de cosmovisão. J. Christiaan Beker, no seu discurso da apocalíptica como um “símbolo mestre” do evangelho de Paulo, recentemente começou a elaborar, ainda que só um pouco, a idéia da apocalíptica como o universo simbólico do apóstolo (1982:15, 30ss; 1986:600ss; 1991:17). N. T. Wright, no projeto recente e ambicioso acerca da teologia neotestamentária, várias vezes se refere à cosmovisão, mas sempre do sentido genérico (1992). Tudo isso não é culpa dos biblistas, pois mesmo entre os antropólogos a discussão é relativamente recente. Por isso, convém iniciar nossa análise explorando apenas os parâmetros gerais da teoria acerca de cosmovisão. De especial interesse é a noção dos universais (Kearney, 1984) ou temas (Spradley, 1980) de cosmovisão.

Michael Kearney sugere quatro elementos básicos de cosmovisão. Primeiro existe a conceituação dum “*eu*” como distinto do ambiente, que por sua vez, ele chama de o “*outro*” (1984:68), o segundo elemento básico de cosmovisão. A noção do “*eu*” envolve tanto a auto-percepção (a existência pessoal), quanto a relação do “*eu*” com o ambiente (auto-identidade). O “*outro*” existe somente como complemento do “*eu*”⁷ e inclui tanto a natureza quanto a sociedade. Já que todas as sociedades humanas se ordenam a si mesmas de alguma maneira, um terceiro elemento, a *classificação* (a “colocação” social, físico, e espiritual), e um quarto, a *causalidade* (a relação entre as ações e os fins desejados), estão intimamente ligados aos universais porque descrevem a conexão entre o “*eu*” e o “*outro*” e as partes dentro do “*outro*”. Isto envolve percepções do tempo, do espaço, e do poder, e são os sentidos básicos dos quais os temas culturais surgem. Com estes princípios gerais, brevemente traçados, propomos as características fundamentais da cosmovisão apocalíptica de Paulo.

A cosmovisão de Paulo. O conteúdo específico dos quatro elementos da teoria de cosmovisão—o “*eu*”, o “*outro*”, a classificação, e a causalidade—demonstram a cosmovisão apocalíptica evidente nos escritos de Paulo.

1. O “*Eu*”. Não há nada especialmente apocalíptico acerca da auto-existência de Paulo. Então, por isso, passamos logo a considerar a sua autoidentificação, isto é, a sua

percepção do papel que ele tem em relação ao seu ambiente.

O Chamamento de Paulo. James Dunn corretamente observa que Paulo se refere a um *comissionamento* ao invés duma *conversão*, e que desde o início, teve os gentios em vista. De fato, a epifania de Jesus na estrada para Damasco foi não só a *base* do seu chamamento, mas constituiu o seu *conteúdo* principal e o seu *impacto* mais imediato e mais duradouro. Este chamamento não era um corolário secundário ao encontro, mas, de novo, o seu conteúdo principal (1990:89s). Christopher Rowland esclarece o encontro de Paulo nem tanto em termos de transferência duma religião para outra, mas como transferência duma *seita* judaica para outra. Era uma mudança *dentro* do judaísmo (1985:195), mesmo que tenha incluído uma reversão radical de valores e finalidades anteriores.

Esta auto-identificação se evidencia mais claramente no relato de Paulo em Gálatas 1.11-18 sobre o seu encontro como o Senhor ressurreto na estrada para Damasco. Pela suas próprias palavras, ele considerou o encontro como um *apocalupsis*. Ao usar este termo, e lembrando os chamamentos visionários dos profetas do Velho Testamento (Isaías 49.1; Jeremias 1.5), Paulo deseja enfatizar a origem divina do seu evangelho. Ele faz isto a fim de convencer os gálatas de que o evangelho que ele pregava era autêntico, e que qualquer outro seria falso, como aquele que estava, de fato, influenciando a igreja gálata. A auto-identificação de Paulo como apóstolo⁸ aos gentios é claramente apocalíptica no sentido mais fundamental da palavra.

Em 1Coríntios 15.8-11 Paulo mais uma vez fala da sua conversão. E mais uma vez ele o faz por que a sua autoridade apostólica e, conseqüentemente, a confiança no seu evangelho, estavam sendo ameaçadas. O termo empregado nesta passagem, “foi visto” ou “apareceu”; (*horaō* 15.8) enfatiza ainda mais que Gálatas, a natureza visionária da experiência. Paulo ainda identificou seu chamamento para o apostolado com a sua conversão (15.9-10).

Em 1Coríntios 9.1-2 a referência à sua conversão é bem mais rápida, porém significativa. De novo, há o desafio à sua autoridade (para discernir sobre carne sacrificada aos ídolos, 9.3). A sua defesa inclui que ele “viu a Jesus”, a mesma palavra de 1Coríntios 15, e a sua designação como apóstolo (9.1), pois para Paulo, em todas estas passagens, os dois fenômenos são ligados—encontro com Jesus como Cristo ressurreto e vocação como apóstolo.

Em resumo, antes da sua conversão, Paulo era um judeu comprometido e zeloso. É importante reconhecer a situação histórica da Palestina daquela época que levou muitos judeus a achar que a sua identidade religiosa e étnica estava sendo ameaçada. O “zelo pela lei” era uma espécie de grito de guerra da resistência nacional e popular contra o imperialismo romano. Paulo, antes da sua conversão e como todo judeu mais convicto, dava importância, e digo importância teológica judaica, para a manutenção dos sinais externos distintos da identidade cultural do judaísmo—a observação do sábado, a circuncisão, e as leis culinárias. Foi o orgulho de Paulo sobre a sua herança judaica⁹ que o levou a perseguir a comunidade cristã.¹⁰ A sua experiência de conversão provocou uma reversão apocalíptica do seu estilo de vida e da sua visão do mundo. Passou de principal perseguidor a principal protagonista do movimento cristão primitivo; de “zeloso pelas tradições dos nossos pais” a “apóstolo dos gentios”.

Como isto aconteceu? O conteúdo da revelação que Paulo recebeu foi este: Primeiro, reconheceu que Jesus de Nazaré, que morreu crucificado era, de fato, o Cristo

ressurreto e o Filho exaltado de Deus.¹¹ Isto era possível, porque o livro de Daniel e a literatura judaica contemporânea de Paulo (2Enoque 44.5; cf. o Testamento de Abraão 12-14), começou a discorrer sobre a possibilidade da ressurreição de indivíduos como uma demonstração que Deus vindicava o seu povo escolhido, mesmo diante das opressões políticas sofridas nas mãos dos babilônios, dos gregos e depois dos romanos. A convicção comum era de que Deus iria, de fato, vindicar o seu povo. Israel não pereceria, os justos receberiam o seu devido galardão e os ímpios o seu castigo. Segundo, Paulo também convenceu-se de que, através deste Jesus, Deus oferecia a salvação para *todos*, tanto judeus quanto gentios. Isto é fundamental para o evangelho que ele defende com paixão,¹² ao qual foi chamado desde sua experiência de conversão. Paulo relata a associação entre a revelação de Cristo crucificado e ressurreto em Gálatas 3.6-14:

Cristo nos redimiu da maldição da lei quando ele se tornou uma maldição por nós—pois está escrito, “Maldito todo aquele que for pendurado em madeiro”—a fim de que, em Cristo, a bênção de Abraão possa pertencer para os gentios... (citando Deuteronômio 21.23).

Para Paulo, ser amaldiçoado por Deus era o mesmo que ter as bênçãos da aliança canceladas, ser expulso da aliança, isto é, ser colocado na posição dum gentio pecador. Na crucificação, pela forma de morte, Jesus era rejeitado por Deus, sendo considerado como um gentio e portanto fora da aliança. Certamente a revelação de Jesus para Paulo na estrada para Damasco invertia totalmente este raciocínio, pois indicou que Deus claramente aceitou e vindicou este precisamente como o crucificado. A conclusão imediata era evidente: Deus também deve favorecer o amaldiçoado, o pecador fora da aliança, isto é, o gentio. Terceiro, alterou radicalmente sua compreensão do curso da história, embora não haja uma ligação explícita mencionada nos textos sobre sua conversão. E quarto, convenceu-se de que ele mesmo era *chamado*, como os *profetas* antigos, para anunciar a Palavra de Deus de salvação para os gentios.

Isto teve repercussões no seu próprio estilo de vida e sua imagem de si mesmo. A maioria das cartas principais referem-se a Paulo como “apóstolo”.¹³ Outras vezes sua auto-compreensão alude a passagens proféticas.¹⁴ Paulo entendeu que sua tarefa era de continuar a missão do Messias que é uma “luz para as nações” divulgando as boas novas até aos confins do mundo. E, como na de Jesus, a missão de Paulo incluiria o sofrimento e sacrifício (Colossenses 1.24).

Que Jesus é o Cristo e agora oferecia salvação aos gentios só poderia significar que a era final, de fato, já havia começado. No seu cerne, então, o ponto de partida apropriado e o tema dominante do evangelho para Paulo era a cruz de Cristo. Deus oferece a salvação a todos através da morte e ressurreição de Jesus Cristo. Esta salvação, entretanto, não era apenas pessoal como ocorre na teologia popular, mas era uma *transformação da própria história*, isto é, uma *salvação* em que foi revelada a vontade de Deus no plano e curso da história. Agora as regras do jogo mudaram. O nosso mundo não é mais o mesmo. Há uma nova criação. Assim, a cruz se vê como o cumprimento daquilo que passou e a garantia, inauguração e catalizador já daquilo que há de acontecer, tanto para os judeus como para os gentios.

Portanto, Paulo também usa o termo, *apocalupsis*, para a manifestação final e futura de Jesus em 1Coríntios 1.7.¹⁵ Alan Segal explica bem: “A expectativa por Paulo

do fim é uma consequência dele ter visto Cristo, revelado como a glória de Deus, na sua experiência de conversão” (Segal, 1990:159). A este respeito, notamos a relação íntima entre a auto-identificação apostólica e “apocalíptica” de Paulo, e o contexto percebido por ele como “escatológico” do seu ministério inteiro na peregrinação esperada dos gentios para Sião nos últimos dias.

O Evangelho de Paulo. O chamamento apocalíptico de Paulo explica a sua auto-identificação como apóstolo aos gentios. E a apocalíptica esclarece a competência hermenêutica e específica, necessária não só para defender o seu chamamento, mas também para trazer à tona as implicações da “revelação de Jesus” para a compreensão das escrituras. Quando nos referimos a sua auto-identificação, precisamos, então, falar tanto do seu chamamento apocalíptico quanto do seu evangelho apocalíptico. J. Louis Martyn, espantosamente aponta para uma hermenêutica consciente do apóstolo, apropriadamente identificada com apocalíptica, em 2Coríntios 2.14 e 5.16-17 (1967). Na segunda passagem Paulo distingue duas maneiras de conhecer, caracterizadas por duas épocas diferentes, separadas pelo evento escatológico da morte e ressurreição de Cristo. Martyn repara que o primeiro tipo de conhecimento, “conhecimento carnal” (*kata sarka*) claramente implica que um segundo tipo seria “conhecimento espiritual” (*kata pneuma*). Mas esse não é o caso. Ao invés disto Paulo identifica o segundo tipo de conhecimento como “conhecimento segundo cruz” (*kata stauron*). Mas podemos denominar o conhecimento “segundo a cruz”, apocalíptico? A apódose, 5.17, confirma que a linguagem é, de fato, apocalíptica, e que descreve um evento de proporções cósmicas: “uma nova criação: as coisas antigas já passaram; eis que se fizeram novas.”¹⁶ E o contexto indica que o evento que realizou tal transformação é a cruz e a ressurreição de Jesus Cristo. Em 2Coríntios, então os “super apóstolos” se provaram falsos porque deixaram de discernir aquilo que realizou a transição duma época para outra: a cruz e a ressurreição de Cristo, as quais a morte e vida diárias do apóstolo verdadeiro corresponde.

De modo significativo Martyn releva não só o horizonte ou pano de fundo do pensamento de Paulo em termos de apocalíptica, mas também demonstra que o enfoque e coração centrais do seu evangelho, a morte e a ressurreição de Jesus, constituem um ponto de referência hermenêutica inteiramente apocalíptica para a sua teologia.¹⁷ Num outro estudo sobre a carta aos Gálatas, Martyn conclui: “É este mesmo Paulo que identifica aquele apocalipse como o nascimento do seu evangelho-missão (1.16), e que fala das lutas que ele enfrenta *pela verdade do evangelho* como eventos a ser compreendidos debaixo da bandeira de apocalipse (2.2, 5, 14)” (ênfase acrescentada 1985:417).

2. O “*Outro*”. O segundo universal básico de cosmovisão é a categoria do “outro” como um complemento do “eu” e consistindo na natureza, na sociedade, e dentro da cosmovisão judaico específica de Paulo, Deus. A auto-identificação de Paulo se relaciona com estes três pela maneira que são claramente categorizados e pelas suas interações causativas na perspectiva do apóstolo. A sua compreensão dualística intensificada daquelas classificações e causalidades, junto com o modo da revelação daquela compreensão corresponde a uma cosmovisão nitidamente apocalíptica.

A Vindicação de Deus. Não é da tradição unicamente apocalíptica que Paulo deriva sua crença na existência e soberania de Deus. Mas sua compreensão da relação de Deus com Israel, os gentios, e toda a criação, é bem alimentada por esta tradição. A convicção apocalíptica central de Paulo a respeito do monoteísmo é que Deus está em controle, e o mal não prevalecerá. Num dos últimos duma vida inteira de livros eruditos sobre o apocalípticismo, D. S. Russell explica:

Pela sua experiência visionária e coisas semelhantes, os apocalípticos podiam construir uma ponte sobre o espaço entre o céu e a terra e ver mais claramente que muitos da sua geração que aquilo que era temporal e aquilo que era invisível era eterno (cf. 2Coríntios 4.18), e que o Deus cuja glória encheu o céu estava igualmente preocupado com o seu povo e com o mundo que criou e que manifestou a salvação do seu povo.

Já foram descritos como pessimistas, e isto é verdade na medida em que eles não podiam fazer nada para realizar a sua própria libertação. Mas, no íntimo, eram pessoas de fé que criam firmemente, apesar de todos os sinais ao contrário, que *Deus de fato estava no controle*. Os tiranos poderiam reinar, mas somente pela vontade permissiva de Deus. O seu surgimento e a sua queda foram conhecidos de antemão e foram predeterminados por ele. Mas nisso, não podiam pleitear qualquer desculpa, pois ao mesmo tempo cada um era responsável pelo mal cometido e seria trazido a julgamento.

Esse julgamento também foi predeterminado—não apenas o julgamento de impérios e os seus governadores, mas também de indivíduos e também de anjos. As imagens e a linguagem podem ser às vezes cruas e até cruéis, mas a mensagem era bastante clara—“os moinhos de Deus moem devagar, mas trituram até tamanho extraordinariamente fino”. Há um fator moral atuante na história e um julgamento da história que é inevitável e decisivo. É um julgamento que cai igualmente sobre os indivíduos e as instituições tão inevitável e decisivamente como a noite segue o dia. Há nesta literatura uma mensagem de esperança para os oprimidos; também há uma mensagem de julgamento para o opressor....

O fato do mal é um tópico de interesse e importância nestes livros. Duas fontes, lembramos, estão para se identificar: a inclinação má ou a raiz má no coração humano, e as forças cósmicas más na forma de Satanás e os poderes da escuridão sob o seu comando. No Dia do Julgamento ambos serão tratados: os pecadores serão castigados e os poderes cósmicos maus serão destruídos. No Novo Testamento, também, estas duas ênfases se encontram, correspondendo àquilo que chamamos dos retratos forense e

cosmológico do julgamento. Enfrentar-se-á o pecado, que está guardado no coração endurecido e impenitente (Romanos 2.5), de uma vez para sempre no Dia do Julgamento, e os poderes demoníacos serão expulsos.

Paulo levou a sério a natureza demoníaca do mal; mas deve se observar que ele não pensava mais nos “principados e potestades” em termos de arcontes que governam os planetas e as estrelas, mas como o resumo de todas as forças no universo em oposição a Cristo e à sua igreja. O seu discernimento equilibrado sobre isso, entre o forense e o cosmológico, entre o coração pecaminoso interior e os poderes maus exteriores, nos alerta contra dois erros muito fáceis de cometer. Um erro é de imaginar que o mal deve ser explicado em termos da minha própria ação intencional de pecar....O segundo é culpar Satanás e desculpar a nós mesmos. Podem haver muitas circunstâncias que melhoram, mas no fim somos responsáveis pelo mal intencionado, e tal mal, esteja no coração humano ou na sociedade em geral, deve se sujeitar debaixo do julgamento de Deus. Os apocalípticos teriam concordado com o tratado do *Mishná, Pirke 'Aboth*: “Tudo é previsto, mas a liberdade de escolher é dada.”

Os apocalípticos, é verdade, olhavam além da história para o cumprimento do propósito divino; mas para eles a história ainda era a arena da atividade de Deus a favor do seu povo. *Na era atual o mal ainda prevalecia e a opressão ainda era praxe; mas o poder último permanece nas mãos de Deus e ele no fim prevalecerá* (ênfase no original 1992:134-37).

Para Paulo, Deus é vindicado e demonstra o seu controle sobre o mundo e sobre a última conquista do mal, pela morte e ressurreição de Jesus, o ângulo coerente do seu evangelho, somente compreendido por uma interpretação apocalíptica (Beker, 1990:65ss; 1991:18).

O Mundo. Os estudos da psicologia, antropologia e sociologia reconhecem grandemente a distinção rigorosa entre a comunidade e o mundo de fora da comunidade, semelhante ao contraste entre os salvos e os perdidos no mundo social de novos movimentos religiosos em geral, e o apocalipsismo em particular. Nos grupos apocalípticos, tais como a comunidade de Qumrã, estas distinções eram mantidas através duma adesão severa a códigos sobre contato com o mundo de fora (ex., códigos alimentícios) junto com um dualismo cósmico que diferenciava a sua própria comunidade “celestial” da “terrestre” do mundo de fora (Guerra Judaica 2.142-44). Uma batalha cósmica entre o bem e o mal e a demonização conseqüente do mundo de fora forneceram uma “estrutura de plausibilidade” apropriada para a construção social da sua própria comunidade religiosa. O mesmo era verdade quanto ao cristianismo primitivo.

Mas a conceituação apocalíptica de Paulo sobre a comunidade de crentes se diferenciou das intensificações apocalípticas mais comuns de códigos alimentícios. As leis do judaísmo eram afrouxadas em vez que intensificadas, permitindo a integração plena e maior dos gentios para dentro deste movimento, de outro modo, judaico. Tal reversão radical se ocasionou, como já mencionamos acima, pela hermenêutica cristológica e apocalíptica de Paulo, que entendeu que os últimos dias haviam já chegado. “Negando a relevância de muitas das divisas cerimoniais e antigas entre o judaísmo e o

mundo, sua definição da igreja como uma comunidade daqueles que foram justificados e salvos pela fé, se baseia no sentimento apocalíptico” (Segal, 1990:159). Outras distinções entre grupo-de-fora e grupo-de-dentro que denotam a cosmovisão apocalíptica de Paulo incluem os dualismos de carne e espírito¹⁸, lei e graça, lei e espírito, morte e vida, pecado e amor, e perda e ganho (Meeks, 1983). Concluimos mais uma vez com um comentário de Segal:

A conversão de Paulo traz uma autorização para uma nova comunidade, que é declarada em Gálatas 1.4: “nosso Senhor Jesus Cristo, que se entregou a si mesmo pelos nossos pecados, para nos libertar do presente século perverso”. Este fim apocalíptico, realizado por Cristo e perceptível pela fé nele, permite que Paulo esboça uma nova comunidade. Fala dos que se opõem a ele que “pregaram outro evangelho”. Do ponto de vista dos outros cristãos, é claro que Paulo era o inovador. Ele inovou radicalmente os padrões do judaísmo pregando que os gentios podiam entrar na comunidade sem circuncidar-se e sem a exigência de guardar o sábado e as festas dos judeus.

Para Paulo, as inovações vieram não dele mas de Deus. Paulo enfatiza que as suas inovações não se baseavam em atividades humanas, como já vimos. O seu evangelho foi recebido através de revelação (Gálatas 1.12; 1.16; 2.2). Não é ele que diz que a Torá não pode ser verdade no mesmo sentido que antes; mas é Deus que diz através da pessoa de Jesus. (Segal, 1990)

Implicações para a cristologia de Paulo

Sem dúvida, a influência da apocalíptica, reinterpretada pela chave hermenêutica da morte e ressurreição de Jesus, na teologia paulina era enorme. Quase todo parágrafo dos seus escritos a ecoa, tanto que seria impossível elaborar abrangentemente a cristologia paulina. Em vez disto, apenas destacamos algumas noções básicas que são significantes para sua teologia.

Jesus é o messias exaltado. Isto é a chave para a visão que Paulo teve da identidade de Jesus. Jesus de Nazaré era a pessoa histórica através da qual Deus efetivaria seu plano de salvação (Romanos 1.3-4). Isto tem conseqüências para o papel dos gentios neste plano.

A função messiânica de Jesus. A função messiânica de Jesus se evidencia preeminente através da sua ressurreição. Nada na tradição judaica havia preparado Paulo para este reconhecimento. Paulo entendeu que no centro do evangelho estava a crucificação de Jesus e que através da sua exaltação pela ressurreição, toda a humanidade recebe a oferta de mudar da morte para vida, do pecado para Deus.¹⁹ O evento de morte-ressurreição de Jesus é a revelação última do dom gratuito de Deus para a salvação de todos (1Coríntios 15.1-15). A “universalidade” da missão de Jesus era o fundamento dos mais amplos textos paulinos de “nenhuma distinção”.²⁰

O reconhecimento de que Jesus era o Messias exigia uma reformulação da perspectiva paulina da história. A era messiânica, há muito esperada, já havia começado! E Paulo responde à sua chegada com admiração.²¹ O plano de Deus para a salvação, antes oculto, agora é manifesto neste momento de graça.²² Mesmo assim, há ainda um momento futuro de salvação, quando todos os poderes malignos do universo serão conquistados e sujeitos, quando Cristo estabelecer definitivamente seu Senhorio. Então, Deus será “tudo em todos” (1Coríntios 15.20-28).

Com a chegada do Messias, certamente Paulo lembrou da tradição judaica que o destino dos gentios aguardava a era messiânica,²³ quando irão a Sião em peregrinação (Isaías 66). Esta crença só poderia ter fortalecido seu chamamento como apóstolo aos gentios.

Também o tema escatológico da peregrinação gentílica influenciou a estratégia paulina quanto a Israel. Pois, uma razão pela qual Paulo tanto zelava pela salvação dos gentios era que, através disto, Paulo convenceria Israel de que, de fato, chegou a era missionária e que Israel pode gozar a salvação em Cristo (Romanos 11).

A salvação participativa. Para Paulo, como para todo o Novo Testamento, a universalidade e inclusividade da salvação que Deus ofereceu não são independentes da resposta humana. Paulo sempre põe seus qualificadores nas suas declarações de salvação, que é “para aqueles que crêem”, que “estão em Cristo” ou que são “chamados”.

Aqueles que provam o dom universal de salvação são aqueles que respondem ao evangelho com a fé. Isto, então, limita o escopo que a salvação vai alcançar, e a dimensão de resposta faria com que Paulo reavaliasse a atitude dos judeus e dos gentios, pois a lei definitivamente não era o meio de salvação, como constou a própria experiência de Paulo. Todos, judeus e gentios, estavam debaixo do senhorio do pecado, da morte e da carne, antes de Cristo. Todos—judeus e gentios—são justificados através da fé em Jesus Cristo (Romanos 3.21-26; Gálatas 2.15-16; 3.15-19).

A era do Espírito. Um outro aspecto da orientação histórica, junto com sua própria experiência de conversão, que Paulo muito reparava, era a expectativa judaica que, com a chegada da era messiânica chegava a era do Espírito. Paulo reconheceu e elaborou que os dons do Espírito Santo eram derramados sobre os cristãos gentios, como deveria se esperar para a era final. Paulo se refere muito à sua própria experiência do Espírito²⁴ e as tais experiências entre os cristãos colegas.²⁵

Esta evidência da presença ativa do Espírito garantiu para Paulo que a era messiânica havia chegado. De fato, Deus estava operando entre os gentios e, portanto, o próprio chamamento de Paulo era confirmado. E a presença do Espírito também confirma a experiência da atuação de Deus entre os gentios cristãos (Gálatas 3.1-5).

A lei. A partir da sua conversão, Paulo também modificou a sua perspectiva da lei judaica. Isto, então, provocou uma reformulação do lugar do gentio e do judeu na história da salvação, e teve impacto direto na estratégia paulina de missão.

A lei não levava à salvação. Paulo estava convencido de que a salvação de Deus vem apenas e definitivamente através da fé em Jesus Cristo, e não através da lei. Isto não significava para Paulo que a lei não tinha valor algum (Romanos 7.12,16). Era instrutiva, servia de “tutor” ou “aio”, pondo a criança Israel na linha até que a verdadeira fonte de

vida chegasse (Gálatas 3.23-29). Até os gentios tinham acesso ao poder informativo da lei se apenas seguissem os bons instintos da sua consciência (Romanos 2.12-14). Mas a lei nunca foi um meio de salvação para ninguém.

A partir desta nova perspectiva sobre a lei, a teologia cristã primitiva, seguindo o próprio exemplo de Jesus, tomou novos rumos. No sermão no monte, Jesus já estabelecera a precedência desta nova perspectiva. As leis no Antigo Testamento a respeito do homicídio, adultério, o falso juramento e vingança foram intensificados e interiorizados para incluir a ira, a lascívia, qualquer juramento e o ódio. Jesus, de fato, vinha cumprir, isto é, intensificar e interiorizar a lei, pois com a sua vinda, a lei de Deus estava escrita nos corações dos crentes.

Por isto, a partir da vinda de Cristo, vários costumes sagradíssimos do Antigo Testamento mudaram na prática da igreja primitiva. A circuncisão foi reinterpretada no batismo cristão (Colossenses 2.10-12), a páscoa na ceia do Senhor, o sábado na consagração de todos os dias da semana, o Israel no povo crente em Jesus, e o dízimo na oferta da vida toda ao serviço do reino de Deus. Infelizmente, em séculos posteriores e em alguns lugares a igreja retrocedeu para a prática veterotestamentária de algumas destas práticas, esquecendo-se do ensino no Novo Testamento e a prática da igreja primitiva. A maneira como entendemos o dízimo e a observação do domingo são dois exemplos deste desentendimento e retrocesso entre nós.

Deus usou especialmente o apóstolo Paulo para esclarecer as implicações da vinda de Cristo para nós. Desde que ele encontrou o Cristo ressurreto, sua teologia passou a ser nada menos que a expressão da sua nova compreensão de Deus, sua percepção da história e sua visão do destino humano. Por isso, ele disse:

Com efeito, a linguagem da cruz é loucura para aqueles que se perdem, mas para aqueles que se salvam, para nós, é poder de Deus. Pois está escrito:

Destruirei a sabedoria dos sábios

e rejeitarei a inteligência dos inteligentes.

Onde está o sábio? Onde está o homem culto?

Onde está o argumentador deste século? Deus não tornou louca a sabedoria deste século? Com efeito, visto que o mundo por meio da sabedoria não reconheceu a Deus na sabedoria de Deus, aprovou a Deus pela loucura da pregação salvar aqueles que crêem. Os judeus pedem sinais, e os gregos andam em busca de sabedoria; nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, que para os judeus é escândalo, para os gentios é loucura, mas para aqueles que são chamados, tanto judeus como gregos, é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus. Pois o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens. (1Coríntios 1.18-25, *Bíblia de Jerusalém*)

Conclusão

Apesar da complexidade e riqueza do pensamento paulino, há muita coerência na sua experiência de conversão nos principais traços da sua teologia e até no estilo e conteúdo da sua missão apostólica.

Em tudo isto, para Paulo, a crucificação e ressurreição estão no centro da sua compreensão do evangelho. *Seu* evangelho é, portanto o evangelho *de Jesus Cristo*. Não é um evangelho estático ou dogmático, mas um evangelho dinâmico, isto é, um evangelho que entendia o papel central de Cristo através da história da salvação e levando até o final desta história. A teologia tem sua base na crença pessoal em Jesus Cristo, sua morte e ressurreição, e tem seu alvo na esperança e preparação evangelística para sua vinda. Esta crença e esperança eram baseadas na experiência de conversão e no chamamento apostólico de Paulo, e lançaram-no numa missão dinâmica e uma compreensão do evangelho que serviu de base para toda a fé cristã desde o apóstolo Paulo (2Coríntios 5.14-17).

¹A este respeito, as obras de Neil Smelser fornecem uma perspectiva valiosa do provável processo social de desconstrução e reconstrução religiosa e interpretativo de estruturas da sociedade na linguagem simbólica dos apocalípcistas. Veja especialmente o seu *Theory of Collective Behavior* (1963). A sua teoria de movimentos sociais é tanto mais abrangente quanto mais específica na sua análise de tais movimentos que os estudos, por exemplo, de Wallace, Anthony, e.g., “Revitalization Movements,” (1956), que é amplamente citado por biblistas como fonte principal da compreensão teórica de movimentos milenários. Veja também o meu estudo das questões hermenêuticas envolvidas na aplicação da teoria de Smelser ao apóstolo Paulo e aos movimentos milenários do século XIX no Brasil (1993a).

²Veja a discussão deste processo no meu estudo, “Mecanismos Sociais de Desconversão” (Carriker, 1985). O fenômeno de pseudonímia, outra qualidade comum da literatura apocalíptica, também se relaciona ao processo de legitimação do grupo. A pseudonímia funciona para assegurar a aceitação dum apocalipse como revelação divina através da associação do nome dum figura proeminente da tradição judaica a quem a “nova” revelação poderia ser acreditavelmente atribuída. Isto foi especialmente importante durante o período quando, entre alguns grupos judaicos, o cânon veterotestamentário estava se fechando e a inspiração profética era considerada finalizada. A associação pseudônima com figuras heróicas judaicas e as revisões “proféticas” e interpretativas da história, garantiram a antiguidade do apocalipse e assim conferiram-lhe autoridade. Estas observações também significam que os apocalipses não foram escritos principalmente para grupos ou movimentos apocalípticos em si, já que, dado o fenômeno da pseudonímia, os leitores teriam que pressupor atribuição falsa (Aune, 1983:109-10).

³Diante da tensão crescente entre judeus e cristãos durante o primeiro século da igreja, começando com as discussões a respeito do papel da lei, imagina-se que o fenômeno do cânon nem seria possível, se não fosse pela precedência do modo de revelação da literatura apocalíptica e a sua influência em muitos dos documentos do Novo Testamento.

⁴Na tradição profética há referências que, em retrospectiva, a aplicação à transcendência individual facilmente pode ser desenvolvida (e.g., Jó 14.13-15; 19.25-27; Salmo 16; 49; 73; Oséias 5.15-6.3; Ezequiel 37; Isaías 24-27, cf. 26.19; 66.7-9). Exemplos desta perspectiva na literatura apocalíptica podem se encontrar explicitamente em Daniel 12 (cf. v. 2), e 2Macabeus 7.9, 14, 23, 29.

⁵Cf. a Assunção de Moisés 10; Jubileus 23.27-31; o *Cântico de Moisés* em Deuteronômio 32, 2Macabeus 7 e 12; 4Macabeus 8-17.

⁶1QS (*A Regra da Comunidade*) 4.5-6, 17-18.

⁷Cf. a semelhança com a construção social da realidade exposta por Peter Berger.

⁸Os relatórios de Paulo sobre o seu encontro em 1Coríntios 9.1 e 15.8, usando a mesma terminologia que os outros apóstolos, não deixam dúvida que o seu status genuinamente *apostólico* estava em jogo (cf. Rowland, 1982:375s). A referência a sua jornada celestial em 2Coríntios 12.1-10 também serve a

função de legitimar a autoridade de Paulo como um apóstolo genuíno e é também crítica para a sua auto-compreensão como apóstolo apocalíptico que segue o sofrimento e a fraqueza de Jesus. David Scholer (1990:57) observa: “Para Paulo, a fraqueza é equivalente à subordinação a Cristo. E tal subordinação a Cristo é vista até certo ponto, no contexto dum dualismo cósmico apocalíptico: a fraqueza de Paulo (=submissão ao poder de Cristo) se contrapõe a Satanás (o espinho na carne é um mensageiro de Satanás).

⁹Gálatas 1.13-14; Filipenses 3.4-6; 2Coríntios 2.22 e Romanos 3.1-2; 9.1-5

¹⁰Gálatas 1.13; Filipenses 3.6; 1Coríntios 15.8; veja Atos 8.1-3; 9.1-30

¹¹Gálatas 1.12,16; 1Coríntios 9.1

¹²Gálatas 1.11,12; 1Coríntios 15.8-11

¹³Romanos 1.1; 1Coríntios 1.1; 2Coríntios 1.1; Colossenses 1.1; Gálatas 1.1

¹⁴Atos 13.47 6 Isaías 49.6; Atos 18.9b, 10a 6 Isaías 4.1-10 e 43.5; Atos 26.18 6 Isaías 42.7,16;

2Coríntios 6.2 6 Isaías 49.8

¹⁵Cf. a referência futura também em Romanos 8.19.

¹⁶No judaísmo rabínico, os conceitos de “ver” e “conhecer” sempre eram reservados para se referir à idade messiânica ou o “século vindouro”.

¹⁷Apesar de todas as precauções envolvidas na *nossa* identificação do cerne do pensamento paulino, urge reconhecer que Paulo mesmo pressupõe e explicitamente se refere ao fato de tal *Mitte* (cf. 1Coríntios 4.17; cf. o “cerne” sugerido em Gálatas 1.6-9; 2.2; 1Tessalonicenses 2.4) (Sampley, 1991:3). Paul Achtemeier conclui de tais referências como Filipenses 3.4-14 e 2Coríntios 2.2, que a morte e ressurreição de Cristo pertencem aos “aspectos não-contingentes e centrais da teologia cristã de Paulo” (1991:31). Além disto, observa: “já que o único quadro de referência na qual a ressurreição possuía alguma validade religiosa real era o *quadro de referência apocalíptica*—nele estava um dos sinais do fim do tempos, como era, em algumas alas pelo menos, o aparecimento do messias—a ressurreição de Jesus seria uma indicação séria que aquela maneira de entender a realidade e o curso do tratamento de Deus com humanidade era válida. Isto levaria à interpretação dos eventos acerca da carreira, morte, e ressurreição de Jesus, de uma perspectiva apocalíptica assim” (p. 36).

¹⁸De novo, para Paulo, os dois não são características do mesmo corpo, mas “carne” se refere àqueles que ou não ouviram ou não aceitaram o evangelho, enquanto “espírito” se refere àqueles que se tornaram um com a ressurreição e a transformação de Cristo.

¹⁹1Coríntios 1.18, 23-24

²⁰Romanos 3.21-24; 10.12; Gálatas 3.16-18

²¹2Coríntios 6.2; 5.17

²²Romanos 16.25-26; 1Coríntios 2.7

²³Veja seu uso do Velho Testamento em Romanos 10.13-21; 15.9-12

²⁴1Tessalonicenses 1.5; 1Coríntios 2.4; 7.40; 2Coríntios 12.12; Romanos 15.18-19

²⁵1Coríntios 1.7; 2.12; 3.16; 6.19; 7.7; 2Coríntios 1.22; 4.13; 5.5; Gálatas 3.25; 4.6; Romanos 5.5; 8.9,11,23.