

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

DIONES RAFAEL PAGANOTTO

**A PARUSIA DE CRISTO SEGUNDO PAULO:
UM ESTUDO EXEGÉTICO-TEOLÓGICO DE 1Ts 4,13-18**

MESTRADO EM TEOLOGIA

**SÃO PAULO
2015**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO – PUC-SP
FACULDADE DE TEOLOGIA NOSSA SENHORA DA ASSUNÇÃO**

DIONES RAFAEL PAGANOTTO

**A PARUSIA DE CRISTO SEGUNDO PAULO:
UM ESTUDO EXEGÉTICO-TEOLÓGICO DE 1Ts 4,13-18**

MESTRADO EM TEOLOGIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de MESTRE na área de Teologia Sistemática, com concentração bíblica, sob a orientação do Prof. Dr. Pe. Boris Augustin Nef Ulloa.

SÃO PAULO

2015

PÁGINA DE APROVAÇÃO

Banca Examinadora

Prof. Dr. Pe. Boris Augustin Nef Ulloa (PUC – SP)

Profª. Dra. Ir. Maria Freire da Silva (PUC – SP)

Prof. Dr. Pe. Jean Richard Lopes (PUC – Minas)

DEDICATÓRIA

Aos meus pais, Osnir e Vera, e ao meu irmão, Paulo Henrique, que muito contribuíram à minha formação cristã e humana.

AGRADECIMENTO

A Deus, autor da vida e todo o conhecimento, pois “pela graça de Deus eu sou o que sou” (1Cor 15,10).

Ao Prof. Dr. Pe. Boris Nef Ulloa, pela orientação.

Aos professores da banca de qualificação pelas sugestões: Prof. Dr. Pe. Gilvan Leite de Araújo e Prof. Dr. Matthias Grenzer.

Aos professores da banca de defesa: Profa. Dra. Ir. Maria Freire da Silva e Prof. Dr. Pe. Jean Richard Lopes, bem como os professores suplentes.

Aos professores do Departamento de Teologia da PUC-SP, que me auxiliaram no itinerário teológico da pós-graduação.

Aos Frades Agostinianos Descalços, minha família religiosa, especialmente aqueles da comunidade Santo Tomás de Vilanova da Província Santa Rita de Cássia, pelo apoio e colaboração durante estes dois anos de estudo, pois a pesquisa científica exige tempo e dedicação e isto não seria possível sem a colaboração da minha comunidade religiosa.

Aos Frades Agostinianos Recoletos da Paróquia Nossa Senhora da Saúde da Província de Santo Tomás de Vilanova, que me acolheram em sua residência paulistana e proporcionaram uma vivência comunitária agostiniana.

À Prof.^a Angelina Gimenez pela revisão do texto.

A todos aqueles que colaboraram direta ou indiretamente para a elaboração desta pesquisa.

Esta pesquisa contou com a contribuição parcial da ADVENIAT.

*Fizeste-nos Senhor para vós
e o nosso coração está inquieto,
enquanto não repousa em vós.
(Sto. Agostinho)*

RESUMO

A parusia de Cristo é um dado bíblico-sistemático, o qual afirma a segunda vinda de Cristo no fim dos tempos. Esta pesquisa pretende examinar a descrição escatológica da parusia na *Primeira carta aos Tessalonicenses*, especificamente na perícopre de 1Ts 4,13-18. A apresentação das bases escatológicas do pensamento de Paulo, antes do seu encontro com Cristo ressuscitado próximo a Damasco, prepara a análise literária e teológica da perícopre, pois a mensagem paulina é direcionada a uma comunidade preocupada com o destino dos mortos e em dúvida acerca do curso dos acontecimentos da parusia. A ressurreição de Cristo está estritamente ligada à sua parusia, a qual, segundo Paulo, é a razão da esperança cristã e a certeza de fé que ilumina tanto o presente como o futuro de cada cristão.

Palavras-chave: Cristo, Parusia, Escatologia, Paulo, Tessalonicenses.

ABSTRACT

The parousia of Christ is a biblical and systematic data, which attests the second coming of Christ in the end times. This research aims to examine the eschatological description of the Parousia in the *First Letter to the Thessalonians*, specifically in the pericope from 1 Thessalonians 4.13-18. The presentation of eschatological basis of Paul's thought, before their encounter with the Risen Christ near Damascus, prepares the literary and theological analysis of the pericope, because the Pauline message is directed to a concerned community about the fate of the deads and in doubt about the course of events in the parousia. The resurrection of Christ is closely linked to his parousia, which is, according to Paul, the reason of Christian hope and the certainty of faith that illuminates the present and the future of every Christian.

Keywords: Christ, Parousia, Eschatology, Paul, Thessalonians.

SIGLAS E ABREVIATURAS

A Th	Acta Theologica
A ^{Teo}	Atualidade Teológica
BBR	Bulletin for Biblical Research
Bib	Rivista Biblica
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CCO	Collectanea Christiana Orientalia
CFT	Conceptos Fundamentales de la Teologia
CTQ	Concordia Theological Journal
DCT	Dicionário Crítico de Teologia
DENT	Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento
DITAT	Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento
DITNT	Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento
DPC	Dicionário de Paulo e suas Cartas
DTI	Dizionario Teologico Interdisciplinare
EstBib	Estudos Bíblicos
EstRel	Estudos e Religião
GLAT	Gran Lessico dell' Antico Testamento
GLNT	Gran Lessico del Nuovo Testamento
GTJ	Grace Theological Journal
Hor	Revista Horizonte
JBL	Journal of Biblical Literature
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
NovT	Novum Testamentum
NDT	Nuovo Dizionario di Teologia
PCB	Pontificia Comissão Bíblica
RIBLA	Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana
SMSR	Studi e Materiali di Storia delle Religioni
Theos	Revista Theos

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
------------------------	-----------

CAPÍTULO I

AS BASES DO PENSAMENTO ESCATOLÓGICO PAULINO	14
--	-----------

1. A TEOLOGIA ESCATOLÓGICA JUDAICA	16
1.1 Influência do judaísmo em Paulo	17
1.2 Etimologia de “escatologia”	20
1.3 Características da teologia escatológica	24
2. A TEOLOGIA APOCALÍPTICA	27
2.1 Etimologia de “apocalíptica”	28
2.2 Apocaliptismo: origem, contexto e desenvolvimento	29
2.3 Apocalipse: gênero literário	33
2.4 Características da teologia apocalíptica	36
2.5 Considerações acerca da escatologia e a apocalíptica	38
3. A TEOLOGIA FARISAICA	40
3.1 Etimologia de “farisaica”	41
3.2 Características da teologia farisaica	42
3.3 Literatura farisaica	45
3.4 Considerações acerca do farisaísmo, a escatologia e a apocalíptica	48
4. A LINGUAGEM HELENISTA	51
4.1 Influência do helenismo em Paulo	52
4.2 Linguagem de estado helenista	54
5. PAULO E A SUA MULTIFORME CULTURA PRÉ-CRISTÃ	59

CAPÍTULO II

ANÁLISE LITERÁRIA DE 1Ts 4,13-18	61
---	-----------

1. ANÁLISE ESTRUTURAL	61
1.1 Crítica textual	62
1.2 Delimitação e Estruturação	65
1.3 Segmentação do texto, tradução literal e comparação entre as traduções	71
1.4 Crítica dos gêneros	75
2. ANÁLISE LINGUÍSTICA	76
2.1 Morfologia	76
2.2 Sintaxe	79
3. ANÁLISE SEMÂNTICA	81
3.1 Introdução (v.13)	82
3.2 1ª resposta: kerygma cristão (v.14)	86
3.3 2ª resposta: palavra do Senhor (v.15-17)	92
3.4 Conclusão consolativa (v.18)	107
4. ANÁLISE PRAGMÁTICA	109

CAPÍTULO III

ANÁLISE TEOLÓGICA DE 1Ts 4,13-18.....	111
1. PAULO E OS TESSALONICENSES	111
1.1 A cidade de Tessalônica	112
1.1.1 História e principais características.....	112
1.1.2 Características religiosas	113
1.2 A comunidade cristã de Tessalônica.....	117
1.2.1 A evangelização e a fundação da comunidade	117
1.2.2 As características da comunidade	119
1.2.3 As dúvidas da comunidade e a resposta paulina	121
2. ESCATOLOGIA PAULINA PRIMITIVA	125
2.1 Escatologia cristã: uma nova leitura do tempo	127
2.1.1 As principais diferenças em relação à escatologia judaica.....	127
2.1.2 A importância do presente.....	131
2.1.3 A importância do futuro.....	136
2.2 Escatologia cristã: participação no Cristo.....	138
2.2.1 A morte de Cristo e dos cristãos	139
2.2.2 A possibilidade do estado intermediário de Cristo e dos cristãos.....	148
2.2.3 A ressurreição de Cristo e dos cristãos	151
3. PARUSIA: RAZÃO DA ESPERANÇA CRISTÃ	155
3.1 O curso dos acontecimentos da parusia	156
3.1.1 Elementos teofânicos: comando divino, voz do arcanjo e som da trombeta	159
3.1.2 O Senhor que desce do céu	162
3.1.3 A ressurreição dos mortos em Cristo.....	164
3.1.4 O arrebatamento dos vivos, os restantes, nas nuvens	165
3.1.5 O encontro com o Senhor no ar.....	168
3.2 A parusia como meta da escatologia cristã.....	170
3.2.1 Jesus, o Messias escatológico.....	171
3.2.2 Senhor, estar em sua companhia para sempre	172
CONCLUSÃO.....	175
ÍNDICE DE AUTORES.....	178
AUTORES ANTIGOS	178
AUTORES MODERNOS.....	178
ÍNDICE DAS CITAÇÕES BÍBLICAS E EXTRABÍBLICAS.....	181
ANTIGO TESTAMENTO	181
NOVO TESTAMENTO	183
JUDAÍSMO ANTIGO	188
CRISTIANISMO ANTIGO.....	189
OUTRAS FONTES	189
BIBLIOGRAFIA	190
BÁSICA	190
COMPLEMENTAR.....	191
FONTES.....	196
DOCUMENTOS DO MAGISTÉRIO	197
DICIONÁRIOS E LÉXICOS BÍBLICOS	197
ARTIGOS DE REVISTAS	198
PROGRAMAS DE COMPUTADOR	200

INTRODUÇÃO

A *Primeira carta aos Tessalonicenses* é um texto particularmente importante por ser o primeiro escrito cristão. Trata-se de um texto breve e simples, escrito pelo apóstolo Paulo com intuito pastoral e não polêmico¹. Uma carta que não possui exposições doutrinárias comparáveis àquelas das grandes cartas paulinas como a justificação pela fé (cf. Rm), a diversidade de carismas (cf. 1Cor) ou a liberdade cristã (cf. Gl)², mas aborda superficialmente temas que serão desenvolvidos posteriormente e tem na escatologia o seu enfoque principal.³ A carta é uma fonte essencial para temas como a morte, a ressurreição e a parusia.⁴

A presente dissertação tem como objetivo apresentar um estudo exegético-teológico da perícopre de 1Ts 4,13-18, texto central da segunda parte da carta (cf. 1Ts 4-5), especificamente parenética. O trabalho desenvolver-se-á da seguinte maneira:

O cap. I, denominado “As bases do pensamento escatológico paulino”, procura evidenciar as principais influências teológico-escatológicas que caracterizavam Paulo antes de aceitar Jesus (de Nazaré) como o Messias e o seu sucessivo ingresso no movimento cristão. Esta etapa do pensamento paulino é colocada no período denominado por alguns como “Paulo antes de Paulo”.⁵ A base principal é o judaísmo e as suas várias interpretações escatológicas (apocalíptica e farisaica), além dos vários termos pertencentes à linguagem de estado helenista (principalmente parusia). O objetivo é demonstrar como Paulo era um homem em diálogo com o ambiente cultural de sua época, bem como possuidor de uma multiforme cultura pré-cristã.

O cap. II aborda diretamente o texto da perícopre de 1Ts 4,13-18 e desenvolve as principais etapas do método exegético-crítico: a análise estrutural (crítica textual, delimitação da perícopre, segmentação, tradução, estruturação e crítica dos gêneros), a análise linguística

¹ Cf. WRIGHT, N. T. *A ressurreição do Filho de Deus*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2013, p. 313.

² Cf. BROWN, R. E. *Introdução ao Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 607; GONZÁLEZ, E. C. *El mensaje escatológico de 1 Tes 4,13-5,11, a partir de un análisis histórico-crítico, retórico y sociológico*. México: Universidad Pontificia de México, 2007, p. 1; SIMPSON JR., J. W. *Tessalonicenses, carta aos*. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 1191.

³ Cf. MARSHALL, I. H. *Teologia do Novo Testamento: diversos testemunhos, um só evangelho*. São Paulo: Vida Nova, 2007, p. 217.

⁴ Cf. BRODEUR, S. N. *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo: studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline (vol. I)*. Roma: GBP, 2012, p. 126.

⁵ Cf. MARGUERAT, D. *Introdução*. In: DETTWILER, A.; KAESTLI, J.-D.; MARGUERAT, D. (Orgs.). *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 13-16.

(morfologia e sintaxe), a análise semântica e aquela pragmática com o intuito de aprofundar a riqueza literária da perícopes em questão.

Por outro lado, o cap. III apresenta a análise teológica de 1Ts 4,13-18. O ponto de partida é a relação de Paulo com Tessalônica. As principais características sociais e religiosas da cidade no I séc. d.C., momento no qual ocorre a fundação da comunidade cristã. As dúvidas comunitárias que levaram à compilação da *Primeira carta aos Tessalonicenses*⁶, o mais antigo escrito cristão, são mais bem compreendidas diante destes elementos. Logo após, dá-se atenção à escatologia paulina resultante da perícopes. Percebe-se que o texto paulino tem várias diferenças em relação à escatologia judaica, pois apresenta a morte e a ressurreição de Cristo como a base para uma nova leitura do tempo e da vida cristã, entendida como profunda participação no próprio Cristo. Enfim, a atenção se concentra na apresentação da parusia, a qual é o centro da esperança cristã. O Apóstolo procura sanar as dúvidas da comunidade e demonstrar que tanto vivos como mortos estarão na companhia de Cristo para sempre.

O título da presente dissertação é *A parusia de Cristo segundo Paulo: um estudo exegetico-teológico de 1Ts 4,13-18*. Durante toda a pesquisa se realiza o estudo da parusia, sob diferentes aspectos: o seu significado inicial na linguagem helenista (cap. I), a sua colocação ao interno da perícopes de 1Ts 4,13-18 (cap. II), além da sua descrição e do seu significado teológico no pensamento paulino primitivo (cap. III). O objetivo geral é demonstrar como Paulo, influenciado por um vasto ambiente cultural, fundamenta o pensamento escatológico cristão em torno à morte e ressurreição de Cristo e, ao mesmo tempo, apresenta aos tessalonicenses sua segunda vinda por meio de uma linguagem com a qual eles estavam acostumados.

⁶ Cf. DONFRIED, K. P. *Os cultos imperiais de Tessalônica e o conflito político em 1 Tessalonicenses*. In: HORSLEY, R. (Org.). *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 213.

Capítulo I

AS BASES DO PENSAMENTO ESCATOLÓGICO PAULINO

A escolha de um método é fundamental no início de uma pesquisa científica. O presente trabalho utilizará as indicações fornecidas pela Pontifícia Comissão Bíblica no documento *A interpretação da Bíblia na Igreja*⁷, o qual valoriza e propõe os principais métodos e abordagens para a interpretação da Bíblia, tanto no aspecto diacrônico quanto sincrônico. Em seu primeiro capítulo, denominado *Métodos e Abordagens para a interpretação*, tal documento afirma: “O método histórico-crítico é o método indispensável para o estudo científico do sentido dos textos antigos”⁸. Isto não significa que esse método seja o único ou não possua limites, mas aquele considerado como base da atual exegese, em que outros métodos podem ser acrescentados, enriquecendo o estudo bíblico e o próprio método histórico-crítico.⁹

Seguindo estas indicações iniciais do documento *A interpretação da Bíblia na Igreja*, o estudo da perícopes de 1Ts 4,13-18¹⁰ seguirá as etapas do método histórico-crítico, assim discriminadas¹¹:

⁷ PCB. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 2009. Documento publicado em 15 de abril de 1993.

⁸ PCB. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 37.

⁹ A própria PCB reconhece este limite ao afirmar: “Com certeza o uso clássico do método histórico-crítico manifesta limites, pois ele se restringe à procura do sentido do texto bíblico nas circunstâncias históricas de sua produção e não se interessa pelas outras potencialidades de sentido que se manifestaram no decorrer das épocas posteriores da revelação bíblica e da história da Igreja. No entanto, esse método contribuiu para a produção de obras de exegese e de teologia bíblica de grande valor. [...] Em definitivo, o objetivo do método histórico-crítico é de colocá-lo em evidência, de maneira, sobretudo, diacrônica, o sentido expresso pelos autores e redatores. Com ajuda de outros métodos e abordagens, ele abre ao leitor moderno o acesso ao significado do texto da Bíblia, tal como o temos” (PCB. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 44-46). Vários autores apresentam, à luz do documento pontifício, a importância do método histórico-crítico para uma consistente análise bíblica (cf. FITZMYER, J. A. *A interpretação da Escritura: em defesa do método histórico-crítico*. São Paulo: Loyola, 2011; MANUCCI, V. *Bíblia Palavra de Deus: curso de introdução à Sagrada Escritura*. São Paulo: Paulus, 1985, p. 361-373; PARMENTIER, E. *A Escritura viva: interpretações cristãs da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 81-107), além de alguns limites (cf. RAMOS NETO, J. O. Os problemas e os limites do método histórico-crítico. *Theos*, Campinas, vol. 5, n. 2, p. 1-12, 2009).

¹⁰ A presente pesquisa utiliza as abreviaturas e siglas dos livros bíblicos de acordo o padrão comumente utilizado nas citações, padronizado a partir das referências da *Bíblia de Jerusalém* (cf. BÍBLIA: *Bíblia de Jerusalém: nova edição, revista e ampliada*. São Paulo: Paulus, 2012). As citações que apresentam mais de um livro bíblico, a ordem dos mesmos segue aquela presente no cânon utilizado na tradução supramencionada. As siglas dos livros apócrifos são colocadas ao final da citação. Todos os textos bíblicos, inclusive a perícopes de 1Ts 4,13-18, são citados na língua original com a nossa tradução literal apresentada logo em seguida.

- I) *Crítica textual*: procura estabelecer o texto bíblico mais próximo possível do original, tendo como base os diversos manuscritos disponíveis e conhecidos.
- II) *Análise linguística e semântica*: busca realizar uma análise morfológico-sintática e semântica (filologia) do texto e dos principais vocábulos que o compõem.
- III) *Crítica literária e dos gêneros*: visa discernir o início e o fim da perícopé estudada, além de determinar o seu gênero literário e o ambiente de origem, para justificar porque 1Ts 4,13-18 é uma unidade textual.
- IV) *Crítica das tradições*: tem o objetivo de identificar as tradições que influenciaram a formação do texto bíblico e situá-lo dentro de uma cultura (judaica, apocalíptica, farisaica e helenista).
- V) *Análise pragmática*: analisa a mensagem comunicada por Paulo à comunidade tessalonicense.

Para uma melhor análise de 1Ts 4,13-18, a ordem das etapas essenciais do método histórico-crítico será invertida. O ponto de partida é a *Crítica das tradições*, cujo objetivo é evidenciar as bases do pensamento escatológico paulino, pois o texto se situa no interno de uma longa tradição bíblica e extrabíblica em torno à compreensão da escatologia¹² (cap. I),

¹¹ PCB. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 41-43. A aplicação do método histórico-crítico à perícopé de 1Ts 4,13-18 encontra-se, também, em: GONZÁLEZ, E. C. *El mensaje escatológico de 1 Tes 4,13-5,11, a partir de un análisis histórico-crítico, retórico y sociológico*. México: Universidad Pontificia de México, 2007, p. 1-4.

¹² A análise das bases do pensamento escatológico paulino é o ponto inicial visto que, para a maioria dos autores, este é o principal tema teológico da *Primeira carta aos Tessalonicenses*. Heyer considera a escatologia o centro de interesse da carta, tanto que no estudo da “cristologia” paulina a *Primeira carta aos Tessalonicenses* ocupa um posto marginal (cf. HEYER, C. J. den. *Paulo: um homem de dois mundos*. São Paulo: Paulus, 2009, p. 86); na mesma linha, mas com uma pequena inversão se coloca Dumais, o qual vê a esperança cristã como tema principal da carta, aliado à parusia (cf. DUMAIS, M. *As cartas aos Tessalonicenses*. In: CARREZ, M. et. al. *As cartas de Paulo, Tiago, Pedro e Judas*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2008, p. 40-43); assim também Dunn relaciona a escatologia à parusia e afirma que em nenhuma das outras cartas de Paulo o tema é tão marcante (cf. DUNN, J. D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 348-350); Bosch menciona a expectativa pela vinda do Senhor em breve como o grande problema da *Primeira carta aos Tessalonicenses* (cf. BOSCH, J. S. *Escritos paulinos*. São Paulo: Ave-Maria, 2002, p. 136). Discordam desta visão Becker e Cuvillier, os quais pensam que a ideia condutora da carta é a teologia da eleição e que a escatologia é simplesmente o motivo pelo qual o Apóstolo escreve a uma comunidade em crise de esperança (cf. BECKER, J. *Apóstolo Paulo: vida, obra e teologia*. São Paulo: Academia Cristã, 2007, p. 194-197; CUVILLIER, E. *O “tempo messiânico”*: reflexões sobre a temporalidade em Paulo. In: DETTWILER, A.; KAESTLI, J.-D.; MARGUERAT, D. [Orgs.]. *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 232). Collins resume a questão do seguinte modo: “De um ponto de vista doutrinário, as seções escatológicas da carta (4,13-18; 5,1-11) são as mais frequentemente discutidas. Paulo escreveu sobre a parusia (4,13-18) e o Dia do Senhor (5,1-11). Estas passagens falas das expectativas escatológicas dos primeiros cristãos, mas são expressas com uma terminologia apocalíptica. Em grande parte, a linguagem apocalíptica é simbólica. Há uma distância considerável entre o símbolo e aquilo para o qual o símbolo aponta. Assim, as passagens não podem ser tidas como uma descrição literal dos acontecimentos do fim dos tempos. Não obstante, conservadores e fundamentalistas entendem as passagens como se elas oferecessem literalmente uma descrição factual do fim dos tempos” (COLLINS, R. F. *A Primeira Carta aos Tessalonicenses*. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. [Eds.]. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*: Novo Testamento e artigos sistemáticos. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, p. 409-410).

logo após, a perícopes será analisada literária (cap. II) e teologicamente (cap. III), abrangendo as demais etapas do método histórico-crítico.

1. A TEOLOGIA ESCATOLÓGICA JUDAICA

Segundo Kreitzer¹³, existe uma “considerável discussão para determinar as fontes que serviram de base para o ponto de vista escatológico paulino: ele deriva, em última instância, de sua herança judaica ou do mundo helenístico mais amplo do qual Paulo fazia parte?” Dentre os estudiosos¹⁴, a resposta mais aceita considera como base da escatologia paulina a herança e a formação judaicas. A caracterização dessas fontes, porém, não é algo simples e imediato, pois, como lembra Becker¹⁵: “Paulo partilha com outros personagens da antiguidade o mesmo destino de ser conhecido apenas no período mais significativo e produtivo de sua vida”. Logo, a tentativa de evidenciar as bases do seu pensamento é hipotética, mas com alto nível de certeza.

A base fundamental da teologia paulina é, deste modo, o judaísmo encontrado, sobretudo, no Antigo Testamento. De acordo com Schnelle¹⁶, o ponto de partida de todo o pensamento paulino é o *monoteísmo*, o qual estará vinculado a outras categorias da fé judaica como: a *fé na criação e a eleição*, a *compreensão do juízo*, o *conceito de ressurreição*, a *justiça de Deus*, a *compreensão do pecado*, o *livre-arbítrio* e o *conceito de aliança*. De fato, Sacchi¹⁷ afirma: “Paulo explicita o mistério de Cristo por meio de categorias derivadas, em grande parte, da experiência religiosa de Israel, como foi descrito no Antigo Testamento, que ele lê prevalentemente na versão grega dos LXX”. O modo, porém, com o qual Paulo usa os textos bíblicos é complexo.

¹³ KREITZER, L. J. Escatologia. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 461.

¹⁴ Cf. SCHWEITZER, A. *The mysticism of Paul the Apostle*. 9. ed. Baltimore: John Hopkins, 1998, p. 26-40; BOER, M. de. Escatologia apocalíptica judaica e o Novo Testamento, *EstRel*, vol. 19, p. 85-103, 2000.

¹⁵ BECKER, J. *Apóstolo Paulo: vida, obra e teologia*. São Paulo: Academia Cristã, 2007, p. 57.

¹⁶ Cf. SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 78-84.

¹⁷ Cf. SACCHI, A. *Il pensiero di Paolo: origini e sviluppi*. In: SACCHI, A. (Org.). *Lettere Paoline e altre lettere*. Torino: Elledici, 1996, p. 75. Tradução nossa do italiano: “*Paolo illustra il mistero di Cristo attraverso categorie desunte in gran parte dall’esperienza religiosa di Israele, così come è stata delineata nell’AT, che egli legge prevalentemente nella versione greca dei LXX*”. Todos os textos utilizados em outras línguas serão traduzidos no corpo do texto e a versão original encontrar-se-á na nota de rodapé em itálico, juntamente com a citação bibliográfica.

Sacchi¹⁸ evidencia, ainda, que Paulo lê o Antigo Testamento segundo algumas modalidades próprias do judaísmo do seu tempo:

- I) Utilizando os métodos de exegese rabínica.
- II) Introduzindo as características típicas das correntes escatológico-apocalípticas.

Além do mais, o Apóstolo dos gentios era um judeu da diáspora e utilizava, provavelmente, a Septuaginta como base do desenvolvimento de seu pensamento teológico, ou seja, a versão amplificada das Escrituras hebraicas.

A *Crítica das tradições* deve, portanto, considerar todos estes elementos na tentativa de reconstruir o pensamento teológico de Paulo no período anterior à sua aceitação de Jesus (de Nazaré) como Messias, pois a formação cristã que Paulo recebeu na comunidade primitiva, após a revelação do Cristo ressuscitado próximo a Damasco, é o marco decisivo da sua visão escatológica, pois o Cristo plenifica o seu pensamento judaico. Kreitzer¹⁹ ratifica a importância do estudo das bases da escatologia paulina:

A escatologia de Paulo proporciona a base para muitos outros temas importantes que constituem a essência da teologia paulina – cristologia, pneumatologia, eclesiologia, soteriologia e antropologia, todas se baseiam no fundamento escatológico do pensamento paulino [...] o reconhecimento da importância do ambiente escatológico dos materiais neotestamentários é um dos mais importantes resultados das investigações dos biblistas do século XX.

1.1 INFLUÊNCIA DO JUDAÍSMO EM PAULO

O pano de fundo do pensamento paulino, segundo Schnelle²⁰, sofreu a influência de vários ambientes culturais e a identidade étnica de Paulo é determinada pela sua religião judaica vivida através de ritos, textos e símbolos. Esta formação, porém, não foi estática, mas esteve vinculada a situações e espaços culturais que se modificavam e modelavam a vida, o pensamento e a história de Paulo. Logo, para evidenciar as bases do pensamento paulino, é preciso colher e integrar essas influências diversificadas, especificamente em torno da escatologia, visto que esta linha teológica é o centro de interesse desta pesquisa.

¹⁸ Cf. SACCHI, A. *Il pensiero di Paolo: origini e sviluppi*. In: SACCHI, A. (Org.). *Lettere Paoline e altre lettere*. Torino: Elledici, 1996, p. 75-76. Pesce realiza um aprofundado estudo dos principais elementos constitutivos da concepção paulina da Escritura (cf. PESCE, M. *As duas fases da pregação de Paulo: da evangelização à guia da comunidade*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 91-116).

¹⁹ KREITZER, L. J. Escatologia. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 459-460.

²⁰ Cf. SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 78.

Paulo, em dois trechos de seus escritos, se identifica como um judeu, ao utilizar os adjetivos: “israelita” e “hebreu”. Murphy-O’Connor²¹ evidencia que estas são duas palavras empregadas no seu tempo para, justamente, reconhecer um membro do judaísmo: περιτομή ὀκταήμερος, ἐκ γένους Ἰσραήλ, φυλῆς Βενιαμίν, Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, κατὰ νόμον Φαρισαῖος (Fl 3,5 – *Circuncidado ao oitavo dia, proveniente da raça de Israel, da tribo de Benjamim, hebreu proveniente de hebreus, fariseu no que diz respeito à Lei*) e Ἑβραῖοί εἰσιν; κἀγώ. Ἰσραηλιταί εἰσιν; κἀγώ. σπέρμα Ἀβραάμ εἰσιν; κἀγώ (2Cor 11,22 – *São hebreus? Eu também. São israelitas? Eu também. São descendentes de Abraão? Eu também*). O Apóstolo se considerava, portanto, um judeu, pertencente ao povo de Israel e ligado ao grupo religioso dos fariseus, zelosos intérpretes e observantes da Torá. Logo, a herança judaica, de acordo com a formação farisaica, é a base principal para o seu pensamento escatológico, como ele mesmo evidencia nos textos supramencionados.

A cultura judaico-farisaica não foi, porém, a sua única influência. Em suas cartas, Paulo utiliza largamente a linguagem apocalíptica, uma corrente teológica muito presente e, também, influente no judaísmo do post-exílio. Segundo Aune²², a apocalíptica judaica “se centralizou na expectativa da iminente intervenção de Deus na história humana de maneira decisiva, para salvar seu povo e castigar seus inimigos pela destruição da ordem cósmica existente e pela restauração ou recriação do cosmo em sua perfeição primitiva original”. Logo, a escatologia paulina, além da influência judaico-farisaica, também é devedora da apocalíptica judaica. De fato, Schreiner²³ comenta que não só Paulo, mas vários textos do Novo Testamento possuem uma escatologia ampla e complexa, com muitas imagens e temas extraídos da apocalíptica judaica, com origem no Antigo Testamento²⁴ e continuação no

²¹ Cf. MURPHY-O’CONNOR, J. *Paulo de Tarso: história de um apóstolo*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2007, p. 23-24.

²² AUNE, D. E. Apocaliptismo. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 94.

²³ SCHREINER, J. *A mensagem do Novo Testamento e a Palavra de Deus do Antigo Testamento*. In: SCHREINER, J.; DAUTZENBERG, G. (Orgs.). *Forma e exigências do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004. p. 32.

²⁴ Para uma melhor compreensão dos termos, utilizar-se-á a seguinte nomenclatura: *Escrituras hebraicas*: correspondem ao cânon hebraico das Escrituras na sua tríplice divisão: תּוֹרָה (*Lei*), נְבִיאִים (*Profetas*) e סְפָרִים (*Escritos*), fixado no fim do séc. I d.C.; *Bíblia dos LXX ou Septuaginta*: é a tradução grega das Escrituras hebraicas para os judeus de língua grega da diáspora com o acréscimo dos livros deuteroacanônicos escritos originalmente em grego ou aramaico; *Antigo Testamento (AT)*: é a denominação cristã do cânon bíblico baseado na Bíblia do LXX e relacionado com o Novo Testamento; *Literatura apócrifa ou extra-bíblica*: é o importante e vasto conjunto de livros escritos durante o período de escritura dos livros bíblicos, mas que não fazem parte do cânon bíblico; *Período intertestamentário*: período histórico, não facilmente delimitável, que se coloca entre o Antigo e o Novo Testamento; *Sagrada Escritura ou Bíblia*: é o texto canônico conhecido e utilizado hoje pelos cristãos, proveniente da união do Antigo e do Novo Testamento (cf. MAIER, J. *Entre os dois Testamentos: história e religião na época do Segundo Templo*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 13-27;

período intertestamentário. Paulo se insere nesta corrente escatológica com características apocalípticas. Logo, faz-se necessária uma elucidação do que amplamente seja a escatologia, tanto bíblica como farisaica, para analisar posteriormente as específicas características escatológicas da corrente apocalíptica.

Por fim, vale lembrar que a cultura grega tornou-se predominante em todo o território conquistado por Alexandre Magno após suas conquistas iniciadas no séc. IV a.C. Paulo, fiel à sua formação judaica, teve contato com a língua, a cultura, a religiosidade e a filosofia do helenismo²⁵, e utiliza termos e idéias típicas da cultura predominante no mediterrâneo no séc. I d.C.

Por conseguinte, reconhece-se no pensamento escatológico paulino vários elementos teológicos entrelaçados: a escatologia judaica (especificamente profético-sapiencial do Antigo Testamento), a escatologia apocalíptica (típica de alguns grupos judaicos post-exílicos), a escatologia farisaica (centrada na Torá), além de certa influência exterior, como admite Spinetoli²⁶, já que Paulo utiliza certos termos políticos típicos do helenismo por ser um judeu da diáspora de língua grega (cf. At 21,39). Estes quatro elementos serão analisados no decorrer do cap. I desta pesquisa.

Esta grande variedade de influências culturais²⁷ do pensamento paulino mostra como Paulo era um judeu do círculo farisaico, estudioso do Antigo Testamento e aceitava tanto a Torá oral como as novidades da apocalíptica, além de estar em contato com o helenismo, a cultura dominante da época. Isto não significa que ele fosse um homem eclético, mas um judeu zeloso (cf. Gl 1,14) de suas convicções, aberto às novidades e em diálogo com a cultura do seu tempo. Diante desta multiplicidade de influências, o objetivo dos pontos seguintes é

TREBOLLE BARRERA, J. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã*: introdução à história da Bíblia. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 7-31).

²⁵ Cf. YAMUCHI, E. M. Helenismo. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 611-617.

²⁶ SPINETOLI, O. da. *Lettere ai Tessalonesi*. In: ROSSANO, P. (Org.). *Le lettere di san Paolo*. Alba: San Paolo, 1994, p. 49.

²⁷ Acerca das influências culturais do pensamento paulino, Gnilka reconhece, além do cristianismo, somente o judaísmo através das Escrituras hebraicas como elemento realmente determinante (cf. GNILKA, J. *Paolo di Tarso*: apostolo e testimone. Brescia: Paideia, 1998, p. 239-251); já Heyer e Fitzmyer vêem em Paulo a influência de duas grandes culturas: judaica e helenista (cf. HEYER, C. J. den. *Paulo*: um homem de dois mundos. São Paulo: Paulus, 2009, p. 13-33; FITZMYER, J. A. *Teologia Paulina*. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. [Eds.]. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*: Novo Testamento e artigos sistemáticos. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, p. 1583-1585); Barbaglio e Bellinato reconhecem a influência de três culturas distintas: judeu do ponto de vista religioso, helenista quanto à língua e romano em relação à política (cf. BARBAGLIO, G. *Paolo di Tarso e le origini cristiane*. 2. ed. Assisi: Cittadella, 1989, p. 34-53; BELLINATO, G. *Paulo*: cartas e mensagens. São Paulo: Loyola, 1979, p. 9-12); Wright segue a linha precedente, reconhecendo em Paulo a influência de três culturas, mas acrescenta um “quarto mundo”: a pertença à família do Messias, ao povo de Deus, em correspondência à sinagoga judaica e às reuniões cívicas do mundo gentio (cf. WRIGHT, N. T. *Paulo*: novas perspectivas. São Paulo: Loyola, 2009, p. 22).

descrever o quadro religioso e cultural no qual Paulo viveu, para entender melhor as declarações feitas na perícopes de 1Ts 4,13-18.

A influência sofrida por Paulo de cada um desses elementos culturais se deu em diferentes níveis, com maior atenção à escatologia judaico-apocalíptica, presente nos textos do Antigo Testamento, nos apócrifos e na tradição oral, típica dos fariseus.²⁸ A análise das principais características destes componentes corresponde à *Crítica das tradições* e é de suma importância para a compreensão global da escatologia paulina presente na perícopes de 1Ts 4,13-18: o texto escatológico mais antigo da literatura cristã, o qual procura responder, através da apresentação da morte e ressurreição de Jesus Cristo, aos anseios escatológicos dos membros da comunidade de Tessalônica na metade do I séc. d.C.

1.2 ETIMOLOGIA DE “ESCATOLOGIA”

Por “escatologia” entende-se o ramo da teologia sistemática que trata das coisas últimas, uma variedade de temas relacionados à história da humanidade, ao futuro individual (morte, ressurreição, juízo, vida eterna, céu e inferno) e ao futuro coletivo (vinda do messias, futuro do mundo, parusia, reino futuro, juízo final).²⁹ A escatologia, segundo Winklhofer³⁰, “abarca muito mais que os acontecimentos referentes unicamente à salvação ou condenação do indivíduo. Nela se trata sempre de acontecimentos relativos à história da salvação que se apóiam e consolidam nos destinos dos indivíduos, mas por sua vez, os superam”.

O vocábulo escatologia provém da união de dois termos: ἔσχατον (*último/extremo/limite*)³¹ e λόγος (*palavra/discurso/racional*); trata-se de um vocábulo relativamente recente.³²

²⁸ De acordo com Cerfaux: “O pensamento de Paulo formou-se em primeiro lugar no judaísmo de tendência farisaica, à margem do helenismo. [...] O judaísmo foi o solo, o terreno, mas ele não explica o crescimento da teologia paulina” (CERFAUX, L. *O cristão na Teologia de Paulo*. São Paulo: Teológica, 2003, p. 22).

²⁹ Cf. KREITZER, L. J. Escatologia. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 458-459. Greshake acresce uma detalhada definição de “escatologia” e a sua história ao interno da teologia (cf. GRESHAKE, G. Escatologia. In: *DCT*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p. 620-625).

³⁰ WINKLHOFER, A. Escatologia. In: *CFT* (vol. I). 2. ed. Madrid: Cristiandad, 1979, p. 427. Tradução nossa do espanhol: “la escatologia abarca mucho más que unos acontecimientos referentes únicamente a la salvación o condenación del individuo. En ella se trata siempre de acontecimientos relativos a la historia de la salvación que se apoyan y concretan en los destinos de los individuos, pero, a la vez, los superan”.

³¹ Quando forem utilizadas palavras gregas ou hebraicas no corpo do texto na sua forma original, logo após, entre parênteses, será colocada a tradução. A tradução será utilizada na primeira menção do termo, caso o mesmo se repita constantemente, ou será reproposta, caso a primeira menção do vocábulo não esteja próxima da segunda recorrência.

³² O termo “escatologia” aparece pela primeira vez com o teólogo Abraham Calov (1612-1686) em 1677 na sua obra *Systema locorum theologicorum*, mais precisamente no XII volume nomeado *Eschatologia Sacra* ao tratar de temas como a morte, o juízo final e as últimas realidades. Porém, em 1805, com Karl G. Bretschneider (1776-1848) o termo “escatologia” é largamente utilizado e cai no uso comum e passa a indicar o tratado das últimas realidades (cf. NITROLA, A. *Trattato di Escatologia*: 1. Spunti per un pensare escatologico. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2001, p. 21-22).

Na Sagrada Escritura, por outro lado, a realidade escatologia não corresponde exatamente ao seu emprego dogmático-teológico enunciado no parágrafo anterior. Nocke³³ prefere definir a escatologia como “a esperança de consumação” individual e coletiva.

De fato, Nitrola³⁴ reconhece que uma simples definição etimológica é superficial e redutiva. Como ἔσχατον é um adjetivo de origem incerta, provavelmente formado pela raiz ἐκ (*idéia de afastamento*) e κάτος (*interior*), a escatologia tem um objeto de estudo muito mais amplo, analisando aquilo que se afasta do interior e se desloca para uma extremidade, para um confim ou limite temporal, espacial ou qualitativo, superando uma simples visão que se desloca para o futuro, abraçando toda a história.

Diante desta dificuldade de concordância entre a antiga perspectiva bíblica e a atual visão teológico-sistemática acerca da escatologia, reconhece-se certa confusão entre os conceitos de escatologia e apocalíptica. Na Sagrada Escritura, a escatologia deve ser entendida, simplesmente, segundo Asurmendi³⁵, como “‘a esperança em uma ação futura e definitiva de Deus em benefício de seu povo’. Os dois elementos, futuro e definitivo, são requeridos como componentes essenciais para que se possa falar de esperança escatológica”. É justamente esta esperança na definitiva intervenção de Deus uma das características fundamentais da apocalíptica e pode causar a confusão com a escatologia.

Diante desta dificuldade de conceitos e definições teológicas, Kreitzer³⁶ considera ainda que “o termo *escatologia* é usado com frequência como alternativa para *apocalíptica*, embora nos últimos anos o segundo tenha sido mais corretamente definido em termos de um gênero literário característico que pode ou não estar ligado às ‘coisas últimas’ temporais”. É inegável, seguindo ainda o raciocínio de Asurmendi³⁷, que a apocalíptica partilha de muitos elementos da escatologia bíblica, mas ela vai além e os transforma radicalmente, segundo uma visão teológica marcada por uma concepção de mundo centralizada na expectativa da decisiva e iminente intervenção de Deus na história a favor do seu povo.

³³ NOCKE, F.-J. *Escatologia*. In: SCHNEIDER, T. (Org.). *Manual de Dogmática* (vol. II): Doutrina da Graça, Eclesiologia, Mariologia, Doutrina geral dos sacramentos, Doutrina específica dos sacramentos, Escatologia, Doutrina da Trindade. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 340.

³⁴ NITROLA, A. *Trattato di Escatologia*: 1. Spunti per un pensare escatologico. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2001, p. 19-20.

³⁵ ASURMENDI, J. *Daniel e a apocalíptica*. In: GONZÁLEZ LAMADRID, A. et al. (Eds.). *História, Narrativa, Apocalíptica*. São Paulo: Ave-Maria, 2004, p. 445.

³⁶ KREITZER, L. J. *Escatologia*. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 459 (grifo do autor).

³⁷ Cf. ASURMENDI, J. *Daniel e a apocalíptica*. In: GONZÁLEZ LAMADRID, A. et al. (Eds.). *História, Narrativa, Apocalíptica*. São Paulo: Ave-Maria, 2004, p. 446.

Aune³⁸, por sua vez, procura reduzir a abrangência da apocalíptica, por tratar-se de um “um termo usado para descrever o tipo específico de expectativa escatológica característica dos apocalipses judaicos primitivos e cristãos primitivos”.

Deste modo, conclui-se que a apocalíptica está presente em várias linhas teológicas, dentre elas a escatologia, pois ambas estão ao interno da Sagrada Escritura e comungam de idéias semelhantes expressas de um modo diverso. Asurmendi³⁹ evidencia que, cronologicamente, “a apocalíptica aparece depois da escatologia, embora não a substitua, nem a negue, e, de fato, durante muito tempo coexistem”. Consequentemente, a apocalíptica é uma das várias formas de se ver a escatologia no interno da tradição bíblica e, também, extrabíblica de Israel, tanto que o mesmo Asurmendi⁴⁰ conclui: “A escatologia transformou-se em um elemento constitutivo da fé de Israel. A apocalíptica é um fenômeno secundário, embora tenha tido repercussões importantes inclusive no cristianismo”.

O termo escatologia não pertence à língua grega clássica, não é utilizado na Septuaginta nem nos textos do Novo Testamento, mas é um vocábulo moderno, criado para definir o estudo das coisas últimas. Link⁴¹ nota que a Septuaginta utiliza o termo ἔσχατον, aproximadamente, 150x. Na maioria dos casos, esta realidade última assume um significado temporal (cf. 2Cr 16,11; 20,34; 25,26) traduzindo as palavras compostas pela raiz אַחַר (depois/atrás); em poucos casos tem um significado espacial (cf. Dt 28,49; Is 48,20; Jr 6,22). Nos livros proféticos e apocalípticos, ἔσχατον assume conotação futura e messiânica, pois alguns profetas utilizam a expressão ἐπ’ ἔσχατου τὸν ἡμέρον (no fim dos dias) para traduzir a fórmula בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים (no fim dos dias – cf. Is 2,2; Jr 23,20; Os 3,5; Mq 4,1), onde a consumação do tempo é vista como um renovado período histórico, logo deve ser o último.

De acordo com Hamilton⁴², o messianismo também assume traços escatológicos, pois dentro da corrente escatológica do profetismo o título מְשִׁיחַ (ungido) pode se referir a uma figura escatológica que realiza a intervenção definitiva de Deus na história. O messias, porém, se enquadra dentro da vasta concepção do que viria a ser a era messiânica. De fato, a Escritura hebraica utiliza o termo “messias” para se referir a qualquer pessoa ungida com óleo para

³⁸ AUNE, D. E. Apocaliptismo. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 94.

³⁹ ASURMENDI, J. *Daniel e a apocalíptica*. In: GONZÁLEZ LAMADRID, A. et al. (Eds.). *História, Narrativa, Apocalíptica*. São Paulo: Ave-Maria, 2004, p. 446.

⁴⁰ ASURMENDI, J. *Daniel e a apocalíptica*. In: GONZÁLEZ LAMADRID, A. et al. (Eds.). *História, Narrativa, Apocalíptica*. São Paulo: Ave-Maria, 2004, p. 446.

⁴¹ Cf. LINK, H.-G. ἔσχατος. In: *DITNT*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 90.

⁴² Cf. HAMILTON, V. P. מְשִׁיחַ. In: *DITAT*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 885-886.

desempenhar uma função específica: rei ou sacerdote. Mayer⁴³ complementa ao indicar que “na Bíblia hebraica encontramos noções messiânicas, mas devemos usá-las com precaução no que se refere ao messianismo. Não devemos confundir como messiânicos textos que se referem somente à restauração da casa de Davi”. Esta distinção entre a figura messiânica e monarquia davídica se deve ao crescimento de uma atitude crítica dos profetas em relação aos reis, transferindo na figura do unguído a expectativa de melhora num futuro próximo. Meyer⁴⁴ reconhece este processo de des-historização na primeira parte de Isaías:

Em Isaías encontramos oráculos que refletem esta evolução na justaposição de três estágios de desenvolvimento da noção bíblica de *mashiah*: de Is 7,14-16 com seu realismo histórico passamos a Is 9,5-6 onde encontramos a conceitualização e chegamos a Is 11,1-10 onde encontramos a idealização.

Seguindo esta linha de interpretação e aceitando a conexão entre a expressão **בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים** (*no fim dos dias*) e o título **מָשִׁיחַ** (*messias/ungido*), os profetas introduziram na perspectiva de Israel acerca do tempo uma novidade com a passagem do passado para o futuro, pois de acordo com Link⁴⁵, “o contexto no qual se acha a formulação revela que os profetas não pensam no ‘fim dos dias’ em termos mitológicos ou não-históricos”. Nesta estreita relação entre escatologia e messianismo, segundo Mayer⁴⁶, a descrição bíblica propõe duas tendências: um messianismo utópico e um messianismo restaurador. O primeiro vê no messias a possibilidade de construir um futuro melhor ultrapassando este mundo através de uma mudança radical (corrente apocalíptica), enquanto que o segundo procura um retorno ao passado, às antigas glórias de Israel, através de uma restauração do que existe e a re-proposta da monarquia davídica (corrente histórica).

Já no Novo Testamento, o termo *ἔσχατον* é utilizado 54x, nas suas várias formas morfológicas: substantivo, adjetivo e advérbio. Bellinato⁴⁷ indica que tal vocábulo designa várias realidades que podem ser últimas: objetos (cf. Mt 5,26; Lc 12,59), uma posição social inferior (cf. 1Cor 4,9), a extremidade da terra (cf. At 13,47), além daquilo que ocupa a última posição numa série (cf. Mt 12,45; Lc 11,26). Mesmo diante desta variedade de acepções, Link⁴⁸ denota que também no Novo Testamento a dimensão temporal do *ἔσχατον* se destaca: de um lado o *ἔσχατον* está separado do passado, pois o tempo da vinda de Cristo é

⁴³ MAYER, J. P. Perspectivas messiânicas nos primórdios do judaísmo. *EstBib*, Petrópolis, vol. 52, p. 17, 1997.

⁴⁴ MAYER, J. P. Perspectivas messiânicas nos primórdios do judaísmo. *EstBib*, Petrópolis, vol. 52, p. 19, 1997.

⁴⁵ Cf. LINK, H.-G. *ἔσχατος*. In: *DITNT*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 91.

⁴⁶ MAYER, J. P. Perspectivas messiânicas nos primórdios do judaísmo. *EstBib*, Petrópolis, vol. 52, p. 20, 1997.

⁴⁷ BELLINATO, G. *Paulo: cartas e mensagens*. São Paulo: Loyola, 1979, p. 38. Segue a mesma perspectiva: KITTEL, G. *ἔσχατος*. In: *GLNT* (vol. III). Brescia: Paideia, 1967, p. 996-997.

⁴⁸ Cf. LINK, H.-G. *ἔσχατος*. In: *DITNT*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 92.

considerado o último e definitivo (cf. Hb 1,2), mas por outro lado, o presente se abre para o futuro, o tempo da decisiva intervenção divina (cf. Jo 11,24). O termo ἔσχατον refere-se, então, ao último e definitivo tempo da ação de Deus na história que se iniciou na vinda de Cristo, mas que só será completo no fim dos tempos. Estas realidades últimas⁴⁹ não excluem o presente, pois o significado principal da escatologia, segundo Nitrola⁵⁰, está relacionado “à experiência do aspecto definitivo da salvação em Cristo, que é sempre colocada ao interno de uma tensão presente-futuro”.

Esta realidade escatológica, plenificada na morte e ressurreição de Cristo, será descrita por Paulo através de expressões apocalíptico-messiânicas e helenistas à luz do Antigo Testamento, para que a comunidade tessalônica estivesse preparada para a irrupção definitiva do Cristo no fim dos tempos, ou seja, na parusia.

1.3 CARACTERÍSTICAS DA TEOLOGIA ESCATOLÓGICA

A escatologia trata das coisas últimas, da história e do futuro individual e coletivo de cada ser humano. A reflexão acerca deste tema no Antigo Testamento é variada e está presente em praticamente todas as grandes sessões bíblicas, mas, sobretudo na literatura profética.⁵¹

Voigt⁵² relaciona, com base no Antigo Testamento, sete elementos básicos do pensamento escatológico judaico: o julgamento final, a avaliação negativa dos detentores do poder, o domínio de Deus sobre a criação e a história, o domínio de Israel sobre os povos, a vinda de uma figura messiânica no fim dos tempos, a renovação cultural e a irrupção do tempo da salvação.

A tentativa de elencar as idéias-chaves da escatologia judaica é complexa, pois os vários autores traçam elencos diferentes. Giudici⁵³, por exemplo, enumera cinco elementos

⁴⁹ Atualmente não é unanimidade no campo teológico qual seja o objeto específico da escatologia, o que se entende exatamente por “realidade última”. Diante das muitas passagens bíblicas acerca do tema, Nitrola enumerara quatro respostas sobre o que seja tal realidade última: a) É a nova relação entre Deus e a humanidade, posterior à vida terrena; b) É a reflexão acerca do futuro da humanidade dentro da esperança cristã; c) É o definitivo, o acontecimento último e decisivo da história da humanidade; d) É a razão de toda a teologia e não um mero anexo ao final da reflexão (cf. NITROLA, A. *Trattato di Escatologia*: 1. Spunti per un pensare escatologico. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2001, p. 22-28).

⁵⁰ NITROLA, A. *Trattato di Escatologia*: 1. Spunti per un pensare escatologico. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2001, p. 21. Tradução nossa do italiano: “all’esperienza della definitività della salvezza in Cristo, che è sempre comunque da vedere all’interno della tensione presente futuro”.

⁵¹ Cf. MÜLLER, G. L. *Dogmática: teoría y práctica de la teología*. 2. ed. Barcelona: Herder, 2009, p. 539-551.

⁵² Cf. VOIGT, E. Messias e reino de Deus: aspectos da expectativa escatológica em escritos judaicos dos séculos 2 aC e 1 dC, *EstBib*, Petrópolis, vol. 93, p. 74-76, 2007.

⁵³ Cf. GIUDICI, A. Escatologia. In: *NDT*. Roma: Paoline, 1977, p. 392-395.

básicos: a concepção hebraica do tempo como uma linha que acolhe os eventos salvíficos, a dimensão comunitária da salvação por meio da Nova Aliança (cf. Is 49,1-6; 66,18-24; Jr 31,31-34; Mq 4,1-5) e Nova Criação (cf. Is 65,17; 66,22), a escatologia messiânica que proporciona o encontro com Deus por meio do seu messias, o início da manifestação escatológica neste mundo com a continuação desta realidade transformada no futuro e, finalmente, a consciência ativo-dinâmica da história do homem que não é um mero espectador, mas um participante ativo daquilo que deve manifestar-se.

Dingermann⁵⁴ propõe uma classificação histórica da escatologia de Israel, a qual não apresenta apenas elementos característicos, como os autores supracitados, mas centraliza a evolução escatológica do Antigo Testamento na esperança, a qual se mantém para além da conclusão do cânon, visto que nenhuma realização histórica colocou um fim na expectativa de salvação de Israel. Segundo Dingermann⁵⁵, Israel é a única nação no Antigo Oriente a possuir uma visão linear da história, dentro da qual se insere toda a sua fé e vivência, logo a escatologia não sofreu a influência dos povos limítrofes e a esperança em Deus é uma característica fundamental desta evolução. A escatologia estaria assim dividida: espera pré-escatológica anterior aos profetas, período proto-escatológico dos profetas pré-exílicos, esperança próxima durante o exílio, desilusão escatológica após o exílio e a apocalíptica.

I) *Espera pré-escatológica*: o período anterior aos profetas clássicos dos séculos VIII e VII a.C. Comenta Dingermann⁵⁶: “O ‘pré’ indica que não se trata ainda de esperas escatológicas genuínas. Trata-se de interesses puramente político-nacionais”. Israel alimentou ingenuamente esperanças de vitórias e felicidade de frente ao aniquilamento dos inimigos. Um sentimento tipicamente nacionalista e imediato, pouco inclinado ao futuro.

II) *Período proto-escatológico*: os profetas pré-exílicos são os responsáveis pelo despertar escatológico de Israel. As ingênuas esperanças salvíficas que consideravam Israel seguro e imune do perigo, graças à eleição, dão lugar à realidade. Desde Amós até Jeremias, a pregação profética enfatiza o juízo divino sobre Israel que não estava vivendo de acordo com a Aliança, logo Israel seria julgado e, somente, após o juízo

⁵⁴ Cf. DINGERMANN, F. *A esperança de Israel em Deus e no seu reino: origem e desenvolvimento da escatologia no Antigo Testamento*. In: SCHREINER, J. (Org.). *Palavra e mensagem do Antigo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Teológica; Paulus, 2004, p. 393-405.

⁵⁵ Cf. DINGERMANN, F. *A esperança de Israel em Deus e no seu reino: origem e desenvolvimento da escatologia no Antigo Testamento*. In: SCHREINER, J. (Org.). *Palavra e mensagem do Antigo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Teológica; Paulus, 2004, p. 396-397.

⁵⁶ DINGERMANN, F. *A esperança de Israel em Deus e no seu reino: origem e desenvolvimento da escatologia no Antigo Testamento*. In: SCHREINER, J. (Org.). *Palavra e mensagem do Antigo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Teológica; Paulus, 2004, p. 398.

poderia ocorrer um novo início. Por meio de visões, Amós anuncia a destruição dos iníquos e a salvação do povo que se manteve fiel no “dia do Senhor” (cf. Am 5,18-20; 7,1-9; 8,1-3; 9,1-4)⁵⁷. Segundo Dingermann⁵⁸, “com esta mensagem Amós preparava o caminho para a verdadeira e própria escatologia no Antigo Testamento”. O máximo interprete desta fase inicial da escatologia judaica é Isaías: do mesmo modo que se espera uma destruição plena, a salvação será completa através de um rei davídico-messiânico (cf. Is 11,1-9), superando a realidade histórica e instaurando uma nova e definitiva realidade escatológica.

III) *Esperança escatológica próxima*: o período do exílio marca profundamente a escatologia judaica e a reinterpretação da história de Israel proposta na historiografia deuteronomista. Tanto os profetas exílicos como os deuteronomistas lêem o exílio como o juízo do Senhor anunciado precedentemente, logo a salvação seria iminente e a esperança escatológica estaria próxima, pois uma grande mudança estava por ocorrer. De fato o Dêutero-Isaías e Ezequiel contemplam uma nova criação, superando o nível histórico (cf. Is 49,8; Ez 37,1-14), uma verdadeira transformação do povo de Israel. Em meio à crise, Israel atinge o ápice da sua esperança escatológica, a qual resta ainda num nível nacionalístico. Dingermann⁵⁹ comenta:

No tempo que se seguiu ao exílio as grandes esperanças do Dêutero-Isaías, que despontavam em um horizonte muito próximo, não se tinham realizado como a anunciada plenitude. Houve uma compreensível incerteza a respeito dos bens salvífico-escatológicos e [...] uma profunda desilusão, de modo que se resignava a não esperar mais nada no futuro.

IV) *Desilusão escatológica*: os profetas Ageu e Zacarias têm a difícil missão de revigorar a fé e convocar a reconstrução do Templo como forma de manter a esperança e a fidelidade, mesmo em meio à crise escatológica instaurada após o exílio

⁵⁷ Com base na mais antiga citação do “dia do Senhor” (cf. Am 5,18-20), Fernandes afirma que tal expressão surge em meio a um ambiente em crise e pertence à expectativa profética de conversão e salvação de Israel, onde a ação divina propicia um evento escatológico, além do tempo, caracterizado por uma catástrofe final onde ocorre a purificação e a distinção entre os bons e os ruins, com os primeiros salvos e os últimos destruídos (cf. FERNANDES, L. A. O yôm YHWH, expressão e temática no corpus dos Doze Profetas [1ª parte]. *ATEo*, Rio de Janeiro, vol. 29, p. 201-221, 2008). Fernandes conclui: “A punição e a salvação, como dois efeitos conexos a uma única causa, são compatíveis com as consequências que derivam de cada ação humana. A maldição ou a bênção que alguém poderá receber, como castigo ou prêmio por suas ações, fica associado ao demérito ou mérito da sua viva ou omissa participação na história” (FERNANDES, L. A. O yôm YHWH, expressão e temática no corpus dos Doze Profetas [2ª parte]. *ATEo*, Rio de Janeiro, vol. 30, p. 359, 2008).

⁵⁸ DINGERMAN, F. *A esperança de Israel em Deus e no seu reino: origem e desenvolvimento da escatologia no Antigo Testamento*. In: SCHREINER, J. (Org.). *Palavra e mensagem do Antigo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Teológica; Paulus, 2004, p. 399.

⁵⁹ DINGERMAN, F. *A esperança de Israel em Deus e no seu reino: origem e desenvolvimento da escatologia no Antigo Testamento*. In: SCHREINER, J. (Org.). *Palavra e mensagem do Antigo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Teológica; Paulus, 2004, p. 403.

(cf. Ag 1,2-11; Zc 1,16-17). A desilusão escatológica era o resultado imediato diante da não realização das esperanças escatológicas de salvação típicas do post-exílio.

V) *Apocalíptica*: a última etapa da fé escatológica do Antigo Testamento. Uma visão teológica caracterizada, segundo Dingermann⁶⁰, por uma escatologia transcendente, na qual pequenos círculos, perseguidos e marginalizados, acreditavam que muitas das esperanças históricas de Israel encontrariam a sua plena realização, somente, num mundo futuro. É nesta linha escatológica que Paulo se insere, absorvendo todas as precedentes etapas históricas da evolução escatológica judaica e, ao mesmo tempo, aberto ao futuro transcendente, tipicamente apocalíptico⁶¹. Por fim, Müller⁶² afirma que a escatologia do Antigo Testamento é adventista por esperar a realização das promessas escatológicas, enquanto que o Novo Testamento possui uma escatologia que se realiza na pregação do reino de Deus e, ao mesmo tempo, tende à plenitude na consumação dos tempos. Neste ponto coincide com a expectativa judaica.

Portanto, Paulo participa dos anseios escatológicos do povo de Israel de acordo, sobretudo, com a teologia proposta pelos profetas a partir de uma nova leitura da história. A sua visão escatológica, porém, encontra a plenitude somente no reconhecimento de Jesus (de Nazaré) como o Messias. Logo, as bases são judaicas, mas, de acordo com Barbaglio⁶³, “a escatologia paulina é cristocêntrica”.

2. A TEOLOGIA APOCALÍPTICA

O ponto anterior procurou evidenciar como a escatologia é uma constante no Antigo Testamento e, logo, influenciou o pensamento e a vida de Paulo. De fato, Fitzmyer⁶⁴ aponta

⁶⁰ Cf. DINGERMAN, F. *A esperança de Israel em Deus e no seu reino: origem e desenvolvimento da escatologia no Antigo Testamento*. In: SCHREINER, J. (Org.). *Palavra e mensagem do Antigo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Teológica; Paulus, 2004, p. 404.

⁶¹ A PCB, no documento *O povo judeu e as suas Sagradas Escrituras na Bíblia cristã*, reconhece o valor e a autoridade do Antigo Testamento em relação ao Novo e propõe uma série de nove temas comuns fundamentais que manifestam de um lado a descontinuidade e por outro a continuidade, além da progressão entre as duas partes constituintes da Bíblia cristã: a revelação de Deus, a pessoa humana, Deus libertador e salvador, a eleição, a aliança, a Lei, a oração e o culto, as repreensões divinas e as promessas. Paulo é citado em todos os temas e é reconhecido como aquele que, em alguns deles, foi quem mais aprofundou a reflexão. Deste modo, Paulo é apresentado como um elo entre o Antigo e o Novo Testamento, um ponto de contato entre o judaísmo e o cristianismo, um judeu que reconheceu Jesus como o Cristo e o propôs aos seus irmãos (cf. PCB. *O povo judeu e as suas Sagradas Escrituras na Bíblia cristã*. São Paulo: Paulinas, 2002, p. 63-179).

⁶² Cf. MÜLLER, G. L. *Dogmática: teoría y práctica de la teología*. 2. ed. Barcelona: Herder, 2009, p. 539-551.

⁶³ BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo* (vol. II). São Paulo: Loyola, 1991, p. 402.

⁶⁴ Cf. FITZMYER, J. A. *Teologia Paulina*. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Eds.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, p. 1583.

que em seus textos, o Apóstolo se expressa em categorias e imagens providas do texto sagrado, o qual ele cita explicitamente quase 90x. A *Primeira carta aos Tessalonicenses*, porém, não possui nenhuma citação explícita do Antigo Testamento. Isso não significa que tais idéias não o tenham influenciado, mas a maior influência provém da teologia apocalíptica do tardo judaísmo, visto que Paulo faz várias menções a elementos apocalípticos ao longo da perícopos de 1Ts 4,13-18⁶⁵.

2.1 ETIMOLOGIA DE “APOCALÍPTICA”

Assim como escatologia, também “apocalíptica”⁶⁶ é um vocábulo moderno e deriva do substantivo grego ἀποκαλύψις, o qual provém da união de dois termos: ἀπό (*de – idéia de afastamento*) e καλύπτω (*esconder*), significando, portanto, o ato de remover o que esconde, ou seja, revelar. Este termo recebeu uma grande importância, devido ao fato que a primeira palavra do livro do *Apocalipse*, presente no cânon do Novo Testamento, é justamente ἀποκαλύψις.

De acordo com Mundle⁶⁷, ἀποκαλύψις é usado a partir do I séc. a.C., prevalentemente num sentido religioso, uma referência à revelação da divindade à humanidade. A Septuaginta pouco emprega os vocábulos ἀποκαλύπτω e ἀποκαλύψις, já o Novo Testamento utiliza 26x o primeiro e 18x o segundo, sobretudo no epistolário paulino. Todas as cartas autênticas utilizam um destes termos, exceto a *Primeira carta aos Tessalonicenses*! Portanto, Paulo é considerado apocalíptico por utilizar os termos relacionados a esta idéia teológica e, ao mesmo tempo, por empregar a linguagem típica de uma corrente teológica judaica denominada apocalíptica, a qual se baseia sobre alguns elementos teológicos que serão abaixo elencados.

⁶⁵ Dentre os elementos apocalípticos presentes na perícopos, destacam-se: a ressurreição, a parusia, o destino dos mortos, o triunfo futuro de Deus, a presença futura de Cristo para sempre, a teofania divina (o comando divino, a voz do arcanjo e o toque da trombeta), o arrebatamento e as nuvens.

⁶⁶ A expressão “apocalíptica” foi utilizada pela primeira vez por Friedrich Lücke (1791-1855) em 1852 na obra *Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes oder Allgemeine untersuchungen über die apokalyptische Litteratur überhaupt un die Apokalypse des Johannes insbesondere*. Nesta obra, o autor une a apocalíptica à escatologia bíblica, além de individualizar uma ligação histórica entre a profecia do Antigo Testamento, a apocalíptica judaica do segundo Templo e o cristianismo das origens. Deste modo, Lücke afirma que a apocalíptica foi o elo de ligação entre o Antigo e o Novo Testamento. Arcari cita ainda o teólogo Adolf B. C. Hilgenfeld (1823-1907), o qual utiliza a expressão “apocalíptica” em 1857 na obra *Die jüdische Apokalyptik im ihrer geschichtlichen Entwicke lung. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Christenthums nebst einem Anhang über das gnotische System des Basilides*, onde ambos os estudiosos unem os conceitos de apocalíptica e escatologia, considerando-os praticamente do mesmo ponto de vista (cf. ARCARI, L. L’apocalittica giudaica e proto cristiana tra “crisi della presenza” e “crisi percepita”: il testo apocalittico e la pratica visionaria. *SMSR*, Roma, vol. 76, n. 2, p. 506, 2010).

⁶⁷ Cf. MUNDLE, W. ἀποκαλύπτω, ἀποκάλυψις. In: *DITNT*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 2114.

Segundo Vielhauer⁶⁸, o termo apocalíptica é um adjetivo vastamente utilizado que “costuma designar duas realidades: 1) o gênero literário de vários textos bíblicos e extrabíblicos que revelam os mistérios futuros e transcendentais, e 2) a concepção do mundo marcada pela corrupção e necessidade da intervenção divina”.

Logo, apocalipse refere-se precisamente ao gênero literário, na tentativa de determinar os elementos fundamentais para que um texto seja considerado um apocalipse e, assim, elaborar uma lista de obras literárias. Por outro lado, apocaliptismo⁶⁹ é o modo de pensar e de agir típicos de alguns grupos judaicos, não facilmente delineáveis. Este movimento recebeu forma e conteúdo literário em vários textos, denominados apocalipses.

Portanto, a apocalíptica é a união entre apocaliptismo (entendido como fenômeno religioso, social, político e cultural) e apocalipse (compreendido como gênero literário manifesto nas várias obras literárias desta corrente). De acordo com Sacchi⁷⁰, a apocalíptica é uma corrente teológica alternativa àquela de Jerusalém que teve um desenvolvimento próprio, mas não autônomo em relação ao judaísmo post-exílico.

2.2 APOCALIPTISMO: ORIGEM, CONTEXTO E DESENVOLVIMENTO

De acordo com Marconcini⁷¹, “a apocalíptica segue cronologicamente o profetismo, mesmo se a separação entre as duas correntes de pensamento não é muito evidente”. Porém, uma sucessão cronológica não significa uma evolução ou dependência. Procurando responder à pergunta de quais sejam os primórdios do apocaliptismo, convém distinguir e determinar três esferas distintas: a origem teológica do movimento, o contexto (histórico, político, social e cultural) de sua consolidação e as etapas de seu desenvolvimento histórico.

O primeiro elemento é a origem teológica do apocaliptismo, a qual é discutível ao interno das Escrituras hebraicas. Diante de uma variedade de hipóteses, Marconcini⁷² apresenta três soluções acerca do tema:

⁶⁸ Cf. VIELHAUER, P. *História da literatura cristã primitiva*: introdução ao Novo Testamento, aos apócrifos e aos Pais apostólicos. Santo André: Academia Cristã, 2005, p. 514.

⁶⁹ A nomenclatura “apocalipticismo” e “apocaliptismo” são sinônimos, bem como o termo *παρουσία* que é transliterado “parusia” ou “parousia”. Nesta pesquisa opta-se pelos termos apocaliptismo e parusia, apenas nas citações literais são aceitos termos diferentes.

⁷⁰ Cf. SACCHI, P. *L'apocalittica giudaica e la sua storia*. Paideia: Brescia 1990, p. 154-155.

⁷¹ MARCONCINI, B. *L'apocalittica biblica*. In: MARCONCINI, B. et al. *Profeti e apocalittici*. 2. ed. Torino: Elledici, 2007, p. 227. Tradução nossa do italiano: “*l'apocalittica segue cronologicamente il profetismo, anche se lo stacco tra le due correnti di pensiero non è molto marcato*”.

⁷² Cf. MARCONCINI, B. *L'apocalittica biblica*. In: MARCONCINI, B. et al. *Profeti e apocalittici*. 2. ed. Torino: Elledici, 2007, p. 227-230. Também Asurmendi apresenta as origens da apocalíptica em torno da profecia e sabedoria (cf. ASURMENDI, J. *Daniel e a apocalíptica*. In: GONZÁLEZ LAMADRID, A. et al. [Eds.]. *História, Narrativa, Apocalíptica*. São Paulo: Ave-Maria, 2004, p. 451-453).

I) *Origem profética*: diante do desaparecimento dos profetas e da não realização no presente das antigas profecias (cf. 1Mc 4,46; 14,41; Sl 74[73],9; Zc 13,3), a reflexão bíblica se direciona ao futuro escatológico na procura de respostas para o presente. O apocaliptismo utiliza, assim, elementos da profecia como o domínio absoluto de Deus, a eleição gratuita de Israel e a exigência da fidelidade; mas, se distingue na leitura da história direcionada ao futuro e na forma e linguagem de seus textos.⁷³

II) *Origem sapiencial*: dentre as suas características, o apocaliptismo apresenta alguns traços sapienciais como: o uso de sábios como Daniel e Henoc na pseudonímia, a procura do conhecimento das leis eternas que regulam o homem e a natureza, o recebimento de uma mensagem diretamente de Deus e não através de um raciocínio humano, e, por fim, a história da salvação precedida pelo pecado.⁷⁴

III) *Origem inicialmente profética e posteriormente influência sapiencial*: uma posição intermediária que reconhece o apocaliptismo como uma evolução do profetismo e da sabedoria, com maior importância ao primeiro grupo.⁷⁵ Segue a mesma posição Croatto⁷⁶ ao afirmar: “É preciso levar em conta, a respeito desta discussão, que a literatura profética já havia incorporado muitos temas e motivos sapienciais quando se desprende dela a apocalíptica”, a qual pode ser considerada um movimento de renovação que formou escola e marcou a mentalidade judaica do período intertestamentário.

Após esclarecer o profetismo como provável origem teológica do apocaliptismo, o convém determinar o segundo elemento: o contexto histórico, político, social e cultural nos quais o apocaliptismo que influenciou Paulo surgiu. De acordo com Mayer⁷⁷, isto ocorreu “a partir do encontro do judaísmo com o helenismo numa tentativa de busca de identidade e de superação diante da crise provocada pela imposição de um modo de pensar e de viver

⁷³ Dentre os autores que defendem esta posição, Marconcini cita Russell (cf. MARCONCINI, B. *L'apocalittica biblica*. In: MARCONCINI, B. et al. *Profeti e apocalittici*. 2. ed. Torino: Elledici, 2007, p. 227; RUSSELL, D. S. *L'apocalittica giudaica*. Brescia: Paideia, 1991, p. 35-58).

⁷⁴ Marconcini apresenta Von Rad como autor que defende esta posição (cf. MARCONCINI, B. *L'apocalittica biblica*. In: MARCONCINI, B. et al. *Profeti e apocalittici*. 2. ed. Torino: Elledici, 2007, p. 230; VON RAD, G. *Teologia do Antigo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Aste-Targumin, 2006, p. 723-738).

⁷⁵ Dentre os autores que defendem esta posição, Marconcini apresenta Vanni (cf. MARCONCINI, B. *L'apocalittica biblica*. In: MARCONCINI, B. et al. *Profeti e apocalittici*. 2. ed. Torino: Elledici, 2007, p. 230; VANNI, U. *Apocalittica come teologia*. In: *DTI* [vol. I]. Casale Monferrato: Marietti, 1977, p. 388-401).

⁷⁶ CROATTO, J. S. *Apocalíptica e esperança dos oprimidos: contexto sócio-político e cultural do gênero apocalíptico*. *RIBLA*, Petrópolis, vol. 7, p. 9, 1990.

⁷⁷ MAYER, J. P. *Perspectivas messiânicas nos primórdios do judaísmo*. *EstBib*, Petrópolis, vol. 52, p. 23, 1997.

diferente daquele que o judaísmo até então havia enfrentado”. Sacchi⁷⁸ coloca a formação do apocaliptismo no séc. IV a.C.:

A sua formação não deve ser interpretada ao interno da grande crise política do séc. II a.C. que viu a traição da Lei pelo sacerdote Menelau e a grande revolta nacional dos Macabeus, mas deve ser colocada bem antes; a sua história, portanto, tem aproximadamente os mesmos limites daquela do judaísmo do Segundo Templo.

Estas afirmações esclarecem o contexto histórico e político (o helenismo, caracterizado pela influência grega no território mediterrâneo a partir do séc. IV a.C.), além de social e cultural (a sociedade judaica post-exílica após o contato com culturas como as dos babilonenses e dos persas) do surgimento do apocaliptismo.

Em relação à influência política, Yamauchi⁷⁹ afirma: “O helenismo refere-se à cultura grega, principalmente a que se difundiu em todo o Oriente Próximo depois das conquistas de Alexandre Magno” a partir de 333 d.C. Após a morte de Alexandre, os territórios conquistados (dentre eles a Palestina) foram divididos entre os seus generais: os Diádocos. A divisão geográfica foi a seguinte: os Ptolomeus governavam o Egito, os Selêucidas a Síria e os Antígônidas a Macedônia. A Palestina foi administrada inicialmente e com certa tranquilidade pelos Ptolomeus, porém a partir do início do III séc. a.C., passou à administração selêucida. Antíoco IV Epifânio (176-165 a.C.) instaurou uma política de substituição do judaísmo pelo helenismo, fato que provocou a insurreição macabaica (cf. 1Mc e 2Mc), na qual os Macabeus reagiram, através de uma revolta armada, contra a instauração forçada do helenismo e o abandono do judaísmo. Porém, alguns grupos judaicos, não facilmente delineáveis, isolaram-se e, através de uma releitura da história da humanidade, deram origem à apocalíptica.

Por outro lado, o apocaliptismo judaico surgiu no contexto social e cultural caracterizado pelo pluralismo. García Martínez⁸⁰ traça as linhas fundamentais desse período caracterizado por diferenças doutrinárias dos vários grupos existentes: fariseus, saduceus, essênios e zelotas; pela religiosidade tradicional em torno do Templo de Jerusalém, do monoteísmo e da Lei; pela religiosidade popular em torno do messianismo, da escatologia, da

⁷⁸ SACCHI, P. *L'apocalittica giudaica e la sua storia*. Paideia: Brescia 1990, p. 154. Tradução nossa do italiano: “*La sua formazione non va interpretata sullo fondo della grande crisi politica del II sec. a.C. che vide il tradimento della Legge da parte del sacerdote Menelao e la grande rivolta nazionale dei Maccabei, ma va posta assai prima; la sua storia pertanto ha circa gli stessi limiti di quella del giudaismo del Secondo Tempio*”.

⁷⁹ Cf. YAMUCHI, E. M. Helenismo. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 611.

⁸⁰ Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F. *O contexto religioso do Novo Testamento*. In: GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. (et. al.). *A Bíblia e seu contexto*. 3. ed. São Paulo: Ave-Maria, 2010, p. 320-332. Sacchi centraliza o início da apocalíptica judaica em torno da obra denominada *Henoc Etiópico (1Hen)* e denomina o grupo responsável por esta obra como henóquicos (cf. SACCHI, P. *L'apocalittica giudaica e la sua storia*. Paideia: Brescia 1990, p. 156).

crença em anjos e demônios; pelas práticas religiosas como a oração diária, a frequência à sinagoga e as festas celebradas ao longo do ano.

O desenvolvimento histórico do apocaliptismo é o terceiro elemento que deve ser caracterizado. Sacchi⁸¹ define quatro períodos do seu desenvolvimento histórico mediante obras características:

I) *Primeiro período* – séc. IV–III a.C.: compreende a primeira e a terceira partes do livro de *Henoc etiópico*⁸² (1Hen), denominadas *Livro dos Vigilantes* e *Livro da Astronomia*.

II) *Segundo período* – séc. II a.C.: compreende a quarta parte do livro de *Henoc etiópico*, denominada *Livro dos Sonhos*, a qual é contemporânea ao livro de *Daniel*.

III) *Terceiro período* – séc. I a.C.: compreende a segunda e a quinta partes do livro de *Henoc etiópico*, denominadas *Livro das Exortações de Henoc* e *Livro das Parábolas*.

IV) *Quarto período* – séc. I d.C. e início do II: compreende as obras como *Apocalipse siríaco de Baruc*⁸³ (2Bar) e o *Quarto Livro de Esdras*⁸⁴ (4Esd).

⁸¹ Cf. SACCHI, P. *L'apocalittica giudaica e la sua storia*. Paideia: Brescia 1990, p. 156.

⁸² *Henoc Etiópico* (1Hen): obra monumental composta de cinco grande partes escritas ao longo de 400 anos (séc. IV–I a.C.), a união destas cinco partes é considerada uma recopilação que procura se assemelhar ao Pentateuco canônico. A divisão da obra é a seguinte: I) *Livro dos Vigilantes* (LV – c.1–37); II) *Livro das Parábolas* (LP – c.38–71); III) *Livro da Astronomia* (LA – c.72–82); IV) *Livro dos Sonhos* (LS – c.83–90) e V) *Livro das Exortações de Henoc* (ExHen – c.91–105). Dentre os vários pontos de contato entre 1Hen e o Novo Testamento, o maior destaque é a reinterpretação do Filho do Homem de Dn 7 como figura messiânica no LP: o Filho do Homem é apresentado como um ser preexistente, como juiz escatológico no fim dos tempos que subirá ao céu para iniciar a ressurreição dos justos (cf. ARANDA PÉREZ, G. *Apócrifos do Antigo Testamento*. In: ARANDA PÉREZ, G.; GARCÍA MARTÍNEZ, F.; PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Literatura Judaica intertestamentária*. São Paulo: Ave-Maria, 2000, p. 245-262; BROWN, R. E. *Apócrifos judaicos*. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. [Eds.]. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, p. 950-953; COLLINS, J. J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 257-278; MACHO, A. D. [Org.]. *Apócrifos del Antiguo Testamento* [vol. I]. Madrid: Cristiandad, 1984, p. 227-240; NICKELSBURG, G. W. E. *Literatura judaica, entre a Bíblia e a Mixná: uma introdução histórica e literária*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 104-114.463-477.100-104.173-180.223-230).

⁸³ *Apocalipse Siríaco de Baruc* (2Bar): obra elaborada por círculos farisaicos na segunda metade do séc. I d.C. que atribuíam grande importância à Lei. O texto apresenta uma série de diálogos entre Baruc, o escriba de Jeremias, e Deus antes da destruição de Jerusalém por parte dos Caldeus. Nestas visões, Deus mostra a Baruc o fim da história e a chegada do Messias para restabelecer Israel e os justos. O ponto de contato com o Novo Testamento e 2Bar é a esperança messiânica e escatológica num fim iminente (cf. ARANDA PÉREZ, G. *Apócrifos do Antigo Testamento*. In: ARANDA PÉREZ, G.; GARCÍA MARTÍNEZ, F.; PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Literatura Judaica intertestamentária*. São Paulo: Ave-Maria, 2000, p. 281-287; BROWN, R. E. *Apócrifos judaicos*. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. [Eds.]. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, p. 962; COLLINS, J. J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 304-320; MACHO, A. D. [Org.]. *Apócrifos del Antiguo Testamento* [vol. I]. Madrid: Cristiandad, 1984, p. 283-292; NICKELSBURG, G. W. E. *Literatura judaica, entre a Bíblia e a Mixná: uma introdução histórica e literária*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 516-527).

⁸⁴ *Quarto Livro de Esdras* (4Esd): obra contemporânea a 2Bar (segunda metade do séc. I d.C.) que reflete um grande pessimismo em relação à condenação deste mundo. O texto reporta uma série de diálogos, visões e revelações que Deus concedeu a Esdras durante o exílio babilônico no séc. VI a.C. Os pontos de contato com o

2.3 APOCALIPSE: GÊNERO LITERÁRIO

Para determinar as características do gênero literário apocalíptico e, assim, enquadrar quais textos pertencem a este gênero, não basta afirmar que estes contenham, simplesmente, revelações, já que o termo ἀποκαλύψεις tem este significado. De acordo com Assurmendi⁸⁵, a teologia bíblica demorou muito tempo para determinar as principais características do gênero literário apocalíptico. O famoso artigo *Apocalypse: the morphology of a genre* é uma etapa fundamental para a definição do gênero apocalíptico, no qual Collins⁸⁶ afirma:

O apocalipse é um gênero de literatura de “revelação”, configurado narrativamente, no qual se oferece a revelação por meio de um ser do outro mundo a um destinatário humano, revelando-lhe uma realidade transcendente, que ao mesmo tempo é de natureza temporal na medida em que se dirige a uma salvação escatológica, e espacial enquanto supõe ou suporta outro mundo, sobrenatural.

Mesmo evidenciando os elementos formais e de conteúdo do gênero literário apocalíptico, as dificuldades ainda permanecem. De fato, Vielhauer⁸⁷ reconhece que “enquanto é possível chegar a uma unanimidade relativa sobre os textos (da literatura judaica e cristã) que devem ser designados de apocalipse, não existe nenhuma unanimidade sobre como definir ‘apocalíptica’ quanto ao conteúdo”. Também Scardelai e Villac⁸⁸ sublinham esta dificuldade, visto que a literatura apocalíptica é “um tipo de literatura revelatória, do qual existe um grande número de exemplos judaicos, cristãos, gnósticos, greco-romanos e persas”.

Novo Testamento são muitos: a grande expectativa na chegada do fim dos tempos e a descrição dos sinais que antecederão este acontecimento (cf. Mc 13), a descrição da escatologia intermediária onde o destino feliz ou trágico da alma inicia-se logo após a morte corporal (cf. Lc 16,19-31) (cf. ARANDA PÉREZ, G. *Apócrifos do Antigo Testamento*. In: ARANDA PÉREZ, G.; GARCÍA MARTÍNEZ, F.; PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Literatura Judaica intertestamentária*. São Paulo: Ave-Maria, 2000, p. 289-296; BROWN, R. E. *Apócrifos judaicos*. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. [Eds.]. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, p. 961-962; COLLINS, J. J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 281-304; MACHO, A. D. [Org.]. *Apócrifos del Antiguo Testamento* [vol. I]. Madrid: Cristiandad, 1984, p. 250-258; NICKELSBURG, G. W. E. *Literatura judaica, entre a Bíblia e a Mixná: uma introdução histórica e literária*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 502-515).

⁸⁵ Cf. ASURMENDI, J. *Daniel e a apocalíptica*. In: GONZÁLEZ LAMADRID, A. et al. (Eds.). *História, Narrativa, Apocalíptica*. São Paulo: Ave-Maria, 2004, p. 446.

⁸⁶ COLLINS, J. J. *Apocalypse: the Morphology of a Genre*, *Semeia*, Missoula, vol. 14, p. 9, 1979. Apud: ASURMENDI, J. *Daniel e a apocalíptica*. In: GONZÁLEZ LAMADRID, A. et al. (Eds.). *História, Narrativa, Apocalíptica*. São Paulo: Ave-Maria, 2004, p. 446-447. Tradução de Asurmendi do inglês: “*Apocalypse is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world*”.

⁸⁷ VIELHAUER, P. *História da literatura cristã primitiva: introdução ao Novo Testamento, aos apócrifos e aos Pais apostólicos*. Santo André: Academia Cristã, 2005, p. 515.

⁸⁸ SCARDELAI, D.; VILLAC, S. *Introdução ao Primeiro Testamento: Deus e Israel constroem a história*. São Paulo: Paulus, 2007, p. 209.

Croatto⁸⁹ re-propõe os elementos fundamentais do gênero literário denominado apocalipse, conforme a divisão proposta por Collins:

I) *Modo de transmissão da revelação*: pode ser uma visão, audição, viagem transmitida por meio de um mediador transcendente ao receptor.

II) *Conteúdo da revelação*: abraça toda a história, partindo dos acontecimentos primordiais, passando pelo presente até o futuro escatológico com a destruição dos maus e a salvação dos justos.

III) *Característica espacial*: elementos e seres transcendentais costumam ser mencionados graças às viagens cósmicas que o receptor da revelação costuma fazer.

IV) *Conclusão narrativa*: tradicionalmente uma ordem para ocultar ou escrever a revelação é dada ao receptor. Wright⁹⁰ acrescenta a prerrogativa cultural, pois uma obra apocalíptica expressa, através de imagens típicas de uma cultura, uma revelação: “A apocalíptica representa sem dúvida um gênero literário particular com diversas variantes importantes, criadas para indicar por sua *forma* o que comunicava por sua *substância*, a saber, a ‘revelação’ ou a ‘manifestação’ de coisas mantidas em segredo”.

Os textos considerados como apocalipses, geralmente, contém, como o próprio termo ἀποκαλύψις invoca, revelações sobre o fim do mundo e alguns sinais que antecipam tal acontecimento. O Antigo Testamento possui textos apocalípticos: o livro de *Daniel* e alguns trechos proféticos (cf. Is 24-27; 34-35; Ez 38-39; Jl 2-4; Zc 1-8; 12-14)⁹¹. Além dos textos canônicos presentes no Antigo Testamento, o judaísmo tardio produziu uma série de obras apócrifas apocalípticas que podem ter influenciado o pensamento escatológico-apocalíptico de Paulo, visto que foram escritas num período próximo a ele e refletem o pensamento apocalíptico do séc. I a.C. De fato, o Apóstolo, na perícopa de 1Ts 4,13-18, fará uso apenas das duas primeiras características do elenco acima proposto.

De acordo com Aranda Pérez⁹², os livros apócrifos podem ser definidos como “as obras da literatura judaica [...] que contém temas relacionados, de alguma forma, com o Antigo Testamento e não se encaixam em um *corpus* determinado, nem podem atribuir-se a

⁸⁹ Cf. CROATTO, J. S. Apocalíptica e esperança dos oprimidos: contexto sócio-político e cultural do gênero apocalíptico. *RIBLA*, Petrópolis, vol. 7, p. 16-21, 1990.

⁹⁰ WRIGHT, N. T. *Paulo: novas perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 73 (grifo do autor).

⁹¹ Croatto discorda, em parte, deste elenco ao propor Is 24-27; Jl 3-4; Zc 9-14 como textos com forte tom escatológico e não obras propriamente apocalípticas. Estes textos seriam amplamente explorados pelos apocalípticos, sobretudo as imagens escatológicas (cf. CROATTO, J. S. Apocalíptica e esperança dos oprimidos: contexto sócio-político e cultural do gênero apocalíptico. *RIBLA*, Petrópolis, vol. 7, p. 8.17, 1990).

⁹² ARANDA PÉREZ, G. *Apócrifos do Antigo Testamento*. In: ARANDA PÉREZ, G.; GARCÍA MARTÍNEZ, F.; PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Literatura Judaica intertestamentária*. São Paulo: Ave-Maria, 2000, p. 219 (grifo do autor).

autor conhecido”. Não é consenso geral entre os estudiosos a determinação do elenco das obras consideradas como um apocalipse. Aune⁹³ elenca as seguintes obras como as principais “composições religiosas judaicas geralmente consideradas apocalipses”: *Henoc etiópico* (1Hen), *Henoc eslavo*⁹⁴ (2Hen), *Quarto Livro de Esdras* (4Esd), *Apocalipse siríaco de Baruc* (2Bar), *Apocalipse grego de Baruc*⁹⁵ (3Bar) e *Apocalipse de Abraão*⁹⁶ (ApAbr). Mesmo não ocorrendo muitos pontos de contato com o Novo Testamento e, diretamente, com Paulo, Trebolle Barrera⁹⁷ evidencia a importância desta literatura apócrifo-apocalíptica:

O fato de um livro não fazer parte do cânon não significa que em seu momento histórico não pudesse gozar de importância comparável ou inclusive superior à de alguns livros canônicos. A importância da literatura apócrifa e, em geral, da chamada literatura inter-testamentária, radica no fato

⁹³ AUNE, D. E. Apocaliptismo. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 94.

⁹⁴ *Henoc Eslavo* (2Hen): também chamada, em alguns manuscritos, de *Livro dos santos segredos de Henoc*, é uma obra do final séc. I d.C. (posterior à queda de Jerusalém). Narra a viagem celestial de Henoc e o nascimento legendário do sacerdote Melquisedec. 2Hen tem várias expressões próximas ao Novo Testamento como a importância de Melquisedec (cf. Hb 7) e a concepção sem a intervenção humana (cf. Lc 1,26-38) (cf. ARANDA PÉREZ, G. *Apócrifos do Antigo Testamento*. In: ARANDA PÉREZ, G.; GARCÍA MARTÍNEZ, F.; PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Literatura Judaica intertestamentária*. São Paulo: Ave-Maria, 2000, p. 262-265; BROWN, R. E. *Apócrifos judaicos*. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. [Eds.]. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, p. 950; COLLINS, J. J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 346-352; MACHO, A. D. [Org.]. *Apócrifos del Antiguo Testamento* [vol. I]. Madrid: Cristiandad, 1984, p. 240-247; NICKELSBURG, G. W. E. *Literatura judaica, entre a Bíblia e a Mixná: uma introdução histórica e literária*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 421-429).

⁹⁵ *Apocalipse Grego de Baruc* (3Bar): obra semelhante a 4Esd e 2Bar, é datada no final séc. I d.C. (posterior à queda de Jerusalém) e inclui elementos da mitologia egípcia. Baruc está chorando a destruição de Jerusalém quando é transportado para a porta do quinto céu, ali lhe são revelados os segredos dos céus. Uma clara analogia com o Novo Testamento encontra-se na atribuição da responsabilidade de Adão na introdução do pecado na humanidade (cf. Rm 5) (cf. ARANDA PÉREZ, G. *Apócrifos do Antigo Testamento*. In: ARANDA PÉREZ, G.; GARCÍA MARTÍNEZ, F.; PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Literatura Judaica intertestamentária*. São Paulo: Ave-Maria, 2000, p. 287-289; BROWN, R. E. *Apócrifos judaicos*. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. [Eds.]. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, p. 962-963; COLLINS, J. J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 353-357; MACHO, A. D. [Org.]. *Apócrifos del Antiguo Testamento* [vol. I]. Madrid: Cristiandad, 1984, p. 292-295).

⁹⁶ *Apocalipse de Abraão* (ApAbr): obra escrita no mesmo contexto de 2Bar, 3Bar e 4Esd, é datada no final séc. I d.C. (posterior à queda de Jerusalém). Não traz diálogos entre Deus e um vidente, mas narra viagens celestes. Inicialmente se narra a conversão de Abraão da idolatria, logo após se relata a sua ascensão aos céus. De acordo com Aranda Perez: “A resposta teológica de ApAbr à angustiada pergunta sobre por que razão Deus abandonou seu povo nas mãos dos gentios é parecida com a dos outros apocalipses: por causa do pecado do povo” (ARANDA PÉREZ, G. *Apócrifos do Antigo Testamento*. In: ARANDA PÉREZ, G.; GARCÍA MARTÍNEZ, F.; PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Literatura Judaica intertestamentária*. São Paulo: Ave-Maria, 2000, p. 272; cf. COLLINS, J. J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 321-331; MACHO, A. D. [Org.]. *Apócrifos del Antiguo Testamento* [vol. I]. Madrid: Cristiandad, 1984, p. 301-304; NICKELSBURG, G. W. E. *Literatura judaica, entre a Bíblia e a Mixná: uma introdução histórica e literária*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 530-536).

⁹⁷ TREBOLLE BARRERA, J. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução à história da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 531 (grifo do autor). Também Croatto reitera tal posição: “Mais numerosos do que os que entraram no cânon do AT (hebraico e grego) e no do NT são os textos apocalípticos que ficaram de fora, mas que nem por isso são menos importantes. Ao menos o foram para os grupos que os transmitiram” (CROATTO, J. S. *Apocalíptica e esperança dos oprimidos: contexto sócio-político e cultural do gênero apocalíptico*. *RIBLA*, Petrópolis, vol. 7, p. 8, 1990).

de que todo este corpo de literatura constituía o canal obrigatório de aproximação às fontes bíblicas.

2.4 CARACTERÍSTICAS DA TEOLOGIA APOCALÍPTICA

Vista a variedade de obras e o vasto contexto no qual se enquadram, vários autores⁹⁸ procuraram evidenciar algumas características teológicas fundamentais do gênero literário apocalíptico. Não há uniformidade de opiniões, mas dentre elas se destaca a dúplici distinação de Viehauer⁹⁹ entre: características literárias e teológicas.

Dentro das peculiaridades literárias necessárias para considerar uma obra pertencente ao gênero literário apocalipse, Viehauer¹⁰⁰, elenca:

I) A *pseudonímia*, visto que o apocalíptico não tem autoridade reconhecida, é natural escrever sob o nome de grandes personagens do passado (Henoc, Moisés, Daniel).

II) As *visões*, pois o apocalíptico recebe as revelações através de visões enquanto está dormindo ou até mesmo em êxtase.

III) Uma *linguagem figurada* para transmitir esta revelação, cuja interpretação exige uma instrução especial.

III) A *presença de um intérprete* quando a compreensão das revelações não é possível, o apocalíptico pode ser auxiliado por um mediador, um anjo intérprete ou Deus.

IV) A *sistematização*, por fim, da grande quantidade de visões e figuras, onde um princípio ordenador rege o todo.

Dentro das peculiaridades teológicas da visão de mundo de um apocalíptico, Viehauer¹⁰¹ elenca quatro elementos fundamentais:

I) O *dualismo dos dois éones*: a terminologia dos dois éones mostra o contraste entre o reino do mundo (este éon) e o reino de Deus (outro éon). Este dualismo vai além da simples divisão entre dois mundos, mas divide as várias realidades existentes em dois

⁹⁸ Asurmendi evidencia outras características teológicas da apocalíptica, além daquelas propostas por Viehauer, em um elenco mais extenso: transcendência, dualismo, determinismo (propostos por Viehauer), liberdade e responsabilidade, história e mitologia, anjos e demônios, ressurreição (cf. ASURMENDI, J. *Daniel e a apocalíptica*. In: GONZÁLEZ LAMADRID, A. et al. [Eds.]. *História, Narrativa, Apocalíptica*. São Paulo: Ave-Maria, 2004, p. 454-460). Marconcini reduz o elenco a três elementos: visão pessimista, dimensão dualista e perspectiva escatológica, expressas através de uma linguagem simbólica (cf. MARCONCINI, B. *L'apocalittica biblica*. In: MARCONCINI, B. et al. *Profeti e apocalittici*. 2. ed. Torino: Elledici, 2007, p. 225).

⁹⁹ Cf. VIELHAUER, P. *História da literatura cristã primitiva*: introdução ao Novo Testamento, aos apócrifos e aos Pais apostólicos. Santo André: Academia Cristã, 2005, p. 516-520.

¹⁰⁰ Cf. VIELHAUER, P. *História da literatura cristã primitiva*: introdução ao Novo Testamento, aos apócrifos e aos Pais apostólicos. Santo André: Academia Cristã, 2005, p. 516-517.

¹⁰¹ Cf. VIELHAUER, P. *História da literatura cristã primitiva*: introdução ao Novo Testamento, aos apócrifos e aos Pais apostólicos. Santo André: Academia Cristã, 2005, p. 518-520.

grupos: um positivo e outro negativo. Boer¹⁰² reconhece esta influência apocalíptica em Paulo, o qual também apresenta a grande divisão da história em duas eras distintas, a presente e a vindoura, conforme a indicação do apócrifo *4Esdras*: “Próprio por isso, o Altíssimo não fez uma *única* era, mas *duas*” (4Esd 7,50)¹⁰³. Vielhauer¹⁰⁴ especifica:

O velho mundo tem que desaparecer antes que se possa manifestar o mundo de Deus. Não há continuidade entre ambos; esta é a diferença fundamental que separa a escatologia apocalíptica da escatologia rabínica de cunho nacionalista, mas também da escatologia da comunidade de Qumran.

II) O *universalismo* e o *individualismo*: outra marcante diferença entre a escatologia rabínica, por exemplo, e aquela apocalíptica esta na inserção do indivíduo no universal. O homem obtém a salvação por meio da obediência à Lei e não por pertencer ao povo salvífico judaico.

III) O *pessimismo* e a *esperança do além*: o presente éon é mau e dominado por Satanás apesar da soberania de Deus. A salvação não vem do éon presente, mas somente da esperança de uma irrupção do novo éon para sanar, definitivamente, a degeneração física e moral da humanidade.

IV) O *determinismo* e a *expectativa iminente*: os apocalípticos têm a convicção que a história transcorre segundo um plano predeterminado por Deus que desencadeia os acontecimentos em preparação a um destino concreto da humanidade. Este aspecto demonstra uma grande diferença com os profetas, pois mudanças da vontade de Deus não estavam previstas na apocalíptica, enquanto que os profetas confiam numa possível mudança nos planos de Deus. A data do fim é desconhecida, mas os apocalípticos têm certeza que o fim virá em breve, antecipado por uma série de sinais catastróficos.

Percebe-se que essas quatro particularidades teológicas da apocalíptica estão presentes no pensamento paulino, expresso na *Primeira carta aos Tessalonicenses*, passando através de uma clara releitura cristã. Este éon é marcado pelo mal e pelo pecado, logo a esperança se coloca na iminente intervenção definitiva de Cristo na história, através da sua parusia no fim dos tempos para restabelecer todo o universo.

¹⁰² Cf. BOER, M. de. Escatologia apocalíptica judaica e o Novo Testamento. *EstRel*, São Paulo, vol. 19, p. 85-88, 2000.

¹⁰³ WEIDINGER, E. (Org.). *Gli apocrifi: l'altra Bibbia che non fu scritta da Dio*. Casale Monferrato: Piemme, 1992, p. 316 (grifo do autor). Tradução nossa do italiano: “*Proprio per questo l'Altissimo non ha creato un unico eone, ma due*”.

¹⁰⁴ VIELHAUER, P. *História da literatura cristã primitiva*: introdução ao Novo Testamento, aos apócrifos e aos Pais apostólicos. Santo André: Academia Cristã, 2005, p. 519.

2.5 CONSIDERAÇÕES ACERCA DA ESCATOLOGIA E A APOCALÍPTICA

Os pontos precedentes evidenciaram a dependência da apocalíptica em relação à escatologia e como a apocalíptica é o último estágio da evolução escatológica ao interno das Escrituras Hebraicas. Baseando-se nesta evolução, Marconcini¹⁰⁵ reforça a ligação entre apocalíptica e escatologia: “Essencial para a apocalíptica é a dimensão escatológica: a espera aborda o destino da coletividade e do indivíduo, o momento da instauração do reino de Deus e, marginalmente, a revelação dos segredos da natureza e do cosmo”. Vielhauer¹⁰⁶ também ratifica a importância da apocalíptica ao interno da escatologia judaica, pois “quanto ao conteúdo a apocalíptica seria uma forma específica da escatologia judaica, ao lado da escatologia rabínica que, mais tarde, se tornou oficial”. Esta relação entre escatologia e apocalíptica se reflete no texto de 1Ts 4,13-18, onde a maioria dos elementos escatológicos são apocalípticos.

Outro ponto comum entre a escatologia e a apocalíptica é o contexto, no qual ambas surgiram. Míguez¹⁰⁷ cita a esperança como elemento constitutivo para o nascimento da apocalíptica, ao lado da posterior crise que marcou o judaísmo em contato com o helenismo, um poder político estrangeiro que oprime e marca a vida do judaísmo no III séc. a.C. Do mesmo modo, a escatologia surge num momento de crise política e religiosa antes do exílio, em que os profetas pré-exílicos se confrontam com o poder político em Israel e mantêm a esperança de mudanças. A esperança estará presente em ambas as correntes teológicas, inicialmente na escatológica que espera a restauração de Israel, em alguns momentos através de um messias, e, posteriormente, na apocalíptica que espera a total mudança desta realidade, também com a presença de um messias enviado por Deus, em alguns escritos.

Os pontos de contato entre escatologia e apocalíptica são claros, porém as diferenças também são nítidas. Heyer¹⁰⁸ enumera algumas diferenças essenciais entre essas duas correntes teológicas. A questão do tempo: os profetas estavam mais interessados no presente, criticando as autoridades que não se preocupavam com os reais interesses da população e olhando para o futuro com esperança, já os apocalípticos concluíram que o mundo estava

¹⁰⁵ MARCONCINI, B. *L'apocalittica biblica*. In: MARCONCINI, B. et al. *Profeti e apocalittici*. 2. ed. Torino: Elledici, 2007, p. 225. Tradução nossa do italiano: “*Essenziale per l'apocalittica è la dimensione escatologica: l'attesa riguarda il destino della collettività e dell'individuo, il momento dell'instaurazione del regno di Dio e, marginalmente, lo svelamento dei segreti della natura e del cosmo*”.

¹⁰⁶ VIELHAUER, P. *História da literatura cristã primitiva*: introdução ao Novo Testamento, aos apócrifos e aos Pais apostólicos. Santo André: Academia Cristã, 2005, p. 515.

¹⁰⁷ Cf. MÍGUEZ, N. O. Para não ficar sem esperança: a apocalíptica de Paulo em 1Ts como linguagem de esperança. *RIBLA*, Petrópolis, vol. 7, p. 41-43, 1990.

¹⁰⁸ Cf. HEYER, C. J. den. *Paulo: um homem de dois mundos*. São Paulo: Paulus, 2009, p. 43-44.

destinado a perecer e a esperança não estava na restauração, mas na catástrofe cósmica. A questão da intervenção divina também é uma diferença: enquanto os profetas interessavam-se pelo presente e apelavam para a mudança de atitude do povo para retornar ao Senhor e, novamente, gozar de seus benefícios, os apocalípticos, por outro lado, aguardavam passivamente a intervenção definitiva de Deus, pois o homem não poderia modificar, através de suas obras, tal acontecimento. Enfim, a questão do mal: vista pelos apocalípticos como algo necessário durante a expectativa da intervenção divina, enquanto que os profetas atribuíam a existência do mal aos homens que não seguiam o caminho de Deus.

Portanto, os profetas confiavam em Deus e exigiam do homem a participação nas mudanças desejadas, já os apocalípticos aguardavam passivamente a consumação do tempo e o início do novo éon. Aune¹⁰⁹ segue a mesma linha ao confrontar a escatologia profética com a escatologia apocalíptica:

A escatologia profética era uma perspectiva otimista e previa que Deus acabaria por restaurar as condições primitivas originalmente idílicas, atuando por meio de processos históricos [...] A profecia vê o futuro surgindo do presente, enquanto que a escatologia apocalíptica contempla o futuro irrompendo no presente.

Dentre as características literárias do gênero literário apocalipse apresentadas por Vielhauer¹¹⁰, também surgem algumas diferenças em relação à apocalíptica (especificamente profética): os profetas não utilizam a pseudonímia; as visões são substituídas pelos oráculos, discursos e ações simbólicas; a presença de um intérprete ou mediador não é necessária, visto que o profeta fala através de exemplos concretos e históricos. Em relação às características teológicas apontadas por Vielhauer¹¹¹, as diferenças também são notadas: a escatologia tradicional não estabelece uma clara divisão entre o reino do mundo e o reino de Deus, visto que o segundo poderia tranquilamente se realizar no primeiro; os aspectos relacionados ao universalismo, ao individualismo, à esperança do além e ao determinismo da história também possuem pequenas diferenças entre a escatologia tradicional e a apocalíptica, porém a elucidação dessas diferenças é sutil e, dificilmente delineável, já que a escatologia judaica não era unitária nem livre de uma constante evolução ao interno das Escrituras hebraicas.

Apesar dos pontos de contato e das divergências existentes entre a apocalíptica e a escatologia, a relação entre estas visões teológicas não é facilmente esclarecida, pois ambos

¹⁰⁹ AUNE, D. E. Apocaliptismo. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 95.

¹¹⁰ Cf. VIELHAUER, P. *História da literatura cristã primitiva*: introdução ao Novo Testamento, aos apócrifos e aos Pais apostólicos. Santo André: Academia Cristã, 2005, p. 516-518.

¹¹¹ Cf. VIELHAUER, P. *História da literatura cristã primitiva*: introdução ao Novo Testamento, aos apócrifos e aos Pais apostólicos. Santo André: Academia Cristã, 2005, p. 518-520.

os termos não são facilmente delineáveis e esclarecidos. De fato, Collins¹¹² reconhece, com enorme simplicidade, que “apesar do peso teológico frequentemente colocado sobre estes termos, suas conotações estão longe de estarem claras. Não apenas a relação entre os dois termos é discutida, mas nenhum deles carrega individualmente um significado claro”.

3. A TEOLOGIA FARISAICA

Paulo era um fariseu, como foi evidenciado precedentemente (cf. Fl 3,5), que se gloriava das suas raízes judaicas. O fato de pertencer a esta corrente judaica o influenciou profundamente, tanto que Stegner¹¹³ comenta:

Nos últimos anos, houve uma significativa mudança nos estudos paulinos. Durante a primeira metade do século XX, a escola dominante da “história das religiões” enfatizou uma abordagem helenística de Paulo: entendiam que Paulo era um judeu helenizado da diáspora [...] Hoje em dia, porém, os estudos neotestamentários encontram cada vez mais indícios das características judaicas da vida e do pensamento de Paulo. Na verdade, essa mudança faz parte de um movimento geral dos estudos cristãos para redescobrir as raízes judaicas do cristianismo.

A análise da dimensão judaico-farisaica da vida e do pensamento de Paulo evidencia como ele não se transformou numa pessoa completamente nova após o seu encontro com o Cristo ressuscitado e o kerygma cristão, mas, pelo contrário, ele já possuía várias categorias e perspectivas que caracterizariam o seu futuro pensamento cristão. Logo, o farisaísmo do I séc. d.C. influenciou profundamente Paulo e o conhecimento desta corrente judaica é fundamental para delinear as bases do seu pensamento escatológico.

Becker¹¹⁴, porém, alerta que a percepção das características do farisaísmo contemporâneo a Paulo, desde o tempo de Herodes até a conquista romana de Jerusalém, é influenciada pelo rabinismo posterior, o qual, mais tarde, compreendeu a si mesmo como a única ortodoxia judaica e reduziu todo o pluralismo judaico do séc. I d.C. à tradição em torno da Torá escrita e oral, tipicamente farisaica.

¹¹² COLLINS, J. J. *Escatologia apocalíptica como a transcendência da morte*. In: NOGUEIRA, P. A. de S. (Org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 81-82.

¹¹³ STEGNER, W. R. Paulo, o judeu. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 953.

¹¹⁴ Cf. BECKER, J. *Apóstolo Paulo: vida, obra e teologia*. São Paulo: Academia Cristã, 2007, p. 67-68.

3.1 ETIMOLOGIA DE “FARISAICA”

Com o nome “fariseu” entende-se um dos grupos religiosos do tardio judaísmo. De acordo com Müller¹¹⁵, o termo *φαρισαῖος* (*fariseu*) é a forma helenística do aramaico *פְּרִשְׁיָה* ou do hebraico *פְּרִשְׁיִים* (*separados*). Não se trata de uma autodenominação do próprio grupo dos fariseus, mas de uma denominação de seus adversários, em tom pejorativo, que os chamavam de separatistas, visto que os fariseus se separavam do ambiente circunstante para evitar qualquer impureza. Müller¹¹⁶ cita, ainda, que a designação fariseu não é atestada na Septuaginta, mas somente no judaísmo tardio e nos textos do Novo Testamento. O termo designava os representantes de um grupo religioso que gozava de grande estima e respeito junto aos judeus.

A origem e história do farisaísmo são obscuras. Lohse¹¹⁷, Meyer¹¹⁸ e Schnelle¹¹⁹ colocam o início do movimento farisaico em torno do séc. III a.C., durante a defesa da fé judaica contra o helenismo na revolta macabaica: *τότε συνήχθησαν πρὸς αὐτοὺς συναγωγὴ Ἀσιδαίων ἰσχυροὶ δυνάμει ἀπὸ Ἰσραὴλ πᾶς ὁ ἐκουσιαζόμενος τῷ νόμῳ* (1Mc 2,42 – *Então se uniram a eles [os macabeus] a sinagoga dos assideus, fortes e valorosos de Israel, cada um devoto à Lei*). Ainda segundo Lohse¹²⁰, este grupo de pios homens, dispostos a sacrificar-se pela Lei, apoiou a revolta, e deu origem, provavelmente, aos fariseus, visto que a principal característica farisaica é a escrupulosa observância da Lei.

Müller¹²¹ menciona outra possível explicação acerca da separação dos fariseus, além daquela supramencionada: o nome seria uma alusão à diferente interpretação farisaica das prescrições da Lei, pois eles, em sua maioria leigos, se consideravam o verdadeiro Israel que se separava do resto do povo para observar fielmente a Lei. Uma explicação, porém, pouco seguida pelos estudiosos que se atêm à primeira.

¹¹⁵ Cf. MÜLLER, D. *φαρισαῖος*. In: *DITNT*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 798.

¹¹⁶ Cf. MÜLLER, D. *φαρισαῖος*. In: *DITNT*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 798-799.

¹¹⁷ Cf. LOHSE, E. *Contexto e ambiente do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 69-70.

¹¹⁸ Cf. MEYER, R. *φαρισαῖος*. In: *GLNT* (vol. XIV). Brescia: Paideia, 1967, p. 863-870.

¹¹⁹ Cf. SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 71-72.

¹²⁰ Cf. LOHSE, E. *Contexto e ambiente do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 70.

¹²¹ Cf. MÜLLER, D. *φαρισαῖος*. In: *DITNT*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 799; HAMILTON, V. P. *פְּרִשְׁיָה*. In: *DITAT*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1821-1822.

3.2 CARACTERÍSTICAS DA TEOLOGIA FARISAICA

Para evidenciar os aspectos teológicos de um grupo religioso é necessária uma análise das fontes escritas deixadas por este grupo. Koester¹²² reconhece que “não se pode atribuir com certeza nenhum escrito conservado dos fariseus”. A interpretação do pensamento teológico acerca da corrente judaica do farisaísmo é reconstruída, segundo Koester¹²³, sobre algumas fontes do fim do séc. I d.C.:

Os evangelhos do Novo Testamento, os Atos dos Apóstolos e as epístolas de Paulo, que teria sido fariseu; os relatos do historiador judeu Josefo; e as informações preservadas na tradição rabínica, especialmente na Mixná. Embora de modos diferentes, esses três grupos de fontes são fortemente tendenciosos.

Acerca do retrato farisaico presente nas disputas dos evangelhos, Schnelle¹²⁴ comenta: “A crítica neotestamentária aos fariseus reflete em grande parte conflitos entre as comunidades cristãs e o judaísmo após a destruição do templo (70 d.C.). Não obstante, os evangelhos referem-se de modo historicamente correto às muitas controvérsias entre Jesus e os fariseus”. Tais controvérsias se baseiam, sobretudo, na observância da Lei, tanto escrita quanto oral: a necessidade de lavar as mãos antes das refeições (cf. Mc 7,3), o pagamento do dízimo dos produtos da terra e da compra e venda de qualquer coisa (cf. Lc 11,42), o jejum semanal (cf. Lc 18,12) e a rígida observância do sábado (cf. Mc 2,23-28). De fato, os fariseus são mencionados em todos os evangelhos, sobretudo em *Mateus* (29x) e em *Lucas* (27x).

Os *Atos dos Apóstolos* e os textos paulinos não tratam da controvérsia da comunidade cristã com os fariseus, mas demonstram a origem farisaica de Paulo. Ao se defender de acusações na *Carta aos Filipenses*, o Apóstolo dos gentios se autodenomina um fariseu: περιτομή ὀκταήμερος, ἐκ γένους Ἰσραὴλ, φυλῆς Βενιαμίν, Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, κατὰ νόμον Φαρισαῖος (Fl 3,5 – *Circuncidado ao oitavo dia, proveniente da raça de Israel, da tribo de Benjamim, hebreu proveniente de hebreus, fariseu no que diz respeito à Lei*). Stegner¹²⁵ denota que a expressão “fariseu no que diz respeito à lei” se refere à Lei oral. Enquanto que os saduceus reconheciam somente a Lei escrita, ou seja, a Torá, os fariseus acreditavam que Deus havia concedido, além da Lei escrita, também a Lei oral. Esta valorização farisaica da Lei oral também se encontra em outro texto de Paulo: καὶ προέκοπτον ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ὑπὲρ πολλοὺς συναγωγίως ἐν τῷ γένει μου, περισσοτέρως ζηλωτῆς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου

¹²² KOESTER, H. *Introdução ao Novo Testamento* (vol. I): história, cultura e religião no período helenístico. São Paulo: Paulus, 2005, p. 240.

¹²³ Cf. KOESTER, H. *Introdução ao Novo Testamento* (vol. I): história, cultura e religião no período helenístico. São Paulo: Paulus, 2005, p. 240.

¹²⁴ SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 73.

¹²⁵ Cf. STEGNER, W. R. Paulo, o judeu. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 954.

παραδόσεων (Gl 1,14 – *E progredia no judaísmo acima de muitos contemporâneos da minha raça, sendo ainda mais zelota pelas tradições dos meus ancestrais*). Segundo Stegner¹²⁶, o vocábulo παραδόσεων (*tradições*) é um termo técnico para se referir à Lei oral. Do mesmo modo, Fabris¹²⁷ evidencia que o vocábulo ζηλωτής (*zelota/zeloso*) “é associado ao compromisso militante na observância da lei judaica (cf. 1Mc 2,23-28)”. Portanto, Paulo se considera um fariseu zeloso e capaz de interpretar tanto a Lei escrita quanto a Lei oral transmitida pelos antepassados.¹²⁸

Dentre as informações transmitidas pelo histórico do judaísmo Flávio Josefo¹²⁹, na obra *Antiguidades Judaicas*, o zelo pela interpretação oral da lei e o compromisso com a tradição são elencadas como particularidades do farisaísmo em relação aos saduceus:

Neste ponto quero apenas deixar claro que os fariseus transmitiram ao povo normas (νόμιμα) da sucessão aos pais (ἐκ πατέρων διαδοχῆς) que não estão escritas nas leis de Moisés; e é por isso que são rejeitadas pelo grupo dos saduceus que diz que se deve observar somente aquelas normas que estão escritas, mas que não é preciso considerar aquelas da tradição dos pais (Ant 13,297).

Segundo Le Déaut¹³⁰, o principal ponto doutrinal do farisaísmo está na interpretação da Lei: “O ponto fundamental, é que os fariseus reconhecem, ao contrário dos saduceus, a autoridade de uma lei oral (o conjunto das tradições interpretativas) ao lado da Torá escrita; esta autoridade encontrava o seu fundamento na ligação com o Sinai e o próprio Moisés”. A ênfase dada à tradição oral tem como base a forma de leitura das Escrituras hebraicas. Para um fariseu todo o texto deveria ser comentado e como o comentário pertence ao campo da oralidade, este completa o sentido do texto escrito. Brito¹³¹ cita duas passagens bíblicas como justificativas deste método de interpretação farisaico: אֱלֹהִים שְׁתִּימְזוּ שְׁמָעְתִּי כִּי עַז לְאֱלֹהִים

¹²⁶ Cf. STEGNER, W. R. Paulo, o judeu. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 954.

¹²⁷ FABRIS, R. *Paulo: apóstolo dos gentios*. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 49.

¹²⁸ Schnelle acrescenta a pertença paulina a uma corrente radical ao interno do farisaísmo: “No tempo de Paulo, os fariseus já não eram um movimento uniforme [...]. a ostensiva ênfase na categoria teológica do “zelo” no contexto da perseguição dos primeiros cristãos (cf. Gl 1,14; Fl 3,6; At 22,3s), poderia ser um indício de que Paulo – diferentemente, por exemplo, de Josefo – tendia para a ala radical do farisaísmo” (SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 77-78).

¹²⁹ FLÁVIO JOSEFO, *Ant 13,297*. Apud: SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 74. De acordo com Müller, Flávio Josefo era um fariseu e ao tratar do farisaísmo, define o movimento como uma das muitas “filosofias” do judaísmo, ao lado dos essênios, saduceus e um quarto grupo (cf. Ant 18,1.3-6; Bell 2,8,2-14). Logo, a sua visão deve ser analisada cuidadosamente (cf. MÜLLER, D., φαρισαῖος. In: *DITNT*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 799).

¹³⁰ LE DÉAUT, R., *I farisei*. In: GEORGE, A.; GRELOT, P. (Orgs.). *Introduzione al Nuovo Testamento* (vol. I): agli inizi dell’era Cristiana. Roma: Borla, 1980, p. 132. Tradução nossa do italiano: “Il punto fondamentale è che i farisei riconoscono, al contrario dei sadducei, l’autorità di una legge orale (l’insieme delle tradizioni interpretative) a fianco della Torah scritta; questa autorità veniva fondata ricollegandola al Sinai e allo stesso Mosè”.

¹³¹ Cf. BRITO, J. R. de. Midrax e História. *EstBib*, Petrópolis, vol. 71, p. 57-58, 2001.

אָהַת דְּבַר (Sl 62[61],12 – *Deus falou uma palavra, duas que eu ouvi*), logo Deus fala uma vez através do texto e o homem compreende tanto o texto escrito como a tradição oral; e אֱלֹהֵי הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים וְהַתּוֹרָה אֲשֶׁר נָתַן יְהוָה בֵּינוּ וּבֵין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר סִינַי בְּיַד-מֹשֶׁה (Lv 26,46 – *Estes são os estatutos, as normas e as leis que Yahweh estabeleceu entre si e entre os descendentes de Israel, no monte Sinai, através da mão de Moisés*), logo Deus estabeleceu não somente uma Lei, mas as leis: escrita e oral.

A observância da Lei era fundamental para o judaísmo tardio, ainda mais para os fariseus. Otzen¹³² nota que: “Não é suficiente notar que os fariseus enfatizaram a observância rigorosa da lei judaica, já que qualquer judeu sério teria feito a mesma exigência. Ou melhor, os fariseus foram além das determinações gerais e demandaram o excepcional”. Este peso excessivo atribuído a alguns princípios da Lei, tanto escrita quanto oral, por parte dos fariseus é o principal ponto de discordância entre o grupo e Jesus (de Nazaré).

Através da Lei oral e da tradição viva transmitida dos antepassados, de acordo com Le Déaut¹³³, o farisaísmo estava constantemente aberto às novidades culturais da época e, ao mesmo tempo, à esperança de um futuro promissor, baseado na estreita observância da Lei. Esta abertura cultural e a importância dada às tradições dos antepassados explicam outros pontos importantes da doutrina farisaica: a abertura universalística da salvação, o reconhecimento da igualdade dentre todos os homens, a crença na retribuição após a morte e na ressurreição, além da existência dos anjos. Estas novidades teológicas, segundo Yarbrow Collins¹³⁴, demonstram como o farisaísmo tinha aceitado certas idéias escatológico-apocalípticas, ao menos a esperança na ressurreição dos mortos e a questão dos anjos.

Flávio Josefo¹³⁵ apresenta alguns aspectos da doutrina farisaica do seguinte modo:

Professam um gênero de vida muito simples, não cedendo em nada aos prazeres. Seguem o que as orientações da doutrina deles transmitiram como coisa boa, considerando fundamental a observância daquilo que ela entendia insinuar. Demonstram grande respeito pelos Anciãos e não se atrevem a contradizer suas explicações. Embora achem que tudo acontece segundo o destino, eles, entretanto, não despojam a vontade humana de sua ação sobre as coisas, achando que Deus julgou bem operar uma fusão de tal modo que a vontade humana concorra com suas decisões, tendo como resultado a virtude

¹³² OTZEN, B. *O judaísmo na antiguidade: a história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o imperador Adriano*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 155.

¹³³ Cf. LE DÉAUT, R. *I farisei*. In: GEORGE, A.; GRELOT, P. (Orgs.). *Introduzione al Nuovo Testamento* (vol. I): agli inizi dell'era Cristiana. Roma: Borla, 1980, p. 132.

¹³⁴ Cf. YARBROW COLLINS, A. *Escatologia e apocalíptica*. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Eds.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, p. 1540.

¹³⁵ FLÁVIO JOSEFO, *Ant 18,1-3*. Apud: FABRIS, R. *Paulo: apóstolo dos gentios*. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 49.

ou o vício. Crêem que as almas possuem uma força imortal e que existem sob a terra castigos e recompensas, aplicados de acordo com o que elas fizeram durante a vida, conforme se tenham entregue à virtude ou ao vício, com a perspectiva para uma de uma prisão eterna e para outras a faculdade de viver de novo. Por isso encontram credibilidade junto ao povo e todas as coisas divinas, orações e oblações dos sacrifícios se realizam segundo sua interpretação. Até este momento as cidades testemunham a superioridade deles, colocando em prática seus grandes ideais, tanto no teor de vida como nos discursos (Ant 18,1-3).

Em base a estas informações, Fabris¹³⁶ resume as principais características do pensamento teológico dos fariseus nos seguintes pontos: a *interpretação da lei escrita* aplicada à vida cotidiana, a *liberdade* e a *responsabilidade humana* de frente ao mundo (em sintonia com a vontade de Deus), o *princípio de retribuição* que promete o prêmio aos bons e o castigo aos maus neste mundo e a *ressurreição dos corpos* e a *vida eterna* como prêmio eterno no mundo vindouro. O último ponto, sobretudo, estará presente na perícope de 1Ts 4,13-18, pois Paulo conhecia a doutrina da ressurreição dos mortos graças ao farisaísmo. Já o cristianismo solidificou esta convicção através da morte e ressurreição de Cristo.

Portanto, baseando-se nos dados fornecidos pelo próprio Paulo em suas cartas e pelas características religiosas da época, afirma-se que ele é descendente de uma família israelita da tribo de Benjamim, educado no judaísmo baseado na rígida interpretação da Lei e das Escrituras hebraicas e membro da seita dos fariseus.

3.3 LITERATURA FARISAICA

Foi afirmado, anteriormente, que não é possível atribuir diretamente textos escritos aos fariseus do período anterior ou contemporâneo a Paulo. Esta impossibilidade deve-se a dois elementos: a grande importância dada à tradição oral e a elaboração desta tradição após a destruição de Jerusalém no final do séc. I d.C. O Apóstolo dos gentios é ligado, pelo autor dos *Atos dos Apóstolos*, ao rabinismo (cf. At 22,3), visto que parte de sua formação judaica teria acontecido em Jerusalém junto a Gamaliel I. Paulo, porém, não afirma qualquer coisa acerca de sua união ao rabinismo, apenas se reconhece anteriormente como um fariseu, membro do grupo judaico que originou a tradição rabínica posterior. De acordo com estes elementos, Fitzmyer¹³⁷ afirma que “deve-se usar de discernimento ao se apelar para esta literatura para

¹³⁶ Cf. FABRIS, R. *Paulo: apóstolo dos gentios*. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 50.

¹³⁷ FITZMYER, J. A. *Teologia Paulina*. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Eds.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, p. 1584. Koester, por outro lado, exclui por completo o uso dos *Atos dos Apóstolos* como fonte de dados acerca de Paulo, pois alguns dados como o nome hebraico Saulo (cf. At 7,58; 8,1), a proveniência de Tarso (cf. At 21,39), a cidadania romana (cf. At 22,25-29), a estadia e o estudo em Jerusalém junto a Gamaliel I (cf. At 22,3) não contribuem ao conhecimento da origem e educação de Paulo, mas confundem o

ilustrar seu pano de fundo judaico, visto que a esmagadora maioria dela não ter sido registrada por escrito até a época do rabino Judá o Príncipe, no início do séc. III d.C.” Pérez Fernandez¹³⁸ segue o mesmo princípio ao reconhecer que a literatura rabínica possui autoridade e oficialidade no judaísmo tardio pela continuidade, ao menos em parte, em relação ao farisaísmo e outros grupos judaicos que sobreviveram após a destruição de Jerusalém.

Além dos aspectos da teologia farisaica emersos nos textos do Novo Testamento e no historiador Flávio Josefo, também a Mishná, um texto rabínico tardio, acrescenta informações acerca do pensamento farisaico e manifesta elementos da tradição oral deste grupo. Os demais textos farisaicos posteriores não possuem uma ligação direta com o período contemporâneo a Paulo. Pérez Fernández¹³⁹ define a Mishná com os seguintes termos:

Mediante a palavra *Mishná* designamos um livro, cuja recopilação remonta ao início do século III d.C., na Galiléia. Teve por trás a autoridade do Patriarca Rabbi Yehudah ha-Nasi, considerado seu editor ou responsável. A obra adquiriu imediatamente uma autoridade *canônica* dentro do judaísmo, pois viu-se nela a formulação da Lei oral que, na compreensão judaica da revelação, acompanha a Lei escrita.

Austel¹⁴⁰ liga a palavra Mishná à raiz hebraica *שָׁנָה* (*repetir*), pois como Josué fez uma cópia da Lei a partir das pedras que Moisés recebeu (cf. Dt 17,18), os judeus realizaram uma cópia da Lei acrescentando a tradição oral. Pérez Fernández¹⁴¹ recorda que a repetição era também “o sistema de ensino e aprendizagem na transmissão oral; daí o mesmo verbo *sny/snh* na época rabínica chega a significar também ‘estudar’, ‘memorizar’, ‘ensinar pela repetição’, com referência à tradição oral”.

Pérez Fernández¹⁴² indica, ainda, que a Mishná foi escrita em hebraico, não aquele clássico, mas a língua falada popularmente na Judéia. O texto aborda, em 63 tratados, os mais variados temas relacionados ao judaísmo: as sementes, as festas, as mulheres, os danos e

esforço de chegar a uma clareza biográfica (cf. KOESTER, H. *Introdução ao Novo Testamento* [vol. II]: história e literatura do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulus, 2005, p. 114-115).

¹³⁸ Cf. PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Literatura rabínica*. In: ARANDA PÉREZ, G.; GARCÍA MARTÍNEZ, F.; PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Literatura Judaica intertestamentária*. São Paulo: Ave-Maria, 2000, p. 382.

¹³⁹ PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Literatura rabínica*. In: ARANDA PÉREZ, G.; GARCÍA MARTÍNEZ, F.; PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Literatura Judaica intertestamentária*. São Paulo: Ave-Maria, 2000, p. 389 (grifo do autor).

¹⁴⁰ Cf. AUSTEL, H. J. *שָׁנָה*. In: *DITAT*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1592-1593.

¹⁴¹ PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Literatura rabínica*. In: ARANDA PÉREZ, G.; GARCÍA MARTÍNEZ, F.; PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Literatura Judaica intertestamentária*. São Paulo: Ave-Maria, 2000, p. 391.

¹⁴² Cf. PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Literatura rabínica*. In: ARANDA PÉREZ, G.; GARCÍA MARTÍNEZ, F.; PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Literatura Judaica intertestamentária*. São Paulo: Ave-Maria, 2000, p. 392-400. 417-425.

prejuízos, as coisas sagradas e as purezas. O processo de formação da Mishná pode ser dividido em três estágios:

- I) Período anterior ao ano 70 d.C., contemporâneo ao Novo Testamento.
- II) Período intermediário entre as guerras de 70 e 135 d.C.
- III) Período de redação final, após a guerra de 135 d.C. até o III séc.

Visto a proximidade histórica da redação da Mishná e do Novo Testamento, é possível reconhecer que existem semelhanças entre eles; as diferenças, porém, segundo Pérez Fernández¹⁴³, são maiores:

A razão da diferença literária pode ter raiz profunda: o interesse essencial do Novo Testamento é o anúncio de um *kerygma histórico* centrado numa pessoa, Jesus de Nazaré; a Mishná desconhece o culto a uma personalidade e baseia-se fundamentalmente na tradição e numa rigorosa argumentação.

O ponto de contato mais significativo entre Paulo e a Mishná está no conceito de tradição através do recebimento de uma mensagem e da sua transmissão: ἡ γὰρ παράκλησις ἡμῶν οὐκ ἐκ πλάνης οὐδὲ ἐξ ἀκαθαρσίας οὐδὲ ἐν δόλω, ἀλλὰ καθὼς δεδοκιμάσμεθα ὑπὸ τοῦ θεοῦ πιστευθῆναι τὸ εὐαγγέλιον, οὕτως λαλοῦμεν, οὐχ ὡς ἄνθρωποις ἀρέσκοντες ἀλλὰ θεῷ τῷ δοκιμάζοντι τὰς καρδίας ἡμῶν (1Ts 2,3-4 – *Pois a nossa exortação não provém de erro, nem de impuridade, nem de malícia; mas assim como fomos aprovados por Deus para o evangelhos nos ser confiado; assim falamos, não para agradar aos homens, mas, sim, a Deus que aprova o nosso coração*); depois, amadurece esta conceitualização em torno do recebimento e transmissão ao utilizar termos como παραλαμβάνω (*receber*) e παραδίδομι (*transmitir*) na *Primeira carta aos Coríntios*: παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ὅτι ἐτάφη καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφὰς (1Cor 15,3-4 – *Vos transmiti, pois, em primeiro lugar, aquilo que também recebi: que Cristo morreu por nossos pecados, segundo as Escrituras, e que foi sepultado e que ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras*) e ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδοτο ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτό μου ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν (1Cor 11,23-24 – *eu mesmo, pois, recebi do Senhor o que também vos transmiti: que o Senhor Jesus na noite em que foi entregue, tomou o pão e tendo dado graças partiu e disse: “Isto é o meu corpo,*

¹⁴³ PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Literatura rabínica*. In: ARANDA PÉREZ, G.; GARCÍA MARTÍNEZ, F.; PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Literatura Judaica intertestamentária*. São Paulo: Ave-Maria, 2000, p. 418 (grifo do autor).

que é para vós; fazei isto em minha memória”). Pérez Fernández¹⁴⁴ nota que o binômio paulino receber/transmitir demonstra a importância da fonte, o próprio Cristo, e dos receptores, a comunidade cristã; tal binômio também é empregado pelos rabinos com os termos קָבַל/קִישַׁל¹⁴⁵ (receber/dominar) para realçar a importância de Moisés, como a fonte, e dos receptores judeus: “No Sinai, Moisés recebeu a Lei oral e a transmitiu a Josué, e Josué aos anciãos, e os anciãos aos profetas, e os profetas a transmitiram aos membros da Grande Sinagoga” (Abot 1,1).¹⁴⁶

3.4 CONSIDERAÇÕES ACERCA DO FARISAÍSMO, A ESCATOLOGIA E A APOCALÍPTICA

A apresentação das bases do pensamento paulino, especialmente no que diz respeito à escatologia, a apocalíptica e o farisaísmo demonstrou como esses elementos culturais e religiosos influenciaram a vida da maioria dos judeus do séc. I d.C. e, obviamente, também de Paulo. Antes do seu encontro com o cristianismo, o Apóstolo dos gentios era um fariseu zeloso, grande estudioso das Escrituras hebraicas e aberto a novidades teológicas, sobretudo no campo da escatologia apocalíptica. Como os fariseus eram o grupo de maior influência na população, suas idéias atingiam todas as esferas do judaísmo. De fato, Leite¹⁴⁷ evidencia:

O importante é que os fariseus detinham uma interpretação própria da tradição judaica, não aceita por outros grupos, mas de grande influência. Específicos nesse ponto, eram, no entanto, defensores da centralidade de Jerusalém e do Templo. Também estavam associados em diferentes graus, ao pensamento apocalíptico da época.

Uma das novidades aceitas pelo farisaísmo era o elemento apocalíptico da ressurreição dos mortos. Era algo natural para um fariseu ensinar, segundo Becker¹⁴⁸, “que esta vida teria uma continuação no mundo vindouro, no início da qual haveria recompensa e castigo para o comportamento humano em relação à Torá no mundo atual (cf. Mc 12,18-27; At 23,6-8; Abot 2,1.7.16; 3,14-16)”. Se a novidade apocalíptica da ressurreição dos mortos estava em conformidade com a Lei, ela seria tranquilamente aceita.

¹⁴⁴ Cf. PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Literatura rabínica*. In: ARANDA PÉREZ, G.; GARCÍA MARTÍNEZ, F.; PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Literatura Judaica intertestamentária*. São Paulo: Ave-Maria, 2000, p. 418.

¹⁴⁵ Cf. COPPES, L. J. קָבַל. In: *DITAT*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1314; CULVER, R. D. קִישַׁל. In: *DITAT*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 890-892; RIESNER, R. *A herança judaica de Paulo e os inícios de sua missão*. In: DETTWILER, A.; KAESTLI, J.-D.; MARGUERAT, D. (Orgs.). *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 165.

¹⁴⁶ *Abot 1,1*. Apud: PCB. *O povo judeu e as suas Sagradas Escrituras na Bíblia cristã*. São Paulo: Paulinas, 2002, p. 32. *Abot (pais)* corresponde ao 9º capítulo do 4º tratado dedicado aos Neziqin (*danos/prejuízos*) da Mishná.

¹⁴⁷ LEITE, E. Qual era o judaísmo de Paulo? *Hor*, Belo Horizonte, vol. 7, n. 13, p. 88, 2008.

¹⁴⁸ BECKER, J. *Apóstolo Paulo: vida, obra e teologia*. São Paulo: Academia Cristã, 2007, p. 70.

Logo, conclui Becker¹⁴⁹: “Com isso, uma concepção fundamental da apocalíptica judaica antiga havia-se tornado também parte da visão farisaica. Desde então, não só ocorreu a união entre farisaísmo e teologia sapiencial¹⁵⁰, como também entre farisaísmo e apocalíptica”.

Outro ponto de contato é a interpretação das Escrituras hebraicas. Se por um lado os saduceus preferiam o texto bíblico escrito, não utilizando métodos interpretativos ou procurando um sentido que vão além do texto, os apocalípticos e, sobretudo, os fariseus, por outro lado, procuravam interpretar o texto a luz da realidade passada (a tradição para os fariseus) e da realidade presente e futura (o dualismo para os apocalípticos). Segundo Brito¹⁵¹, através deste olhar interpretativo, o qual procura ir além do texto escrito, é possível compreender as novidades teológicas farisaicas como: a imortalidade da alma, a ressurreição dos mortos e a própria esperança messiânica.

Enfim, segundo Becker¹⁵², o juízo final também manifesta uma aproximação entre farisaísmo e apocalíptica, pois os fariseus o consideravam um elemento presente na Torá, enquanto que os apocalípticos o afirmavam como meio de ingresso no novo éon e na vida escatológica.

Os pontos de contato existem, mas também as diferenças entre o farisaísmo e a escatologia apocalíptica são notáveis, sobretudo, em relação à Torá. Collins¹⁵³ menciona esta distinção ao citar a obra apocalíptica de *4Esdras*, onde o autor apocalíptico apresenta o personagem Esdras como um novo Moisés (cf. 4Esd 14,1-48). Uma voz ordena a Esdras que escreva tudo o que aconteceu no mundo desde o início, além de re-escrever tudo o que estava escrito na Torá, queimada e perdida pelos israelitas durante a destruição de Jerusalém. Ajudado por cinco escribas, Esdras escreve 94 livros, ou seja, acrescenta 70 livros aos 24 que faziam parte das Escrituras hebraicas, então conhecidas. Tais livros são destinados aos sábios e representam o máximo da sabedoria. Segundo Collins¹⁵⁴, “o grosso da exortação de Esdras ao povo é renunciar à vida mortal e apressar-se para fugir destes tempos, e esperar pelo

¹⁴⁹ BECKER, J. *Apóstolo Paulo: vida, obra e teologia*. São Paulo: Academia Cristã, 2007, p. 70.

¹⁵⁰ A Lei era a única norma de vida do farisaísmo, logo ocorreu uma evolução histórica na interpretação da Lei, tanto escrita quanto oral. Os fariseus, além de aceitar e reinterpretar a luz da Lei alguns elementos da tradição apocalíptica, também haviam realizado o mesmo processo em relação à Sabedoria. De fato, nas passagens onde a Sabedoria era apresentada como princípio de vida para o judeu (cf. Pr 3,13; 9,10; Ecle 7,25), tal Sabedoria foi vista como a própria Lei que prometia vida a quem a cumprisse, pois foi através dela que o mundo fora criado (cf. Abot 3,14).

¹⁵¹ Cf. BRITO, J. R. de. *Midrax e História. EstBib*, Petrópolis, vol. 71, p. 55, 2001.

¹⁵² Cf. BECKER, J. *Apóstolo Paulo: vida, obra e teologia*. São Paulo: Academia Cristã, 2007, p. 80-81.

¹⁵³ Cf. COLLINS, J. J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 300.

¹⁵⁴ COLLINS, J. J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 300-301.

juízo após a morte”. Fato que demonstra, na óptica apocalíptica, a complementação da Torá por intermédio de uma revelação.¹⁵⁵ Enquanto que os fariseus enriqueciam a Torá escrita com a tradição oral adicional, os apocalípticos depreciavam a importância da Torá por uma revelação direta de Deus a um personagem anterior e mais importante que Moisés. Becker¹⁵⁶ acrescenta:

A apocalíptica, por sua vez, quer justamente ser enquadrada nas grandes figuras da história, mediante eventos extraordinários de revelação, e não granjear o simples reconhecimento nas verdades contidas na lei judaica. A apocalíptica que, justamente ao lado de Moisés e para além dele, estabelecer-se como autoridade [...] para verdades complementares.

Croatto¹⁵⁷ evidencia ainda o contexto social como elemento distintivo entre farisaísmo e apocalíptica. De um lado, os fariseus formavam um grupo bem visto pela sociedade e com representação no Sinédrio, constituíam um movimento, que apesar de divisões internas, exercia forte poder religioso e social sobre a população; os apocalípticos, por outro lado, eram, tradicionalmente, pessoas marginalizadas e escapavam deste contexto religioso e político.

Diante dessas várias diferenças escriturísticas e sociais, Croatto¹⁵⁸ resume a discrepância do seguinte modo: “Os fariseus não gostavam da apocalíptica, porque ela expressa um canal revelatório não manejável pela Torá”. Aune¹⁵⁹, por sua vez, acrescenta a questão política como elemento de discordância entre estas visões teológicas:

As ênfases farisaicas na ressurreição, no mundo vindouro e no Messias dificultam a distinção nítida entre as preocupações religiosas e políticas dos apocalíptistas e as dos fariseus, embora estes últimos pareçam ter se desencantado com muitos aspectos do apocalíptismo, em consequência da desastrosa primeira revolta contra Roma (66-73 d.C.).

¹⁵⁵ Esdras não deve simplesmente restaurar os livros da Torá, pois ele não está sujeito a autoridade de Moisés, mas à autoridade divina, visto que recebe uma ordem direta de Deus. De acordo com esta visão apocalíptica, Esdras torna-se a autoridade máxima no que diz respeito à autoridade divina, mas o principal papel de sua revelação adicional é completar a Torá mosaica e fornecer aos sábios a possibilidade de compreender o sentido de toda a experiência humana (cf. COLLINS, J. J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 300-301; NICKELSBURG, G. W. E. *Literatura judaica, entre a Bíblia e a Mixná: uma introdução histórica e literária*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 512-513). “Quando finalmente os 40 dias tinham passado, o Altíssimo me falou assim: ‘Os 24 livros que escreveste primeiro, os tornarás públicos, para que sejam lidos por quem é digno e por quem não é digno; os últimos 70, pelo contrário, os preservarás à parte e os entregarás apenas aos sábios do teu povo’” (4Esd 14,45-46) (WEIDINGER, E. [Org.]. *Gli apocrifi: l'altra Bibbia che non fu scritta da Dio*. Casale Monferrato: Piemme, 1992, p. 341). Tradução nossa do italiano: “*Quando infine i quaranta giorni furono trascorsi, l'Altissimo mi parlò così: 'I ventiquattro libri che hai scritto per primi, li renderai pubblici, perché si legga sia chi è degno sia chi non è degno; gli ultimi settanta invece li conserverai da parte e li affiderai solo ai saggi del tuo popolo'*”.

¹⁵⁶ BECKER, J. *Apóstolo Paulo: vida, obra e teologia*. São Paulo: Academia Cristã, 2007, p. 81.

¹⁵⁷ Cf. CROATTO, J. S. Apocalíptica e esperança dos oprimidos: contexto sócio-político e cultural do gênero apocalíptico. *RIBLA*, Petrópolis, vol. 7, p. 8-10, 1990.

¹⁵⁸ CROATTO, J. S. Apocalíptica e esperança dos oprimidos: contexto sócio-político e cultural do gênero apocalíptico. *RIBLA*, Petrópolis, vol. 7, p. 8, 1990.

¹⁵⁹ AUNE, D. E. Apocalíptismo. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 96.

4. A LINGUAGEM HELENISTA

A cultura grega influenciou o território mediterrâneo após as conquistas de Alexandre Magno no fim do séc. IV a.C. Esta influência atingiu, inicialmente, todos os setores das sociedades sob o domínio grego e depois romano. O “helenismo”¹⁶⁰ foi um dos motivos do surgimento da apocalíptica, atingindo o judaísmo palestino e, sobretudo, aquele da diáspora. Paulo, um judeu fariseu da diáspora que conjugava de idéias apocalípticas, teve contato direto com a cultura helenista.

Diante deste contato e influência, Penna¹⁶¹ traça os principais componentes gregos do pensamento paulino, reconhecendo que o Apóstolo se colocou entre o judaísmo e o helenismo, “mesmo devendo se colocar sem dúvida dentro do judaísmo, era na verdade, um judeu helenista de Tarso e vivia em um ambiente em que o Judaísmo havia sofrido de diversos modos um processo de helenização”. Através de uma longa análise dos vocábulos importantes do pensamento paulino que provém do helenismo, Penna¹⁶² procura demonstrar a influência linguística do helenismo sobre Paulo, porém ao interno desta série de vocábulos, são deixados de lado aqueles que não encontram um termo correspondente em hebraico, dentre eles o termo παρουσία (*presença/vinda/chegada*), tanto no sentido histórico-biográfico (cf. 1Cor 16,17; 2Cor 7,6), quanto no sentido cristológico-escatológico (cf. 1Ts 2,19; 3,13; 4,15; 5,23), além do termo ἀπάντησις (*encontro*), assim como interessam diretamente nesta pesquisa.

Após esta longa análise, Penna¹⁶³ conclui:

Seguramente, existem temáticas paulinas, absolutamente centrais no pensamento de Paulo, que não devem realmente nada ao helenismo: por exemplo, além das premissas judaicas do monoteísmo, do messianismo, e do recurso exclusivo às Escrituras de Israel, tudo aquilo que diz respeito à justificação pela fé sem as obras da Lei, a ressurreição de Jesus, e também, toda a temática relacionada à escatologia [...] Mas não se deve considerar pouco relevante o fato de que o Apóstolo demonstra de todo modo sensível ao ambiente greco-romano, no qual prevalentemente vive e realiza a sua obra, servindo-se dialogicamente de algumas de suas categorias para se exprimir. Pode-se dizer que os ganchos com a helenidade se estabelecem, sobretudo, em nível de linguagem e que são realmente marginais no quadro do pensamento paulino.

¹⁶⁰ Vejam-se acima as notas n. 25 e 79 para uma definição de “helenismo”.

¹⁶¹ PENNA, R. Paulo de Tarso e os componentes gregos do seu pensamento. *ATEO*, Rio de Janeiro, vol. 31, p. 56, 2009.

¹⁶² Cf. PENNA, R. Paulo de Tarso e os componentes gregos do seu pensamento. *ATEO*, Rio de Janeiro, vol. 31, p. 55-90, 2009.

¹⁶³ PENNA, R. Paulo de Tarso e os componentes gregos do seu pensamento. *ATEO*, Rio de Janeiro, vol. 31, p. 90, 2009.

Após esta conclusão que clarifica a importância da linguagem helenista no pensamento paulino, pode-se iniciar o exame de algumas expressões típicas presentes na *Primeira carta aos Tessalonicenses*.

4.1 INFLUÊNCIA DO HELENISMO EM PAULO

Paulo é um judeu helenista. Uma afirmação simples e direta, mas que deve ser elucidada através de algumas especificações.

Segundo Heyer¹⁶⁴, o Apóstolo dos gentios foi um homem cosmopolita que viveu num contexto histórico-cultural complexo. Seguindo, com cautela, as informações fornecidas nos *Atos dos Apóstolos*, resulta que Paulo fosse originário de Tarso da Cilícia (cf. At 9,30; 11,25; 21,39; 22,3), porém o Apóstolo não menciona a sua cidade natal em suas cartas. Heyer¹⁶⁵ retrata Paulo referindo-se a Tarso como “uma cidade bem conhecida e famosa. Contava com uma população heterogênea e, além disso, era um dos centros mais significativos da cultura helenística”. Uma análise da vida e do pensamento de Paulo deve considerá-lo como pertencente ao ambiente judeu da diáspora, tipicamente influenciado pelo helenismo, pois ele não era estranho ao mundo que lhe rodeava. De acordo com Schenelle¹⁶⁶, Paulo era um judeu privilegiado da diáspora, pois possuía a cidadania romana (cf. At 16,37; 22,25; 23,27), mesmo diante de algumas contestações deste dado que podem ser contra-argumentadas.

Becker¹⁶⁷ elenca três indícios que permitem atestar, indiretamente, a influência do helenismo na vida de Paulo. Em primeiro lugar a língua grega. Baseando-se no fato que o texto grego das cartas paulinas está livre de fortes semitismos, se conclui que dificilmente Paulo teria aprendido o grego como língua estrangeira numa época tardia de sua vida. Paulo nasceu num ambiente marcado pela língua helenista, falava com desenvoltura o grego da koiné e, logo cedo, teve contato com este estilo de falar e se expressar. O grego era, portanto, a sua língua materna.¹⁶⁸ Paulo, possivelmente conhecia o hebraico e o aramaico, mas resta uma hipótese, visto que as poucas palavras estrangeiras utilizadas em seu epistolário como ἀββά (cf. Rm 8,15; Gl 4,6 – *abbá*), μαρναναθά (cf. 1Cor 16,22 – *maranata*) e ἀμήν (cf. Rm 1,25;

¹⁶⁴ HEYER, C. J. den. *Paulo: um homem de dois mundos*. São Paulo: Paulus, 2009, p. 13-15.

¹⁶⁵ HEYER, C. J. den. *Paulo: um homem de dois mundos*. São Paulo: Paulus, 2009, p. 19.

¹⁶⁶ Cf. SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 65-68.

¹⁶⁷ Cf. BECKER, J. *Apóstolo Paulo: vida, obra e teologia*. São Paulo: Academia Cristã, 2007, p. 58-59.

¹⁶⁸ Cf. SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 76.

1Cor 14,16 – *amém*) eram comuns no cristianismo primitivo. Bellinato¹⁶⁹ acrescenta a informação que “não raras vezes Paulo se revela também cunhador de palavras novas: basta pensar aos verbos formados com uma ou mais preposições (cf. Rm 5,20; 8,6; 2Cor 7,14), entre os quase são típicos os compostos com *σύν* (*com*)”.

Além da língua, a utilização da Septuaginta e a fundação de comunidades em cidades greco-romanas seriam evidências da influência do helenismo sobre o Apóstolo dos gentios. Paulo, porém, permanece um judeu da diáspora que segue a linha do farisaísmo. De fato, como menciona Becker¹⁷⁰, “havia, obviamente, grandes diferenças no grau de helenização de uma pessoa ou de um grupo quanto à língua, religião, educação e cultura”. Estes exemplos demonstram que Paulo, como judeu, era uma pessoa aberta à cultura dominante da época, um homem disposto ao diálogo com as várias culturas do seu tempo. Gnilka¹⁷¹ completa:

Paulo fala e escreve em grego, é verdade, mas o modo no qual argumenta e faz teologia, além do seu modo de utilizar a Escritura, é fundamentalmente judaico. A sua pertença aos dois ambientes culturais, do helenismo e do judaísmo, se apóia prioritariamente sobre o judaísmo.

De acordo com Barbaglio¹⁷², Paulo assume a forma epistolar típica do mundo greco-romano da época. As cartas começavam com um pré-escrito mencionando o remetente, o destinatário e uma breve saudação. Paulo utiliza essa característica, mas lhe confere um caráter pessoal em todas as suas cartas, iniciando, obviamente, pela *Primeira carta aos Tessalonicenses*.

Portanto, diante dos dados fornecidos pelo próprio Apóstolo em suas cartas e pelas características helenistas da época, Koester¹⁷³ apresenta Paulo como um judeu que cresceu na diáspora, se comunicou em grego no seu cotidiano, visto o seu domínio linguístico e o

¹⁶⁹ BELLINATO, G. *Paulo: cartas e mensagens*. São Paulo: Loyola, 1979, p. 11.

¹⁷⁰ BECKER, J. *Apóstolo Paulo: vida, obra e teologia*. São Paulo: Academia Cristã, 2007, p. 83.

¹⁷¹ GNILKA, J. *Paolo di Tarso: apostolo e testimone*. Brescia: Paideia, 1998, p. 41. Tradução nossa do italiano: “Paolo parla e scrive in greco, è vero, ma il modo in cui argomenta e fa teologia, compreso il suo modo di trattare la Scrittura, è eminentemente giudaico. La sua appartenenza ai due ambienti culturali, dell’ellenismo e del giudaismo, poggia prioritariamente sul giudaismo”.

¹⁷² Cf. BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo* (vol. I). São Paulo: Loyola, 1989, p. 73-75. Barbaglio acrescenta, ainda, outros elementos greco-romanos utilizados em sua correspondência: a estrutura geral dividida em endereço, corpo epistolar, epílogo e saudação final; as fórmulas e temas estereotipados como o agradecimento ou o motivo da parusia; a menção de projetos de viagens e o uso de expressões retóricas introdutivas (cf. BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo: contexto de criação e modalidade de comunicação de sua teologia*. In: DETTWILER, A.; KAESTLI, J.-D.; MARGUERAT, D. [Orgs.]. *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 76-77).

¹⁷³ Cf. KOESTER, H. *Introdução ao Novo Testamento* (vol. II): história e literatura do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulus, 2005, p. 114-115.

conhecimento das idéias filosóficas populares, utilizou a retórica e recebeu, provavelmente, a educação formal nas escolas gregas, especificamente na tradição da diátribe estóico-cínica.¹⁷⁴

4.2 LINGUAGEM DE ESTADO HELENISTA

Um judeu da diáspora, como Paulo, frequentava a sinagoga na cidade onde se encontrava. Mesmo mantendo certa independência, Becker¹⁷⁵ deduz que as sinagogas deviam manter boas relações com o Estado gentio, estabelecendo vínculos e utilizando uma linguagem tipicamente greco-romana. Ao frequentar tais sinagogas, Paulo manteve contato com essa linguagem que utilizava termos helenistas específicos do cotidiano. De fato, o Apóstolo utiliza tais termos em suas cartas, pois os destinatários conheciam as metáforas citadas por ele. Becker¹⁷⁶ menciona dois exemplos tradicionais: Paulo descreve o seu apostolado recorrendo à linguagem do combate no estádio de um ginásio grego (cf. 1Cor 9,24-27) e apresenta a Igreja como o corpo de Cristo (cf. Rm 12,4-5; 1Cor 12,12-30).

Ao aplicar este mesmo princípio da utilização de termos e idéias típicas do helenismo à perícopos de 1Ts 4,13-18, resulta que Paulo usa três termos que a comunidade tessalonicense estava habituada a ouvir: παρουσία (*presença/vinda/chegada* – cf. 1Ts 2,19; 3,13; 4,15; 5,23), ἀπάντησις (*encontro* – cf. 1Ts 4,17) e κύριος (*Senhor* – cf. 1Ts 4,15.16.17).

A palavra παρουσία significa, seguindo a indicação de Cerfaux¹⁷⁷, num primeiro momento presença e em seguida vinda ou chegada. Um termo que no helenismo assumiu um sentido político ao designar a entrada festiva de um soberano (rei, imperador, alto oficial régio) e, sucessivamente, sentido religioso ao indicar a presença ou manifestação de uma divindade. Diante deste uso estatal do termo, Crossan e Reed¹⁷⁸ preferem traduzir παρουσία não só por visita ou vinda, mas como visitação, pois o resultado da visitação de uma autoridade dependia da natureza da recepção oferecida pela cidade visitada.

Se de um lado a παρουσία era a visita oficial de uma autoridade ou divindade, a ἀπάντησις era a resposta da população que ia ao encontro do seu κύριος.

¹⁷⁴ Schnelle também reconhece, em Paulo, a possível influência helenista das tradições filosófico-populares do helenismo greco-romano (cf. SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 93). García apresenta a filosofia popular estóica como matriz do vocabulário paulino de liberdade e responsabilidade e dos conceitos de razão, natureza, consciência, prudência, virtude, além da alegoria dos membros do corpo e do valor dado à inteligência (cf. GARCÍA, M. S. *Cartas de São Paulo*. In: OPORTO, S. G.; GARCIA, M. S. *Comentário ao Novo Testamento* [vol. III]. 2. ed. São Paulo: Ave-Maria, 2006, p. 393).

¹⁷⁵ Cf. BECKER, J. *Apóstolo Paulo: vida, obra e teologia*. São Paulo: Academia Cristã, 2007, p. 89-90.

¹⁷⁶ Cf. BECKER, J. *Apóstolo Paulo: vida, obra e teologia*. São Paulo: Academia Cristã, 2007, p. 90.

¹⁷⁷ Cf. CERFAUX, L. *Cristo na Teologia de Paulo*. São Paulo: Teológica, 2003, p. 36.

¹⁷⁸ Cf. CROSSAN, J. D.; REED, J. L. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 158.

Dentre as muitas testemunhas deste uso helenista, Cerfaux¹⁷⁹ cita um decreto de uma cidade do reino de Pérgamo, onde a população deve realizar uma cerimônia para acolher a παρουσία do rei Átalo III (138-133 a.C.):

Ao aproximar-se ele da cidade, todos os estefanóforos dos doze deuses, o rei Eumênio, deverão pôr a coroa, os sacerdotes e as sacerdotisas abrirão os templos dos deuses, espalharão incenso, rezarão as preces rituais para que agora e sempre sejam dadas ao rei Átalo, Philometor e Evergeta quer declare guerra, quer se defenda, a saúde, a salvação, a vitória, a potência em terra e mar e que seu reino permaneça para sempre em toda segurança. Ao seu encontro (ἀπάντησις) devem ir os sacerdotes acima mencionados e as sacerdotisas, os estrategos, os arcontes e os vencedores dos jogos, com as coroas obtidas, o ginasiarca com os efebos e os menores, o pedônimo com as crianças e os cidadãos, e as mulheres e todas as jovens e os habitantes vestidos de branco com coroas. Será um dia de festa...

Flávio Josefo¹⁸⁰ descreve a παρουσία de Alexandre Magno à cidade de Jerusalém em 333 a.C. após a vitória sobre Dário da Pérsia em Isso da Síria:

O sumo sacerdote judeu Jabbus permaneceu inadvertidamente leal a Dario e recusou inicialmente a exigência de rendição feita por Alexandre [...] Depois de devastar resistências em Tiro e Gaza, Alexandre seguiu para Jerusalém. Jabbus, com medo, “sem saber como encontrar (ἀπάντησαι) os macedônio”, ofereceu sacrificio em favor da libertação e “Deus lhe falou oracularmente em sonho, instando-o a ter coragem e adornar a cidade com guirlandas, abrir os portões e ir até lá para receber (ὑπάντησιν) os que chegavam, devendo a população estar vestida com roupas brancas [...] E, depois de ter feito tudo o que lhe ordenara, que esperasse a vinda (παρουσία) do rei” (Ant 11,327-328).

Diante desta grande festa popular, a qual poderia ser um evento único na vida de um cidadão, Cerfaux¹⁸¹ não tem dúvidas: “A descrição da ressurreição feita por Paulo na primeira Epístola aos Tessalonicenses (4,13-18) mostra até a evidência que o Apóstolo imagina a ‘parusia’ de Cristo segundo o tipo de uma festiva entrada helenista”.

De acordo com Koester¹⁸²: “Um pressuposto geral tem sido o de que se usa *parousia* como termo técnico para a vinda escatológica de Jesus, ou o Filho do Homem. Contudo, não

¹⁷⁹ CERFAUX, L. *Cristo na Teologia de Paulo*. São Paulo: Teológica, 2003, p. 36 (nosso acréscimo do termo em grego).

¹⁸⁰ FLÁVIO JOSEFO, *Ant 11,327-328*. Apud: CROSSAN, J. D.; REED, J. L. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 158 (nosso acréscimo dos termos em grego, substituindo a transliteração do original).

¹⁸¹ CERFAUX, L. *Cristo na Teologia de Paulo*. São Paulo: Teológica, 2003, p. 36.

¹⁸² KOESTER, H. *A ideologia imperial e a escatologia de Paulo em 1 Tessalonicenses*. In: HORSLEY, R. (Org.). *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 161. Toda a obra organizada por Horsley procura demonstrar uma nova perspectiva na pesquisa do pensamento paulino: a releitura de vários textos numa perspectiva política baseando-se na história romana e na sua estrutura sócio-política.

há provas na literatura apocalíptica pré-cristã desse uso técnico”. Deste modo, Koester¹⁸³ conclui que o termo *parusia* foi introduzido por Paulo na *Primeira carta aos Tessalonicenses* e que é um termo político conhecido pela comunidade. Por fim, Koester¹⁸⁴ acrescenta o fato que: “Paulo, em sua própria linguagem, descreve a vinda do Senhor como a vinda de um rei ou César para cujo advento a comunidade tem de estar preparada. *Parousia* sempre acontece em contextos em que se tem em vista a preparação de toda a comunidade”.

O uso dos termos *παρουσία* e, especialmente, *ἀπάντεσις* como uma linguagem técnica de visita e acolhimento de uma autoridade helenista é aceito pela maioria dos comentadores. Manini¹⁸⁵, porém, é cauteloso: “Paulo talvez, quando fala da *parusia* tenha em mente também as visitas do soberano às cidades, com os cidadãos que saem para acolhê-lo”. Enquanto que Cosby¹⁸⁶ discorda:

Alegando que *ἀπάντεσις* era um termo técnico levando consigo um conjunto padrão de expectativas não é convincente. Além disso, mesmo se assumirmos que Paulo entendeu *ἀπάντεσις*, desta forma, a evidência demonstra que ele não leu tal significado comercial em sua descrição da *parusia*.

Como o termo *ἀπάντεσις* é utilizado em vários contextos literais e carregaria, assim, uma vasta gama de significados, os tessalonicenses não fariam uma conexão automática do termo com o encontro dos cidadãos de uma cidade com a autoridade que realizava uma *παρουσία*. De acordo com Harrison¹⁸⁷, o termo *παρουσία* também era recorrente nos textos apócrifos judaicos e não somente na linguagem de estado helenista.

¹⁸³ Cf. KOESTER, H. *A ideologia imperial e a escatologia de Paulo em 1 Tessalonicenses*. In: HORSLEY, R. (Org.). *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 161.

¹⁸⁴ KOESTER, H. *A ideologia imperial e a escatologia de Paulo em 1 Tessalonicenses*. In: HORSLEY, R. (Org.). *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 161 (grifo do autor).

¹⁸⁵ MANINI, F. *Prima e seconda lettera ai Tessalonesi*. Roma: Città Nuova, 2010, p. 66. Tradução nossa do italiano: “Forse Paolo quando parla della *parusia* ha in mente anche le visite del sovrano alle città, con i cittadini che escono ad accoglierlo”.

¹⁸⁶ COSBY, M. R. Hellenistic Formal Receptions and Paul’s Use of *ἀπάντησις* in 1 Thessalonians 4:17. *BBR*, South Tweed Heads, vol. 4, p. 29, 1994. Tradução nossa do inglês: “Claiming that *ἀπάντεσις* was a technical term carrying with it a standard set of expectations is not convincing. Furthermore, even if one assumes that Paul understood *ἀπάντεσις* in this way, the evidence demonstrates that he did not read such meaning wholesale into his description of the *Parousia*”.

¹⁸⁷ Cf. HARRISON, J. R. Paul and the Imperial Gospel at Thessaloniki. *JSNT*, New York, vol. 25, p. 82, nota 44, 2002. Harrison elenca os seguintes textos: *Testamento de Abraão* (cf. TestAbr 13,4,6), *Testamento de Levi* (cf. TestLevi 14,15), *Testamento de Judas* (cf. TestJud 22,2), *Henoc etiópico* (cf. 1Hen 38,2; 49,4) e *Henoc eslavo* (cf. 2Hen 32,1).

Ao longo da *Primeira carta aos Tessalonicenses* (cf. 1Ts 2,19), Paulo, tendo em mente a descrição da *parusia*, utiliza outros termos helenistas: *ἐλπίς* (*esperança*), *χαρά* (*alegria*), *στέφανος* (*coroa*) e *καύχησις* (*honra*). De fato, Sacchi¹⁸⁸ acrescenta:

A utilização que Paulo faz de termos ou expressões de clara matriz helenista não deve porém enganar: muitas vezes, de fato, ele lhes dá um significado novo, fazendo delas o veículo de conceitos que tem, na verdade, as suas raízes no mundo bíblico. Nisto, ele segue um método largamente difundido na esfera do judaísmo helenista.

Cerfaux¹⁸⁹ segue a mesma linha e reconhece a influência da linguagem helenista nos termos utilizados para a descrição escatológica da segunda vinda de Cristo, além de imagens apocalípticas para descrever tal situação, mas ratifica que as afirmações fundamentais são aquelas provindas da fé cristã. Logo, Paulo procura transmitir aos tessalonicenses o seu pensamento e a sua experiência de fé através de uma linguagem que lhes seja familiar e possibilite, facilmente, o entendimento da mensagem apostólica. Este processo é conhecido, em âmbito teológico, como linguagem analógica, elucidada por Boff¹⁹⁰ com os seguintes termos:

Para falar de Deus como Mistério inefável, é impossível fazê-lo de modo absolutamente adequado (linguagem *unívoca*). Mas também nem sempre a fala sobre Deus é totalmente inadequada (linguagem *equivoca*). O caminho certo passa entre esses dois extremos e se chama: a *linguagem analógica*.

Míguez¹⁹¹ comenta que “toda a linguagem da fé é linguagem analógica”, pois expressa a realidade divina através de categorias humanas. Dentre as várias realidades humanas capazes de expressar analogicamente a fé, Míguez¹⁹² evidencia a linguagem política como uma das analogias preferidas pela linguagem bíblica. O constante uso teológico-ecclesiástico posterior de certas expressões políticas acabou esvaziando a referência histórica original das mesmas, transformando-as em termos eclesiásticos. Além dos termos políticos

¹⁸⁸ SACCHI, A. *Il pensiero di Paolo: origini e sviluppi*. In: SACCHI, A. (Org.). *Lettere Paoline e altre lettere*. Torino: Elledici, 1996, p. 77. Tradução nossa do italiano: “L'utilizzazione da parte di Paolo di termini o espressioni di chiara matrice ellenistica non deve però ingannare: spesso infatti egli conferisce loro un significato nuovo, facendone il veicolo di concetti che affondano le loro radici nel mondo biblico. In questo egli segue un metodo ampiamente diffuso nell'ambito del giudaismo ellenistico”.

¹⁸⁹ Cf. CERFAUX, L. *Cristo na Teologia de Paulo*. São Paulo: Teológica, 2003, p. 39.

¹⁹⁰ BOFF, C. *Teoria do método teológico*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 317-318 (grifo do autor). Também Müller evidencia a importância da linguagem analógica como princípio do conhecimento teológico ao interno da discussão acerca da cientificidade da teologia (cf. MÜLLER, G. L. *Dogmática: teoría y práctica de la teología*. 2. ed. Barcelona: Herder, 2009, p. 13-35). Werbick demonstra a presença da linguagem analógica ao longo de toda a história da teologia (cf. WERBICK, J. *Prolegômenos*. In: SCHNEIDER, T. [Org.]. *Manual de Dogmática* [vol. I]: Prolegômenos, Doutrina sobre Deus, Doutrina da criação, Cristologia, Pneumatologia. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 30-34).

¹⁹¹ MÍGUEZ, N. O. Linguagem bíblica e linguagem política. *RIBLA*, Petrópolis, vol. 4, p. 49, 1989.

¹⁹² Cf. MÍGUEZ, N. O. Linguagem bíblica e linguagem política. *RIBLA*, Petrópolis, vol. 4, p. 49-50, 1989.

presentes em 1Ts 4,13-18 e acima analisados, Míguez¹⁹³ cita vocábulos e expressões que possuíam uma conotação política original e que foram utilizados por Paulo ao longo de toda a *Primeira carta aos Tessalonicenses*: a palavra ἐκκλησία (cf. 1Ts 1,1 – igreja), o título κύριος (cf. 1Ts 4,15.16.17 – Senhor), os verbos παρρησιάζομαι (cf. 1Ts 2,2 – expor livremente) e δοκιμάζω (cf. 1Ts 2,4 – julgar confiável) que fazem parte da linguagem política, a palavra εὐαγγέλιον (cf. 1Ts 2,2 – boa notícia) e a expressão βασιλεία καὶ δόξα (cf. 1Ts 2,2 – reino e glória) são termos militares para enaltecer uma vitória e para conquistar um reino de forma gloriosa, a palavra παρουσία (cf. 1Ts 4,15 – presença/vinda/chegada) designa a chegada triunfal do cortejo imperial juntamente com a ἀπάντησις (cf. 1Ts 4,17 – encontro) da população que vai ao encontro do governante que chega, o termo ἀδελφός (cf. 1Ts 3,2 – irmão) e o sintagma εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια (cf. 1Ts 5,3 – paz e fraternidade) expressariam a linguagem da fraternidade romana através das conquistas militares e políticas para a instauração da *Pax Romana*¹⁹⁴.

Após uma extensa análise, Míguez¹⁹⁵ conclui que Paulo utiliza estes termos com a intenção de se expressar analogicamente através de um vocabulário conhecido pelos tessalonicenses e, ao mesmo tempo, para criticar a política romana que o havia perseguido precedentemente (cf. At 17,5-9):

Paulo utiliza extensamente a linguagem política e a analogia política nesta carta [1Ts] para falar da fé e da nascente comunidade de cristãos de Tessalônica e em todo o mundo. Mas não usa qualquer linguagem política nem qualquer sentido para essa linguagem: utiliza uma linguagem de confrontação, e lhe dá um sentido contra-hegemônico [...] Muitas das palavras que Paulo utiliza se transformaram hoje em “jargão cristão”, em linguagem religiosa. Por isso mesmo perderam essa função de crítica ideológica que tiveram em sua origem.

¹⁹³ Cf. MÍGUEZ, N. O. Linguagem bíblica e linguagem política. *RIBLA*, Petrópolis, vol. 4, p. 51-60, 1989. Também Donfried apresenta esta série de termos políticos utilizados por Paulo na pregação do Evangelho na cidade de Tessalônica (cf. DONFRIED, K. P. *Os cultos imperiais de Tessalônica e o conflito político em I Tessalonicenses*. In: HORSLEY, R. [Org.]. *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 214-215).

¹⁹⁴ O Império Romano era caracterizado pelo sincretismo religioso, visto o seu vasto território. Schnelle afirma que os romanos acolheram as várias correntes religiosas e culturais dos povos conquistados ao interno do seu Império, através de um laço unificador denominado de *Pax Romana* (*paz romana*). Um longo período de relativa paz durante o séc. I a.C até o séc. II d.C. caracterizado pela unidade ideológica em torno do imperador, visto como um deus, e pelo poder militar que garantia a união política, o crescimento econômico e a estabilidade jurídica (cf. SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 168-170). A *Pax Romana* se baseava, também, no slogan mântico *paz e segurança* (cf. 1Ts 5,3) visto que o Império prometia paz e segurança às províncias conquistadas, mediante o pagamento de tributos (cf. CROSSAN, J. D.; REED, J. L. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 157).

¹⁹⁵ MÍGUEZ, N. O. Linguagem bíblica e linguagem política. *RIBLA*, Petrópolis, vol. 4, p. 60, 1989. A hipótese de Míguez é questionável, pois não há elementos concretos na *Primeira carta aos Tessalonicenses* para afirmar que Paulo procurasse tal confrontação.

5. PAULO E A SUA MULTIFORME CULTURA PRÉ-CRISTÃ

Paulo era um homem culto, influenciado pelas várias culturas que encontrou ao longo de sua vida. Os pontos anteriores procuraram demonstrar esta “bagagem cultural” antes do encontro de Paulo com o cristianismo, as características do seu pensamento no momento da revelação do Cristo ressuscitado próximo a Damasco. Toda a sua cultura social, religiosa e teológica ao interno do judaísmo sofre uma transformação. Nesta ótica, Fitzmyer¹⁹⁶ afirma que “a revelação do ‘Senhor da glória’ crucificado (1Cor 2,8) não apenas transformou o fariseu Paulo em um apóstolo, mas também fez dele o primeiro teólogo cristão”.

Todos os elementos judaicos (escatologia tradicional nas Escrituras hebraicas, teologia farisaica em torno da observância e do estudo da Torá e a teologia apocalíptica com um olhar direcionado ao futuro), além da linguagem política helenista formaram a base da visão escatológica de Paulo, a qual converge na perícopos de 1Ts 4,13-18. Este texto é um exemplo claro de como o cristianismo e o próprio Paulo estavam abertos às culturas da época para expressar seus conceitos, sem perder de originalidade. De acordo com Aune¹⁹⁷, esta evolução é clara, mas permanece problemática: “Em geral, todos concordam que Paulo foi influenciado pela escatologia apocalíptica, mas a extensão na qual ele modificou o apocaliptismo à luz de sua fé em Cristo continua a ser um problema fundamental”.

Do mesmo modo restam em aberto outras possíveis influências do pensamento paulino: as religiões de mistérios, o gnosticismo e a comunidade de Qumran. De acordo com Bultmann¹⁹⁸, Paulo “se familiarizou com os fenômenos do sincretismo religioso. Continua incerto, todavia, até que ponto se apropriou de pensamentos teológicos desse sincretismo [...] já em seu período pré-cristão, e que se manifestam em sua teologia cristã”.

A multiforme cultura paulina era tipicamente urbana, enraizada nas grandes metrópoles do império romano. De fato, Fitzmyer¹⁹⁹ afirma que: “Enquanto as ilustrações de

¹⁹⁶ FITZMYER, J. A. *Teologia Paulina*. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Eds.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, p. 1585.

¹⁹⁷ AUNE, D. E. *Apocaliptismo*. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 100.

¹⁹⁸ BULTMANN, R. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004, p. 243.

¹⁹⁹ FITZMYER, J. A. *Teologia Paulina*. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Eds.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, p. 1584. O mesmo autor fornece um extenso elenco dos termos, tipicamente helenistas, utilizados por Paulo que comprovam esta afirmação: terminologia política (cf. Fl 1,17; 3,20); esportiva (cf. 1Cor 9,24-27; Fl 2,16); comercial (cf. Fm 18; 1Cor 7,22; Rm 7,14), jurídica (cf. Rm 7,1; Gl 3,15; 4,1-2), imperial (cf. 1Ts 2,19; 4,14-17) e filosóficas (cf. Rm 2,14; 1Cor 8,7.10.12; 10,25-29; 15,33; 2Cor 5,11; 9,8; Gl 5,1.13; Fl 4,8). Tidball comenta: “A missão empreendida por Paulo levou a uma notável mudança social na Igreja cristã primitiva. Ela deixou de ser um movimento predominantemente palestino e rural e passou a ser um movimento gentio e urbano. Os horizontes paulinos eram dominados pelo *ethos* da cidade, não pelo do campo”

Jesus (de Nazaré) muitas vezes refletem a vida agrária da Galileia, Paulo frequentemente usa imagens derivadas da cultura urbana, especialmente helenística”. De acordo com Sacchi²⁰⁰, a pregação paulina encontrou um ambiente diferente daquele típico da Galileia: não mais vilas e campos, mas cidades cosmopolitas influenciadas pela cultura helenista. Neste ambiente Paulo desenvolve o seu pensamento a partir de uma base judaico-helenista, permanecendo fiel à sua origem religiosa e mantendo o diálogo com o ambiente que o rodeava, pois, como menciona Schnelle²⁰¹, “tanto sua educação greco-judaica como a força do pensamento e da linguagem de suas cartas [...] indicam, ao lado da cidadania romana e sua atividade global, que Paulo pertencia à classe média urbana”. O mesmo Schnelle²⁰² comenta que Paulo não um foi itinerante entre culturas diferentes, mas um homem capaz de unir em si as culturas: judaica, helenista e romana. Esta capacidade proporcionou a Paulo a possibilidade de atingir amplas camadas da sociedade, ultrapassando as fronteiras geográficas da sua época.

Heyer²⁰³ completa o quadro da multiforme cultura pré-cristã descrevendo Paulo como um homem heterogêneo: “hábil escriturista, zeloso, apaixonado e apocalíptico criativo. Seu zelo pela Torá o estimulava a perseguir a comunidade cristã primitiva [...] Uma visão apocalíptica foi a causa de que o temido perseguidor se convertesse em um apóstolo convicto”. De fato, a apocalíptica era uma importante característica do pensamento paulino, muitas vezes pouco evidenciada pelos seus comentadores, mas que marcou todo o seu apostolado. De acordo com Heyer²⁰⁴, “a visão apocalíptica formava a base de seu apostolado. Sobre isso não há dúvida alguma: Paulo era um apocalíptico antes de receber a visão no caminho de Damasco e, depois dela, continuou sendo um apocalíptico”.

Portanto, de acordo com Koester²⁰⁵, Paulo se apresenta, em seus escritos, como um judeu da diáspora com boa educação helenista e um fariseu marcado pelo profundo fervor religioso; um homem zeloso e empenhado em preservar e defender as tradições dos seus antepassados e, ao mesmo tempo, marcado por elevadas expectativas apocalípticas.

(TIDBALL, D. J. Ambiente social das igrejas missionárias. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 55 [grifo do autor]).

²⁰⁰ Cf. SACCHI, A. *Il pensiero di Paolo: origini e sviluppi*. In: SACCHI, A. (Org.). *Lettere Paoline e altre lettere*. Torino: Elledici, 1996, p. 69.

²⁰¹ SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 70.

²⁰² Cf. SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 92-93.

²⁰³ HEYER, C. J. den. *Paulo: um homem de dois mundos*. São Paulo: Paulus, 2009, p. 47.

²⁰⁴ HEYER, C. J. den. *Paulo: um homem de dois mundos*. São Paulo: Paulus, 2009, p. 47.

²⁰⁵ Cf. KOESTER, H. *Introdução ao Novo Testamento* (vol. II): história e literatura do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulus, 2005, p. 114-115.

Capítulo II

ANÁLISE LITERÁRIA DE 1Ts 4,13-18

A análise das bases teológicas do pensamento paulino acerca da escatologia foi proposta, no capítulo anterior, como ponto de partida desta pesquisa. Após evidenciar tais fundamentos, o presente capítulo visa desenvolver a análise literária, retomando o método histórico-crítico em relação às etapas da análise literária: a análise estrutural (crítica textual, delimitação da perícopé, segmentação, tradução, estruturação e crítica dos gêneros), a análise linguística (morfologia e sintaxe), a análise semântica e aquela pragmática. Deste modo, a compreensão literária de 1Ts 4,13-18 resulta mais clara, tendo em vista a evidenciação das bases do pensamento escatológico paulino realizada anteriormente.²⁰⁶

1. ANÁLISE ESTRUTURAL

Seguindo as indicações de Sánchez Caro²⁰⁷, a primeira tarefa exegética é a preparação do texto bíblico para uma adequada leitura através de várias operações: a crítica textual (fixação do texto a partir de sua tradição manuscrita), a organização e estruturação do texto na sua unidade interna (delimitar o seu início e fim dentro do contexto geral onde se localiza), além da tradução do mesmo.

²⁰⁶ O presente capítulo percorrerá as principais etapas do método histórico-crítico através de uma série de operações científicas do texto de 1Ts 4,13-18. O documento *A interpretação da Bíblia na Igreja* apresenta inicialmente as etapas do método através de uma análise sincrônica e diacrônica, elencando a crítica textual, a análise linguística e semântica, a crítica literária, dos gêneros, da redação e a análise pragmática. Após a apresentação do método histórico-crítico, são apresentadas outras formas de abordagem para enriquecer a compreensão do texto bíblico: os *Novos métodos de análise literária* (análise retórica, narrativa e semiótica), as *Abordagens baseadas na tradição* (canônica, judaica e efeitos do texto), as *Abordagens através das ciências humanas* (sociologia, antropologia cultural e psicologia), as *Abordagens contextuais* (libertação e feminista) e a *Leitura fundamentalista*. A presente pesquisa utilizará as principais etapas do método histórico-crítico, as demais formas de abordagem não serão detalhadamente utilizadas, mas apenas mencionadas, se necessário (cf. PCB. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 46-86).

²⁰⁷ Cf. SÁNCHEZ CARO, J. M. *Hermenêutica bíblica e metodologia exegética*. In: ARTOLA, A. M.; SÁNCHEZ CARO, J. M. *A Bíblia e a Palavra de Deus*. 2. ed. São Paulo: Ave-Maria, 2005, p. 340-341. Outros autores seguem a mesma linha, mas invertem a ordem dos itens (cf. SILVA, C. M. D. da. *Metodologia de exegese bíblica*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 37-78.83-126; WEGNER, U. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998, p. 28-121).

1.1 CRÍTICA TEXTUAL

O documento *A interpretação da Bíblia na Igreja* evidencia que:

A crítica textual, praticada há muito mais tempo, abre a série das operações científicas. Baseando-se no testemunho dos mais antigos e melhores manuscritos, assim como dos papiros, das traduções antigas e da patrística, ela procura, segundo regras determinadas, estabelecer um texto bíblico que seja tão próximo quanto possível ao texto original.²⁰⁸

Logo, a crítica textual é uma etapa fundamental do método histórico-crítico, a qual, segundo Paroschi²⁰⁹, é “a ciência que procura restabelecer o texto original de um trabalho escrito cujo autógrafa não mais exista [...], sendo extensível a qualquer peça de literatura cujo texto original tenha sido eventualmente alterado no processo de cópia e recópia”. Seguindo a mesma linha, Sánchez Caro²¹⁰ acrescenta que a crítica textual é a técnica e a arte de restabelecer o texto bíblico mais aproximado do original.

Na aplicação da crítica textual ao texto de 1Ts 4,13-18, percebe-se que a perícopé possui poucas variações, segundo o *Novum Testamentum Graece*²¹¹.

No v.13 a lição 1 θέλωμεν (*queremos*) possui a variante 2 θέλω (*quero*), atestada nos códigos minúsculos 104, 614, 630, no lecionário 846, em alguns manuscritos da Vulgata, nas versões siríacas e em Agostinho. Seguindo os critérios da crítica interna do texto, Ghini²¹² afirma que a *lectio difficilior* é a lição 1, pois a lição 2 estaria, provavelmente, em conformidade com outros textos paulinos (cf. Rm 1,13; 11,25; 1Cor 10,21; 12,1). Segundo González²¹³, também, é preferível a lição 1 visto que toda a carta tem um estilo colegial, pois ao referir a si mesmo Paulo prefere verbos na 1ª pessoa do plural, a mudança do verbo para a 1ª pessoa do singular destoaria deste estilo comunitário de apresentação.

²⁰⁸ PCB. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 41-42.

²⁰⁹ PAROSCHI, W. *Crítica textual do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1999, p. 13.

²¹⁰ Cf. SÁNCHEZ CARO, J. M. *Heremênica bíblica e metodologia exegética*. In: ARTOLA, A. M.; SÁNCHEZ CARO, J. M. *A Bíblia e a Palavra de Deus*. 2. ed. São Paulo: Ave-Maria, 2005, p. 341.

²¹¹ Cf. BÍBLIA: *Novum Testamentum Graece*. 27. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006, p. 536. Também Bruce e González realizam a crítica textual da perícopé de 1Ts 4,13-18: cf. BRUCE, F. F. *1&2 Thessalonians*. Waco: Word Books, 1982, p. 94; GONZÁLEZ, E. C. *El mensaje escatológico de 1 Tes 4,13-5,11, a partir de un análisis histórico-crítico, retórico y sociológico*. México: Universidad Pontificia de México, 2007, p. 7-10. Schnelle apresenta os conhecimentos básicos da crítica textual, bem como a classificação e a nomenclatura sistemáticas dos principais documentos do Novo Testamento (cf. SCHNELLE, U. *Introdução à exegese do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 30-43); já Ghini elenca os principais textos e versões que contem a *Primeira carta aos Tessalonicenses*, além dos primeiros comentários realizados (cf. GHINI, E. *Lettere di Paolo ai Tessalonicenses: commento pastorale*. Bologna: Dehoniane, 1980, p. 95-99).

²¹² Cf. GHINI, E. *Lettere di Paolo ai Tessalonicenses: commento pastorale*. Bologna: Dehoniane, 1980, p. 210.

²¹³ Cf. GONZÁLEZ, E. C. *El mensaje escatológico de 1 Tes 4,13-5,11, a partir de un análisis histórico-crítico, retórico y sociológico*. México: Universidad Pontificia de México, 2007, p. 8.

No mesmo v.13 a lição 1 κοιμωμένων (*adormecidos*) possui a variante 2 κεκοιμημένων (*adormecidos*). Segundo Metzger²¹⁴:

O texto é um tanto duvidoso, o testemunho externo está dividido entre κοιμωμένων [particípio aoristo], o qual é apoiado por testemunhos alexandrinos (Ⲙ, A, B, 33, 326), e κεκοιμημένων [particípio perfeito], apoiado por testemunhos ocidentais e bizantinos (D, F, G, K, L, Ψ, 88, 104, 257, 623, 915, 1245, 1518, 2005, Hipólito, Cirilo de Jerusalém) e adotado pelo Textus Receptus.

A escolha recai sobre a lição 1, encontrada nos manuscritos mais antigos, além do fato que a lição 2 é uma expressão usual encontrada em outros textos (cf. Mt 27,52; 1Cor 15,20).

Uma terceira variante ocorre no mesmo v.13, onde a lição 1 οἱ (*os* [artigo]) é omitida na frase οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα (*os que não tem esperança*) pelos manuscritos F e G, datados do século IX. Segundo a crítica externa, pelo critério de antiguidade, opta-se pela lição com a presença do artigo, visto que tais manuscritos são tardios.

No v.14 ocorre na lição 1 καὶ ὁ θεὸς (*também Deus*) a inversão dos elementos da frase nos manuscritos B e 1739. Esta inversão não afeta o sentido da frase, logo é pouco expressiva. Por demais, o reduzido número de manuscritos conduz à escolha, segundo a crítica externa, da lição 1.

No v.15 a lição 1 εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου (*para a presença/vinda/chegada do Senhor*) recebe, ao final, o acréscimo 2 de Ἰησοῦ ([*de*] *Jesus*) no manuscrito B. Mais uma vez a lição 1 é elegida, vista a singularidade do acréscimo do nome Ἰησοῦ.

No v.16 a lição 1 οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ (*os mortos em Cristo*) possui a variante 2 οἱ νεκροὶ οἱ ἐν Χριστῷ (*os mortos em Cristo*) nos manuscritos F e G. A lição 1 é preferida, já que a variante utiliza uma formulação clássica da língua grega, além do baixo número de testemunhas.

No mesmo v.16 a lição 1 πρῶτον (*primeiro*) possui a variante 2 πρῶτοι (*primeiro*) nos manuscritos D, F e G, na *Vulgata*, na *Vetus Latina*, em Tertuliano e Eusébio de Cesaréia. González²¹⁵ sugere a aplicação da *lectio difficilior potior*, pois o uso do adjetivo 2 no plural no lugar do advérbio 1 invariável serviria para concordar πρῶτοι com οἱ νεκροὶ.

²¹⁴ METZGER, B. M. *A textual commentary on the Greek New Testament*. 2. ed. New York: American Bible Society, 1994, p. 564-565. Tradução nossa do inglês: “The text is somewhat doubtful, external testimony being divided between κοιμωμένων, which is supported by Alexandrian witnesses (Ⲙ A B 33 326), and κεκοιμημένων, supported by Western and Byzantine witnesses (D F G K L Ψ 88 104 257 623 915 1245 1518 2005 Hippolytus Cyril-Jerusalem) and adopted by the Textus Receptus”.

²¹⁵ Cf. GONZÁLEZ, E. C. *El mensaje escatológico de 1 Tes 4,13-5,11, a partir de un análisis histórico-crítico, retórico y sociológico*. México: Universidad Pontificia de México, 2007, p. 9.

No v.17 a lição 1 ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι (*nós, os viventes, os restantes*) nos manuscritos F, G, it^{ar, b, f, g, o} *al* e em alguns padres da Igreja (Cirilo de Alexandria, Tertuliano, Ambrosiaster, Ambrosio e Agostinho) possui a variante 2, na qual a expressão οἱ περιλειπόμενοι (*os restantes*) é omitida. Poder-se-ia aplicar, através da crítica interna, a regra da *lectio brevis potior*, mas é provável que a lição 1, a mais longa, seja a correta, visto que os manuscritos mais antigos P^{30vid}, **κ**, B, S, A, D, I, Ψ, 075 e 0150 possuem tal lição e no v.15 encontra-se, exatamente, a mesma frase.

Também no v.17, a lição 1 ἀπάντεσιν (*encontro*) possui a variante 2 ὑπάντησιν (*encontro*) nos manuscritos D, F e G. Visto que as duas expressões têm o mesmo significado, a possível explicação de tal mudança é a comparação com texto de Mt 25,1. Devido ao grande número de testemunhas antigas a opção recai sobre a lição 1.

Ainda no v.17 a lição 1 σὺν (*com*) possui a variante 2 ἐν (*em*) somente no código B. Com base na crítica interna, González²¹⁶ afirma que:

Talvez, erroneamente, ocorreu a mudança, devido ao fato que Paulo usa frequentemente a expressão “em Cristo” (mesmo que aqui não se fale de Cristo, mas do Senhor). Por outra parte, a preposição σὺν se encontra também, como em paralelo, em 1Ts 5,10: σὺν αὐτῷ ζήσωμεν. Caberia também aqui este comentário: afirmar a união com Cristo durante o acontecer histórico da Igreja é melhor expressado com a preposição *em*. Assim, pode-se afirmar da “vida nova em Cristo”; por outro lado, a união que se dará com Cristo “post-mortem” pede este sentido de companhia que se expressa com a preposição *com* (cf. Fl 1,23). Assim, nesta passagem escatológica resultaria mais provável a preposição σὺν do que a preposição ἐν.

No v.18 a lição 1 ἐν τοῖς λόγοις τούτοις (*com estas palavras*) recebe, ao final, o acréscimo de τοῦ πνεύματος (*do espírito*) no código 1739. Vista a singularidade de tal variação, a lição 1 é preferida. A crítica interna explica tal acréscimo através de uma comparação de ἐν τοῖς λόγοις τούτοις τοῦ πνεύματος com o v.15, onde Paulo assevera λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου, ocorrendo uma referência à palavra precedida pela preposição ἐν e seguida pelo genitivo.

²¹⁶ Cf. GONZÁLEZ, E. C. *El mensaje escatológico de 1 Tes 4,13–5,11, a partir de un análisis histórico-crítico, retórico y sociológico*. México: Universidad Pontificia de México, 2007, p. 9 (grifo do autor). Tradução nossa do espanhol: “Tal vez, por error, se hizo el cambio, debido a Pablo usa con mucha frecuencia la expresión ‘en Cristo’ (aunque aquí no se habla de Cristo, sino del Señor). Por otra parte, la preposición σὺν se encuentra también, como en paralelo, en 5,10: σὺν αὐτῷ ζήσωμεν. Cabría también aquí este comentario: el hablar de la unión con Cristo durante el acontecer histórico de la Iglesia queda mejor expresado con la preposición *en*. Así se puede hablar de la ‘vida nueva en Cristo’; en cambio, la unión que se dará con Cristo ‘post-mortem’ pide ese sentido de compañía que se expresa con la preposición *con* (cf. Flp 1,23). Así, en este pasaje escatológico resultaría más probable la preposición σὺν que la preposición ἐν”.

Diante destas poucas notas, concluí-se que o texto de 1Ts 4,13-18 não possui muitos problemas de crítica textual, pois as poucas variantes são facilmente explicáveis. Logo, percebe-se que a perícope foi fielmente transmitida e os retoques textuais foram irrelevantes. O texto mais próximo do original resulta o seguinte, com as lições escolhidas em destaque:

4,13 Οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, περὶ τῶν κοιμωμένων, ἵνα μὴ λυπήσθε καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα. **14** εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ. **15** Τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου, ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας· **16** ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ, καταβήσεται ἀπ’ οὐρανοῦ καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον, **17** ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἄερα· καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα. **18** Ὡστε παρακαλεῖτε ἀλλήλους ἐν τοῖς λόγοις τούτοις.

1.2 DELIMITAÇÃO E ESTRUTURAÇÃO

O estudo dos textos como unidades literariamente formuladas e acabadas facilita a compreensão dos mesmos. A identificação de um início e um fim do texto é fundamental para evidenciar o objeto a ser estudado. De fato, Wegner²¹⁷ nota que “o texto constitui uma unidade autônoma quando seu conteúdo possui uma mensagem própria e característica, distinta da mensagem dos textos anteriores ou subsequentes”. Esta individuação procura, logo, separar uma pequena parte de um texto mais extenso, evidenciando a autonomia e o sentido próprio desta parte destacável. Sánchez Caro²¹⁸ indica, ainda, que cada uma destas partes é denominada, na exegese bíblica, com o termo de perícope, a qual é “uma secção do texto bíblico que constitui uma unidade de sentido completo”.

A tarefa, porém, de delimitação de uma perícope nem sempre é fácil. A simples comparação entre as várias traduções da Bíblia pode, já, demonstrar como os tradutores realizam diferentes delimitações de perícopes. Além dos elementos que delimitam o início de uma perícope, outros determinam o desenvolvimento e o término da mesma.²¹⁹

²¹⁷ WEGNER, U. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998, p. 86.

²¹⁸ Cf. SÁNCHEZ CARO, J. M. *Hermenêutica bíblica e metodologia exegética*. In: ARTOLA, A. M.; SÁNCHEZ CARO, J. M. *A Bíblia e a Palavra de Deus*. 2. ed. São Paulo: Ave-Maria, 2005, p. 342

²¹⁹ Silva elenca uma série de elementos que indicam o início de uma perícope, ao interno de um texto: a mudança de tempo e espaço, a introdução de actantes ou personagens, a mudança de argumento, o anúncio de um novo tema, a utilização de um título redacional, a menção de destinatários, o uso do vocativo, a introdução ao discurso

Tradicionalmente a *Primeira carta aos Tessalonicenses* é dividida em duas partes: os c.1-3 tratam do agradecimento pelo anúncio do evangelho em Tessalônica e os c.4-5 formam uma seção especificamente parenética, onde Paulo exorta a comunidade e trata suas dúvidas.²²⁰ A divisão entre as duas grandes sessões é expressa em 1Ts 4,1 através do sintagma λοιπὸν οὖν (*no mais, portanto*). Os assuntos tratados são de índole moral e dogmática, e estão divididos em algumas expressões retóricas, organizadas de modo paralelístico concêntrico (quiasmo). O uso de tais sintagmas é o principal artifício literário para a delimitação das várias perícopes, dentre elas o texto de 1Ts 4,13-18. O quadro a seguir esclarece graficamente esta divisão:

4,1 λοιπὸν οὖν,

	— ἀδελφοί, ἐρωτῶμεν ὑμᾶς καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ	A
	(<i>Irmãos, vos pedimos e exortamos no Senhor Jesus</i>)	
9	— περὶ δέ τῆς φιλαδελφίας οὐ χρεῖαν ἔχετε γράφειν ὑμῖν	B
	(<i>Acerca do amor fraterno, não é preciso vos escrever</i>)	
13	⇒ οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, περὶ τῶν κοιμωμένων	C
	(<i>Não queremos que vós ignoreis, irmãos, acerca dos adormecidos</i>)	
5,1	— περὶ δέ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν, ἀδελφοί, οὐ χρεῖαν ἔχετε ὑμῖν γράφεισθαι	B'
	(<i>Acerca dos tempos e dos momentos, irmãos, não é preciso vos escrever</i>)	
12	— ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, εἰδέναι τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν	A'
	(<i>Vos pedimos, irmãos, que tenhais consideração por aqueles que se afadigam no meio de vós</i>)	

e a mudança de estilo; os elementos que indicam o término da perícopa são os seguintes: o surgimento de actantes ou outros personagens, a mudança de tempo e espaço, a ação ou função do tipo partida, a ação ou função terminal, a ruptura do diálogo, a inclusão de um comentário ou sumário; por fim, Silva elenca, também, alguns elementos que aparecem ao longo da perícopa delimitada e demonstram a unidade do texto: a presença de uma ação com início-meio-fim, um claro campo semântico, a intercalação de uma ação interrompida e retomada posteriormente, a inclusão e o quiasmo (cf. SILVA, C. M. D. da. *Metodologia de exegese bíblica*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 70-75).

²²⁰ A grande maioria dos autores reconhece esta divisão de 1Ts, acrescentando o endereço (cf. 1Ts 1,1) e a conclusão epistolar (cf. 1Ts 5,25-28) (cf. FABRIS, R. *1-2 Tessalonicenses*. Milano: Paoline, 2014, p. 22; GHINI, E. *Lettere di Paolo ai Tessalonicenses*: commento pastorale. Bologna: Dehoniane, 1980, p. 39-40; MANINI, F. *Lettere ai Tessalonicenses*: introduzione, traduzione e commento. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2012, p. 12-13; VOUGA, F. *A primeira epístola aos Tessalonicenses*. In: MARGUERAT, D. [Org.]. *Novo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 317-318). Outros comentadores concordam no que diz respeito à parte parenética da carta (cc.4-5), mas divergem na consideração acerca dos cc.1-3: Bruce organiza o texto em: agradecimento, defesa apostólica e os planos para uma nova visita (cf. BRUCE, F. F. *1&2 Thessalonians*. Waco: Word Books, 1982, p. 4); Mosetto evidencia os temas do agradecimento e da atividade missionária de Timóteo (cf. MOSETTO, F. *Lettere di San Paolo: Lettere ai Tessalonicenses, Lettere ai Corinzi* [vol. I]. Torino: Elledici, 2011, p. 45) e Wanamaker divide o texto conforme um discurso retórico composto pelo *exordium*, *narratio* e *transitus* (cf. WANAMAKER, C. A. *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*. Michigan-Cambridge: Grand Rapids, 1990, p. 49).

Se reconhece, assim, que a perícope de 1Ts 4,13-18 ocupa um posto centralizado na estrutura paralelístico-concêntrica. Alguns indícios iniciais comprovam a presença de cinco unidades literárias na segunda parte da *Primeira carta aos Tessalonicenses*: em todas as perícopes ocorre o vocativo ἀδελφοί (exceto na segunda, onde está inserido em φιλαδεσφίας); os elementos A-A' da estrutura possuem a expressão ἐρωτῶμεν ὑμᾶς (*vos pedimos*); os elementos B-B' utilizam περί²²¹ δέ... οὐ χρειάν ἔχετε γράγειν/γράφεσθαι ὑμῖν (*acerca de... não é preciso vos escrever*); somente o elemento central C possui o sintagma οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν... περί... (*não queremos que vós ignoreis... acerca de...*).

Além da delimitação inicial, algumas expressões demonstram a conclusão do tema tratado em cada uma das cinco partes: ποιγαροῦν (*portanto*), ἵνα (*portanto*), ὥστε (*portanto*) e διὸ (*portanto*); além do vocativo ἀδελφοί (*irmãos*) que inicia a conclusão da carta nos v.25-28 e não, propriamente, conclui a quinta e última perícope parenética.

4,8	ποιγαροῦν ὁ ἀθετῶν οὐκ ἄνθρωπον ἀθετεῖ ἀλλὰ (Portanto, quem desprezar estas instruções não despreza um homem, mas Deus)	A
12	ἵνα περιπῆτε εὐσχημόνως πρὸς τοὺς ἕξω (Portanto, levareis vida honrada aos olhos dos de fora)	B
18	ὥστε παρακαλεῖτε ἀλλήλους ἐν τοῖς λόγοις τούτοις (Portanto, confortai-vos uns aos outros com estas palavras)	C
5,11	διὸ παρακαλεῖτε ἀλλήλους καὶ οἰκοδομεῖτε εἰς τὸν ἕνα (Portanto, consolai-vos e edificai-vos mutuamente como já fazeis)	B'
25	ἀδελφοί , προσεύχεσθε καὶ περί ἡμῶν (Irmãos, orai também por nós)	A'

Portanto, o texto de 1Ts 4,13-18 não apresenta dificuldades na sua delimitação. Além do mais, a perícope ocupa um posto central na segunda parte da carta, ou seja, Paulo lhe dedica maior importância ao colocá-la ao centro de uma estrutura paralelístico-concêntrica formada com quatro outras perícopes perenéticas.

Após discernir o início e o fim da perícope, é necessário demonstrar a coerência interna da mesma, ou seja, expor a sua estruturação, a qual consiste na organização e

²²¹ De acordo com Schnelle, o uso de περί “refere-se aparentemente a perguntas concretas vindas de Tessalônica. Especialmente a morte inesperada de membros da comunidade antes da *parusia* do Senhor causou perturbações e motivos Paulo em 1Ts 4,13-18; 5,1-11 a explicitações sobre o processo e a data da atuação escatológica de Deus na *parusia* de Cristo” (SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 211 [grifo do autor]).

sistematização do texto, evidenciando seu conteúdo e significado.²²² Tratando-se de uma leitura sob o aspecto sincrônico, a estruturação de um texto, também denominada análise da estrutura literária, o aborda de acordo com a sua temática. Segundo Silva²²³, “a análise da estrutura literária não se limita ao aspecto formal do texto, mas, partindo da unidade e do sistema de relações do conjunto total, busca explicitar o conteúdo que o texto quer transmitir”.

A perícopes de 1Ts 4,13-18 procura encorajar e consolar a recém formada comunidade cristã de Tessalônica, além de propor o ensinamento cristão acerca do destino dos mortos e do seu encontro com Cristo na parusia. Logo, este aspecto cristológico deve ser considerado na estruturação do texto. Becker²²⁴ conclui: “A pergunta [da comunidade] não é sobre a sorte que aguarda, em geral, os cristãos adormecidos. O que Paulo deve esclarecer é se a morte individual impedirá presenciar a vinda do Senhor”.

Os comentadores da perícopes concordam no fato que a introdução do texto corresponde ao v.13 e a conclusão ao v.18. O modo de apresentação do desenvolvimento é visto, porém, de maneiras diferentes pelos vários comentadores que se fundamentam, sobretudo, na consideração do gênero literário.

Ghini²²⁵ nota que todo o texto (exceto o primeiro e o último versículos como introdução e conclusão) se desenvolve em torno do nome de Ἰησοῦς (*Jesus*) e dos títulos Χριστός (*Cristo*) e κύριος (*Senhor*), com uma clara ênfase teológica na morte e ressurreição. O ponto de partida do texto paulino é a morte e ressurreição de Cristo, da qual dependem os dois verbos no futuro singular: ἔξει (v.14 – *conduzirá*) e καταβήσεται (v.16 – *descerá*) relacionados ao próprio Cristo; além dos quatro verbos no futuro plural: οὐ μὴ φθάσωμεν (v.15 – *de modo nenhum precederemos*), ἀναστήσονται (v.16 – *ressuscitarão*), ἄρπαγησόμεθα (v.17 – *seremos arrebatados*) e ἐσόμεθα (v.17 – *estaremos*) que também dependem da morte e ressurreição de Cristo, mas estão relacionados aos cristãos unidos ao Cristo. Diante destes realces, a perícopes resulta estruturada da seguinte maneira, segundo um modo paralelístico-concêntrico (quiasmo):

²²² Cf. PCB. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 42.

²²³ SILVA, C. M. D. da. *Metodologia de exegese bíblica*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 95.

²²⁴ BECKER, J. *Apóstolo Paulo: vida, obra e teologia*. São Paulo: Academia Cristã, 2007, p. 207.

²²⁵ Cf. GHINI, E. *Lettere di Paolo ai Tessalonicesi: commento pastorale*. Bologna: Dehoniane, 1980, p. 220-221.

- A 4,13** a οὐ θέλομεν
 b δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν,
 c ἀδελφοί,
 d περὶ τῶν κοιμωμένων,
 e ἵνα μὴ λυπήσθε
 f καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα.
- INTRODUÇÃO**
 Ignorância da comunidade
 (irmãos)
-
- B 14** a εἰ γὰρ πιστεύομεν
 b ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν
 c καὶ ἀνέστη,
 d οὕτως καὶ ὁ θεὸς
 e τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ.
- DESENVOLVIMENTO**
 Jesus morto e ressuscitado
 mortos em Jesus, Deus
 conduzirá consigo
- C 15** a Τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου,
 b ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες
 c οἱ περιλειπόμενοι
 d εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου οὐ μὴ φθάσωμεν
 e τοὺς κοιμηθέντας·
- palavra do Senhor
 parusia do Senhor
- 16** a ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι,
 b ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου
 c καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ,
 d καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ
 e καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον,
- sinais do Senhor
 Senhor descerá do céu
 ressurreição em Cristo
- B' 17** a ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες
 b οἱ περιλειπόμενοι
 c ἅμα σὺν αὐτοῖς ἄρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις
 d εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἄερα·
 e καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἑσόμεθα.
- encontro com o Senhor
 comunhão com o Senhor
-
- A' 18** a Ὅστε παρακαλεῖτε ἀλλήλους ἐν τοῖς λόγοις
 τούτοις.
- CONCLUSÃO**
 consolação da comunidade
 (uns aos outros)

Um grande número de estudiosos enquadra a perícopie como sendo do gênero escatológico-apocalíptico, mas outros a consideram pertencente ao gênero consolativo²²⁶, os quais vêem, no desenvolvimento, duas respostas paulinas às possíveis dúvidas da comunidade tessalonicense. Becker²²⁷, Collins²²⁸, Fabris²²⁹, Manini²³⁰, Mosetto²³¹ e Trimaille²³² dividem o desenvolvimento em duas partes, baseando-se nessas duas respostas, pois ambas iniciam com a conjunção coordenativa γὰρ (*porque*). Essa divisão será utilizada nesta pesquisa ao abordar a análise semântica da perícopie:

A	<p>4,14 a εἰ γὰρ πιστεύομεν b ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν c καὶ ἀνέστη, d οὕτως καὶ ὁ θεὸς e τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῶ.</p>	<p style="text-align: center;">DESENVOLVIMENTO</p> <p>1ª resposta: kerygma cristão fé na ressurreição de Jesus</p>
B	<p>15 a Τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου, b ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες c οἱ περιλειπόμενοι d εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου οὐ μὴ φθάσωμεν e τοὺς κοιμηθέντας·</p> <p>16 a ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι, b ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου c καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ, d καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ e καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῶ ἀναστήσονται πρῶτον,</p>	<p>2ª resposta: palavra do Senhor fé na autoridade divina</p>

²²⁶ Barbaglio considera o texto pertencente a este gênero literário, pois a perícopie seria “em síntese, um ensinamento sobre o destino último dos fiéis defuntos, coma finalidade de encorajar e consolar” (BARBAGLIO, G. As cartas de Paulo [vol. I]. São Paulo: Loyola, 1989, p. 96).

²²⁷ Cf. BECKER, J. *Apóstolo Paulo: vida, obra e teologia*. São Paulo: Academia Cristã, 2007, p. 207.

²²⁸ Cf. COLLINS, R. F. *A Primeira Carta aos Tessalonicenses*. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Eds.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, p. 417.

²²⁹ Cf. FABRIS, R. *1-2 Tessalonicenses*. Milano: Paoline, 2014, p. 133. Fabris divide a 2ª resposta em duas partes: o v.15 é denominado “afirmação sobre a Palavra do Senhor” e os v.16-17 “cenário apocalíptico do encontro com o Senhor”, mas em suma, reitera a divisão do desenvolvimento da perícopie em duas partes.

²³⁰ Cf. MANINI, F. *Lettere ai Tessalonicenses: introduzione, traduzione e commento*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2012, p. 54.

²³¹ Cf. MOSETTO, F. *Lettere di San Paolo: Lettere ai Tessalonicenses, Lettere ai Corinzi (vol. I)*. Torino: Elledici, 2011, p. 66-67.

²³² Cf. TRIMAILLE, M. *A primeira epístola aos Tessalonicenses*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 82-85.

- 17 a ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες
 b οἱ περιλειπόμενοι
 c ἅμα σὺν αὐτοῖς ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις
 d εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἄερα·
 e καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα.

1.3 SEGMENTAÇÃO DO TEXTO, TRADUÇÃO LITERAL E COMPARAÇÃO ENTRE AS TRADUÇÕES

Outra importante etapa de abordagem à perícopé nesta fase preparatória, após a crítica textual e a delimitação e estruturação, é a segmentação do texto juntamente com a sua tradução. Este procedimento, segundo Egger²³³, consiste na subdivisão do texto em unidades mínimas de leitura segundo as proposições verbais, tendo em vista a melhor compreensão de conjunto da perícopé. Silva²³⁴ completa o quadro afirmando que toda a perícopé deve ser estudada “sob o aspecto frasal, isto é, avaliar cada frase, oração e unidade expressiva que compõe o texto e explicitar como estas mesmas frases, orações e unidades expressivas são articuladas entre e si dão ao texto fluência e significação”. Logo, apresenta-se a segmentação do texto grego de 1Ts 4,13-18 em 22 orações, com os verbos destacados graficamente, além da tradução literal e instrumental ao lado, a qual será adotada como *instrumentum laboris*:²³⁵

- | | | |
|------|--|--|
| 4,13 | a οὐ θέλομεν
b δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν,
c ἀδελφοί,
d περὶ τῶν κοιμωμένων,
e ἵνα μὴ λυπήσθε
f καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες
ἐλπίδα. | Não queremos
que vós ignoreis,
irmãos,
acerca dos adormecidos,
para que não vos entristeçais
como também os restantes que não têm
esperança. |
| 14 | a εἰ γὰρ πιστεύομεν
b ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν
c καὶ ἀνέστη,
d οὕτως καὶ ὁ θεὸς [ἄξει σὺν αὐτῷ] | Porque se cremos
que Jesus morreu
e ressuscitou,
assim também Deus [conduzirá consigo], |

²³³ Cf. EGGER, W. *Metodologia do Novo Testamento*: introdução aos métodos lingüísticos e histórico-críticos. São Paulo: Loyola, 1994, p. 55.

²³⁴ Cf. SILVA, C. M. D. da. *Metodologia de exegese bíblica*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 84-85.

²³⁵ Masetto fornece uma tradução literal comentada da perícopé (cf. MOSETTO, F. *Lettere di San Paolo*: Lettere ai Tessalonesi, Lettere ai Corinzi [vol. I]. Torino: Elledici, 2011, p. 65).

- e τοὺς **κοιμηθέντας** διὰ τοῦ Ἰησοῦ []. por meio de Jesus, os adormecidos [].
- 15** a Τοῦτο γὰρ ὑμῖν **λέγομεν** ἐν λόγῳ κυρίου, Porque isto vos dizemos por palavra do Senhor:
 b ὅτι ἡμεῖς οἱ **ζῶντες** que nós, os viventes,
 c οἱ **περιλειπόμενοι** os restantes,
 d εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου οὐ μὴ **φθάσωμεν** para a vinda do Senhor, de nenhum modo precederemos
 e τοὺς **κοιμηθέντας**: os adormecidos,
- 16** a ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος [**καταβήσεται** ἀπ' οὐρανοῦ] pois o próprio Senhor [descerá do céu]
 b ἐν κελεύσματι, ao comando,
 c ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου à voz do arcanjo
 d καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ, [] e ao som da trombeta de Deus, []
 e καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ **ἀναστήσονται** πρώτον, e os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro.
- 17** a ἔπειτα ἡμεῖς Em seguida, nós,
 b οἱ **ζῶντες** os viventes,
 c οἱ **περιλειπόμενοι** os restantes,
 a ἅμα σὺν αὐτοῖς **ἀρπαγησόμεθα** ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα· junto com eles seremos arrebatados nas nuvens ao encontro do Senhor no ar.
 d καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ **ἔσόμεθα**. E, assim, sempre com o Senhor estaremos.
- 18** a Ὡστε **παρακαλεῖτε** ἀλλήλους ἐν τοῖς λόγοις τούτοις. Portanto, confortai-vos uns aos outros com estas palavras.

Após a proposta de uma tradução literal ao lado do texto original, é interessante comparar, também, as principais traduções do texto de 1Ts 4,13-18 disponíveis atualmente em língua portuguesa, sobretudo, nas versões destinadas ao estudo: Bíblia de Jerusalém (**BJ**)²³⁶, Bíblia Tradução Ecumênica (**TEB**)²³⁷, Bíblia do Peregrino (**BP**)²³⁸, Bíblia Ave-Maria: versão

²³⁶ Cf. BÍBLIA: *Bíblia de Jerusalém*: nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2012.

²³⁷ Cf. BÍBLIA: *Bíblia Tradução Ecumênica*. São Paulo: Loyola, 1994.

²³⁸ Cf. BÍBLIA: *Bíblia do Peregrino*. São Paulo: Paulus, 2002.

estudos (**BAM**)²³⁹ e a Bíblia Almeida Revista e Atualizada (**BARA**)²⁴⁰. A tradução literal e instrumental coloca-se, em itálico, ao final da comparação, a qual demonstra as opções escolhidas pelos tradutores diante de uma ou mais possibilidades de tradução. Não se faz necessário, porém, um comentário acerca do tema.

- 4,13** Οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, περὶ τῶν κοιμωμένων, ἵνα μὴ λυπηθῆτε καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα.
- BJ** Irmãos, não queremos que ignoreis o que se refere aos mortos, para não ficardes tristes como os outros que não têm esperança.
- TEB** Não queremos, irmãos, deixar-vos na ignorância a respeito dos mortos, para que não vos entristeçais como os outros que não têm esperança.
- BP** Em relação aos defuntos, quero que não continueis na ignorância, para que não vos aflijais como os outros que não têm esperança.
- BAM** Irmãos, não queremos que ignoreis coisa alguma a respeito dos mortos, para que não vos entristeçais, como os outros homens que não têm esperança.
- BARA** Não queremos, porém, irmãos, que sejais ignorantes com respeito aos que dormem, para não vos entristecerdes como os demais, que não têm esperança.
Não queremos que vós ignoreis, irmãos, acerca dos adormecidos, para que não vos entristeçais como também os restantes que não têm esperança.
- 4,14** εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ.
- BJ** Se cremos que Jesus morreu e ressuscitou, assim também os que morreram em Jesus, Deus há de levá-los em sua companhia.
- TEB** Se, com efeito, nós cremos que Jesus morreu e ressuscitou, assim também, aquele que morreram, Deus, por causa deste Jesus, com Jesus os reunirá.
- BP** Pois, se cremos que Jesus morreu e ressuscitou, o mesmo Deus, por meio de Jesus, levará os defuntos para estar consigo.
- BAM** Se cremos que Jesus morreu e ressuscitou, cremos também que Deus levará com Jesus os que nele morreram.
- BARA** Pois, se cremos que Jesus morreu e ressuscitou, assim também Deus, mediante Jesus, trará, em sua companhia, os que dormem.

²³⁹ Cf. BÍBLIA: *Bíblia Ave-Maria*: versão estudos. São Paulo: Ave-Maria, 2011.

²⁴⁰ Cf. BÍBLIA: *Bíblia Almeida Revista e Atualizada*. São Paulo: Mundo Cristão, 1994.

Porque se cremos que Jesus morreu e ressuscitou, assim também Deus conduzirá consigo, por meio de Jesus, os adormecidos.

4,15 Τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου, ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας·

BJ Pois isto vos declaramos, segundo a palavra do Senhor: que os vivos, os que ainda estivermos aqui para a Vinda do Senhor, não passaremos à frente dos que morreram.

TEB Eis o que dizemos, segundo uma palavra do Senhor: nós os vivos, que houvermos ficado até a vinda do Senhor, não precederemos de modo nenhum os que morreram.

BP Isto vo-lo dissemos apoiados na palavra do Senhor: nós, que ficarmos vivos até a vinda do Senhor, não precederemos os mortos;

BAM Eis o que vos declaramos, conforme a palavra do Senhor: por ocasião da vinda do Senhor, nós que ficamos ainda vivos não precederemos os mortos.

BARA Ora, ainda vos declaramos, por palavra do Senhor, isto: nós, os vivos, os que ficarmos até à vinda do Senhor, de modo algum precederemos os que dormem.

Porque isto vos dizemos por palavra do Senhor: que nós, os viventes, os restantes, para a vinda do Senhor, de nenhum modo precederemos os adormecidos,

4,16 ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ, καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον,

BJ Quando o Senhor, ao sinal dado, à voz do arcanjo e ao som da trombeta divina, descer do céu, então os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro;

TEB Porque o Senhor em pessoa, ao sinal dado, à voz do arcanjo e ao toque da trombeta de Deus, descerá do céu: então os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro;

BP pois o próprio Senhor, ao soar uma ordem, à voz do arcanjo e ao toque da trombeta divina, descerá do céu; então ressuscitarão primeiro os cristão mortos;

BAM Quando for dado o sinal, à voz do arcanjo e ao som da trombeta de Deus, o mesmo Senhor descerá do céu e os que morreram em Cristo ressurgirão primeiro.

BARA Porquanto o Senhor mesmo, dada a sua palavra de ordem, ouvida a voz do arcanjo, e ressoada a trombeta de Deus, descerá dos céus, e os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro;

pois o próprio Senhor ao comando, à voz do arcanjo e ao som da trombeta de Deus, descerá do céu e os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro.

4,17 ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς ἄρπαγησόμεθα ἐν

νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἄερα· καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἔσόμεθα.

- BJ** em seguida nós, os vivos que estivermos lá, seremos arrebatados com eles nas nuvens para o encontro com o Senhor, nos ares. E assim, estaremos para sempre com o Senhor.
- TEB** em seguida nós, os vivos que tivermos ficado, seremos arrebatados com eles sobre as nuvens, ao encontro do Senhor, nos ares, e assim estaremos sempre com o Senhor.
- BP** depois nós, que estivermos vivos, seremos arrebatados com eles entre as nuvens no ar, ao encontro do Senhor; e assim estaremos sempre com o Senhor.
- BAM** Depois nós, os vivos, os que estamos ainda na terra, seremos arrebatados juntamente com eles sobre nuvens ao encontro do Senhor nos ares, e assim estaremos para sempre com o Senhor.
- BARA** depois, nós, os vivos, os que ficarmos, seremos arrebatados juntamente com eles, entre nuvens, para o encontro do Senhor nos ares, e, assim, estaremos para sempre com o Senhor.
- em seguida, nós, os vivos, os restantes, junto com eles seremos arrebatados nas nuvens ao encontro do Senhor no ar. E, assim, sempre com o Senhor estaremos.*

4,18 Ὡστε παρακαλεῖτε ἀλλήλους ἐν τοῖς λόγοις τούτοις.

- BJ** Consolai-vos, pois, uns aos outros com estas palavras.
- TEB** Portanto, confortai-vos uns aos outros com este ensinamento.
- BP** Portanto, exortai uns aos outros com estas palavras.
- BAM** Portanto, consolai-vos uns aos outros com estas palavras.
- BARA** Consolai-vos, pois, uns aos outros com estas palavras.
- Portanto, confortai-vos uns aos outros com estas palavras.*

1.4 CRÍTICA DOS GÊNEROS

O texto enviado por Paulo, Silvano e Timóteo (cf. 1Ts 1,1) à comunidade cristã de Tessalônica no séc. I d.C. pertence ao gênero literário epistolar, assim como os demais textos paulinos destinados a outras comunidades. Fabris²⁴¹ nota, porém, que ao interno do texto coexistem vários elementos típicos da comunicação epistolar do mundo greco-romano da época, isto faz com que a *Primeira carta aos Tessalonicenses* não seja, facilmente, enquadrada dentro de um gênero literário rígido.

²⁴¹ Cf. FABRIS, R. *1-2 Tessalonicenses*. Milano: Paoline, 2014, p. 19.

A perícopre de 1Ts 4,13-18 pertence, segundo Chapa²⁴² e Malherbe²⁴³, principalmente ao gênero literário do “discurso de consolação”, muito utilizado em cartas no ambiente grego-romano. Várias semelhanças com este tipo de cartas estão presentes na perícopre, como a situação de luto, o léxico, o estilo; subsistem, porém, algumas diferenças substanciais como as motivações de conforto e a esperança. Manini²⁴⁴ também concorda com a apresentação do ensinamento escatológico paulino em forma de consolação.

Trimaille²⁴⁵ denomina o texto como “exortativo”, mas reconhece que a passagem também é apocalíptica, mesmo que não represente o gênero literário apocalíptico em toda a sua pureza. A comparação com o texto sinótico de Mc 13,26-27 denota, também, uma proximidade com este gênero literário.²⁴⁶

2. ANÁLISE LINGUÍSTICA

A precedente análise estrutural demonstrou como a estrutura interna da perícopre é relativamente simples: formada por uma introdução (v.13), pelo ensinamento escatológico desenvolvido em duas respostas: o kerygma cristão (v.14) e a Palavra do Senhor (v.15-17), além da conclusão consolativa (v.18). Após as etapas anteriores, pode-se agora iniciar, a análise linguística, considerando a indicação de Egger²⁴⁷: “A análise lingüístico-sintática de um texto examina o seu aspecto lingüístico concreto: as relações entre os meio lingüísticos utilizados e as regras segundo as quais os elementos estão relacionados”.

2.1 MORFOLOGIA

O tema morfológico-sintático da perícopre de 1Ts 4,13-18, segundo Fabris²⁴⁸, é a morte, através do uso metafórico do verbo κοιμάσθαι (*adormentar-se*) e do vocábulo νεκρός

²⁴² Cf. CHAPA, J. Is First Thessalonians a Letter of Consolation? *NTS*, Cambridge, vol. 40, p. 150-160, 1994.

²⁴³ Cf. MALHERBE, A. *The Letters to the Thessalonians*. New York: Doubleday, 2000, p. 279-280. Malherbe aponta a situação de luto, o léxico e o estilo literário como semelhanças entre a perícopre de 1Ts 4,13-18 e as cartas de consolação típicas do ambiente greco-romano.

²⁴⁴ MANINI, F. *Lettere ai Tessalonesi*: introduzione, traduzione e commento. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2012, p. 54.

²⁴⁵ Cf. TRIMAILLE, M. *A primeira epístola aos Tessalonicenses*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 84. De acordo com Trimaille os elementos típicos do gênero apocalíptico ausentes no texto são: a pseudonímia, a antedatcação, o recorte da história em épocas, as descrições catastróficas, as visões e os anjos intérpretes.

²⁴⁶ Ghini denota algumas destas afinidades literárias como o texto sinótico de *Marcos* (cf. GHINI, E. *Lettere di Paolo ai Tessalonesi*: commento pastorale. Bologna: Dehoniane, 1980, p. 55).

²⁴⁷ EGGER, W. *Metodologia do Novo Testamento*: introdução aos métodos lingüísticos e histórico-críticos. São Paulo: Loyola, 1994, p. 74. Como a citação utilizava antiga ortografia da língua portuguesa, preservou-se o uso do trema.

²⁴⁸ Cf. FABRIS, R. *1-2 Tessalonesi*. Milano: Paoline, 2014, p. 132-133.

(*morto*). Este vocabulário inerente à morte está em estreita relação com aquele da vida, sobretudo através do uso de vários participípios: κοιμωμένων (v.13 – *os adormecidos*) e κοιμηθέντας (v.15.16 – *os adormecidos*) colocados em paralelo antitético com a dúplice citação de οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι (v.15.17 – *os viventes, os restantes*).

O mesmo binômio morte/vida recorre, também, na formulação kerygmática acerca do Cristo. A fé da comunidade se baseia no Cristo que ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη (v.14 – *morreu e ressuscitou*), assim também os cristãos ἀναστήσονται (v.16 – *ressuscitarão*). Trata-se da mesma morte, mas de uma vida diferenciada: enquanto que a ressurreição de Cristo é expressa com um verbo no aoristo ativo, significando que o próprio Cristo é agente da sua ressurreição ocorrida no passado, a ressurreição dos cristãos é expressa com um verbo no futuro médio, indicando que estes não serão agentes da própria ressurreição, mas dependerão do Cristo num futuro indeterminado.

González²⁴⁹ chama a atenção para outro binômio: λυπήσθε (v.13 – *vos entristeçais*) e παρακαλεῖτε (v.18 – *confortai-vos*). O primeiro verbo está no subjuntivo e é colocado na introdução da perícopa para demonstrar algo negativo e passado, enquanto que o segundo é um imperativo alocado na conclusão para comprovar um mandato positivo e posterior.

De acordo com Fabris²⁵⁰, Deus e Jesus Cristo são os protagonistas divinos deste discurso de consolação. Deus é o sujeito que inicia a ação escatológica, pois o vocábulo aparece 2x no cenário apocalíptico da parusia: θεὸς ἔξει (v.14 – *Deus conduzirá*) os adormecidos por meio da trombeta θεοῦ (v.16 – *de Deus*) que dará a ordem e o sinal para a ressurreição final. Por outro lado, Jesus Cristo, associado a Deus, é mencionado 7x ao longo da perícopa: o nome próprio de Ἰησοῦς recorre 2x (v.14), o título Χριστός 1x (v.14 – *Cristo/ungido*) e o título κύριος 4x (v.15.16.17 – *Senhor*), dentre as quais a segunda e a quarta menções estão relacionadas aos vocábulos helenistas de estado utilizados na visita imperial: παρουσίαν τοῦ κυρίου (*presença/vinda/chegada do Senhor*) e ἀπάντησιν τοῦ κυρίου (*encontro do Senhor*).

Fabris²⁵¹ traceja, também, os protagonistas humanos do discurso de consolação através do uso alternado dos pronomes pessoais ἡμεῖς (*nós*) e ὑμεῖς (*vós*) realizando uma comparação entre o remetente e os destinatários. Paulo utiliza ao longo da perícopa 3 verbos na primeira pessoa do plural: οὐ θέλομεν (v.13 – *não queremos*), πιστεύομεν (v.14 – *cremos*) e λέγομεν (v.15 – *dizemos*) e por 2x a expressão enfática ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ

²⁴⁹ Cf. GONZÁLEZ, E. C. *El mensaje escatológico de 1 Tes 4,13–5,11, a partir de un análisis histórico-crítico, retórico y sociológico*. México: Universidad Pontificia de México, 2007, p. 76.

²⁵⁰ Cf. FABRIS, R. *1-2 Tessalonicenses*. Milano: Paoline, 2014, p. 133.

²⁵¹ Cf. FABRIS, R. *1-2 Tessalonicenses*. Milano: Paoline, 2014, p. 133.

περιλειπόμενοι (v.15.17 – *nós, os viventes, os restantes*) referindo-se à parusia do Senhor e ao encontro com Ele. No que diz respeito aos destinatários da comunidade de Tessalônica, Paulo utiliza por 2x o pronome ὑμεῖς (v.13.15 – *vós*) como complemento verbal e não como sujeito de uma ação, além do verbo παρακαλεῖτε (v.18 – *confortai-vos*) demonstrando que os destinatários apenas recebem indicações e não são sujeitos de qualquer ação ao longo da perícopes.

A relação específica entre o protagonista divino, Jesus Cristo Senhor, e os cristãos, acrescenta Fabris²⁵², é expressa através do recorrente uso de preposições: διὰ τοῦ Ἰησοῦ (v.14 – *por meio de Jesus*), σὺν αὐτῷ (v.14 – *com Ele*), σὺν κυρίῳ (v.17 – *com o Senhor*), ἐν Χριστῷ (v.16 – *em Cristo*), εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου (v.15 – *para a presença/vinda/chegada do Senhor*) e εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου (v.17 – *para o encontro do Senhor*). A maioria das preposições está relacionada ao Cristo, demonstrando de que a teologia paulina é desde o seu início cristocêntrica.

Estes importantes vocábulos estão reunidos numa perícopes composta por 22 orações: 7 são principais e 15 são subordinadas. No total são 117 vocábulos, dos quais 23 substantivos, 22 verbos, 17 artigos, 16 preposições, 14 conjunções, 13 advérbios, 10 pronomes e 2 adjetivos. Destes vocábulos, 3 são *hapax legomena* do Novo Testamento: περιλείπομαι (v.15.17), φθάνω (v.15) e κέλευσμα (v.16); enquanto que 2 termos são *hapax legomena* do epistolário paulino: ἀρχαγγέλος (v.16; cf. Jd 9) e ἀπάντησις (v.17; cf. Mt 25,6; At 28,15).

Os substantivos da perícopes são 23, mas existem 17 raízes distintas: κύριος (*Senhor*) aparece 5x, Ἰησοῦς (*Jesus*) 2x e θεός (*Deus*) 2x. A classificação dos substantivos é a seguinte: 16 do gênero masculino, 6 do feminino e apenas 1 do neutro; destes 20 no singular e 3 no plural; em relação aos casos, o dativo é utilizado 8x, o genitivo 7x, o acusativo 4x, o nominativo 3x e o vocativo apenas 1x. Além destas informações, merecem destaque os substantivos Ἰησοῦς (2x) e Χριστός (1x), os quais são nomes próprios.

Dentre os 22 verbos presentes na perícopes, existem 17 raízes distintas, visto que o verbo κοιμάσθαι (*adormentar-se*) aparece 3x, ἀνίστημι (*ressuscitar*) 2x, ζῶ/ζάω (*viver*) 2x e περιλείπομαι (*restar*) 2x. As formas verbais indefinidas são 9: 8 no particípio (presente 6x e aoristo 2x) e 1 infinitivo; enquanto que as definidas são 13: 10 no indicativo (futuro 5x, presente 3x e aoristo 2x), 2 no subjuntivo (presente 1x e aoristo 1x) e 1 no imperativo presente. Em relação à voz, 12 estão na ativa, 6 na passiva e 4 na média.

²⁵² Cf. FABRIS, R. *1-2 Tessalonicenses*. Milano: Paoline, 2014, p. 133. Fabris liga a expressão σὺν αὐτῷ a Jesus, enquanto que outros comentadores a unem a Deus, assumindo a tradução “consigo” e não “com Ele”.

Os 17 artigos da perícopre apresentam a seguinte classificação: 16 estão no gênero masculino e apenas 1 no feminino; destes 10 no plural e 7 no singular; em relação aos casos o nominativo aparece 9x, o genitivo 4x, o acusativo 3x e o dativo 1x; por fim, destes artigos 8 precedem verbos no particípio, 7 substantivos e 2 adjetivos. Dentre as preposições, aquelas que regem o caso dativo aparecem 10x (ἐν 7x, σύν 3x), o genitivo 3x (περί, διὰ, ἀπό) e o acusativo também 3x (εἰς). As conjunções dividem-se em dois grupos: coordenativas e subordinativas, ambas são utilizadas 7x. No que diz respeito aos advérbios, a classificação é a seguinte: os advérbios de negação aparecem 5x (οὐ, μὴ), de tempo 3x (πρῶτον, ἔπειτα, πάντοτε), de inclusão 2x (καί), de modo 2x (οὕτως), e de companhia 1x (ἅμα). Os 10 pronomes seguem a seguinte divisão: pronomes pessoais 5x, demonstrativos 3x, indefinido 1x e oblíquo tônico 1x; no que se refere aos casos: dativo 4x, nominativo 3x e acusativo 3x; destes 6 estão no plural e 4 no singular; é possível reconhecer apenas 5 pronomes do caso masculino e 1 do neutro. Por fim, os adjetivos são somente dois: λοιπός e νεκρός, ambos no nominativo masculino plural. A perícopre não possui numeral e interjeição.

2.2 SINTAXE

A análise sintática de 1Ts 4,13-18 é a seguinte:²⁵³

4,13 οὐ θέλομεν

Oração Principal

- ↳ δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί,
Oração Subordinada Substantiva Objetiva Direta
- ↳ περὶ τῶν κοιμωμένων,
Oração Subordinada Substantiva Objetiva Direta
- ↳ ἵνα μὴ λυπήσθε
Oração Subordinada Adverbial Final
- ↳ καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα.
Oração Subordinada Adverbial Comparativa

14 εἰ γὰρ πιστεύομεν

Oração Principal em Coordenação Sindética Explicativa

- ↳ ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν
Oração Subordinada Objetiva Direta
- ↳ καὶ ἀνέστη,
Oração Subordinada Objetiva Direta em Coordenação Sindética Aditiva

²⁵³ A análise proposta tem o texto grego como base, sucessivamente será apresentada a estrutura do texto traduzido, porém não serão repetidas todas as funções que cada oração exerce na perícopre.

- ↳ οὕτως καὶ ὁ θεὸς [ἄξει σὺν αὐτῷ]
 Oração Subordinada Objetiva Direta
- ↳ τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ [].
 Oração Subordinada Substantiva Objetiva Direta

- 15** Τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου,
 Oração Principal em Coordenação Sindética Explicativa

- ↳ ὅτι ἡμεῖς []¹ [οὐ μὴ φθάσωμεν]² εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου []²
 Oração Subordinada Subjetiva Objetiva Direta
- ↳ [οἱ ζῶντες
 Oração Subordinada Substantiva Apositiva
 οἱ περιλειπόμενοι]¹
 Oração Subordinada Substantiva Apositiva
 τοὺς κοιμηθέντας·
 Oração Subordinada Substantiva Objetiva Direta

- 16** ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος [καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ] ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ,
 ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ, []

Oração Principal em Coordenação Sindética Explicativa

- ↳ καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον,
 Oração Coordenada Sindética Aditiva

- 17** ἔπειτα ἡμεῖς [ἅμα σὺν αὐτοῖς ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ
 κυρίου εἰς ἄερα·]

Oração Principal em Coordenação Sindética Consecutiva

- ↳ οἱ ζῶντες
 Oração Subordinada Substantiva Apositiva
 οἱ περιλειπόμενοι []
 Oração Subordinada Substantiva Apositiva

καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα.

Oração Principal em Coordenação Sindética Aditiva

- 18** Ὡστε παρακαλεῖτε ἀλλήλους ἐν τοῖς λόγοις τούτοις.

Oração Principal em Coordenação Sindética Conclusiva

4,13 Não queremos

que vós ignoreis, irmãos,
 acerca dos adormecidos,
 para que não vos entristeçais
 como também os restantes que não têm esperança.

14 Porque se cremos

que Jesus morreu
 e ressuscitou,

assim também Deus [conduzirá consigo]
os adormecidos, por meio de Jesus [].

15 Porque isto vos dizemos por palavra do Senhor:

que nós []¹ [de nenhum modo precederemos]² para a vinda do Senhor []²
[os viventes
os restantes]¹
os adormecidos,

16 pois o próprio Senhor [descerá do céu] ao comando, à voz do arcanjo e ao som da trombeta de Deus, []

e os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro.

17 Em seguida, nós, [junto com eles seremos arrebatados nas nuvens ao encontro do Senhor no ar.]

os viventes
os restantes []

E, assim, sempre com o Senhor estaremos.

18 Portanto, confortai-vos uns aos outro com estas palavras.

3. ANÁLISE SEMÂNTICA

A análise linguística demonstrou a riqueza terminológica utilizada por Paulo para infundir esperança e consolação na comunidade dos tessalonicenses, diante das dúvidas inerentes à morte de alguns membros da comunidade. Ora, a análise semântica visa demonstrar o sentido dos termos, expressões e orações que compõem a perícopes. Egger²⁵⁴ define a análise semântica como:

A ciência que estuda o significado dos signos e da combinação de signos lingüísticos, ou seja, da relação entre forma e conteúdo, entre significante e significado, e isso nas palavras, nas frases e nos textos. A análise semântica de um texto procura responder à pergunta de que um determinado texto quer dizer e que coisa se quer dar a entender com determinadas expressões e frases utilizadas num texto.

Para uma melhor visualização e facilitação didática, utiliza-se a divisão da perícopes em subunidades, como proposto na análise estrutural:

v.13 – Introdução.

v.14 – 1ª resposta: kerygma cristão.

v.15-17 – 2ª resposta: palavra do Senhor.

v.18 – Conclusão consolativa.

²⁵⁴ EGGER, W. *Metodologia do Novo Testamento*: introdução aos métodos lingüísticos e histórico-críticos. São Paulo: Loyola, 1994, p. 90.

3.1 INTRODUÇÃO (V.13)

O texto presente na introdução é o seguinte:

4,13 Οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, περὶ τῶν κοιμωμένων, ἵνα μὴ λυπησθε καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα. (*Não queremos que vós ignoreis, irmãos, acerca dos adormecidos, para que não vos entristeçais como também os restantes que não têm esperança*).

Paulo introduz a argumentação escatológica através de uma imagem retórica usual em suas cartas sucessivas: a lítotes²⁵⁵. A frase negativa οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν²⁵⁶ (*não queremos que vós ignoreis*) exprime o desejo paulino de reconfirmar um ensinamento e eliminar possíveis dúvidas na comunidade. De fato, segundo Brodeur²⁵⁷, esta frase exprime a “firme intenção do Apóstolo de explicar detalhadamente aos tessalonicenses a sua doutrina escatológica, a fim de que estes a compreendam profundamente”. O intento é de Paulo, mas o uso do predicado verbal θέλομεν²⁵⁸ (*queremos*) recorda, também, Silvano e Timóteo (cf. 1Ts 1,1), os quais eram conhecidos pela comunidade, visto que já estiveram com Paulo por ocasião da sua fundação. Timóteo, além do mais, foi o encarregado de entregar a carta à comunidade (cf. At 18,5; 1Ts 3,6).

O infinitivo ἀγνοεῖν²⁵⁹ (*ignorar*) não expressa uma falta de conhecimento intelectual por parte dos tessalonicenses, mas o fato de “não conhecer” ou “ignorar” está relacionado a

²⁵⁵ A lítotes consiste na obtenção de um superlativo através da negação do seu contrário, uma afirmação por meio da negação: para afirmar que algo é “muito grande” basta dizer que é “não pequeno”, deste modo, ao utilizar “não queremos” significa que Paulo “deseja realmente que eles saibam e conheçam” (cf. BRODEUR, S. N. *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo: studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline* [vol. I]. Roma: GBP, 2012, p. 129, nota 29). A lítotes é o oposto da hipérbole.

²⁵⁶ Paulo utiliza 6x a fórmula οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν para transmitir algum ensinamento fundamental da fé cristã (cf. Rm 1,13; 11,25; 1Cor 10,1; 12,1; 2Cor 1,8; 1Ts 4,13). Esta expressão é introduzida ou recebe logo após a preposição ὅτι para transmitir uma importante comunicação. Paulo utiliza 6x a forma epistolar “não quero – não queremos que ignoreis, irmãos...”. Eliminando a lítotes, poder-se-ia interpretar a frase paulina como: “desejo comunicar-vos que” ou “vós deveis saber que” (cf. BRUCE, F. F. *1&2 Thessalonians*. Waco: Word Books, 1982, p. 95; SCHMITHALS, W. ἀγνοέω. In: *DENT* [vol. I]. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 62).

²⁵⁷ BRODEUR, S. N. *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo: studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline* (vol. I). Roma: GBP, 2012, p. 129. Tradução nossa do italiano: “ferma intenzione dell’Apostolo spiegare dettagliatamente ai tessalonesi la sua dottrina escatologica, affinché essi la capiscano a fondo”.

²⁵⁸ θέλομεν é a 1ª pessoa plural do presente indicativo ativo do verbo θέλω, o qual recorre 208x no Novo Testamento e 53x nas cartas paulinas autênticas, nas quais Paulo utiliza 25x o verbo na 1ª pessoa singular e apenas 3x na 1ª pessoa plural (cf. 2Cor 1,8; 5,4; 1Ts 4,13). A vontade paulina é que o seu conhecimento seja transmitido aos seus interlocutores, pois é da vontade de Deus que o ser humano queira tal conhecimento (cf. LIMBECK, M. θέλω. In: *DENT* [vol. I]. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 1846). O epistolário paulino autêntico, reconhecido pela maioria dos comentadores, abrange os seguintes textos: Rm, 1Cor, 2Cor, Gl, Fl, 1Ts e Fm.

²⁵⁹ ἀγνοεῖν é o infinitivo presente ativo do verbo ἀγνοέω, o qual recorre 21x no Novo Testamento, 15x nos textos autênticos de Paulo.

uma verdade do evangelho. Esta falta de conhecimento prejudica o indivíduo, pois ἀγνοεῖν algo relacionado a Deus é típico dos pagãos (cf. Dn 6,5.23; 9,15) e conduz ao erro e à transgressão. Donfried²⁶⁰ nota que o verbo ἀγνοεῖν “não está presente em outras partes da correspondência tessalônica, [logo] é usado por Paulo como artifício literário para indicar que virão novas informações”. Schütz²⁶¹ sublinha, ainda, o aspecto pastoral desta preocupação de Paulo, o qual deseja por um fim à falta de conhecimento, total ou parcial, da comunidade acerca dos mortos.

Ao chamar os membros da comunidade tessalônica de ἀδελφοί²⁶² (*irmãos*), Paulo instaura uma proximidade afetiva com cada um deles, mesmo impossibilitado de visitá-los pessoalmente (cf. 1Ts 2,17-18). De fato, os cristãos se consideram filhos do mesmo Pai (cf. 1Ts 1,3) e estão unidos na fé em Jesus Cristo, morto e ressuscitado. A respeito disto, Brodeur²⁶³ evidencia que “a palavra ἀδελφοί sublinha, seja a nova realidade da Igreja cristã (é de fato uma comunidade fraterna), seja a dignidade da vocação cristã (os cristãos são filhos de Deus e co-herdeiros de Cristo; cf. Rm 8,17)”. A fraternidade da comunidade cristã ultrapassa, assim, o vínculo de sangue e une os membros em torno de um ideal comum. Diante de uma comunidade com poucos membros, a possibilidade de instaurar uma relação sincera e fraterna é maior, logo a Igreja que se reúne em Tessalônica é a nova família de seus membros.

Aquilo que os ἀδελφοί tessalônicos devem conhecer mais a fundo é περί τῶν κοιμωμένων²⁶⁴ (*acerca dos adormecidos*). O Apóstolo considera os mortos como pessoas

²⁶⁰ DONFRIED, K. P. *Os cultos imperiais de Tessalônica e o conflito político em 1 Tessalonicenses*. In: HORSLEY, R. (Org.). *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 218.

²⁶¹ Cf. SCHÜTZ, E. ἀγνοέω. In: *DITNT*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 405-407. Tradicionalmente se aceita a hipótese que alguns membros da comunidade tessalônica tenham morrido no intervalo da partida de Paulo e a compilação da *Primeira carta aos Tessalonicenses*. Diante deste fato, a comunidade viveria uma situação de crise e se perguntaria se os mortos não seriam prejudicados na eminente Parusia de Cristo. Esta reconstrução do quadro da comunidade é hipotética, bem como a hipótese que Paulo responda a perguntas enviadas pela comunidade tessalônica mediante Timóteo, pois não se encontram referências claras no texto epistolar (cf. FABRIS, R. *1-2 Tessalonicenses*. Milano: Paoline, 2014, p. 134).

²⁶² ἀδελφοί é o vocativo masculino plural de ἀδελφός, o qual ocorre 343x no Novo Testamento, 113x nas cartas autênticas de Paulo e, nesta mesma fórmula, 17x na 1Ts. Já foi demonstrado anteriormente como Paulo estrutura a segunda parte de 1Ts em torno da expressão ἀδελφοί, dividindo a parte parenética da carta em 5 perícopes (cf. 1Ts 4,1.9.13; 5,1.12). Enquanto que nos Evangelhos predomina a irmandade carnal, nos demais escritos o sentido metafórico é predominante (cf. GÜNTHER, W. ἀδελφός. In: *DITNT*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 1042-1043).

²⁶³ BRODEUR, S. N. *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo: studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline* (vol. I). Roma: GBP, 2012, p. 129-130. Tradução nossa do italiano: “*la parola ἀδελφοί sottolinea, sia la nuova realtà della Chiesa cristiana (è davvero una comunità fraterna), sia la dignità della vocazione cristiana (i credenti sono figli di Dio e coeredi di Cristo; cfr. Rm 8,17)*”.

²⁶⁴ κοιμωμένων é o participio presente médio genitivo masculino plural do verbo κοιμάομαι, o qual ocorre 18x no Novo Testamento, somente na forma média, 9x nas cartas autênticas de Paulo. Destas 18 recorrências de

dormentes, seguindo assim as Escrituras hebraicas que utilizam o verbo **שָׁנָה** (*dormir/descansar*) com o sentido de “morrer” (cf. 2Sm 7,12; 1Rs 2,10; 11,43; 22,50; 2Rs 14,16.22; 2Cr 26,2.23; Jó 14,12); uma forma de suavizar a dor recorrente da morte de uma pessoa e, também, pela semelhança física entre uma pessoa adormecida e uma morta. Coenen²⁶⁵ chama a atenção ao fato que o verbo **κοιμάομαι** (*dormir*) é utilizado no particípio nos v.13.14.15, além de 1Cor 15,18.20, em conexão com as declarações acerca da ressurreição dos cristãos, os quais serão retirados por Cristo do sono da morte. Logo, Paulo teria acrescentado à tradição em torno da morte como um sono a perspectiva da ressurreição final.²⁶⁶ Malysz²⁶⁷ reconhece um forte significado metafórico do verbo **κοιμάομαι** com a ressurreição futura, ao compará-lo com textos bíblicos e profanos.

Völkel²⁶⁸, por outro lado, não considera tão clara esta conexão, pois **κοιμάομαι** poderia expressar tanto a esperança cristã na ressurreição dos adormecidos, como poderia ser um ajuste cristão a uma maneira tradicional de expressão. Contudo, Ramey²⁶⁹ afirma categoricamente que “o sono não é um eufemismo, nem é mesmo uma simples metáfora para a morte: em vez disso, Paulo criou todo um novo domínio conceitual para refletir um novo estado, tanto na vida como na morte que ele imagina”.

κοιμάομαι, em apenas 3x o sentido é literal (cf. Mt 28,13; Lc 22,45; At 12,6), as restantes designam metaforicamente a morte como um ato de dormir, sobretudo nos textos paulinos. Segundo Bruce e Wanamaker o verbo **κοιμάομαι** era largamente utilizado no período helenista com tal significado (cf. BRUCE, F. F. *1&2 Thessalonians*. Waco: Word Books, 1982, p. 95-96; WANAMAKER, C. A. *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*. Michigan-Cambridge: Grand Rapids, 1990, p. 167).

²⁶⁵ Cf. COENEN, L. **καθεύδω**. In: *DITNT*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 1327.

²⁶⁶ A familiar imagem grega do sono como eufemismo da morte também está presente nas Escrituras hebraicas (cf. Gn 47,30; Dt 31,16; 1Rs 2,10; Jó 14,12; Jr 51,39). O cristianismo nascente realiza uma evolução que se reflete na nomenclatura do local destinado aos mortos (cf. Jo 11,11-13; At 13,36): enquanto que as religiões do mundo greco-romano usam o termo **νεκρόπολις** (cidade dos mortos), os cristãos preferem o nome **μοιμητήριον** (*local onde se vai dormir* – lat. *cimiterium*) como local do repouso na espera da Parusia de Cristo. O Novo Testamento não usa, porém, o verbo **κοιμάομαι** para se referir à morte de Cristo (cf. BRODEUR, S. N. *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo: studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline* [vol. I]. Roma: GBP, 2012, p. 130, nota 36; MARSHALL, I. H. *I e II Tessalonicenses: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova-Mundo Cristão, 1984, p. 146).

²⁶⁷ Cf. MALYSZ, P. J. Paul’s Use of the Imagery of Sleep and his Understanding of the Christian Life: a Study in the Thessalonian Correspondence. *CTQ*, Fort Wayne, vol. 67, p. 65-78, 2003.

²⁶⁸ Cf. VÖLKEL, M. **κοιμάομαι**. In: *DENT* (vol. I). Salamanca: Sígueme, 1996, p. 2356-2357.

²⁶⁹ RAMEY, M. Cognitive Science Applied to Pauline Metaphors in 1 Thessalonians: Conceptual Blending and the Sleep and Death Motif. *Style*, Illinois, vol. 39, n. 2, p. 182, 2005. Tradução nossa do inglês: “*sleep is not a euphemism, nor is it even a simple metaphor for death: rather, Paul has created a whole new conceptual domain to reflect a new state, in both life and death which he envisions*”. O autor valoriza a capacidade conceitual de Paulo e os instrumentos de linguagem por ele utilizados para que os tessalonicenses aceitassem a novidade da parusia: a morte é natural para todos, mas para os cristãos “a morte em Cristo” significa uma realidade diferente, pois constitui “dormir” na expectativa iminente do toque da trombeta e da voz do Arcanjo (cf. 1Ts 5,16). Logo, **κοιμάομαι** (*dormir*) substitui **καθεύδω** (*morrer*) no imaginário tessalonicense e a angústia *post-mortem* é suavizada.

Paulo aborda a questão dos mortos, provavelmente, pela enorme tristeza que assolava a comunidade tessalônica diante do falecimento de alguns de seus membros ou, também, por razões profundas relacionadas à morte de familiares ou amigos dos cristãos de Tessalônica. De acordo com Spinetoli²⁷⁰, “a abordagem não trata diretamente a parusia, mas as relações entre os defuntos e os outros membros da comunidade em vista do reino futuro”. A tristeza e a falta de esperança são o motivo pastoral para uma abordagem bíblico-sistemática.

Através da conjunção subordinativa ἵνα (*para que*), Paulo apresenta o motivo do seu ensinamento e conclui o v.13: μὴ λυπησθε καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα (*não vos entristeçais como também os restantes que não têm esperança*). O verbo λυπησθε²⁷¹ (*entristeçais*) evoca a noção de tristeza, dor ou sofrimento, tanto no sentido físico como espiritual. De acordo com Haarbeck e Link²⁷², a tristeza é apresentada por Paulo como uma marca essencial da vida cristã, pois sendo ela natural do ser humano, o cristão também deve conviver com dificuldades e frustrações ao longo de sua vida. Aquilo que o Apóstolo não aceita é a falta de esperança resultante da tristeza. De fato, com a conjunção ἵνα se introduz uma proposição final e se apresenta o objetivo do ensinamento cristão: οἱ λοιποὶ²⁷³ (*os restantes*) que consideram a morte invencível provam uma tristeza ainda maior, justamente pela falta de ἐλπίδα²⁷⁴ (*esperança*) na ressurreição dos mortos.

²⁷⁰ SPINETOLI, O. da. *Lettere ai Tessalonesi*. In: ROSSANO, P. (Org.). *Le lettere di san Paolo*. Alba: San Paolo, 1994, p. 74-75. Tradução nossa do italiano: “*La trattazione non riguarda direttamente la parusia, ma i rapporti tra i defunti e altri membri della comunità in vista del regno futuro*”.

²⁷¹ λυπησθε é a 2ª pessoa plural do presente subjuntivo passivo do verbo λυπέω, o qual recorre 26x no Novo Testamento e 14x nas cartas paulinas autênticas. Alguns textos do Novo Testamento, como Lucas, João e Apocalipse preferem outros termos relacionados ao sofrimento, em lugar do verbo λυπέω: κλαίω (*chorar*) e πενθέω (*lamentar*). A dor física e espiritual pela morte, considerada um poder invencível, é uma característica, segundo Paulo, daqueles que não acreditam na ressurreição dos mortos (cf. BALZ, H. λύπη. In: *DENT* [vol. II]. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 91).

²⁷² Cf. HAARBECK, H.; LINK, H.-G. λυπέω. In: *DITNT*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 1145.

²⁷³ λοιποὶ é o nominativo plural masculino do adjetivo λοιπός, ἢ, ὄν, o qual recorre 55x no Novo Testamento e 21x no epistolário paulino autêntico, sem que o termo adquira um valor teológico especial em nenhum escrito (cf. FENDRICH, H. λοιπός. In: *DENT* [vol. II]. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 81).

²⁷⁴ ἐλπίδα é o acusativo singular feminino do substantivo ἐλπίς, o qual recorre 51x no Novo Testamento e 25x nos escritos paulinos autênticos. A esperança nas Sagradas Escrituras hebraicas é apresentada como uma confissão de confiança nas promessas de Deus e no próprio Deus (cf. Gn 49,18; Sl 71[70],5; Is 51,5), além da esperanças de um novo começo após cada dificuldade (cf. Jr 31,31-34; Ez 36,37). O período intertestamentário mantém a sua esperança em Deus, mas com características escatológico-apocalípticas à luz da vinda do Messias e da restauração do reino de Israel nos círculos apocalípticos e com características de fidelidade à Lei nos círculos farisaicos. Com a vinda de Cristo, aquilo que era esperança se torna realidade; a expectativa confiante nas ações salvíficas de Deus se mantém e o cristão aguarda com fé, paciência e disciplina a segunda vinda gloriosa do Cristo na sua parusia. Juntamente com a fé e a caridade, Paulo apresenta a esperança com virtudes características do cristão (cf. 1Cor 13,13), as quais serão denominadas na teologia como virtudes teologias (cf. HOFFMANN, E. ἐλπίς. In: *DITNT*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 705-711; EVERTS, J. M. Esperança. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 481-484).

A tristeza é vivida, assim, como um paradoxo, pois algo natural do ser humano é transformado, ao interno de uma experiência de fé, em algo suportável e consciente. Tal experiência não é sentida pelos que estão fora da comunidade, denominados como λοιποὶ, e são derrotados pela tristeza. A diferença entre os cristãos e os restantes é justamente a esperança, enquanto os primeiros esperam na vida nova inaugurada por Cristo na ressurreição, os últimos não encontram sentido algum na tristeza, pois não têm esperança numa vida nova. De acordo com Fabris²⁷⁵, esta distinção entre “nós cristãos” e “os outros, os restantes” não é de índole étnica ou sociológica, mas se baseia na fé em Jesus Cristo, base da esperança cristã. Ascough²⁷⁶ discorda desta total divisão entre cristãos e os restantes em torno da esperança, pois alguns não-cristãos também mantinham a esperança de uma reunião com seus entes queridos após a morte.

3.2 1ª RESPOSTA: KERYGMA CRISTÃO (v.14)

Com o v.14 se inicia a apresentação dos motivos da esperança cristã para que a comunidade tessalônica não continue triste: a morte e ressurreição de Cristo (v.14 – kerygma cristão) e a parusia de Cristo no fim dos tempos (v.15-17 – palavra do Senhor). Esta dúplice motivação é expressa graficamente através de alguns vocábulos utilizados pelo Apóstolo ao início de cada resposta:

4,14 εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη

(Porque se cremos que Jesus morreu e ressuscitou)

15 τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου

(Porque isto vos dizemos por palavra do Senhor)

O texto presente na primeira resposta paulina é o seguinte:

4,14 εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ. *(Porque se cremos que Jesus morreu e ressuscitou, assim também Deus conduzirá consigo, por meio de Jesus, os adormecidos).*

²⁷⁵ Cf. FABRIS, R. *1-2 Tessalonicesi*. Milano: Paoline, 2014, p. 134.

²⁷⁶ Cf. ASCOUGH, R. S. A Question of Death: Paul's Community-Building Language in 1 Thessalonians 4:13-18. *JBL*, London, vol. 123, n. 3, p. 522, 2004. Ascough cita, sobretudo, algumas inscrições latinas como prova desta esperança *post-mortem*.

O primeiro motivo, ou resposta, para restabelecer a esperança da comunidade diante da morte de alguns membros é apresentado através de duas orações articuladas como prótase e apódose²⁷⁷. A prótase é a hipótese εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη, (*porque/se cremos que Jesus morreu e ressuscitou*) enquanto que a apódose é comparação οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ (*assim também Deus conduzirá consigo, por meio de Jesus, os adormecidos*). A simetria do v.14 não é completa pela falta do verbo πιστεύομεν na apódose, onde o Apóstolo realiza uma comparação entre a oração principal e aquela secundária condicional.²⁷⁸

A conjunção εἰ (*se*) não coloca em dúvida a fé da comunidade. O condicional “se” não implica, neste caso, uma mera possibilidade, mas demonstra um fato verídico e compartilhado, tanto que a tradução da conjunção poderia ser: “visto que”, “porque” ou “como”, pois seguramente os cristãos crêem.

Esta certeza da fé comunitária é expressa no verbo πιστεύομεν²⁷⁹ (*cremos*) ligado à conjunção ὅτι (*que*). Tal modo de expressão, segundo Collins²⁸⁰, recebe o nome de “lema formal para introduzir uma fórmula confessional”. De acordo com Brodeur²⁸¹, dependendo do valor atribuído ao verbo, transitivo ou absoluto, a tradução da conjunção varia:

²⁷⁷ A prótase é, tradicionalmente, a condição, enquanto que a apódose é a consequência ao interno de uma comparação, logo, é o foco de uma construção condicional. De acordo com Kim: “Há uma anomalia gramatical em 4,14, onde a prótase é uma cláusula condicional, mas a apódose começa com uma conjunção comparativa e inferencial (οὕτως καὶ). A prótase com εἰ afirma uma realidade e não uma condição hipotética. No entanto, é formulada como uma cláusula condicional, a fim de convidar os leitores a identificar-se com a confissão, mais uma vez: ‘se cremos, eu confio que nós fazemos, que...’ Οὕτως καὶ é inferencial e comparativo: ‘mesmo assim’” (KIM, S. *The Jesus Tradition in 1 Thess 4.13–5.11*. NTS, Cambridge, vol. 48, p. 226, 2002). Tradução nossa do inglês: “*There is a grammatical anomaly in 4.14, in that the protasis is a conditional clause, but the apodosis starts with a comparative and inferential conjunction (οὕτως καὶ). The protasis with εἰ states a reality rather than a hypothetical condition. Yet it is formulated as a conditional clause in order to invite three readers to identify themselves with the confession once more: ‘if we believe, I trust we do, that...’ Οὕτως καὶ is inferential and comparative: ‘even so’*”.

²⁷⁸ Wanamaker menciona a falta do termo de comparação na apódose e sugere a seguinte tradução, com o acréscimo da parte ausente: “Porque, se cremos que Jesus morreu e ressuscitou, assim também [podemos acreditar que] Deus conduzirá os adormecidos através de Jesus com ele” (WANAMAKER, C. A. *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*. Michigan-Cambridge: Grand Rapids, 1990, p. 168). Tradução nossa do inglês: “*For if we believe that Jesus died and was raised, thus also [we may believe that] God will bring those who have fallen asleep through Jesus with him*”.

²⁷⁹ πιστεύομεν é a 1ª pessoa plural do presente indicativo ativo do verbo πιστεύω, o qual ocorre 243x no Novo Testamento, 42x nas cartas paulinas autênticas e 5x em 1Ts (cf. 1Ts 1,7; 2,4.10.13; 4,14). O significado geral que o termo assume no epistolário paulino é de aceitar a mensagem sobre a ação salvífica de Deus na pessoa de Jesus Cristo (cf. BARTH, G. πίστις, πιστεύω. In: DENT [vol. II]. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 953).

²⁸⁰ COLLINS, R. F. *A Primeira Carta aos Tessalonicenses*. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Eds.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*: Novo Testamento e artigos sistemáticos. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, p. 418. Uma fórmula similar encontra-se em Rm 10,9.

²⁸¹ Cf. BRODEUR, S. N. *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo: studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline* (vol. I). Roma: GBP, 2012, p. 132.

I) Valor transitivo do verbo πιστεύομεν: a frase seguinte assume um valor declarativo, pois demonstra o objeto da fé comunitária na sua essencialidade. Logo a tradução seria: *cremos que Jesus morreu e ressuscitou*.

II) Valor absoluto do verbo πιστεύομεν: a frase seguinte adquire um valor causal e se torna a motivação da fé, a sua causa objetiva. Logo a tradução seria: *cremos porque Jesus morreu e ressuscitou*.

A preferência recai sobre a primeira hipótese que coloca a morte e ressurreição de Jesus como o objeto fundamental da fé comunitária e a primeira motivação para infundir esperança nos cristãos entristecidos pela morte de pessoas próximas.

O sintagma Ἰησοῦς²⁸² ἀπέθανεν²⁸³ καὶ ἀνέστη²⁸⁴ (*Jesus morreu e ressuscitou*) é uma breve fórmula de profissão de fé e resume o núcleo fundamental da pregação primitiva e apostólica. Segundo Bruce²⁸⁵, trata-se de uma fórmula kerygmática pré-paulina: Jesus Cristo (cf. Rm 8,34) ou somente Cristo (cf. Rm 14,9) é, tradicionalmente, o sujeito dos verbos ἀπέθανεν e ἀνέστη no epistolário paulino; além do mais, o Apóstolo utiliza comumente o verbo ἐγείρω para falar da ressurreição.

O anúncio da morte e ressurreição de Cristo é o que Paulo denomina evangelho, o qual lhe confiado por Deus (cf. 1Ts 2,4-5) e a sua pregação exigiu total prioridade durante o seu ministério: οὐ γὰρ ἀπέστειλέν με Χριστὸς βαπτίζειν ἀλλὰ εὐαγγελίζεσθαι, οὐκ ἐν σοφίᾳ

²⁸² Ἰησοῦς é um nome próprio no nominativo masculino singular. É a forma grega de uma série de nomes presentes no Antigo Testamento que correspondem às formas hebraicas יְהוָה (predominantemente pré-exílica) e יֵשׁוּעַ (post-exílica), as quais significam *Deus ajuda*, *Deus é salvação*. O nome Ἰησοῦς ocorre 919x no Novo Testamento referindo-se, sobretudo, a Jesus de Nazaré, somente 6x se refere a outras pessoas. Jesus de Nazaré nasceu durante o reinado de Herodes, o grande († 4 a.C.) em Belém, viveu em Nazaré e foi batizado por João no rio Jordão, desenvolveu seu ministério profético na Galileia e foi crucificado em Jerusalém durante o governo de Pôncio Pilatos no início da 4ª década do séc. I d.C. O nome Ἰησοῦς é mencionado 143x nas cartas paulinas autênticas e 16x em 1Ts. O único escrito do Novo Testamento que não utiliza este nome é 3Jo (cf. FOERSTER, W. Ἰησοῦς. In: GLNT [vol. IV]. Brescia: Paideia, 1967, p. 909; SCHNEIDER, G. Ἰησοῦς. In: *DENT* [vol. I]. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 1973).

²⁸³ ἀπέθανεν é a 3ª pessoa singular do aoristo indicativo ativo do verbo ἀποθνήσκω, o qual ocorre 104x no Novo Testamento e 35x nos escritos paulinos autênticos. Todas as vezes que Paulo menciona este verbo, a referência é a morte salvífica de Jesus Cristo pela humanidade.

²⁸⁴ ἀνέστη é a 3ª pessoa singular do aoristo indicativo ativo do verbo ἀνίστημι, o qual ocorre 108x no Novo Testamento e somente 4x nos escritos paulinos autênticos (cf. Rm 15,12; 1Cor 10,7; 1Ts 4,14.16). Paulo prefere, tradicionalmente, outro verbo relacionado à ressurreição no seu anúncio do Evangelho: o verbo ἐγείρεται (3ª pessoa singular do perfeito indicativo passivo de ἐγείρω), o qual ocorre 144x no Novo Testamento, 42x nos escritos paulinos autênticos e somente 1x em 1Ts (cf. 1Ts 1,10). De acordo com Kremer, o termo ἀνέστη descreve a ação de ressuscitar como um ato de Deus e não como um ato da parte de Cristo que é ressuscitado (cf. KREMER, J. ἀνάστασις. In: *DENT* [vol. I]. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 271).

²⁸⁵ Bruce evidencia dois elementos para tal afirmação: o uso do nome Ἰησοῦς em lugar de Χριστός e o uso do verbo ἀνέστη ao invés de ἐγείρεται (3ª pessoa singular do perfeito indicativo passivo de ἐγείρω), o qual ocorre é usado tradicionalmente pelo Apóstolo para indicar a ressurreição de Cristo e dos cristãos. Enquanto que ἀνίστημι é utilizado 5x nos escritos paulinos, ἐγείρω aparece 144x no Novo Testamento e 42x nos escritos paulinos autênticos (cf. BRUCE, F. F. *1&2 Thessalonians*. Waco: Word Books, 1982, p. 97).

λόγου, ἵνα μὴ κενωθῆ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ (1Cor 1,17 – *pois, Cristo não me enviou para batizar, mas para evangelizar, não com a sabedoria da palavra, a fim de que a cruz de Cristo não se esvaziasse*). Logo, o elemento fundamental da pregação paulina é a pessoa de Ἰησοῦς, reconhecido como o Messias e Salvador que ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη. Tanto que, logo em seguida, o Apóstolo acrescenta οὕτως καὶ (*assim também*): um advérbio modal de igualdade seguido por uma conjunção coordenativa, os quais evidenciam uma comparação do destino dos fiéis mortos com o aquilo que aconteceu com o próprio Cristo após a sua morte, ou seja, a ressurreição e a entrada no Reino dos céus. De fato, segundo Cerfaux²⁸⁶:

A dupla “morte-ressurreição” aplicada a Cristo e em seguida aos cristãos talvez seja o tema literário dominante nas epístolas paulinas. Dir-se-ia um veio subterrâneo que aflora ou jorra a todo instante e que assegura profundidade cristológica às outras antíteses habituais, carne-espírito, pecado-justiça, servidão-liberdade, etc.

A comparação inicia com menção ὁ θεός... ἄξει (*Deus conduzirá*). O verbo ἄξει²⁸⁷ se encontra no final na oração, mas convém uni-lo ao seu sujeito ὁ θεός²⁸⁸ para uma melhor compreensão dos sucessivos elementos que compõe a frase. Enquanto a prótase utilizou verbos no aoristo, a apódase usa um verbo no futuro. Os dois verbos encontram-se fora da dimensão temporal na qual a comunidade tessalonicense se encontra, mas ambos têm influência no presente. Visto que a morte e ressurreição de Cristo (aoristo) constituem o núcleo da fé cristã comunitária e a ação divina de conduzir (futuro) os que já morreram garante a vida, a comunidade prova o consolo e a paz.

²⁸⁶ CERFAUX, L. *Cristo na Teologia de Paulo*. São Paulo: Teológica, 2003, p. 31. Vários autores discutem acerca do centro da teologia paulina (cf. BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo: contexto de criação e modalidade de comunicação de sua teologia*. In: DETTWILER, A.; KAESTLI, J.-D.; MARGUERAT, D. [Orgs.]. *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 98-101; GONZÁLEZ, E. C. *El mensaje escatológico de 1 Tes 4,13–5,11, a partir de un análisis histórico-crítico, retórico y sociológico*. México: Universidad Pontificia de México, 2007, p. 170-175; MARTIN, R. P. Centro da teologia paulina. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 217-220).

²⁸⁷ ἄξει é a 3ª pessoa singular do futuro indicativo ativo do verbo ἄγω, o qual recorre 67x no Novo Testamento e 5x nos escritos paulinos autênticos. Trimaille relaciona o verbo “conduzir” aos acontecimentos do Êxodo; além de alguns oráculos proféticos, onde por 3x o verbo é acompanhado da preposição “com”: Is 43,5; Jr 31,8; Ez 36,24 (cf. TRIMAILLE, M. *A primeira epístola aos Tessalonicenses*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 87). Segundo Wanamaker, Paulo utiliza verbo “conduzir” e não “ressuscitar” porque o problema na comunidade tessalonicense não era a ressurreição, mas a relação entre Deus e os mortos na parusia (cf. WANAMAKER, C. A. *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*. Michigan-Cambridge: Grand Rapids, 1990, p. 169).

²⁸⁸ θεός é um substantivo no nominativo masculino singular. É a forma grega do hebraico אֱלֹהִים. θεός recorre 1322x no Novo Testamento e 433x nos escritos paulinos autênticos. Betz comenta que do ponto de vista conceitual, o Novo Testamento segue, em primeiro lugar, a concepção principal do mundo antigo em geral: se pressupõe a existência de Deus. O Novo Testamento segue, fundamentalmente, as grandes linhas teológicas do Antigo Testamento acerca de Deus: aliança, redenção, criação, revelação, eleição, dentre outros, acrescentando elementos como pessoa, paternidade, filiação divina e amor. As cartas paulinas autênticas mencionam constantemente θεός, mas não acrescentam grandes novidades à doutrina cristã acerca de Deus (cf. BETZ, H. D. θεός. In: *DENT* [vol. I]. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 1852).

A expressão seguinte διὰ τοῦ Ἰησοῦ (*por meio de Jesus*) pode ser conectada tanto com o objeto direto τοὺς κοιμηθέντας²⁸⁹ (*os adormecidos*) como com o verbo ἄξει (*conduzirá*):

I) Ligando διὰ τοῦ Ἰησοῦ ao objeto direto τοὺς κοιμηθέντας, o momento da morte dos cristãos é privilegiado, resultando na seguinte tradução: *Deus conduzirá os adormecidos, por meio de Jesus*, com o sentido que os cristãos morreram em Cristo, beneficiando o momento da morte e o aspecto salvífico de Cristo. Bruce²⁹⁰, Champlin²⁹¹, Ghini²⁹², González²⁹³, Schnelle²⁹⁴, Spinetoli²⁹⁵ e Wanamaker²⁹⁶ optam por esta possibilidade.

II) Se a ligação de διὰ τοῦ Ἰησοῦ é feita com o verbo ἄξει, o momento da ressurreição é beneficiado e o papel de mediador de Jesus é reforçado, resultando na tradução: *Deus conduzirá, por meio de Jesus, os adormecidos*. De fato, a ação parte de Deus, mas se realiza plenamente através da mediação de Jesus, pois na continuação do texto, em 1Ts 5,9 se afirma, explicitamente, a mediação de Jesus em favor de todos os cristãos. Barbaglio²⁹⁷, Fabris²⁹⁸, Malherbe²⁹⁹ e Kim³⁰⁰ preferem esta possibilidade.

Nós optamos pela primeira opção na tradução literal da perícopie, já que ὁ θεός é o sujeito da frase principal.

Uma ulterior possibilidade acerca da expressão διὰ τοῦ Ἰησοῦ seria a tradução *Deus conduzirá os adormecidos por Jesus*, evidenciando a questão do martírio. Fabris³⁰¹ critica esta possibilidade, visto que o texto bíblico não evidencia uma perseguição dos cristãos feita pelo Império Romano presente em Tessalônica e, além do mais, διὰ assume o significado de “a causa de” somente com o acusativo.

²⁸⁹ κοιμωμένων é o particípio aoristo médio-passivo genitivo masculino plural do verbo κοιμάομαι.

²⁹⁰ Cf. BRUCE, F. F. *1&2 Thessalonians*. Waco: Word Books, 1982, p. 97-98.

²⁹¹ Cf. CHAMPLIN, R. N. *O Novo Testamento interpretado: versículo por versículo* (vol. V). Guaratinguetá: Voz Bíblica, 1982, p. 202.

²⁹² Cf. GHINI, E. *Lettere di Paolo ai Tessalonicesi: commento pastorale*. Bologna: Dehoniane, 1980, p. 212. Mesmo ligando “Jesus” aos “adormecidos”, a tradução proposta é: “os adormecidos em Jesus”.

²⁹³ Cf. GONZÁLEZ, E. C. *El mensaje escatológico de 1 Tes 4,13–5,11, a partir de un análisis histórico-crítico, retórico y sociológico*. México: Universidad Pontificia de México, 2007, p. 85.

²⁹⁴ Cf. SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 222.

²⁹⁵ Cf. SPINETOLI, O. da. *Lettere ai Tessalonicesi*. In: ROSSANO, P. (Org.). *Le lettere di san Paolo*. Alba: San Paolo, 1994, p. 75. A preposição διὰ é traduzida “em”.

²⁹⁶ Cf. WANAMAKER, C. A. *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*. Michigan-Cambridge: Grand Rapids, 1990, p. 169.

²⁹⁷ Cf. BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo* (vol. I). São Paulo: Loyola, 1989, p. 97.

²⁹⁸ Cf. FABRIS, R. *1-2 Tessalonicesi*. Milano: Paoline, 2014, p. 134.

²⁹⁹ Cf. MALHERBE, A. *The Letters to the Thessalonians*. New York: Doubleday, 2000, p. 266.

³⁰⁰ Cf. KIM, S. *The Jesus Tradition in 1 Thess 4.13–5.11*. NTS, Cambridge, vol. 48, p. 226, 2002.

³⁰¹ Cf. FABRIS, R. *1-2 Tessalonicesi*. Milano: Paoline, 2014, p. 134.

A conclusão do v.14 também é problemática, pois não é clara se a união referida em $\sigma\upsilon\nu \alpha\upsilon\tau\omega$ (*com ele/consigo*) refere-se a Deus ou a Jesus. A escolha de $\alpha\upsilon\tau\omega$ como um pronome determinativo ou um pronome de identidade denota esta diferenciação:

I) $\sigma\upsilon\nu \alpha\upsilon\tau\omega$ como pronome determinativo: tal possibilidade favorece uma interpretação teológica da frase, restando clara a importância da mediação de Jesus. Deste modo a tradução seria *Deus conduzirá consigo, por meio de Jesus, os adormecidos*. Barbaglio³⁰², Becker³⁰³, Bruce³⁰⁴ e Spinetoli³⁰⁵ são favoráveis a esta possibilidade.

II) $\sigma\upsilon\nu \alpha\upsilon\tau\omega$ como pronome de identidade: tal possibilidade beneficia uma interpretação cristológica da frase, sublinhando a importância da mediação de Jesus como salvador, figurando como mediador de Deus e companheiro dos cristãos. Deste modo a tradução seria *Deus conduzirá, por meio de Jesus, os adormecidos com Jesus*. Cerfaux³⁰⁶, Ghini³⁰⁷, González³⁰⁸, Kim³⁰⁹, Malherbe³¹⁰, Manini³¹¹ e Schnelle³¹² preferem tal possibilidade, pois o significado de $\sigma\upsilon\nu \alpha\upsilon\tau\omega$ seria equivalente ao do sintagma cristológico do v.17: $\sigma\upsilon\nu \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omega \acute{\epsilon}\sigma\acute{o}\mu\epsilon\theta\alpha$ (*com o Senhor estaremos*).

Diante da divisão de opiniões dentre os comentaristas, Brodeur³¹³ mantém as duas possibilidades, exaltando a capacidade retórica de Paulo e Bosch³¹⁴ corrobora a possibilidade de um duplo sujeito: tanto $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ como $\text{'}\text{I}\eta\sigma\upsilon\omicron\upsilon\varsigma$. Nós optamos pela primeira opção na tradução

³⁰² Cf. BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo* (vol. I). São Paulo: Loyola, 1989, p. 97.

³⁰³ Cf. BECKER, J. *Apóstolo Paulo: vida, obra e teologia*. São Paulo: Academia Cristã, 2007, p. 208-210.

³⁰⁴ Cf. BRUCE, F. F. *1&2 Thessalonians*. Waco: Word Books, 1982, p. 97.

³⁰⁵ Cf. SPINETOLI, O. da. *Lettere ai Tessalonesi*. In: ROSSANO, P. (Org.). *Le lettere di san Paolo*. Alba: San Paolo, 1994, p. 75.

³⁰⁶ Cf. CERFAUX, L. *Cristo na Teologia de Paulo*. São Paulo: Teológica, 2003, p. 32.

³⁰⁷ Cf. GHINI, E. *Lettere di Paolo ai Tessalonesi: commento pastorale*. Bologna: Dehoniane, 1980, p. 214.

³⁰⁸ Cf. GONZÁLEZ, E. C. *El mensaje escatológico de 1 Tes 4,13-5,11, a partir de un análisis histórico-crítico, retórico y sociológico*. México: Universidad Pontificia de México, 2007, p. 85.

³⁰⁹ Cf. KIM, S. The Jesus Tradition in 1 Thess 4.13-5.11. *NTS*, Cambridge, vol. 48, p. 227, 2002.

³¹⁰ Cf. MALHERBE, A. *The Letters to the Thessalonians*. New York: Doubleday, 2000, p. 267.

³¹¹ Cf. MANINI, F. *Lettere ai Tessalonesi: introduzione, traduzione e commento*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2012, p. 56.

³¹² Cf. SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 222.

³¹³ Cf. BRODEUR, S. N. *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo: studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline* (vol. I). Roma: GBP, 2012, p. 134.

³¹⁴ Cf. BOSCH, J. S. *Escritos paulinos*. São Paulo: Ave-Maria, 2002, p. 137-138. Bosch reconhece que a mesma preposição $\sigma\upsilon\nu$ (*com*) está presente no v.17, onde Deus (passivo divino) está ligado ao verbo $\acute{\alpha}\rho\pi\alpha\gamma\eta\sigma\acute{o}\mu\epsilon\theta\alpha$ (*seremos arrebatados*) e Jesus é a referência do sintagma $\sigma\upsilon\nu \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omega \acute{\epsilon}\sigma\acute{o}\mu\epsilon\theta\alpha$ (v.17 – *com o Senhor estaremos*). O mesmo ocorreria em 1Ts 1,10: Deus como sujeito implícito da ira e Jesus o libertador dela, além de outras passagens (cf. 1Ts 1,3; 3,13; 5,9).

literal da perícopie, baseando-se no mesmo argumento da possibilidade anterior: como ὁ θεός é o sujeito da frase principal, logo a referência σὺν αὐτῷ seria ao sujeito.

3.3 2ª RESPOSTA: PALAVRA DO SENHOR (V.15-17)

O texto presente na segunda resposta paulina é o seguinte:

- 4,15** Τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου, ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας· (*Porque isto vos dizemos por palavra do Senhor: que nós, os viventes, os restantes, para a vinda do Senhor, de nenhum modo precederemos os adormecidos*),
- 16** ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ, καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον, (*pois o próprio Senhor ao comando, à voz do arcanjo e ao som da trombeta de Deus, descera do céu e os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro*).
- 17** ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἄερα· καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἔσόμεθα. (*Em seguida, nós, os viventes, os restantes, junto com eles seremos arrebatados nas nuvens ao encontro do Senhor no ar. E, assim, sempre com o Senhor estaremos*).

Após apresentar a morte e ressurreição de Jesus como primeiro motivo para revitalizar a esperança cristã na comunidade tessalonicense e evitar, assim, a tristeza, Paulo apresenta um segundo motivo, ou segunda resposta, a partir do v.15: a parusia de Cristo no fim dos tempos.

Logo ao início é apresentado o pronome τοῦτο³¹⁵ (*isto*), mas não é claro a que coisa faça referência. As hipóteses são duas:

I) τοῦτο com função epanalítica: ligação com o que antecede, ou seja, a morte e ressurreição de Jesus no v.14.

II) τοῦτο com função prolítica: referência com o que segue, ou seja, a palavra do Senhor no v.15.

Richard³¹⁶ opta pela primeira possibilidade, enquanto que Bruce³¹⁷ e Wanamaker³¹⁸ preferem a segunda, ligando o pronome τοῦτο com aquilo que segue, evidenciado pela

³¹⁵ τοῦτο é um pronome demonstrativo no nominativo neutro singular.

³¹⁶ Cf. RICHARD, E. J. *First and Second Thessalonians*. Collegeville: Liturgical Press, 1995, p. 226.

³¹⁷ Cf. BRUCE, F. F. *1&2 Thessalonians*. Waco: Word Books, 1982, p. 98.

presença de ὅτι. Brodeur³¹⁹, mais uma vez, mantém as duas possibilidades interpretativas, exaltando a eloquência paulina. Nós optamos pela segunda opção na tradução literal da perícopé.

Paulo invoca a sua autoridade apostólica ao utilizar a expressão ὑμῖν λέγομεν³²⁰ (*vos dizemos*), aquilo que segue não é opinião pessoal ou recomendação, mas algo baseado ἐν λόγῳ κυρίου³²¹ (*por palavra do Senhor*). Não é claro a que coisa se refira esta palavra do Senhor. As possibilidades, de acordo com Ghini³²², seriam as seguintes:

- I) O evangelho, anúncio da boa notícia de salvação do κυρίου (cf. 1Ts 1,8), ou ao menos, uma afirmativa presente no texto canônico (cf. Mt 24,34-36; Mc 13,30-32; Lc 21,27-28).³²³
- II) Um *loghion ágraphon* particular do Cristo histórico, ausente nos evangelhos (cf. 1Cor 14,37).³²⁴
- III) Uma palavra da tradição apocalíptica cristã, atribuída a Cristo, típica de uma tradição oral.³²⁵
- IV) Uma visão ou revelação pessoal recebida por Paulo, como aquelas mencionadas, sucessivamente, em outros textos (cf. 2Cor 12,1-10; Gl 2,2).³²⁶

Muitas são as hipóteses apresentadas pelos comentadores. Becker³²⁷ afirma a existência de um dito profético da comunidade, anterior ao texto da *Primeira carta aos*

³¹⁸ Cf. WANAMAKER, C. A. *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*. Michigan-Cambridge: Grand Rapids, 1990, p. 170.

³¹⁹ Cf. BRODEUR, S. N. *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo: studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline* (vol. I). Roma: GBP, 2012, p. 135.

³²⁰ λέγομεν é a 1ª pessoa plural do presente indicativo ativo do verbo λέγω. Depois de εἰμί, o verbo λέγω é aquele com mais recorrências no Novo Testamento (1320x), na maioria das vezes sem uma ênfase teológica específica, apenas mencionando o fato de dizer alguma coisa. O epistolário paulino autêntico utiliza o verbo 54x (cf. HÜBNER, H. λέγω. In: *DENT* [vol. II]. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 35-41).

³²¹ A expressão ἐν λόγῳ κυρίου é um *hapax legomenon* do epistolário paulino. κυρίου é o genitivo singular masculino do substantivo κύριος, o qual recorre 719x no Novo Testamento, 189x nos escritos autênticos de Paulo e 24x em 1Ts, onde ocorre a mais alta proporção deste título que em qualquer outro texto paulino. Os únicos textos do Novo Testamento que não utilizam o termo são Tt e 1-2-3Jo. Κύριος substitui, tradicionalmente, o tetragrama sagrado יהוה, presente nas Escrituras Hebraicas. O título é empregado no Novo Testamento à pessoa de Jesus Cristo, reconhecendo-o como Filho de Deus e atribuindo-lhe prerrogativas divinas, sobretudo relacionadas à ressurreição (cf. BIETENHARD, H. κύριος. In: *DITNT*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 2318-2323; FITZMYER, J. A. κύριος. In: *DENT* [vol. I]. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 2437-2448).

³²² Cf. GHINI, E. *Lettere di Paolo ai Tessalonicesi: commento pastorale*. Bologna: Dehoniane, 1980, p. 213.

³²³ Cf. BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo* [vol. I]. São Paulo: Loyola, 1989, p. 97.

³²⁴ Cf. SACCHI, A. *Il pensiero di Paolo: origini e sviluppi*. In: SACCHI, A. (Org.). *Lettere Paoline e altre lettere*. Torino: Elledici, 1996, p. 75.

³²⁵ Cf. GALIZZI, M. *Uma igreja jovem: as duas cartas de Paulo aos Tessalonicenses*. São Paulo: Salesiana, 1987, p. 42.

³²⁶ Cf. SCHÜRMAN, H. *Prima lettera ai Tessalonicesi*. Roma: Città Nuova, 1965, p. 85, nota 35.

³²⁷ Cf. BECKER, J. *Apóstolo Paulo: vida, obra e teologia*. São Paulo: Academia Cristã, 2007, p. 211.

Tessalonicenses, baseado no Antigo Testamento (cf. 1Rs 13,1-2.5.32; Eclo 48,3.5), enquanto que Richard³²⁸ pensa que Paulo supunha uma autoridade profética nesta palavra. Dunn³²⁹ e Kim³³⁰ preferem considerar o sintagma ἐν λόγῳ κυρίου como um reflexo das parábolas de Cristo acerca do fim dos tempos (cf. Mt 24,42-43; Mc 13,34.37; Lc 12,37). Brodeur³³¹ avalia a expressão como uma afirmação da autoridade de Cristo e considera a possibilidade de um genitivo epexegetico³³². Wanamaker³³³ segue uma linha similar e a considera um midrash parenético, visto que Paulo assumiria o papel de um professor que visa ensinar a comunidade baseando-se na autoridade do Cristo ressuscitado. Collins³³⁴ prefere “pensar que Paulo esteja empregando um *dictum* do profetismo protocristão”. De acordo com Fabris³³⁵, nenhuma destas hipóteses é sustentável, visto a ausência de outros textos para uma possível comparação; pelo contrário, a expressão ἐν λόγῳ κυρίου seria uma criação paulina para reforçar a declaração sucessiva acerca da parusia.

Após a palavra do Senhor, Paulo introduz o sujeito da afirmação determinante acerca do destino dos cristãos mortos: ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες³³⁶ οἱ περιλειπόμενοι³³⁷ (*que nós, os viventes, os restantes*). O uso de os viventes, os restantes contrasta com a metáfora do sono expressa em aqueles que adormeceram, o particípio que conclui a frase. Kim³³⁸ liga a

³²⁸ Cf. RICHARD, E. J. *First and Second Thessalonians*. Collegeville: Liturgical Press, 1995, p. 240.

³²⁹ Cf. DUNN, J. D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 352.

³³⁰ Cf. KIM, S. *The Jesus Tradition in 1 Thess 4.13–5.11*. NTS, Cambridge, vol. 48, p. 241-242, 2002.

³³¹ Cf. BRODEUR, S. N. *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo: studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline* (vol. I). Roma: GBP, 2012, p. 136.

³³² O genitivo epexegetico é também conhecido como genitivo declarativo, onde o termo no genitivo tem a função de explicar a palavra à qual se refere e não indicar simplesmente posse ou qualidade, como é típico do genitivo (cf. PIERRI, R. *Del genitivo epexegetico nel Nuovo Testamento*. CCO, Cordoba, vol. 7, p. 197-215, 2010).

³³³ Cf. WANAMAKER, C. A. *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*. Michigan-Cambridge: Grand Rapids, 1990, p. 171.

³³⁴ COLLINS, R. F. *A Primeira Carta aos Tessalonicenses*. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Eds.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, p. 418 (grifo do autor).

³³⁵ Cf. FABRIS, R. *1-2 Tessalonicesi*. Milano: Paoline, 2014, p. 137. Bruce também elenca uma série de possibilidades interpretativas, mas não opta por nenhuma delas, visto a singularidade da expressão (cf. BRUCE, F. F. *1&2 Thessalonians*. Waco: Word Books, 1982, p. 98-99). Do mesmo modo, Marshall não se posiciona e evidencia duas dificuldades em relação a uma palavra direta do Senhor: não há nenhum paralelo exato nos Evangelhos com esta expressão e, além do mais, a afirmação “nós, os viventes” é dificilmente compatível com um dito proferido por Jesus (cf. MARSHALL, I. H. *I e II Tessalonicenses: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova-Mundo Cristão, 1984, p. 153).

³³⁶ ζῶντες é o particípio presente ativo nominativo masculino plural do verbo ζάω/ζῶ, o qual ocorre 140x no Novo Testamento, 51x nas cartas autênticas de Paulo, o qual utiliza o vocabulário relacionado à “vida” para indicar tanto aquela física como aquela espiritualizada pela vivência no Espírito (cf. SCHOTTROFF, L. ζῶ. In: *DENT* [vol. I]. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 1745-1756).

³³⁷ περιλειπόμενοι é o particípio presente passivo nominativo masculino plural do verbo περιλείπομαι, o qual é um *hapax legomen* do Novo Testamento, ocorrendo apenas nos v.15.17, na mesma forma, desta perícope.

³³⁸ Cf. KIM, S. *The Jesus Tradition in 1 Thess 4.13–5.11*. NTS, Cambridge, vol. 48, p. 232.234, 2002.

expressão ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι à afirmação inicial ἐν λόγῳ κυρίου afirmando que o Apóstolo não procurou estabelecer uma relação entre os dois grupos, mas invocar a autoridade do próprio Cristo acerca desta afirmação. Brodeur³³⁹ acrescenta uma interpretação metafórica do particípio οἱ ζῶντες, afirmando a intenção paulina de tratar da vida em outra dimensão, não somente aquela natural/física, mas também espiritual. De fato, o primeiro dos participios afirma a existência da vida, enquanto que o segundo assegura a sobrevivência à morte.

Fabris³⁴⁰, por fim, assegura que as várias interpretações que não consideram tal comparação são, na verdade, meras hipóteses e não respeitam o pensamento teológico expresso por Paulo. Visto que os remetentes da carta estão vivos quando a escrevem, é natural colocar-se ao interno do primeiro grupo da comparação, aquele de os viventes.

Acerca do pronome ἡμεῖς (nós), Masetto³⁴¹ afirma que o Apóstolo utiliza a figura retórica da “enallage”, com a qual se identifica com as pessoas citadas, sem que pertença a este grupo; desconsiderando, assim, a discussão se Paulo considerava a parusia iminente cronologicamente ou se ele acreditasse que estaria vivo no início da era escatológica. Brodeur³⁴² sugere que Paulo utiliza ἡμεῖς para acentuar o predicado verbal que segue, pois o mesmo não necessitaria de um sujeito expresso. Cerfaux³⁴³ segue uma linha similar ao afirmar que, mesmo utilizando nós, Paulo não afirma que ele e seus leitores seriam os restantes para a

³³⁹ Cf. BRODEUR, S. N. *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo: studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline* (vol. I). Roma: GBP, 2012, p. 137-138.

³⁴⁰ Cf. FABRIS, R. *1-2 Tessalonicesi*. Milano: Paoline, 2014, p. 137-138. Além desta interpretação metafórica, segundo Fabris, muitos interpretam, erroneamente, esta expressão como a esperança iminente da Parusia de Cristo nas primeiras comunidades cristãs ou o primeiro estágio do pensamento escatológico paulino que se desenvolveria, posteriormente, nas grandes cartas, pois Paulo atestaria a sua permanência em vida para a Parusia de Cristo e, somente após o trauma da prisão (cf. Fl, Fm) a sua visão mudaria, aceitando a possibilidade de sua morte antes da parusia.

³⁴¹ Cf. MOSETTO, F. *Lettere di San Paolo: Lettere ai Tessalonicesi, Lettere ai Corinzi* (vol. I). Torino: Elledici, 2011, p. 66.

³⁴² Cf. BRODEUR, S. N. *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo: studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline* (vol. I). Roma: GBP, 2012, p. 138. De fato, a desinência -μεν já caracteriza o predicado verbal como primeira pessoa do plural.

³⁴³ Cf. CERFAUX, L. *Cristo na Teologia de Paulo*. São Paulo: Teológica, 2003, p. 41, nota 45. De acordo com Cerfaux o texto da *Primeira carta aos Tessalonicenses* não demonstra que a pregação paulina tenha anunciado a iminência da parusia, mas pode-se perceber uma evolução no pensamento do Apóstolo, a este respeito, ao comparar algumas afirmações: “Em seguida, nós, os viventes, os restantes, junto com eles seremos arrebatados na nuvens ao encontro do Senhor no ar” (1Ts 4,17) e “Pois sabemos que aquele que ressuscitou o Senhor Jesus ressuscitará também a nós com Jesus e nos porá ao lado dele, juntamente convosco” (2Cor 4,14). Isto demonstra o desejo de Paulo de estar vivo, inicialmente, na parusia, mas também denota que o Apóstolo toma consciência que o evento escatológico da parusia pode tardar. Logo, Paulo expressa um desejo, mas não faz uma afirmação teológica ao se colocar entre os vivos no momento da parusia (cf. CERFAUX, L. *O cristão na Teologia de Paulo*. São Paulo: Teológica, 2003, p. 178).

parusia. Spinetoli³⁴⁴, pelo contrário, comenta: “O fato mais extraordinário é que entre os vivos ao momento da parusia, Paulo considera si mesmo e os fiéis de Tessalônica”.

Problemático, porém, é o entendimento do particípio οἱ περιλειπόμενοι (*os restantes*). Segundo Fabris³⁴⁵, o significado encontra-se na visão escatológica do Antigo Testamento, pois os restantes aludem ao resto de Israel (cf. Is 6,11-13; Am 3,12; 5,15; 9,1) que se salvaria do Dia do Senhor (cf. Am 7,1-9; 8,1-3; 9,1-4). De fato, a Septuaginta traduz o conceito hebraico נִשְׁפָּר³⁴⁶ (*permanecer/restar*) com o particípio passivo περιλειπόμενοι. Logo, Paulo procura designar, com tal expressão, eventos catastróficos e evocar a idéia de sobrevivência com a garantia da salvação.

A conjunção verbal οὐ μὴ φθάσωμεν³⁴⁷ (*de modo nenhum precederemos*) demonstra a relação entre os dois grupos: os vivos e os adormecidos. Tal expressão não indica uma caracterização espacial ou temporal, pois a parusia ocorrerá fora do tempo e do espaço, mas significa a qualidade da ação, podendo ser entendida como não ter vantagem alguma diante dos adormecidos no sono da morte. De fato, segundo Bruce³⁴⁸, “a doutrina apostólica da parusia é independente da sua temporalidade”. Richard³⁴⁹ considera, ainda, o verbo φθάνω (*preceder*) “um termo-chave utilizado pelos Tessalonicenses para descrever o que vêem como o problema da morte”. Interessante é a firmeza enfática utilizada por Paulo com dúplice negação para indicar a igualdade absoluta entre os dois grupos da comparação: οὐ μὴ.

As diferenças entre os dois grupos se unem num mesmo objetivo: εἰς τὴν παρουσίαν³⁵⁰ τοῦ κυρίου (*para a presença/vinda/chegada do Senhor*). Esta fé eclesial no

³⁴⁴ SPINETOLI, O. da. *Lettere ai Tessalonesi*. In: ROSSANO, P. (Org.). *Le lettere di san Paolo*. Alba: San Paolo, 1994, p. 75. Tradução nossa do italiano: “*Il fatto più straordinario è che tra i vivi al momento della parusia Paolo considera se stesso e i fedeli di Tessalonica*”. Também Vielhauer pensa da mesma maneira (cf. VIELHAUER, P. *História da literatura cristã primitiva: introdução ao Novo Testamento, aos apócrifos e aos Pais apostólicos*. Santo André: Academia Cristã, 2005, p. 117).

³⁴⁵ Cf. FABRIS, R. *1-2 Tessalonesi*. Milano: Paoline, 2014, p. 138-139.

³⁴⁶ Cf. CLEMENTS, R. E. נִשְׁפָּר. In: *GLAT* (vol. VIII). Brescia: Paideia, 2008, p. 941-950.

³⁴⁷ φθάσωμεν é a 1ª pessoa plural do aoristo subjuntivo ativo do verbo φθάνω, o qual recorre 7x no Novo Testamento, 5x nas cartas paulinas autênticas. Tratando-se de um verbo no subjuntivo, μὴ é o advérbio de negação, reforçado pelo também advérbio οὐ. Este mesmo verbo já fora utilizado em 1Ts 2,16 para descrever a “ira do Senhor”, ou seja, o juízo final (cf. HASLER, V. φθάνω. In: *DENT* [vol. I]. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 1943-1945).

³⁴⁸ BRUCE, F. F. *1&2 Thessalonians*. Waco: Word Books, 1982, p. xxxviii (a numeração em algarismos romanos corresponde à introdução do livro). Tradução nossa do inglês: “*the apostolic doctrine of the Parousia is independent of its timing*”.

³⁴⁹ RICHARD, E. J. *First and Second Thessalonians*. Collegeville: Liturgical Press, 1995, p. 227. Tradução nossa do inglês: “*a key term employed by the Thessalonians in describing what they see as the problem concerning the dead*”.

³⁵⁰ παρουσίαν é o acusativo singular feminino do substantivo παρουσία, o qual provém do verbo πάρειμι. O vocábulo παρουσία recorre 24x no Novo Testamento e 11x nos escritos paulinos autênticos. O vocábulo possui uma variedade de significados: presença, bens, chegada, vinda, estar presente. O substantivo é empregado numa

Cristo presente e vindouro é uma das características do cristianismo primitivo. De acordo com Bietenhard³⁵¹, “assim como a vida presente da igreja e do cristão individual já é determinada pelo poder oculto do κύριος, a igreja do NT aguarda a volta futura e visível de Cristo, e a união definitiva com o Senhor da vida e da morte”. O termo παρουσία, segundo Bellinato³⁵², possui dois significados: “presença ao lado de”, entendida como acepção estática (cf. 1Cor 16,17; Fl 2,12); e “vinda, chegada”, percebida como acepção dinâmica (cf. Mt 25,50; 2Cor 7,6). Assim como no ambiente helenista, as autoridades políticas realizavam solenes e esplêndidas visitas aos seus súditos, também o Cristo fará uma visita definitiva aos seus seguidores, no fim dos tempos. Mais uma vez, segundo Trimaille³⁵³, o retrocena do Antigo Testamento está à base desta concepção, pois Paulo utiliza uma expressão grega conhecida pelos seus interlocutores tendo em vista as teofanias do Senhor que liberta e salva o seu povo, principalmente na literatura profética (cf. Is 2,2; 18,7; 39,6; Jr 3,16-18). Brown³⁵⁴, Koester³⁵⁵ e Wright³⁵⁶, porém, discordam, pois o vocábulo παρουσία é utilizado por Paulo (cf. 1Ts 2,19; 3,13; 4,15; 5,23) em referência à vinda escatológica de Jesus, ou o Filho do Homem, tendo como base a política greco-romana e não a apocalíptica judaica pré-cristã.

A partir do v.16 Paulo descreve o cenário do encontro com o Senhor, reforçando a 2ª parte de sua resposta à comunidade tessalônica com elementos típicos da literatura apocalíptica. A apresentação inicia-se com a comprovação da importância do papel do Senhor neste cenário: ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος (*pois o próprio Senhor*). Obviamente o título κύριος do v.16 está ligado ao mesmo título, utilizado no v.15 em referência à λόγῳ κυρίου (*palavra do Senhor*). Segundo Brodeur³⁵⁷, “Paulo acentua o Cristo Senhor para diversificar a sua doutrina

linguagem técnica para evidenciar a chegada de um soberano. Paulo emprega o termo em estreita conexão com a perspectiva escatológica do Novo Testamento, pois o Apóstolo liga esta presença/chegada com a vinda definitiva do Cristo no fim da era presente (cf. BRAUMANN, G. παρουσία. In: *DITNT*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 1745-1756). Visto que o capítulo precedente destinou o subitem “A LINGUAGEM DO HELENISMO” para tratar da influência da linguagem helenista no pensamento paulino, além do próprio helenismo, com grande ênfase nos termos παρουσία e ἀπάντησις; a análise semântica será reduzida a considerações essenciais.

³⁵¹ BIETENHARD, H. κύριος. In: *DITNT*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 2323 (nosso acréscimo do termo em grego, substituindo a transliteração do original).

³⁵² Cf. BELLINATO, G. *Um mundo novo para a América Latina: escatologia paulina no enfoque da primeira carta aos Tessalonicenses*. São Paulo: Ave-Maria, 1990, p. 62.

³⁵³ Cf. TRIMAILLE, M. *A primeira epístola aos Tessalonicenses*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 92.

³⁵⁴ Cf. BROWN, R. E. *Introdução ao Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 614, nota 17.

³⁵⁵ Cf. KOESTER, H. *A ideologia imperial e a escatologia de Paulo em 1 Tessalonicenses*. In: HORSLEY, R. (Org.). *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 161.

³⁵⁶ Cf. WRIGHT, N. T. *A ressurreição do Filho de Deus*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2013, p. 318.

³⁵⁷ BRODEUR, S. N. *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo: studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere pauline (vol. I)*. Roma: GBP, 2012, p. 141. Tradução nossa do italiano: “Paolo mette l’accento sul Cristo

daquela exclusivamente judaica onde o Messias de Israel ainda não tinha chegado”. Pois, o Jesus morto e ressuscitado (cf. 1Ts 4,14) é o Senhor e Messias, o protagonista deste cenário apocalíptico, onde é descrito o encontro dos vivos e dos mortos com o seu Salvador.

Assim como fez no v.14, Paulo separa o sujeito do verbo, interpolando alguns elementos adicionais entre κύριος (*Senhor*) e καταβήσεται³⁵⁸ ἀπ’ οὐρανοῦ³⁵⁹ (*descerá do céu*). Convém, de fato, analisar, além do sujeito, o complemento verbal, pois neste caso καταβαίνω (*descer*) evoca o contraste entre o céu e a terra, a diferença entre as esferas geográficas de atuação do divino e do humano. Paulo utiliza uma conotação religiosa de sua época, segundo a qual o mundo estava dividido em planos sobrepostos verticalmente: o firmamento se estendia sobre a terra plana, enquanto que acima dele se encontravam as águas superiores juntamente com o céu, abaixo da terra encontrava-se a morada dos mortos.³⁶⁰ Segundo Siede³⁶¹, οὐρανός (*céu*), “além de ser um termo espacial [...] veio a ser uma expressão geral de tudo quanto tem poder sobre o homem, o domínio dos deuses e dos espíritos”. Logo, é natural que o Apóstolo apresente o κύριος que inaugura a sua parusia proveniente do céu, da sua morada celestial. Fabris³⁶² resume esta ação divina afirmando que “a imagem da ‘descida’ do Senhor ‘do céu’ está ligada com esta visão simbólica do espaço e da relação céu/terra”.

A descida do Senhor do céu é inaugurada por uma série de 3 elementos: ἐν κελεύσματι³⁶³, ἐν φωνῇ³⁶⁴ ἀρχαγγέλου³⁶⁵ καὶ ἐν σάλπιγγι³⁶⁶ θεοῦ (*ao comando, à voz do*

Signore per diversificare la sua dottrina da quella esclusivamente giudaica dove il Messia di Israele non è ancora arrivato”.

³⁵⁸ καταβήσεται é a 3ª pessoa singular do futuro indicativo médio do verbo καταβαίνω, o qual recorre 85x no Novo Testamento e apenas 2x nas cartas paulinas autênticas (cf. Rm 10,7), indicando especificamente no texto de 1Ts 4,16 a descida do κύριος para a parusia (cf. FENDRICH, F. καταβαίνω. In: *DENT* [vol. I]. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 2212). De acordo com Brodeur, o verbo καταβήσεται é um verbo ativo no presente e indica uma atividade pessoal, física ou espiritual do sujeito, enquanto que é médio no futuro e apresenta uma ação subjetiva com a participação intensa do sujeito na própria ação (cf. BRODEUR, S. N. *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo: studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline* [vol. I]. Roma: GBP, 2012, p. 147).

³⁵⁹ οὐρανοῦ é o genitivo singular masculino do substantivo οὐρανός, o qual recorre 273x no Novo Testamento e, somente, 11x nos escritos paulinos autênticos. De acordo com Maile, Paulo utiliza o termo οὐρανός, no singular e no plural, em 4 modos distintos: 1) Descrevendo o universo dividido entre céus e Terra (cf. 1Cor 8,5). 2) Apresentando o céu como morada dos anjos (cf. Gl 1,8) ou 3) como morada de Cristo, de onde Ele desceu (cf. Rm 10,6), ao qual Ele voltou (cf. Rm 8,34) e de onde Ele voltará (cf. Fl 3,20; 1Ts 1,10; 4,16). 4) Finalmente como a morada eterna dos cristãos fiéis a Cristo (cf. 2Cor 5,1-2.17; Gl 4,26; Fl 3,20) (cf. MAILE, J. F. *Céu, nos céus, paraíso*. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 221).

³⁶⁰ Cf. BRODEUR, S. N. *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo: studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline* (vol. I). Roma: GBP, 2012, p. 149; FENDRICH, F. καταβαίνω. In: *DENT* (vol. I). Salamanca: Sígueme, 1996, p. 2211.

³⁶¹ Cf. SIEDE, B. *ἀναβαίνω, καταβαίνω, μεταβαίνω*. In: *DITNT*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 338.

³⁶² FABRIS, R. *1-2 Tessalonicesi*. Milano: Paoline, 2014, p. 140. Tradução nossa do italiano: “l’immagine della ‘discesa’ del Signore ‘dal cielo’ è connessa con questa visione simbolica dello spazio e del rapporto cielo-terra”.

³⁶³ κελεύσματι é o dativo singular neutro do substantivo κέλευσμα, o qual é um *hapax legomenon* de todo o Novo Testamento.

arcanjo e ao som da trombeta de Deus), os quais são típicos das teofanias bíblicas (cf. Ex 19,9-20) e das cenas apocalípticas (cf. 4Esd 11,37; 12,31-34). A descrição possui, também, semelhanças com aquela exposta pelos evangelhos sinóticos no longo discurso escatológico de Jesus (cf. Mt 24,31; Mc 13,26-27; Lc 21,27); os principais pontos de contato entre estas duas cenas: os anjos, a grande trombeta e as nuvens. A descrição é caracterizada pela presença de 3 elementos regidos pela preposição ἐν e com um complemento no genitivo, exceto no primeiro deles:

4,16 ἐν κεύσματι [κυρίου ?],
 ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ
 ἐν σάλπιγγι θεοῦ

Segundo Collins³⁶⁷, “estes detalhes enfatizam a iniciativa divina no acontecimento”, pois toda a descrição depende da afirmação inicial ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος (*pois o próprio Senhor*). Diante disto, pode-se afirmar que o primeiro elemento deste cenário, ἐν κεύσματι (*ao comando*), refere-se ao κύριος, visto que a ausência do complemento no genitivo deve ser completada com algum elemento que especifique a proveniência deste comando. De fato, Brodeur³⁶⁸ e Plevnik³⁶⁹ reconhecem o Senhor como o anunciador de um comando inicial, algo importante e imprescindível, ao qual outros dois sons são dependentes: ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου

³⁶⁴ φωνῇ é o dativo singular feminino do substantivo φωνή, o qual ocorre 139x no Novo Testamento e somente 6x nos escritos paulinos autênticos. Aqueles que emitem a φωνή são, principalmente, Deus, o Cristo e os que possuem o Espírito ou os seus dons, sendo este o principal significado teológico da emissão de um som referente à φωνή (cf. RADL, W. φωνή. In: *DENT* [vol. II]. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 2019-2023).

³⁶⁵ ἀρχαγγέλου é o genitivo singular masculino do substantivo ἀρχάγγελος, o qual ocorre 2x no Novo Testamento (cf. Jd 9) e este é o único uso nos escritos paulinos autênticos. Segundo Broer, ambos os textos seguem uma linha teológica presente no Antigo Testamento, aprimorada pelo judaísmo intertestamentário, que reconhece uma maior importância em alguns anjos ou mensageiros, chegando à atribuição do título de arcanjo (cf. BROER, I. ἄγγελος. In: *DENT* [vol. I]. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 47).

³⁶⁶ σάλπιγγι é o dativo singular feminino do substantivo σάλπιγξ, o qual ocorre 11x no Novo Testamento e 3x nos escritos paulinos autênticos. O termo é utilizado todas as vezes no Novo Testamento (exceto 1Cor 14,8; Hb 12,19) em um contexto escatológico, onde o som da “trombeta” assinala o início dos acontecimentos do fim dos tempos (cf. LICHTENBERGER, H. σάλπιγξ. In: *DENT* [vol. II]. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 1347-1350).

³⁶⁷ COLLINS, R. F. *A Primeira Carta aos Tessalonicenses*. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Eds.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, p. 418.

³⁶⁸ Cf. BRODEUR, S. N. *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo: studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline* (vol. I). Roma: GBP, 2012, p. 141.

³⁶⁹ Cf. PLEVNIK, J. *Paul and the Parousia: An Exegetical and Theological Investigation*. Peabody: Hendrickson, 1997, p. 84.

(à voz do arcanjo) e a ἐν σάλπιγγι θεοῦ (ao som da trombeta de Deus). Em relação à iniciativa divina, Richard³⁷⁰ afirma que Jesus, o Senhor, é o sujeito:

Será que Deus emite a diretiva e, portanto, Jesus age por ordem de Deus acompanhado por dois outros sinais ou Jesus, marcando o início da parusia, dá um comando de voz alta, a qual é colocada em prática pelo anjo e pela trombeta? A última opção é preferível em termos gramaticais e apocalípticos.

Outro elemento que demonstra preeminência do comando em relação aos sons sucessivos é, segundo Ghini³⁷¹, a presença da conjunção καὶ, a qual une voz e trombeta e não possui a função de realizar, simplesmente, a sequência de 3 elementos. Sendo assim, a voz do arcanjo e a trombeta de Deus emitirão um som respondendo ao comando dado pelo próprio Senhor, uma ordem que inaugura os eventos escatológicos. Wanamaker³⁷² atesta esta união e hipotiza que “com toda a probabilidade, a voz do arcanjo e o som da trombeta de Deus faziam parte, originalmente, a um conjunto como ‘o som da trombeta’, mas porque φωνή também pode significar ‘voz’, a expressão foi separada em duas partes”. O vocábulo κέλευσμα apresenta grande dificuldade de compreensão por se tratar de um *hapax legomena* do Novo Testamento.

A locução φωνῆ ἀρχαγγέλου (voz do arcanjo) anuncia a vinda do Senhor para todos, tanto vivos como adormecidos, pois como o comando é único, também única e contemporânea deve ser a resposta de toda a humanidade. Além deste texto, o substantivo ἀρχάγγελος é utilizado somente em Jd 9 e se refere ao arcanjo Miguel. É provável que esta vaga citação do Apóstolo trate do grande anjo³⁷³ que vigia sobre os filhos de Israel (cf. Dn 10,13; 12,1) e participa dos eventos escatológicos (cf. Ap 12,7). O termo φωνή é,

³⁷⁰ RICHARD, E. J. *First and Second Thessalonians*. Collegeville: Liturgical Press, 1995, p. 229. Tradução nossa do inglês: “Does God issue the directive and therefore Jesus acts at God’s command accompanied by two other signs or does Jesus, marking the beginning of the parousia, give a loud command, which is put into effect by the angel and trumpet? The latter is preferable in grammatical and apocalyptic terms”.

³⁷¹ Cf. GHINI, E. *Lettere di Paolo ai Tessalonicesi*: commento pastorale. Bologna: Dehoniane, 1980, p. 214. Tanto Richard como Wanamaker seguem a mesma linha ao afirmar que as duas últimas expressões devem ser consideradas como epexegeticas à primeira (cf. RICHARD, E. J. *First and Second Thessalonians*. Collegeville: Liturgical Press, 1995, p. 229; WANAMAKER, C. A. *The Epistles to the Thessalonians*: A Commentary on the Greek Text. Michigan-Cambridge: Grand Rapids, 1990, p. 173).

³⁷² WANAMAKER, C. A. *The Epistles to the Thessalonians*: A Commentary on the Greek Text. Michigan-Cambridge: Grand Rapids, 1990, p. 174. Tradução nossa do inglês: “in all probability the voice of the archangel and the trumpet of God belonged together originally as ‘the sound of the trumpet’, but because φωνή could also mean ‘voice’ the expression was separated into two parts”.

³⁷³ A tradição judaica conhece a existência de sete grandes anjos (cf. Ap 8,2): “Eu sou Rafael, um dos sete anjos que estão sempre presente e têm acesso junto à Glória do Senhor” (Tb 12,15). Além de Rafael, também Gabriel (cf. Dn 8,16; 9,21; Lc 1,19) e Miguel (cf. Dn 10,13; 12,1; Jd 9) são mencionados. Os demais grandes anjos: Uriel, Raguel, Sariel e Remiel são citados no texto apócrifo de 1Hen 20,1-7 (cf. BRUCE, F. F. *1&2 Thessalonians*. Waco: Word Books, 1982, p. 100).

tradicionalmente, relacionado aos anjos no Antigo Testamento, tanto que em sua grande visão, Isaias sente tremer o Templo ao som da voz dos serafins (cf. Is 6,1-4).

O comando do Senhor desencadeia um segundo som: *σάλπιγγι θεοῦ* (*som da trombeta de Deus*). Um elemento recorrente nos contextos teofânicos do Antigo Testamento, especialmente aquele da recepção da Lei no monte Sinai (cf. Ex 19,13.16.19), além do anúncio de celebrações festivas (cf. Lv 23,24), da chegada da arca da Aliança (cf. 2Sm 6,15), da unção real (cf. 1Rs 1,34.39-40) e do dia da expiação (cf. Lv 25,9). A trombeta também é utilizada como o sinal da convocação no dia do Senhor (cf. Jl 2,1-2; Sf 1,15-16; Zc 9,14) para que os filhos dispersos de Israel se reúnam em Jerusalém (cf. Is 27,13). Esta variedade do uso de *σάλπιγξ* se repete no Novo Testamento, onde o termo é visto como o grande sinal do evento escatológico (cf. Mt 24,31; 1Cor 15,52).

A descrição deste cenário apocalíptico conclui-se com a apresentação da ressurreição dos mortos: *καὶ οἱ νεκροὶ³⁷⁴ ἐν Χριστῷ³⁷⁵ ἀναστήσονται³⁷⁶ πρῶτον³⁷⁷* (*e os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro*). Provavelmente a crise de esperança da comunidade tessalonicense era provocada pela dúvida em torno de alguns membros mortos: se estes teriam parte na comunidade dos eleitos e seriam libertos da corrupção da morte.

A perícopé apresenta mais uma dificuldade de interpretação, desta vez na expressão *ἐν Χριστῷ* (*em Cristo*):

I) *ἐν Χριστῷ* pode ser atrelado com o sujeito *οἱ νεκροὶ* (*os mortos*), beneficiando o momento da morte e o seu aspecto salvífico, pois os cristãos que morreram em Cristo permanecem unidos a ele. A tradução seria *os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro*. Barbaglio³⁷⁸, Champlin³⁷⁹, Collins³⁸⁰, De Villiers³⁸¹, Ghini³⁸², Ladd³⁸³,

³⁷⁴ *νεκροὶ* é o nominativo plural masculino do adjetivo *νεκρός*, o qual recorre 128x no Novo Testamento e 34x nas cartas paulinas autênticas. O termo é utilizado em três grandes acepções: em referência a pessoas mortas (cf. At 5,10), Jesus ressuscitado primícia dos mortos (cf. At 10,42) e num sentido metafórico-espiritual (cf. Mt 8,22) (cf. DABELSTEIN, R. *νεκρός*. In: *DENT* [vol. II]. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 381-388).

³⁷⁵ *Χριστῷ* é o dativo singular masculino do nome *Χριστός*, o qual recorre 531x no Novo Testamento e 271x nos escritos paulinos autênticos. De acordo com Bosch, o título “Messias” ou “Cristo” era originalmente uma função régia a ser exercida por um descendente de Davi. Quando Jesus assume, mediante a comunidade primitiva, o título de “Cristo”, muitos outros títulos lhe serão acrescentados. A *Primeira carta aos Tessalonicenses* não alude especificamente à tradições messiânicas ou cristológicas, apenas utiliza um nome comum na Igreja, unindo à pessoa de Jesus, personagem histórico morto e ressuscitado, o título de Cristo, típico das expectativas messiânicas (cf. BOSCH, J. S. *Escritos paulinos*. São Paulo: Ave-Maria, 2002, p. 126-127).

³⁷⁶ *ἀναστήσονται* é a 3ª pessoa plural do futuro indicativo médio do verbo *ἀνίστημι*, o qual foi analisado no v.14.

³⁷⁷ O posicionamento do advérbio *πρῶτον* ao final de uma frase não é usual em Paulo. Pelo contrário, o Apóstolo o coloca numa posição inicial (cf. Rm 1,8; 3,2; 1Cor 11,18; 15,46) ou unido a termos individuais (cf. Rm 2,9.10; 1Cor 12,28; 2Cor 8,5).

³⁷⁸ Cf. BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo* [vol. I]. São Paulo: Loyola, 1989, p. 97.

³⁷⁹ Cf. CHAMPLIN, R. N. *O Novo Testamento interpretado: versículo por versículo* (vol. V). Guaratinguetá: Voz Bíblica, 1982, p. 206.

Mosetto³⁸⁴, Richard³⁸⁵ e Spinetoli³⁸⁶ são favoráveis a esta possibilidade, pois como no v.14 a expressão δια τοῦ Ἰησοῦ (*por meio de Jesus*) foi unida ao objeto direto τοὺς κοιμηθέντας (*os adormecidos*), favorecendo assim uma interpretação cristológica e o momento da morte dos cristãos, a expressão do v.16 segue a mesma linha interpretativa. Além do mais, o sucessivo texto paulino de 1Cor 15,18-23 também sugere tal interpretação.

II) ἐν Χριστῷ pode ser unido ao verbo ἀναστήσονται (*ressuscitarão*), beneficiando o momento da ressurreição em Cristo, ou seja, a parusia. Logo, a tradução seria *os mortos ressuscitarão em Cristo primeiro*. Konstan e Ramelli³⁸⁷, além de Fabris³⁸⁸, pelo contrário, afirmam que, em base à sintaxe grega e o uso no epistolário paulino, a expressão ἐν Χριστῷ deve ser ligada ao verbo ἀναστήσονται, favorecendo, assim, a ressurreição de todos os mortos e, não somente, dos cristãos. Vouga³⁸⁹ também prefere a tradução ressuscitarão em Cristo, pois considera a outra opção uma

³⁸⁰ Cf. COLLINS, R. F. *A Primeira Carta aos Tessalonicenses*. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Eds.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, p. 418.

³⁸¹ DE VILLIERS, P. G. R. The Eschatology of 1 Thessalonians in the Light of its Spirituality. *Ath*, Bloemfontein, vol. 28, p. 24, 2008.

³⁸² Cf. GHINI, E. *Lettere di Paolo ai Tessalonesi*: commento pastorale. Bologna: Dehoniane, 1980, p. 214.

³⁸³ Cf. LADD, G. E. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2003, p. 751.

³⁸⁴ Cf. MOSETTO, F. *Lettere di San Paolo: Lettere ai Tessalonesi, Lettere ai Coríntios* (vol. I). Torino: Elledici, 2011, p. 67.

³⁸⁵ Cf. RICHARD, E. J. *First and Second Thessalonians*. Collegeville: Liturgical Press, 1995, p. 228.

³⁸⁶ Cf. SPINETOLI, O. da. *Lettere ai Tessalonesi*. In: ROSSANO, P. (Org.). *Le lettere di san Paolo*. Alba: San Paolo, 1994, p. 76.

³⁸⁷ Cf. KONSTAN, D.; RAMELLI, I. The Syntax of ἐν Χριστῷ in 1 Thessalonians 4:16. *JBL*, London, vol. 126, p. 579-593, 2007. Segundo os autores, a expressão ἐν Χριστῷ é utilizada 84x no Novo Testamento: não aparece nos Evangelhos e nos Atos, mas em todo o *Corpus Paulinum* (exceto 2Ts e Tt), além de 3x em 1Pd. Dentre os textos paulinos autênticos, o uso é de 54x. Logo, a expressão ἐν Χριστῷ é reconhecida como sendo tipicamente paulina por transmitir a crença de que Deus opera seus propósitos salvíficos mediante o Cristo. De acordo com Konstan e Ramelli o sintagma ἐν Χριστῷ é ligado, em quase todos os casos, ao verbo ao interno de uma frase. Logo, também em 1Ts 4,16 Paulo ligaria “em Cristo” a “ressuscitarão” para afirmar a ressurreição de todos os mortos. Se Paulo procurasse afirmar que “os mortos em Cristo ressuscitarão” a construção, de acordo com Konstan e Ramelli, deviria ser expressa nos seguintes termos: οἱ ἐν Χριστῷ νέκροι ἀναστήσονται ou οἱ νέκροι οἱ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται. Um ulterior argumento proposto pelos autores a favor da interpretação da expressão οἱ νέκροι ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται como afirmação da ressurreição final de todos os mortos e da salvação universal, graças a Cristo, é o testemunho dos Padres da Igreja, especialmente aqueles de língua grega: João Crisóstomo, Cirilo de Alexandria, Máximo, o confessor, Irineu de Lião, Gregório de Nissa e Orígenes. Seifrid, também, aborda do uso paulino de ἐν Χριστῷ (cf. SEIFRID, M. A. Em Cristo. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 452-457).

³⁸⁸ Cf. FABRIS, R. *1-2 Tessalonesi*. Milano: Paoline, 2014, p. 141.

³⁸⁹ Cf. VOUGA, F. *A primeira epístola aos Tessalonicenses*. In: MARGUERAT, D. (Org.). *Novo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 321.

incorreção gramatical e uma leitura motivada por razões dogmáticas. Míguez³⁹⁰ acrescenta a bondade divina elemento distintivo para a ressurreição de todos os mortos.

A incerteza é, apenas, evidenciada por Manini³⁹¹, o qual afirma que em ambos os casos “é decisivo na frase a relação com o Cristo, e Paulo não se prolonga no modo no qual os mortos ou o evento da ressurreição estão ligados com ele”. Nós optamos pela primeira opção na tradução literal da perícopes, pois, segundo Masetto³⁹², a atenção de Paulo se concentra somente sobre os mortos em Cristo e não considera os demais que morreram, já que o texto é destinado à comunidade cristã e utiliza o gênero consolativo.

Nesta afirmação conclusiva Paulo utiliza o termo νεκρὸν (*mortos*), renunciando ao vocabulário do sono utilizado 3x nos versículos anteriores. O adjetivo refere-se aos cadáveres em decomposição e, de acordo com Bellinato³⁹³, Paulo o utiliza para evidenciar a fraqueza humana, não se detendo, simplesmente, ao aspecto trágico da desagregação. Já o verbo ἀναστήσονται (*ressuscitarão*) é o mesmo utilizado no v.14 em referência à ressurreição de Cristo, deste modo, segundo Collins³⁹⁴, “ênfatizam-se tanto a semelhança dos acontecimento, como atos de Deus, quanto a ressurreição dos cristãos em consequência da ressurreição de Jesus”.

O advérbio πρῶτον (*primeiro*) conclui o v.16 e está em estreita conexão com o advérbio correlativo ἔπειτα (*em seguida*) no início do v.17. Segundo Brodeur³⁹⁵, esta construção adverbial significa uma sucessão ordenada de prioridade e não uma sequência cronológica. Wanamaker³⁹⁶ reitera tal posição ao afirmar:

³⁹⁰ Cf. MÍGUEZ, N. O. Para não ficar sem esperança: a apocalíptica de Paulo em 1Ts como linguagem de esperança. *RIBLA*, Petrópolis, vol. 7, p. 43, 1990.

³⁹¹ Cf. MANINI, F. *Prima e seconda lettera ai Tessalonesi*. Roma: Città Nuova, 2010, p. 66. Tradução nossa do italiano: “è decisivo nella frase il rapporto con il Cristo, e Paolo non si dilunga sul modo in cui i morti o l'evento della risurrezione sono connessi con lui”.

³⁹² Cf. MOSETTO, F. *Lettere di San Paolo: Lettere ai Tessalonesi, Lettere ai Corinzi* (vol. I). Torino: Elledici, 2011, p. 67.

³⁹³ Cf. BELLINATO, G. *Um mundo novo para a América Latina: escatologia paulina no enfoque da primeira carta aos Tessaloneses*. São Paulo: Ave-Maria, 1990, p. 110-111.

³⁹⁴ COLLINS, R. F. *A Primeira Carta aos Tessaloneses*. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Eds.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, p. 418.

³⁹⁵ Cf. BRODEUR, S. N. *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo: studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline* (vol. I). Roma: GBP, 2012, p. 151. Segundo Brodeur, o significado de πρῶτον exerce uma função lógica primária e imprescindível (*conditio sine qua non*), pois é através deste advérbio que parte o raciocínio sucessivo acerca dos vivos que também irão ao encontro do Senhor.

³⁹⁶ WANAMAKER, C. A. *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*. Michigan-Cambridge: Grand Rapids, 1990, p. 174. Tradução nossa do inglês: “In terms of the word of comfort Paul wished to impart, the πρῶτον must be understood temporally. It was intended to assure the Thessalonians that the dead in Christ would be raised before the assumption to heaven and therefore that they would take part fully in the parousia of Christ and the assumption to heaven”.

Em termos da palavra de conforto que Paulo queria transmitir, o *πρῶτον* deve ser compreendido numa acepção temporal. Ele destinava-se a garantir aos tessalonicenses que os mortos em Cristo seriam ressuscitados antes da assunção ao céu e, portanto, que eles iriam participar plenamente na parusia de Cristo e da assunção ao céu.

Do mesmo modo que a expressão do v.15 *ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι* (*nós, os viventes, os restantes*) procurava estabelecer uma relação entre os dois grupos: vivos e mortos, para afirmar que os últimos não terão nenhuma desvantagem em relação aos primeiros, também a sequência lógica expressa pelos advérbios *πρῶτον... ἔπειτα* (*primeiro... em seguida*), além de *ἅμα σὺν* (*junto com*) no v.17, procura unir os dois grupos em torno de Cristo e da sua parusia. De acordo com Bruce³⁹⁷, questões acerca da sequência ou precedência de alguns indivíduos no momento da ressurreição final eram frequentes em alguns grupos judaicos (cf. 4Esd 5,41-42).

Após o advérbio *ἔπειτα* (*em seguida*), a sequência lógica do v.17 apresenta o segundo grupo beneficiado no momento final da parusia de Cristo: *ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι* (*nós, os vivos, os restantes*), expressão já recorrente no v.15 e associada ao grupo dos mortos em Cristo através do sintagma *ἅμα σὺν αὐτοῖς* (*junto com eles*). De acordo com Kim³⁹⁸, o advérbio *ἅμα* “ênfatisa que os crentes mortos receberão a salvação, ao mesmo tempo que os cristãos sobreviventes, [à declaração] terá que ser dada apenas uma consideração secundária”. Ambos os grupos se identificam num único verbo: *ἀρπαγησόμεθα*³⁹⁹ (*seremos arrebatados*), o qual significa, literalmente, “ser preso com força” e é utilizado em contextos apocalípticos onde os destinatários da revelação são arrebatados para junto de Deus (cf. 2Cor 12,2-4; Ap 1,10; 4,2). O judaísmo também citam os exemplos de Henoc (cf. Gn 5,24), depois largamente utilizado pela literatura apocalíptica, e Elias (cf. 2Rs 2,11), os quais foram arrebatados e não sofreram a morte, além de Esdras (cf. 4Esd 14,9.49). Como Paulo sugere uma igualdade entre vivos e mortos, além de uma simultaneidade de ações ao início da parusia, Brodeur⁴⁰⁰ reconhece no verbo *ἀρπάζω* (*ser arrebatado*) a possibilidade de uma viagem celeste para os cristãos, desde que os mortos ressuscitem e os vivos sejam

³⁹⁷ Cf. BRUCE, F. F. *1&2 Thessalonians*. Waco: Word Books, 1982, p. 101.

³⁹⁸ KIM, S. *The Jesus Tradition in 1 Thess 4.13–5.11*. NTS, Cambridge, vol. 48, p. 229, 2002. Tradução nossa do inglês: “*emphasize that the dead believers will receive salvation at the same time as the surviving Christians, [the statement] will have to be given only a secondary consideration*”.

³⁹⁹ *ἀρπαγησόμεθα* é a 1ª pessoa plural do futuro indicativo passivo do verbo *ἀρπάζω*, o qual recorre 14x no Novo Testamento e 3x nas cartas paulinas autênticas (cf. 2Cor 12,2.4; 1Ts 4,17). O uso de um verbo no passivo denota a figura de linguagem do “passivo divino” (cf. TRILLING, W. *ἀρπάζω*. In: DENT [vol. I]. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 472).

⁴⁰⁰ Cf. BRODEUR, S. N. *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo: studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline* (vol. I). Roma: GBP, 2012, p. 153.

revivificados. Becker⁴⁰¹, pelo contrário, identifica somente em 1Cor 15,51 uma afirmação paulina acerca de uma transformação para alcançar a salvação final. Desde modo, ambos os grupos estariam aptos a entrar na esfera divina, pois o sintagma é completado pela expressão ἐν νεφέλαις⁴⁰² (*nas nuvens*): um elemento típico das teofanias (cf. Ex 19,9) e das descrições escatológicas (cf. Jl 2,1-2), mas, sobretudo, o local de proveniência do Filho do Homem (cf. Dn 7,13; Mc 13,26; 14,62). Champlin⁴⁰³ nota que a referência às nuvens não é literal, mas mística, indicando uma realidade espiritual que não é clarificada pelo Apóstolo.

O sintagma εἰς ἀπάντησιν⁴⁰⁴ τοῦ κυρίου (*ao encontro do Senhor*) denota o motivo do arrebatamento. De acordo com Bellinato⁴⁰⁵, ἀπάντησις significa “ir ao encontro de” e era o momento mor da cerimônia da παρουσία imperial, pois a população subia até o ponto mais alto da cidade entoando cânticos e aclamações, procurando aproximar-se do visitador. A estreita relação entre estes dois termos da visita imperial é expressa pelo Apóstolo com o uso de termos relacionáveis: παρουσία (*presença/vinda/chegada*) e ἀπάντησις (*encontro*) no acusativo, regidas pela preposição εἰς (*para*), a especificação τοῦ κυρίου (*do Senhor*) no genitivo, além dos verbos mais próximos φθάσωμεν (*precederemos*) e ἀρπαγησόμεθα (*seremos arrebatados*) na 1ª pessoa do plural:

4,15	εἰς	τὴν	παρουσίαν	τοῦ κυρίου	οὐ μὴ φθάσωμεν
17					ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις
	εἰς	...	ἀπάντησιν	τοῦ κυρίου	

Segundo Cosby⁴⁰⁶ e Plevnik⁴⁰⁷, os termos παρουσία e ἀπάντησις não refletem o cerimonial greco-romano da visita de um personagem importante. De acordo com o primeiro, Paulo se inspiraria nas teofanias da tradição bíblica (cf. Gn 14,17; Ex 19,17; 2Sm 19,16), já o

⁴⁰¹ Cf. BECKER, J. *Apóstolo Paulo: vida, obra e teologia*. São Paulo: Academia Cristã, 2007, p. 199.

⁴⁰² νεφέλαις é o dativo plural feminino do substantivo νεφέλη, o qual ocorre 25x no Novo Testamento e 3x nos textos autênticos de Paulo.

⁴⁰³ Cf. CHAMPLIN, R. N. *O Novo Testamento interpretado: versículo por versículo* (vol. V). Guaratinguetá: Voz Bíblica, 1982, p. 207.

⁴⁰⁴ ἀπάντησιν é o acusativo singular feminino do substantivo ἀπάντησις, o qual ocorre 3x no Novo Testamento e é um *hapax legomenon* do epistolário paulino. As outras duas recorrências são: a parábola das virgens prudentes (cf. Mt 25,6), onde as virgens saem ao encontro do noivo que chega de madrugada, e a recepção dos cristãos a Paulo prisioneiro (cf. At 28,15), onde vão ao seu encontro nas proximidades de Roma.

⁴⁰⁵ Cf. BELLINATO, G. *Um mundo novo para a América Latina: escatologia paulina no enfoque da primeira carta aos Tessalonicenses*. São Paulo: Ave-Maria, 1990, p. 63.

⁴⁰⁶ Cf. COSBY, M. R. *Hellenistic Formal Receptions and Paul's Use of ἀπάντησις in 1 Thessalonians 4:17*. *BBR*, South Tweed Heads, vol. 4, p. 15-34, 1994.

⁴⁰⁷ Cf. PLEVNIK, J. 1 Thessalonians 4,17: the Bringing in of the Lord or the Bringing in of the Faithful? *Bib*, Roma, vol. 80, p. 537-546, 1999.

segundo pensa que o Apóstolo utilizou um termo de uso comum (cf. Jo 12,12ss) e não uma linguagem técnica do ambiente helenista.

Fabris⁴⁰⁸ reconhece que o léxico e as imagens apocalípticas usadas na perícopa de 1Ts 4,13-18 provém de um ambiente bíblico, porém a aproximação dos dois termos é uma evidência clara que a comunidade tessalônica, traumatizada pela morte de alguns de seus membros, encontra o conforto e a esperança num elemento sócio-cultural típico do seu ambiente, pois a alegria que acompanhava a ἀπάντησις de um personagem importante era, muito, inferior à plenitude portada pelo Cristo no fim dos tempos. De fato, Barbaglio⁴⁰⁹ conclui: “Para além dos quadros descritivos e cenográficos de origem judaica apocalíptica e greco-helenística, emerge um dado sóbrio e profundo: a indestrutível comunhão dos fiéis com o Senhor Jesus”.

A menção εἰς ἄερα⁴¹⁰ (*no ar*) denota, simplesmente, o local do encontro do Senhor com os dois grupos (vivos e mortos): um lugar intermediário entre o céu, de onde virá o Senhor (v.16), e a terra, onde estão os dois grupos (v.15). É o espaço intermediário entre a habitação humana e aquela divina. O ἄήρ (*ar*) pode ser visto simbolicamente como referência ao céu, tanto que Spinetoli⁴¹¹ sintetiza: “O céu é a comunidade dos fiéis com Cristo; estar com ele é toda a felicidade dos eleitos, como estar afastado é toda a amargura e o desespero dos réprobos”.

A conclusão do v.17 é a seguinte: καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἔσομεθα (*e, assim, sempre com o Senhor estaremos*). A frase é a síntese da escatologia paulina, pois procura fornecer à comunidade tessalônica o conforto e a esperança que necessitava, visto as dificuldades proporcionadas pela morte de alguns de seus membros. Uma afirmação simples que manifesta a comunhão pessoal dos cristãos com o seu Senhor, além da possibilidade da participação eterna à sua glória. Brodeur⁴¹² observa que Paulo poderia utilizar o advérbio de tempo ἀεί (*sempre*), mas prefere πάντοτε (*sempre*), o qual não comporta simplesmente a idéia de continuação ou repetição, mas acrescenta o sentido de totalidade. Enquanto que ἀεί invoca

⁴⁰⁸ Cf. FABRIS, R. *1-2 Tessalonicesi*. Milano: Paoline, 2014, p. 143.

⁴⁰⁹ BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo* (vol. I). São Paulo: Loyola, 1989, p. 98.

⁴¹⁰ ἄερα é o acusativo singular masculino do substantivo ἄήρ, o qual recorre 7x no Novo Testamento e 3x nos textos autênticos de Paulo. O termo ἄήρ indica, no pensamento grego, a atmosfera interior próxima do ser humano, diversa do αἰθήρ, o qual é a região superior, distante das possibilidades humanas (cf. CHAMPLIN, R. N. *O Novo Testamento interpretado: versículo por versículo* [vol. V]. Guaratinguetá: Voz Bíblica, 1982, p. 207).

⁴¹¹ SPINETOLI, O. da. *Lettere ai Tessalonicesi*. In: ROSSANO, P. (Org.). *Le lettere di san Paolo*. Alba: San Paolo, 1994, p. 76. Tradução nossa do italiano: “Il cielo non è che la comunità dei credenti con Cristo; essere con lui è tutta la felicità degli eletti, come essere lontani è tutta l’amezza e la disperazione dei reprobati”.

⁴¹² Cf. BRODEUR, S. N. *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo: studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline* (vol. I). Roma: GBP, 2012, p. 129.

um conceito de tempo linear, πάντοτε, pelo contrário, acomete uma dimensão esférica, totalizante e eterna.

O verbo ἐσόμεθα (*estaremos*) conclui a lista de 5 verbos no indicativo futuro: ἄξει (v.14 – *conduzirá*), καταβήσεται (v.16 – *descerá*), ἀναστήσονται (v.16 – *ressuscitarão*) e ἄρπαγησόμεθα (v.17 – *seremos arrebatados*). Tudo é projetado para o futuro e faz parte de um plano salvífico de Deus, juntamente com o Cristo, expresso mediante o sintagma σὺν κυρίῳ (*com o Senhor*). Trimaille⁴¹³ nota que a existência terrestre do cristão é caracterizada pela sua união ἐν Χριστῷ (*em Cristo*), onde a preposição ἐν indica uma união vital ao Cristo morto e ressuscitado; mas após o término da sua vida terrestre (na morte individual ou na parusia), a sua união ao Cristo passa a ser existencial, logo Paulo utiliza a preposição σὺν, a qual indica uma relação mais íntima e estreita baseada na comunhão e partilha. De fato, Marshall⁴¹⁴ conclui: “A vida futura com Cristo é a consumação de um relacionamento que já começou”.

Deste modo, segundo Fabris⁴¹⁵, o Apóstolo formula a esperança cristã de um modo simples e sóbrio, não especulando acerca do momento da parusia ou do seu local, mas evidenciando apenas o essencial que é estar sempre com o Senhor (cf. Lc 23,43; Jo 14,3; Rm 8,17; Fl 1,23; 1Ts 5,10). Schnelle⁴¹⁶ resume a dúplice resposta paulina do seguinte modo:

No ambiente da palavra tradicional do Senhor, a descrição dos eventos escatológicos começa com a vinda triunfal do κύριος desde os céus, a qual seguem primeiro a ressurreição dos νεκροὶ ἐν Χριστῷ (“mortos em Cristo”) e depois o arrebatamento, juntamente com os vivos, para as nuvens, para o encontro com o Senhor, com a finalidade de estar e permanecer com o Senhor.

3.4 CONCLUSÃO CONSOLATIVA (V.18)

O texto presente na conclusão é o seguinte:

4,18 Ὡστε παρακαλεῖτε ἀλλήλους ἐν τοῖς λόγοις τούτοις. (*Portanto, confortai-vos uns aos outros com estas palavras*).

⁴¹³ Cf. TRIMAILLE, M. *A primeira epístola aos Tessalonicenses*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 93.

⁴¹⁴ MARSHALL, I. H. *I e II Tessalonicenses: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova-Mundo Cristão, 1984, p. 159-160. Marshall evidencia que Paulo utiliza a preposição σὺν, a mesma que será utilizada numa série de verbos compostos em referência à morte e à vida com Cristo no presente (cf. Rm 6,1-11; 8,17; Gl 2,20).

⁴¹⁵ Cf. FABRIS, R. *1-2 Tessalonicenses*. Milano: Paoline, 2014, p. 143.

⁴¹⁶ SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã, São Paulo: Paulus, 2010, p. 223.

O uso de ὥστε⁴¹⁷ (*portanto*), ao início do v.18, indica a conclusão de um discurso. Após a exposição kerygmática, o Apóstolo propõe aos tessalonicenses uma aplicação prática para recuperar, em alguns membros da comunidade, a esperança fragilizada, conforme apresentado na introdução da perícopie (v.13): παρακαλεῖτε⁴¹⁸ ἀλλήλους (*confortai-vos uns aos outros*).

Segundo Fabris⁴¹⁹, o tema da consolação percorre toda a carta (cf. 1Ts 2,12; 3,2.7; 4,1.10; 5,11.14) e assume nesta conclusão doutrinal o aspecto comunitário, assim como a prática do bem e o amor fraterno (cf. 1Ts 3,2; 4,9; 5,15). O conforto mútuo era um artifício literário típico do gênero consolativo. De fato, Kenner⁴²⁰ nota que:

Autores de cartas de consolação às vezes instavam com seus leitores para se “consolarem” (ou “exortarem”, “encorajarem”) e a outros com suas palavras. Da mesma maneira, os judeus reconheciam que os servos verdadeiramente comprometidos com Deus podiam exortar-se uns aos outros para que se mantivessem firmes em face do sofrimento e do martírio (2Mc 7,5).

A consolação ou exortação, de acordo com Braumann⁴²¹, tinha um lugar privilegiado na vida da Igreja, com pessoas encarregadas deste ofício (cf. At 15,32; 16,40; 1Cor 14,30-31). Assim, o Apóstolo se sente na obrigação de seguir este hábito eclesial, exortando diretamente a comunidade (cf. 1Ts 4,1) ou convidando seus membros à exortação mútua (cf. Fl 2,1).

A consolação mútua deve ser realizada ἐν τοῖς λόγοις⁴²² τούτοις (*com estas palavras*) que Paulo escreve à comunidade de Tessalônica. Assim como a 2ª parte da resposta paulina baseou-se na palavra do Senhor, a consolação comunitária se apóia nas palavras escritas pelo Apóstolo, o qual deseja que a comunidade se tranquilize e aumente sua esperança. De fato, os cristãos já falecidos não serão desprivilegiados na parusia de Cristo, pois a certeza do reencontro futuro entre vivos e mortos está garantida e ambos os grupos estarão sempre com o seu Senhor.

⁴¹⁷ O advérbio ὥστε é utilizado 83x no Novo Testamento, 37x nas cartas autênticas de Paulo e 3x em 1Ts (cf. 1Ts 1,7.8; 4,18).

⁴¹⁸ παρακαλεῖτε é a 2ª pessoa plural do presente imperativo ativo do verbo παρακαλέω, o qual recorre 109x no Novo Testamento e 40x nas cartas paulinas autênticas. Na *Primeira carta aos Tessalonicenses* (8x), o Apóstolo utiliza o verbo, segundo Thomas, para demonstrar que a sua “proclamação” realiza uma renovação nas pessoas e coloca em prática a vocação, através do esclarecimento da doutrina escatológica (cf. THOMAS, J. παρακαλέω. In: *DENT* [vol. II]. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 745-746).

⁴¹⁹ Cf. FABRIS, R. *1-2 Tessalonicenses*. Milano: Paoline, 2014, p. 143.

⁴²⁰ KENNER, C. S. *Comentário Bíblico Atos: Novo Testamento*. Belo Horizonte: Atos, 2004, p. 613.

⁴²¹ Cf. BRAUMANN, G. παρακαλέω. In: *DITNT*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 768.

⁴²² λόγοις é o dativo plural masculino do substantivo λόγος, o qual recorre 331x no Novo Testamento e 48x nos escritos paulinos autênticos. O termo é um dos mais utilizados do Novo Testamento com um significado profano ou teológico, como uma palavra humana ou divina em continuação com o conceito do Antigo Testamento de לִבְרָא (cf. KLAPPERT, B. λόγος. In: *DITNT*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 1521.1526-1528; RITT, H. λόγος. In: *DENT* [vol. II]. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 74-75).

Com isso se encerra a análise semântica da perícopa de 1Ts 4,13-18 e se passa à análise pragmática, cujo objetivo é apresentar o motivo pelo qual o texto foi escrito, além de ser uma tentativa de evidenciar a intenção principal de Paulo ao escrevê-lo.

4. ANÁLISE PRAGMÁTICA

A análise pragmática é a última etapa da análise literária no método histórico-crítico. De fato, o documento *A interpretação da Bíblia na Igreja*⁴²³ evidencia que:

Enquanto as etapas precedentes procuraram explicar o texto pela sua gênese, em uma perspectiva diacrônica, esta última etapa termina com um estudo sincrônico: explica-se aqui o texto em si, graças às relações mútuas de seus diversos elementos e considerando-o sob seu aspecto de mensagem comunicada pelo autor a seus contemporâneos. A função pragmática do texto pode então ser levada em consideração.

Além da explicação, é importante a capacidade de persuasão do texto, como denota Egger⁴²⁴: “as expressões linguísticas e textuais enquanto tentativas de influenciar o ouvinte/leitor constituem o objeto da assim chamada pragmática”.

Tendo em vista que o objetivo da perícopa de 1Ts 4,13-18 era aumentar a esperança na comunidade e, ao mesmo tempo, diminuir a tristeza de seus membros através de uma apresentação kerygmática baseada na morte e ressurreição de Jesus e na própria palavra do Senhor, surge a pergunta: como a comunidade tessalônica respondeu à carta de Paulo? Pois, o texto procura mudar a opinião do seu leitor, além de confirmar e elucidar em ensinamento teológico proposto precedentemente.

Em meio à missão realizada por Paulo em Tessalônica na metade do séc. I d.C., o Apóstolo foi obrigado a deixar a cidade e a comunidade diante da perseguição judaica (cf. At 17,1-10; 1Ts 2,4), dirigindo-se a Corinto. Vista a impossibilidade de um retorno imediato a Tessalônica e a necessidade de comunicação com a jovem comunidade, Paulo envia, num primeiro momento, Timóteo (cf. 1Ts 3,1-2.6), provavelmente pouco conhecido pelas autoridades tessalônicas. Após o retorno do colaborador, Paulo recorre a um texto escrito para restabelecer o contato com a comunidade e sanar suas dúvidas, especialmente acerca do destino dos cristãos falecidos antes da parusia de Cristo (cf. 1Ts 4,13-18). Logo, a *Primeira carta aos Tessalonicenses* foi escrita, provavelmente, de Corinto entre os anos 49-51 d.C.⁴²⁵

⁴²³ PCB. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 42-43.

⁴²⁴ EGGER, W. *Metodologia do Novo Testamento: introdução aos métodos lingüísticos e histórico-críticos*. São Paulo: Loyola, 1994, p. 130.

⁴²⁵ Opinião aceita por praticamente todos os comentadores (cf. BRODEUR, S. N. *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo: studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline* [vol. I]. Roma: GBP, 2012, p. 120-122;

De acordo com Ghini⁴²⁶, não é possível afirmar que os tessalonicenses tenham enviado a Paulo, mediante Timóteo, um texto escrito elencando suas dúvidas. Percebe-se, no entanto, que a comunidade transmitiu alguns questionamentos ao Apóstolo durante sua ausência. Vielhauer⁴²⁷ nota, como a maioria dos comentadores, que: “A comunidade andava inquieta por causa do falecimento de alguns de seus membros; ela aguardava a iminente parusia de Cristo e não contava com a possibilidade de que alguém pudesse falecer antes”. Logo, o texto escatológico ocupa um lugar centralizado ao interno de toda a carta, sendo praticamente as palavras mais aguardadas pela comunidade.

Outra questão importante na análise pragmática é a autenticidade da *Segunda carta aos Tessalonicenses*. A maioria dos comentadores a reconhece como um texto deuteropaulino. De fato, se esta carta fosse autêntica, significaria que Paulo não obteve os resultados esperados em seu discurso escatológico e, logo, teve que continuar a sua correspondência com a comunidade tessalônica para reforçar a doutrina escatológica cristã. Vista a rejeição da paternidade paulina direta da *Segunda carta aos Tessalonicenses*, presume-se que o texto escatológico de 1Ts 4,13-18 obteve os resultados esperados por Paulo e a comunidade acolheu positivamente seu ensinamento escatológico baseado na morte e ressurreição de Cristo para restabelecer a esperança nos cristãos de Tessalônica.

Portanto, Paulo procura influenciar seus interlocutores, reafirmando através do texto de 1Ts 4,13-18 a esperança cristã na vida após a morte e a consolação mútua na própria comunidade. Este objetivo foi, provavelmente, alcançado visto que a *Segunda carta aos Tessalonicenses* trata do argumento escatológico sobre outro ponto de vista e, além do mais, é um texto deuteropaulino que não procura completar aquilo que já foi evidenciado anteriormente.

A parusia de Cristo, segundo Paulo, se resume em poucas palavras: καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἔσομεθα (1Ts 4,18 – *E, assim, sempre com o Senhor estaremos*). Uma declaração que comporta a consolação e a certeza de que a morte não rompe a união do cristão com o seu Senhor, mas o aproxima ainda mais do Cristo Jesus que morreu, como alguns membros da comunidade, e ressuscitou, do mesmo modo que acontecerá com todos os cristãos (cf. 1Ts 4,14-15).

FABRIS, R. *1-2 Tessalonicenses*. Milano: Paoline, 2014, p. 42-43; MANINI, F. *Lettere ai Tessalonicenses*: introduzione, traduzione e commento. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2012, p. 20).

⁴²⁶ Cf. GHINI, E. *Lettere di Paolo ai Tessalonicenses*: commento pastorale. Bologna: Dehoniane, 1980, p. 34.

⁴²⁷ VIELHAUER, P. *História da literatura cristã primitiva*: introdução ao Novo Testamento, aos apócrifos e aos Pais apostólicos. Santo André: Academia Cristã, 2005, p. 117. Koester alarga a motivação da carta em torno dos seguintes problemas: a integridade do Apóstolo, a hostilidade dos estranhos, as consequências relacionadas com a conduta cristã e a parusia de Cristo (cf. KOESTER, H. *Introdução ao Novo Testamento* [vol. I]: história, cultura e religião no período helenístico. São Paulo: Paulus, 2005, p. 128).

Capítulo III

ANÁLISE TEOLÓGICA DE 1Ts 4,13-18

O capítulo anterior procurou evidenciar as principais características literárias da perícopes de 1Ts 4,13-18, através das etapas do método histórico-crítico propostas nas seguintes formas de análise: estrutural, linguística, semântica e pragmática. A compreensão literária do texto prepara a abordagem teológica do mesmo, ou seja, a mensagem paulina transmitida à comunidade tessalonicense acerca da parusia de Cristo.

O presente capítulo analisará as principais características da cidade de Tessalônica no séc. I d.C. e da comunidade cristã recentemente fundada, pois o texto paulino procura responder às dúvidas escatológicas de uma comunidade específica acerca do destino dos mortos. Esta resposta apresenta uma nova leitura do tempo, tipicamente cristã, com enfoque no presente e no futuro; além de apontar a morte e a ressurreição de cada indivíduo como participação no evento escatológico da morte e ressurreição de Cristo. O mais antigo escrito paulino⁴²⁸ descreve com detalhes a parusia de Cristo (cf. 1Ts 4,15-17) e a coloca como a razão e a meta da esperança cristã. Logo, a análise teológica do texto deve evidenciar as principais características deste evento escatológico e as suas consequências práticas na existência de cada cristão.

1. PAULO E OS TESSALONICENSES

A comunidade cristã do I séc. d.C. presente na capital da província romana da Macedônia foi destinatária de uma carta escrita por Paulo. Logo, são necessárias algumas referências históricas, sociais, culturais e religiosas da cidade de Tessalônica, além das características da comunidade fundada pelo Apóstolo para melhor compreender a mensagem

⁴²⁸ Cf. BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo* (vol. I). São Paulo: Loyola, 1989, p. 63. Acerca desta afirmação Koester acrescenta: “A carta paulina mais antiga preservada, e, por conseguinte o documento cristão mais antigo subsistente. Paulo pode ter escrito outras cartas antes em sua carreira, mas é possivelmente o início de um esforço missionário em larga escala que o impeliu a adotar a carta como instrumento suplementar de organização da igreja” (KOESTER, H. *Introdução ao Novo Testamento* [vol. II]: história e literatura do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulus, 2005, p. 127).

teológica da *Primeira carta aos Tessalonicenses*⁴²⁹, a qual é expressão de uma experiência religiosa do Apóstolo e da comunidade fundada recentemente. De acordo com Donfried⁴³⁰: “O ponto de partida para a interpretação da correspondência tessalônica tem de ser a reconstrução, com o máximo de perfeição possível, da história política e religiosa de Tessalônica, ao menos até a época da comunidade cristã mais primordial”.

1.1 A CIDADE DE TESSALÔNICA

Durante o seu apostolado, Paulo privilegiou, segundo Barbaglio⁴³¹, grandes centros do Império Romano, pois provinha de uma cultura urbana, diferentemente de Jesus (de Nazaré) e dos seus primeiros discípulos da Galiléia que derivavam de uma cultura agrária. Dentre estes centros urbanos, destacam-se, além de Tessalônica: Antioquia na Síria, Atenas, Corinto, Éfeso, Filipos e Roma.

1.1.1 História e principais características

Em 315 a.C. o general macedônio Cassandro transfere e congloera vários povoados próximos a uma antiga Terma, localizada ao fundo do golfo Termáico, junto a uma cadeia de colinas e funda uma nova cidade, dando-lhe o nome de sua esposa Θεσσαλονίκη (*Tessalônica*). Após a morte de Alexandre Magno (†323 a.C.), Cassandro casara-se com Tessalônica, meia-irmã de Alexandre, a qual recebera tal nome por ter nascido no dia da νική (*vitória*) dos macedônios sobre os habitantes da região da Θεσσαλία (*Tessália*) em 343 a.C.

Em 168 a.C. Tessalônica fica sob os domínios do Império Romano e acolhe, posteriormente, a construção da *Via Egnatia*, importante estrada romana que ligava o porto de Dirráquio no mar Adriático (leste) e a cidade de Bizâncio (oeste) na Ásia menor, com uma extensão superior a 1.000 km. Este fato transforma a cidade num importante local da logística

⁴²⁹ Vários autores reportam maiores informações históricas (cf. BELLINATO, G. *Um mundo novo para a América Latina: escatologia paulina no enfoque da primeira carta aos Tessalonicenses*. São Paulo: Ave-Maria, 1990, p. 7; BRODEUR, S. N. *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo: studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline* [vol. I]. Roma: GBP, 2012, p. 116-118; FABRIS, R. *1-2 Tessalonicenses*. Milano: Paoline, 2014, p. 28-29; GHINI, E. *Lettere di Paolo ai Tessalonesi: commento pastorale*. Bologna: Dehoniane, 1980, p. 26-27; MANINI, F. *Lettere ai Tessalonesi: introduzione, traduzione e commento*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2012, p. 18-19; MOSETTO, F. *Lettere di San Paolo: Lettere ai Tessalonesi, Lettere ai Corinzi* [vol. I]. Torino: Elledici, 2011, p. 43-44; TRIMAILLE, M. *A primeira epístola aos Tessalonicenses*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 7-8; WANAMAKER, C. A. *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*. Michigan-Cambridge: Grand Rapids, 1990, p. 3-6).

⁴³⁰ DONFRIED, K. P. *Os cultos imperiais de Tessalônica e o conflito político em 1 Tessalonicenses*. In: HORSLEY, R. (Org.). *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 213.

⁴³¹ BARBAGLIO, G. *Paolo di Tarso e le origini cristiane*. 2. ed. Assisi: Cittadella, 1989, p. 35-36.

militar e comercial entre Roma e o oriente. Alguns anos mais, em 146 a.C., Tessalônica passa a ser a capital da recém formada província romana da Macedônia.

Em 42 a.C. durante a guerra civil vencida por Otaviano e Antônio contra os assassinos de Júlio César, Bruto e Cássio, Tessalônica esteve ao lado dos vencedores. Deste modo, é declarada *Civitas libera*, livre de tributos e se torna a sede do procônsul, representante do Senado romano nas províncias orientais do Império. Tessalônica mantém, assim, uma organização própria, típica de uma cidade grega, formada por: ἐκκλησία τοῦ δέμου (*assembléia dos cidadãos*), βουλῆ (*senado*) e πολιτάρχης (cf. At 17,6.8 – *politarcas*).

No I séc. d.C. Paulo encontra a cidade de Tessalônica num período de prosperidade comercial, mineral, cultural e política: a favorável posição geográfica (a *Via Egnatia* e o melhor porto natural do mar Egeu) e o crescimento econômico atraíram grande quantidade de pessoas para a cidade, formando uma população heterogênea, tanto étnica como social e religiosamente. Os habitantes usufruem, assim, da *pax* e *securitas* proporcionada pelo Império Romano através da política da *Pax Romana*.

1.1.2 Características religiosas

Tessalônica possui as mesmas características religiosas da maioria das cidades greco-romanas do I séc. d.C. De acordo com Ghini⁴³², “em termos de religiosidade, Tessalônica não difere das principais cidades do Mediterrâneo da época [...] tende a um sincretismo que permite que cada religião possa se expandir ao lado ou em conjunto com as outras”.

Paulo encontra este vasto pluralismo religioso que tende ao sincretismo, graças à presença de vários grupos étnicos no território tessalonicense. Dentre os cultos destacam-se Διόνυσος (*Dionísio/efusão divina*) e Κάβειρος (*Cabiros*), os quais, segundo Wanamaker⁴³³, haviam adquirido uma grande magnitude por serem patrocinados pelo governo tessalonicense.

⁴³² GHINI, E. *Lettere di Paolo ai Tessalonicesi: commento pastorale*. Bologna: Dehoniane, 1980, p. 27-28. Tradução nossa do italiano: “Sotto il profilo religioso Tessalonica non si differenzia dalle principali città mediterranee dell'epoca [...] tende a un sincretismo che consente a ogni culto di espandersi accanto o insieme agli altri”. Baseando-se em dados arqueológicos e históricos, Brown elenca os principais cultos praticados em Tessalônica no I séc. d.C.: o panteão romano e o imperador, Cabiros, Ísis, Serápis e Osíris (cf. BROWN, R. E. *Introdução ao Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 609).

⁴³³ Wanamaker, baseando-se em evidências arqueológicas, afirma: “Os cultos de Dionísio e Cabiros foram patrocinados pelo Estado, com os semblantes de suas divindades cunhados em moedas pela cidade mencionada” (WANAMAKER, C. A. *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*. Michigan-Cambridge: Grand Rapids, 1990, p. 5). Tradução nossa do inglês: “The Dionysian and Cabirian cults were state-sponsored, as the likenesses of their deities on coins minted by the city indicate”. Outros cultos também estavam presentes em Tessalônica, como o culto imperial com o título de *Pontifex maximus* (*supremo pontífice*).

Este pluralismo religioso, de acordo com Schnelle⁴³⁴, facilitou a difusão do cristianismo, pois os romanos e os gregos não colocavam em dúvida a existência de outras divindades, mas aquelas já cultuadas eram identificadas com os deuses trazidos e propostos pelos novos grupos que chegavam às cidades cosmopolitas. Schnelle⁴³⁵ completa: “Esta diversidade religiosa não se desenvolvia apenas numa camada específica, mas comerciantes, soldados e mercenários, escravos e viajantes propagavam todos suas respectivas divindades e organizavam-se em associações cúlticas privadas”.

De acordo com Bellinato⁴³⁶, o culto a Dionísio, o deus da fecundidade, provinha da região da Trácia (ao oriente de Tessalônica) e se desenvolvia, sobretudo, na primavera quando a vida renascia após o rígido e gélido inverno, momento no qual a vegetação e os animais quase morriam. Logo, o culto a Dionísio estava ligado à relação existente entre a morte e a vida. Bellinato⁴³⁷ evidencia esta relação ao descrever Dionísio, filho de Zeus e Semele:

Ele é, portanto, aparentemente mortal, mas divinamente imortal. Segundo a mitologia, ele é um deus que, dilacerado per seus inimigos, os titãs, é ressuscitado pelo seu pai para uma nova vida, emergindo do reino dos inferos no tempo da primavera. Por conseguinte, ele é o deus que supera a morte e o terror, ele é o deus da vida e da ruidosa manifestação da alegria, ele é o deus da vitalidade e das orgias desenfreadas, ele é o deus da embriaguez e do êxtase.

Outro culto popular que evidencia o retorno à vida é aquele dedicado ao deus Cabiros, chamado também de culto ao Κάβειρος ἁγιότατος (*Cabiros santíssimo*), proveniente da ilha de Samotrácia (mar Egeu). De acordo com Wanamaker⁴³⁸, Cabiros era o principal culto tessalonicense no I séc. d.C. Ferreira⁴³⁹ descreve Cabiros como:

Um herói mártir, assassinado por seus irmãos, enterrado com símbolo de poder real, e esperado para retornar a socorrer os indivíduos humildes e a cidade de Tessalônica em particular. Após ter sido assassinado, a cabeça de Cabiros foi coroada, enrolada em um pano de púrpura real, e transportada em uma ponta de lança para ser consagrada e enterrada aos pés do Monte Olimpo, de modo que nunca fossem descobertas as circunstâncias vergonhosas de sua morte. Aparentemente, o herói Cabiros retorna à vida, com seus poderes completamente restaurados. Ele ajuda seus devotos providenciando segurança no mar, boa sorte nos perigos, aventuras e grande

⁴³⁴ Cf. SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 168-169.

⁴³⁵ SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 169.

⁴³⁶ Cf. BELLINATO, G. *Um mundo novo para a América Latina: escatologia paulina no enfoque da primeira carta aos Tessalonicenses*. São Paulo: Ave-Maria, 1990, p. 15-16.

⁴³⁷ BELLINATO, G. *Um mundo novo para a América Latina: escatologia paulina no enfoque da primeira carta aos Tessalonicenses*. São Paulo: Ave-Maria, 1990, p. 16.

⁴³⁸ Cf. WANAMAKER, C. A. *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*. Michigan-Cambridge: Grand Rapids, 1990, p. 4-5.

⁴³⁹ FERREIRA, J. A. Sociologia da comunidade de Tessalônica. *EstBib*, Petrópolis, vol. 25, p. 17, 1990. Ferreira remete a autores como Hemberg, Witt e Edson como suas fontes para tais informações históricas.

justiça. Suas bênçãos favoreciam nas manufaturas, ajudavam aos necessitados, dando liberdade aos escravos e oferecendo a realização sexual. Cabiros protegia Tessalônica da opressão militar (já a partir do 3º século a.C.), como atestam moedas que retratam a defesa bélica contra os góticos. A imagem de Cabiros é identificada com um jovem, que tem um martelo em uma mão e um chifre de bebida em outra.

Segundo Jewett⁴⁴⁰, existe uma similitude entre a figura de Cabiros e do Cristo anunciado por Paulo. O martírio e o rito de iniciação são elementos de destaque: Cabiros sofreu o martírio e voltaria à vida para amparar seus adeptos e o processo de iniciação dos seguidores de Cabiros propunha a confissão dos pecados e a imersão na água, a qual simbolizava o sangue do deus martirizado. Wanamaker⁴⁴¹ acrescenta o fato que “a frustração das classes trabalhadoras na associação de sua divindade tutelar e as semelhanças entre a religião anunciada por Paulo, provavelmente, fez do cristianismo uma alternativa atraente, pelo menos, para alguns pagãos tessalonicenses”. Horsley e Silberman⁴⁴² seguem a mesma linha e descrevem afinidades aparentes com o cristianismo:

Alguns biblistas modernos observaram que o culto macedônio nativo de Cabiros, divindade local semelhante a Dionísio, reverenciada em Tessalônica e nos arredores, tinha semelhanças óbvias, embora superficiais, com a imagem do messias crucificado e ressuscitado da Galiléia. Cabiros era herói lendário, perfidamente assassinado por seus irmãos e enterrado com símbolos de poder real, de quem se esperava que voltasse um dia para ajudar o povo oprimido de Tessalônica [...] Contudo, durante o início do Império, aos poucos a elite dominante incorporou o culto de Cabiros às cerimônias cívicas estabelecidas e às celebrações públicas do poder e prestígio dela mesma.

⁴⁴⁰ Cf. JEWETT, R. *The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety*. Philadelphia: Fortress, 1986, p. 128-129.

⁴⁴¹ WANAMAKER, C. A. *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*. Michigan-Cambridge: Grand Rapids, 1990, p. 12. Tradução nossa do inglês: “*the frustration of the laboring classes at the co-optation of their tutelary deity and the similarities of the religion proclaimed by Paul probably made Christianity an attractive alternative, at least for some pagan Thessalonian*”.

⁴⁴² HORSLEY, R.; SILBERMAN, N. A. *A mensagem e o reino: como Jesus e Paulo deram início a uma revolução e transformaram o Mundo Antigo*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 165. Wanamaker concorda ao afirmar que o culto ao deus Cabiros iniciou-se em meio à população pobre de Tessalônica e foi, também, absorvido pela população aristocrata e governante da cidade: “Durante o séc. I d.C., o culto de Cabiros estava se tornando o culto principal da cidade. Se o membro mais rico da sociedade (proprietários de terra, comerciantes e vendedores) tivesse a aprovação e o patrocínio da elite social ou da aristocracia, passava a ser um dos responsáveis pelo governo da cidade no seu dia-a-dia. A aristocracia da cidade destinou o culto a ser uma força unificadora na vida de Tessalônica, dando um sentido de identidade comum a todos os seus cidadãos. Atacar o culto e a divindade era equivalente a um ataque à própria comunidade e poderia resultar em violência por parte da multidão” (WANAMAKER, C. A. *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*. Michigan-Cambridge: Grand Rapids, 1990, p. 5). Tradução nossa do inglês: “*During the first century AD, the cult of Cabirus was becoming the chief city cult. It had the approval and patronage of the city's social elite or aristocracy, the wealthiest member of society (landowner, merchants, and traders) who were responsible for the day-to-day governance of the city. The city's aristocracy intended the cult to be a unifying force in the life of Thessalonica, giving a sense of common identity to all its citizens. To attack the cult and its deity was tantamount to an attack on the community itself and could result in mob violence*”.

Donfried⁴⁴³ e Trimaille⁴⁴⁴ vêm as práticas religiosas relacionadas a Dionísio e a Cabiros como o pano de fundo de algumas exortações morais de Paulo:

Vos convertestes dos ídolos a Deus, para servirdes ao Deus vivo e verdadeiro [...] Porquanto, é esta a vontade de Deus: a vossa santificação, que vos aparteis da luxúria [...] sem se deixar levar pelas paixões, como os gentios, que não conhecem a Deus [...] pois Deus não nos chamou para a impureza, mas sim, para a santidade (1Ts 1,9; 4,3.5.7).

Ascough⁴⁴⁵ propõe que a descrição escatológica de 1Ts 4,13-18 tem como pano de fundo as associações fúnebres presentes em Tessalônica e em várias partes do Império Romano, onde os membros de tais associações, mesmo após a morte, permaneciam ligados a elas. Já Bellinato⁴⁴⁶ discorda desta influência, pois vê no sincretismo religioso de Tessalônica a razão de um sentimento de ceticismo e descrença na vida futura, pois a população tessalônica não seria tão entusiasta em relação à vida futura (escatologia), mas acentuava o desfrutar a vida terrena e a falta de esperança diante da morte era natural.

⁴⁴³ Cf. DONFRIED, K. P. *The Cults of Thessalonica in the Thessalonian Correspondence*. NTS, Cambridge, vol. 31, p. 338-342, 1985.

⁴⁴⁴ Cf. TRIMAILLE, M. *A primeira epístola aos Tessalonicenses*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 8.

⁴⁴⁵ Cf. ASCOUGH, R. S. A Question of Death: Paul's Community-Building Language in 1 Thessalonians 4:13-18. *JBL*, London, vol. 123, n. 3, p. 509-510, 2004. Ascough afirma que as várias associações existentes aprimoravam as relações entre os indivíduos participantes. Os membros de uma associação não deixavam de pertencer ao grupo, mesmo após a morte, mas pelo contrário, o falecimento era celebrado e era aquilo que ratificava definitivamente a pertença a uma associação, por parte de um indivíduo: "Com a morte alguém não deixa de ser um membro de uma associação; a morte era, sim, o ponto em que a associação comemorava a adesão de uma pessoa. Dentre os muitos membros, o indivíduo falecido seria isolado e celebrado como um membro efetivo da comunidade" (ASCOUGH, R. S. A Question of Death: Paul's Community-Building Language in 1 Thessalonians 4:13-18. *JBL*, London, vol. 123, n. 3, p. 510, 2004). Tradução nossa do inglês: "One did not cease to be a member of an association at death; rather, death was the point at which the association celebrated a person's membership. from among the many members, the decease individual would be isolated and celebrated as a member of the community". Tidball afirma que o Império Romano não admitia a fundação de novas instituições por parte de religiões desconhecidas; deste modo o cristianismo nascente utilizou instituições já existentes para assegurar seu crescimento e continuidade: a Sinagoga, a Casa e as Associações voluntárias. Acerca desta última, Tidball elucida: "O Império Romano testemunhou o crescimento de muitas e variadas associações voluntárias. Esses clubes particulares realizavam uma cerimônia de iniciação para quem quisesse ingressar como sócio e, com frequência, estabeleciam-se em tomo de determinado ofício ou objetivo. Existiam para proporcionar festas e muitas vezes concentravam-se em refeições. As associações davam aos membros a satisfação religiosa e emocional que faltava nos cultos mais públicos ou oficiais. Algumas existiam como sociedades funerárias. Na maior parte, eram toleradas por Roma, mas, em vista do sigilo de sua atividade, tinham o potencial para ser politicamente subversivas e, por isso, de vez em quando passavam por inspeção ou sofriam restrições por parte das autoridades. Parece que, para propósitos legais, Roma considerava o judaísmo uma associação voluntária, embora com uma diferença em razão de seu alcance internacional. Portanto, não surpreende que as comunidades cristãs primitivas também fossem consideradas associações voluntárias" (TIDBALL, D. J. *Ambiente social das igrejas missionárias*. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 61). Aune, por sua vez, propõe o seguinte elenco acerca das várias associações existentes: "Durante o período helenístico e romano havia três tipos de associações voluntárias (*collegia*), todas de caráter religioso: 1) corporações profissionais ou guildas (de pescadores, de fruticultores, de armadores, etc.); 2) sociedades funerárias (*collegia tenuiorum*); e 3) sociedades religiosas ou culturais (*collegia sodalicia*, que se concentravam no culto de uma divindade)" (AUNE, D. E. *Religiões greco-romanas*. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 1064).

⁴⁴⁶ BELLINATO, G. *Um mundo novo para a América Latina: escatologia paulina no enfoque da primeira carta aos Tessalonicenses*. São Paulo: Ave-Maria, 1990, p. 19-20.

Tessalônica possuía também uma pequena presença judaica no I séc. d.C. Além do testemunho lucano nos *Atos dos Apóstolos*: Διοδεύσαντες δὲ τὴν Ἀμφίπολιν καὶ τὴν Ἀπολλωνίαν ἦλθον εἰς Θεσσαλονίκην ὅπου ἦν συναγωγή τῶν Ἰουδαίων (At 17,1 – *Tendo atravessado, pois, Anfípolis e Apolônia, chegaram a Tessalônica onde havia uma sinagoga dos judeus*), apenas Filon de Alexandria menciona, na obra *Legatio ad Gaium*, a presença de judeus na Macedônia (cf. LegGai 281). Mesmo diante de poucos testemunhos, de acordo com Wanamaker⁴⁴⁷, é altamente provável que a pequena comunidade judaica de Tessalônica fosse influente, assim como nas principais cidades mediterrâneas da época, pois diante da pregação de Paulo, os judeus manifestaram uma forte oposição e fizeram recurso aos politarcas, além de organizar uma acusação e perseguição até a cidade vizinha da Beréia.

1.2 A COMUNIDADE CRISTÃ DE TESSALÔNICA

Por volta do ano 49/50 d.C.⁴⁴⁸, Paulo chega a Tessalônica, capital da província romana da Macedônia e encontra uma população cosmopolita com muitas diversidades culturais, sociais e religiosas. Segundo Tidball⁴⁴⁹, “o interesse primordial de Paulo não estava na conversão de indivíduos, mas na formação de comunidades cristãs”. A *Primeira carta aos Tessalonicenses* e os *Atos dos Apóstolos* (cf. At 17,1-10) possibilitam a reconstrução da missão paulina e a fundação de uma comunidade.

1.2.1 A evangelização e a fundação da comunidade

Segundo os *Atos dos Apóstolos*, durante a segunda viagem missionária, em direção à Europa, Paulo e seu companheiro Silas⁴⁵⁰, partem de Filipos em direção ao ocidente,

⁴⁴⁷ Cf. WANAMAKER, C. A. *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*. Michigan-Cambridge: Grand Rapids, 1990, p. 4.

⁴⁴⁸ A tradicional cronologia paulina situa a passagem de Paulo por Tessalônica por volta do ano 50 d.C., através de uma leitura combinada entre 1Ts e At 18, onde são mencionados: os judeus de Roma por Cláudio (49 d.C.) e o comparecimento de Paulo diante do procônsul Galião (51-52 d.C.). Donfried, porém, levanta a hipótese que o texto lucano seja um texto composto que trate de ao menos duas visitas de Paulo a Corinto, aproximadamente 40 e 50 d.C., vista a possibilidade de uma divisão entre At 18,11 e 18,12; além do mais, o texto que cita a expulsão dos judeus de Suetônio não menciona o ano de 49 d.C. (cf. *Vita Claudius* 25), mas é um autor cristão do séc. V d.C., Orósio, que alude a esta possível data. Logo, Paulo poderia ter visitado Corinto, e escrito a *Primeira carta aos Tessalonicenses*, no início dos anos 40 e, posteriormente, em uma segunda visita à comunidade, comparecido diante de Galião, no início dos anos 50 (cf. DONFRIED, K. P. *1 Tessalonicenses e a cronologia paulina*. In: DETTWILER, A.; KAESTLI, J.-D.; MARGUERAT, D. [Orgs.]. *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 122-131).

⁴⁴⁹ TIDBALL, D. J. Ambiente social das igrejas missionárias. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 57.

⁴⁵⁰ Paulo utiliza o nome de Σιλουανός (*Silvano*) e acrescenta Τιμόθεος (*Timóteo*) como companheiros na evangelização de Tessalônica (cf. 1Ts 1,1): o primeiro era um influente membro da comunidade de Jerusalém (cf. At 15,32) que se uniu a Paulo na segunda viagem missionária (cf. At 15,29) e é chamado, nos *Atos dos*

percorrendo aproximadamente 160 km na *Via Egnatia*, passando por Anfípolis e Apolônia para chegar a Tessalônica. Paulo procura a comunidade judaica e ao longo de três sábados dialogou com eles na sinagoga acerca das Escrituras hebraicas (cf. At 17,2), anunciando o kerygma cristão da morte e ressurreição de Jesus (cf. 1Ts 4,14). O anúncio é aceito por poucos judeus e por um bom número de gregos, além de várias mulheres (cf. At 17,4).

Movidos pela inveja, os judeus provocaram um tumulto na cidade e se dirigem à casa de Jasão⁴⁵¹, onde os missionários estariam, provavelmente, hospedados. Fabris⁴⁵² nota que “o autor dos *Atos dos Apóstolos* utiliza um léxico jurídico e administrativo coerente e preciso quando fala de δῆμος (*assembléia*), distinta da multidão, porque se trata de uma das instituições da cidade de Tessalônica reconhecidas por Roma”. Os hóspedes não são encontrados, Jasão e alguns irmãos, talvez cristãos, são conduzidos aos πολιτάρχης (*politarcas*) da cidade. Fabris⁴⁵³ elucida o título:

Também neste caso, o léxico lucano corresponde às fontes literárias e arqueológicas. Os politarcas são uma instituição pré-romana da cidade, com o papel de magistrados-juizes, em número de três a sete – aos tempos de Paulo são cinco – com a responsabilidade administrativa em relação à justiça e à ordem pública. Sujeitos ao procônsul romano, eles desejam mostrar lealdade à autoridade imperial. Nas inscrições se menciona o juramento de lealdade dos politarcas ao imperador.

Apóstolos, de Σιλᾶς (*Silas*); o segundo se tornou companheiro missionário de Paulo na primeira viagem missionária (cf. At 16,1-3). Talvez Timóteo tenha encontrado Paulo e Silvano em Beréia e continuado a viagem com eles até Corinto, de onde a carta foi escrita. Deste modo, Timóteo poderia ir a Tessalônica sem problemas, não chamando a atenção das autoridades e encontrando a comunidade (cf. 1Ts 3,1-2.6). Ocorre uma divergência entre o texto paulino e aquele lucano em relação ao itinerário de Timóteo: os três missionários estiveram em Beréia, após a evangelização de Tessalônica, enquanto os *Atos dos Apóstolos* cita a permanência de Silas e Timóteo em Beréia e a viagem de Paulo para Atenas (cf. At 17,14-15), a *Primeira carta aos Tessalonicenses* menciona que Paulo enviou Timóteo de Atenas para Tessalônica a fim de auxiliar a comunidade (cf. 1Ts 3,2-5). Posteriormente, Paulo prosseguiu até Corinto, onde Silas e Timóteo o encontraram (cf. At 18,1.5). Assim, de Corinto foi escrito o mais antigo texto do Novo Testamento (cf. VIELHAUER, P. *História da literatura cristã primitiva*: introdução ao Novo Testamento, aos apócrifos e aos Pais apostólicos. Santo André: Academia Cristã, 2005, p. 118).

⁴⁵¹ O nome Ἰασων (*Jasão*) é a forma grega do hebraico de יְהוֹשֻׁעַ (*Jesus, Josué*). Provavelmente, um judeu helenizado de Tessalônica que, posteriormente, se encontrará com Paulo em Corinto e juntamente com Lúcio e Sosípatro é chamado de συγγενής (*parente*) do Apóstolo e envia saudações à Igreja de Roma (cf. Rm 16,21). Um cidadão de Tessalônica, provavelmente parente de Paulo, que o acolhe em sua casa e, juntamente com seus irmãos, se esforça em pagar a fiança e favorecer a missão paulina.

⁴⁵² FABRIS, R. *1-2 Tessalonicenses*. Milano: Paoline, 2014, p. 32-33. Tradução nossa do italiano: “L'autore degli *Atti degli apostoli* adopera un lessico giuridico e amministrativo coerente e preciso quando parla di δῆμος (*assemblea*), distinta dalla folla, perché si tratta di una delle istituzioni della città di Tessalonica riconosciute da Roma” (nosso acréscimo do termo original em grego).

⁴⁵³ FABRIS, R. *1-2 Tessalonicenses*. Milano: Paoline, 2014, p. 33. Tradução nossa do italiano: “Anche in questo caso il lessico lucano corrisponde alle fonti letterarie e archeologiche. I politarchi sono una istituzione cittadina preromana con il ruolo di magistrati-giudici, in numero da tre a sette – al tempo di Paolo sono cinque – con responsabilità amministrativa riguardo alla giustizia e all'ordine pubblico. Soggetti al proconsole romano, essi ci tengono a mostrarsi leali nei confronti dell'autorità imperiale. Nelle iscrizioni si menziona il giuramento di fedeltà dei politarchi all'imperatore”.

A acusação feita aos missionários cristãos é agir contra os decretos do imperador ao proclamar Jesus como rei (cf. At 17,7). De acordo com Bellinato⁴⁵⁴, algo que perturbava a vigente *Pax Romana* e colocava em risco a lealdade ao imperador. Jasão é obrigado a pagar uma *ἰκανὸν* (*fiança*), mas não é claro se ele se comprometeu em afastar os missionários ou entregá-los às autoridades. Deste modo, a missão de Paulo e Silas se interrompe bruscamente e a pequena comunidade cristã que surgiu, após algumas semanas, organiza a partida dos missionários para Beréia, a 70 km de Tessalônica. Sucessivamente, os missionários cristãos prosseguem para Atenas e Corinto.

Paulo também cita a missão e a fundação da comunidade na *Primeira carta aos Tessalonicenses*. Notam-se poucas diferenças e muitos pontos de contato em relação ao texto lucano. O Apóstolo é o remetente, juntamente com Silvano e Timóteo, de um texto repleto de recordações da missão desenvolvida em Tessalônica (cf. 1Ts 2-3), onde convida constantemente os destinatários a recordar a ação de Deus e os momentos comunitários vividos juntos. Uma permanência que durou mais do que três sábados, visto que Paulo afirma que trabalhou muito durante este período: *μνημονεύετε γάρ, ἀδελφοί, τὸν κόπον ἡμῶν καὶ τὸν μόχθον· νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐργαζόμενοι πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαι τίνα ὑμῶν ἐκηρύξαμεν εἰς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ.* (1Ts 2,9 – *lembrais, pois, irmãos, a nossa labuta e fadiga. Trabalhando de noite e de dia para não ser um peso financeiro a nenhum de vós, pregamos o evangelho de Deus*). Além do mais, o Apóstolo mencionará que várias vezes a comunidade de Filipos, distante 160 km, lhe enviou dinheiro durante a sua permanência a Tessalônica (cf. Fl 4,16). Segundo Barbaglio⁴⁵⁵, a evangelização foi um sucesso, mas a rejeição judaica e a perseguição das autoridades fizeram com que Paulo deixasse a cidade e impediram uma ação mais profunda e o completo amadurecimento dos neoconvertidos.

1.2.2 As características da comunidade

As comunidades paulinas eram formadas por pessoas que habitavam um ambiente social típico das cidades do Império Romano. Segundo Tidball⁴⁵⁶, o termo ambiente social inclui temas como “assuntos do contexto social da Igreja; a classe social dos convertidos; a dinâmica envolvida na formação e no desenvolvimento das comunidades cristãs; aspectos

⁴⁵⁴ Cf. BELLINATO, G. *Um mundo novo para a América Latina: escatologia paulina no enfoque da primeira carta aos Tessalonicenses*. São Paulo: Ave-Maria, 1990, p. 8.

⁴⁵⁵ Cf. BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo* (vol. I). São Paulo: Loyola, 1989, p. 64-65.

⁴⁵⁶ TIDBALL, D. J. Ambiente social das igrejas missionárias. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 55.

sociais do ministério paulino; e fatores sociais da formação da doutrina cristã primitiva”. A *Primeira carta aos Tessalonicenses* fornece alguns destes elementos.

De acordo com Collins⁴⁵⁷, Fabris⁴⁵⁸ e Jewett⁴⁵⁹, a maioria dos membros da comunidade era de origem grega, pois somente um não judeu poderia se converter dos ídolos e servir o Deus vivo e verdadeiro (cf. 1Ts 1,9); porém, alguns judeus e gregos simpatizantes (cf. At 17,4) também faziam parte da comunidade, visto que Paulo utiliza uma linguagem apocalíptica quando fala da parusia de Cristo (cf. 1Ts 4,16-17; 5,1-3). Brown⁴⁶⁰ pensa que a referência ao trabalho manual de Paulo e seus companheiros (cf. 1Ts 2,9) e o convite direcionado aos tessalonicenses para que trabalhassem com as próprias mãos (cf. 1Ts 4,11) levanta a hipótese que os neoconvertidos, em sua maioria, fossem artesãos e operários, pois o anúncio do evangelho poderia ocorrer no oportuno ambiente de trabalho. Ghini⁴⁶¹ esboça o perfil da comunidade do seguinte modo:

A maior parte dos convertidos, porém, pertence aos pagãos, da classe média e do povo, constituída por trabalhadores, livres e escravos. Isto é dedutível do estilo das exortações de Paulo: convites ao trabalho, à paz, ao respeito dos outros, à autonomia pessoal (1Ts 4,11-12; 2Ts 3,6-10). Pessoas simples, pobres, mas não miseráveis.

O relato paulino demonstra que evangelização de Tessalônica foi um sucesso: uma pequena e heterogênea comunidade presente num ambiente pluralista e próspero, homens e mulheres que passaram por uma conversão radical e se tornaram a Igreja de Deus na capital da província romana da Macedônia. Richard⁴⁶² menciona, porém, um aspecto problemático

⁴⁵⁷ Cf. COLLINS, R. F. *A Primeira Carta aos Tessalonicenses*. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Eds.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, p. 408.

⁴⁵⁸ Cf. FABRIS, R. *1-2 Tessalonicesi*. Milano: Paoline, 2014, p. 40-41.

⁴⁵⁹ Cf. JEWETT, R. *The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety*. Philadelphia: Fortress, 1986, p. 119.

⁴⁶⁰ Cf. BROWN, R. E. *Introdução ao Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 610.

⁴⁶¹ GHINI, E. *Lettere di Paolo ai Tessalonicesi: commento pastorale*. Bologna: Dehoniane, 1980, p. 30-31. Tradução nossa do italiano: “*Il grosso dei convertiti però appartiene ai pagani, di classe media e del popolo, è costituito da operai, liberti, schiavi. Lo si può dedurre dallo stile delle esortazioni di Paolo: inviti al lavoro, alla pace, al rispetto degli altri, all’autonomia personale (1Ts 4,11-12; 2Ts 3,6-10). Gente semplice, povera, ma non in miseria*”. Schnelle completa o quadro ao afirmar: “Os adeptos da comunidade de Tessalônica eram prioritariamente gentio-cristãos (cf. 1Ts 1,9; 2,14). At 17,1 testemunha a existência de uma sinagoga na cidade, de modo que devemos contar na comunidade também com judeu-cristãos e simpatizantes gentios da religião judaica (cf. At 17,4). Pouco podemos afirmar sobre a composição social da comunidade; a maioria deve ter pertencido à camada baixa ou média, como comerciantes (cf. 1Ts 4,6), operários e artesãos (cf. 1Ts 4,11). No entanto, At 17,4 menciona explicitamente ‘mulheres da sociedade’ como membros da comunidade, e Jasão é apresentado como proprietário bem abastado de uma casa, que é capaz de pagar uma fiança (cf. At 17,5-9)” (SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 209-210).

⁴⁶² RICHARD, E. J. *First and Second Thessalonians*. Collegeville: Liturgical Press, 1995, p. 10. Tradução nossa do inglês: “*On the negative side, conversion meant a social, religious separation of believers from their Roman neighbors, a situation which caused tension and hostility on the part of some in the general population*”.

para a comunidade nascente: “Do lado negativo, a conversão significa uma social e religiosa separação dos crentes em relação aos seus vizinhos romanos, uma situação que causou tensão e hostilidade por parte de alguns membros da população em geral”. O texto lucano expressa esta tensão, a qual culminou com a fuga dos missionários de Tessalônica (cf. At 17,5-10).

Uma comunidade de pessoas simples e humildes que encontra no cristianismo a esperança da salvação e da proximidade com aqueles que agora formam uma nova família; porém, uma comunidade que já passa por dificuldades e que deve lutar pela sua sobrevivência num ambiente hostil. Tidball⁴⁶³ afirma que: “A existência de conflito fortalece o grupo, pois define seus limites, disciplina seus membros, une-os em relações mais intensas contra um inimigo comum, exige total adesão e eleva a sensação que os membros têm de fazerem parte dele”. Uma comunidade que sofre unida e procura uma explicação do porque desta dificuldade logo no início da sua história (cf. 1Ts 2,14-20; 3,4).

1.2.3 As dúvidas da comunidade e a resposta paulina

Após a partida dos missionários de Tessalônica (cf. At 17,10-15; 1Ts 2,17; 3,1), Timóteo retorna à comunidade (cf. 1Ts 3,2), a qual lhe manifesta algumas dúvidas e preocupações que a afligem. Timóteo leva boas notícias a Paulo acerca da comunidade, mas indica, por exemplo, as dúvidas sobre a parusia e suas implicações. Collins⁴⁶⁴ comenta que estas dúvidas estavam contidas no relato oral de Timóteo ou, talvez, a questão foi apresentada a Paulo por escrito. Na tentativa de responder tais questionamentos e encorajar os cristãos de Tessalônica, entre os anos 49-51 d.C., em Corinto, Paulo e seus companheiros redigem a *Primeira carta aos Tessalonicenses*, vista a impossibilidade de retornar à comunidade (cf. 1Ts 2,18) e a necessidade de completar o que faltava na fé dos tessalonicenses (cf. 1Ts 3,10).

González⁴⁶⁵ sugere que a resposta paulina reflete o questionamento da comunidade que se encontra em dificuldades internas e externas. Dentre as dificuldades internas, Cerfaux⁴⁶⁶ evidencia que dois motivos geraram as dúvidas dos tessalonicenses: a fundação às

⁴⁶³ TIDBALL, D. J. Ambiente social das igrejas missionárias. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 58.

⁴⁶⁴ Cf. COLLINS, R. F. *A Primeira Carta aos Tessalonicenses*. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Eds.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*: Novo Testamento e artigos sistemáticos. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, p. 408. Ghini entende a *Primeira carta aos Tessalonicenses* como um texto que responde a uma situação e não a um escrito enviado pela comunidade ao Apóstolo, visto que ele nunca menciona esta possibilidade ao longo do texto (cf. GHINI, E. *Lettere di Paolo ai Tessalonicenses*: commento pastorale. Bologna: Dehoniane, 1980, p. 34-35).

⁴⁶⁵ Cf. GONZÁLEZ, E. C. *El mensaje escatológico de 1 Tes 4,13-5,11, a partir de un análisis histórico-crítico, retórico y sociológico*. México: Universidad Pontificia de México, 2007, p. 98-112.

⁴⁶⁶ CERFAUX, L. *O cristão na Teologia de Paulo*. São Paulo: Teológica, 2003, p. 169.

pressas da comunidade que recebeu apenas um esboço doutrinal do cristianismo e o fato que Paulo não considerou que, antes da parusia de Cristo, algum membro da nova comunidade pudesse morrer. Logo, o Apóstolo procura responder os questionamentos, sobretudo escatológicos: οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, περὶ τῶν κοιμωμένων (1Ts 4,13 – *Não queremos que vós ignoreis, irmãos, acerca dos adormecidos*).

De acordo com Galizzi⁴⁶⁷ e Kim⁴⁶⁸, Paulo teria subestimado a proximidade da parusia, durante a sua estadia entre os tessalonicenses, os quais elaboraram a perspectiva que ninguém morreria antes da vinda do Cristo. García⁴⁶⁹ e Marshall⁴⁷⁰ acrescentam, ainda, uma insuficiente abordagem da ressurreição dos mortos, enquanto que Becker⁴⁷¹ afirma que Paulo não abordou a ressurreição em sua pregação missionária em Tessalônica. Deste modo, o superficial entusiasmo escatológico da comunidade era fruto de uma má compreensão da rápida pregação apostólica acerca da vinda do reino (cf. 1Ts 2,12).⁴⁷²

Plevnik⁴⁷³ sugere, com base no verbo ἀρπαγησόμεθα (*seremos arrebatados*), que Paulo havia proposto a doutrina da assunção ou transladação corporal na parusia, onde somente os vivos seriam levados ao céu e não transformados. Segundo González⁴⁷⁴:

⁴⁶⁷ Cf. GALIZZI, M. *Uma igreja jovem: as duas cartas de Paulo aos Tessalonicenses*. São Paulo: Salesiana, 1987, p. 41.

⁴⁶⁸ Kim acrescenta a tristeza, além da má compreensão, como elemento oponente do entusiasmo escatológico: “Isto indica claramente que eles [os tessalonicenses] entristeceram-se porque não podiam pensar que seus familiares cristãos mortos não iriam participar na futura salvação escatológica na parusia do filho de Deus (cf. 1Ts 1,9-10) e ‘ser ou viver com o Senhor Jesus Cristo’” (KIM, S. *The Jesus Tradition in 1 Thess 4.13-5.11*. NTS, Cambridge, vol. 48, p. 226, 2002). Tradução nossa do inglês: “*It clearly indicates that they grieved because they could not think that their dead Christian relatives would participate in the future eschatological salvation at the parousia of God’s Son (1.9-10) and ‘be or live with the Lord Jesus Christ’*”.

⁴⁶⁹ Cf. GARCÍA, M. S. *Primeira carta aos Tessalonicenses*. In: OPORTO, S. G.; GARCIA, M. S. *Comentário ao Novo Testamento* (Eds.) (vol. III). 2. ed. São Paulo: Ave-Maria, 2006, p. 567-568.

⁴⁷⁰ Cf. MARSHALL, I. H. *I e II Tessalonicenses: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova-Mundo Cristão, 1984, p. 147-150. Marshall apresenta uma série de autores que debatem a causa da dúvida tessalônica e se posiciona em relação a não compreensão acerca da doutrina da ressurreição dos mortos.

⁴⁷¹ Cf. BECKER, J. *Apóstolo Paulo: vida, obra e teologia*. São Paulo: Academia Cristã, 2007, p. 207.

⁴⁷² Manini apresenta a questão do seguinte modo: “Alguns cristãos morreram e parece que em Tessalônica houvesse não a incerteza em relação à ressurreição deles, mas a dúvida de que eles ao momento da parusia estejam em desvantagem em relação a quem naquele tempo estará ainda vivo: isto era previsto em algumas visões apocalípticas, mas podia nascer também de considerações espontâneas diante da morte. Talvez, os Tessalonicenses não conseguiram ligar a espera da parusia e a fé na ressurreição” (MANINI, F. *Lettere ai Tessalonicenses: introduzione, traduzione e commento*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2012, p. 55). Tradução nossa do italiano: “*Alcuni credenti sono morti, e sembra che a Tessalonica ci sia non tanto un’incertezza riguardo alla loro risurrezione, ma il dubbio che essi al momento della parusia siano svantaggiati rispetto a chi in quel tempo sarà ancora in vita: questo era previsto da certe visioni apocalittiche, ma poteva nascere anche da considerazioni spontanee di fronte alla morte. Forse i Tessalonicenses non riuscivano a collegare l’attesa della parusia e la fede nella risurrezione*”.

⁴⁷³ Cf. PLEVNIK, J. *The Taking Up of the Faithful and the Resurrection of the Dead in 1 Thessalonians 4.13-18*. CBQ, vol. 46, p. 274-283, 1984.

⁴⁷⁴ GONZÁLEZ, E. C. *El mensaje escatológico de 1 Tes 4,13-5,11, a partir de un análisis histórico-crítico, retórico y sociológico*. México: Universidad Pontificia de México, 2007, p. 131. Tradução nossa do espanhol: “*Si Pablo había enseñado a los tesalonicenses que en la parusia de Cristo todos ellos serían llevados-*

Se Paulo ensinou aos tessalonicenses que na parusia de Cristo todos seriam levados-arrebatados e reunidos em torno do Senhor ressuscitado para sempre, então a morte de alguns fiéis, obviamente, causaria tristeza na comunidade. Eles pensariam naturalmente que os mortos não poderiam participar da assunção. A pessoa deve estar viva para ser levada. Pela mesma razão, Paulo não poderia efetivamente tranquilizar os fiéis somente com o argumento do v.14, mas teve que mostrar-lhes graficamente como isso seria possível. Os fiéis mortos serão ressuscitados primeiro (v.16) para se unir aos vivos. Somente, então, todos seriam recolhidos nas nuvens para se encontrar com o Senhor.

Barbaglio⁴⁷⁵, Bruce⁴⁷⁶, Fabris⁴⁷⁷ e Wanamaker⁴⁷⁸, além de Moss e Baden⁴⁷⁹ ponderam esta justificativa e acrescentam, com base na conclusão da perícope de 1Ts 4,13-18, que o objetivo do ensinamento paulino é encorajar e consolar a comunidade enlutada e preocupada consigo e com os membros já falecidos, pois não compreendia plenamente a relação entre a ressurreição e a parusia de Cristo. Bellinato⁴⁸⁰ sintetiza a questão nos seguintes termos:

A intenção de Paulo, pois, é a de completar os conhecimentos teológicos dos tessalonicenses, mas, ao mesmo tempo, o apóstolo objetiva aliviar a pena daqueles que tinham sido atingidos por uma tristeza acerba, como aquela, que aferra os pagãos em seu desespero perante o enigma da morte.

Segundo Schmithals⁴⁸¹, o Apóstolo combate a presença ao interno da comunidade de gnósticos que espiritualizaram a fé na ressurreição e na parusia, transformando este momento fundamental da fé cristã em algo secundário e acessório, ao ponto de negar a possibilidade dos eventos escatológicos descritos em 1Ts 4,13-18. O verbo ἀγνοεῖν (cf. 1Ts 4,13) seria um

arrebatados y reunidos alrededor del Señor resucitado para siempre, entonces la muerte de algunos de los fieles causaría obviamente consternación en la comunidad. Ellos pensarían naturalmente que los muertos no podrían participar en la ascensión. Uno tiene que estar vivo para ser llevado. Por la misma razón, Pablo no podía tranquilizar efectivamente a lo fieles sólo con el argumento del v. 14, sino que él tenía que mostrarles graficamente cómo sería posible esto. Los fieles muertos serán resucitados primero (v. 16) para unirse con los vivos. Sólo entonces todos serían recogidos en la nubes para encontrarse con el Señor”.

⁴⁷⁵ Cf. BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo* (vol. I). São Paulo: Loyola, 1989, p. 96. Barbaglio sublinha, ainda, o caráter ocasional da *Primeira carta aos Tessalonicenses*, onde Paulo é *provocado* por uma comunidade entristecida por causa dos conhecidos falecidos e que sofre a hostilidade do seu ambiente social, e ao mesmo tempo o Apóstolo é *provocador*, pois seu objetivo é levar os destinatários a uma mudança de opinião e atitude (cf. BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo*: contexto de criação e modalidade de comunicação de sua teologia. In: DETTWILER, A.; KAESTLI, J.-D.; MARGUERAT, D. [Orgs.]. *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 81-87).

⁴⁷⁶ Cf. BRUCE, F. F. *1&2 Thessalonians*. Waco: Word Books, 1982, p. 99.

⁴⁷⁷ Cf. FABRIS, R. *1-2 Tessalonicenses*. Milano: Paoline, 2014, p. 42.

⁴⁷⁸ Cf. WANAMAKER, C. A. *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*. Michigan-Cambridge: Grand Rapids, 1990, p. 60-63.

⁴⁷⁹ Cf. MOSS, C. R.; BADEN, J. L. 1 Thessalonians 4.13–18 in Rabbinic Perspective. *NTS*, Cambridge, vol. 58, p. 201, 2012.

⁴⁸⁰ BELLINATO, G. *Um mundo novo para a América Latina: escatologia paulina no enfoque da primeira carta aos Tessalonicenses*. São Paulo: Ave-Maria, 1990, p. 108.

⁴⁸¹ Cf. SCHMITHALS, W. *Paul and the Gnostics*. Nashville: Abingdon Press, 1972, p. 123-218. De acordo com Schmithals, Paulo estaria, por exemplo, se defendendo de um grupo gnóstico que o acusava de uma pregação enganosa e gananciosa, carente de poder espiritual (cf. 1Ts 1,5.9; 2,1-12). O termo γνῶσις não é, porém, utilizado na carta, logo resulta difícil tal influência.

resquício do gnosticismo e demonstraria a presença de elementos tipicamente gnósticos, como o dualismo e a rejeição da importância do corpo. Brown⁴⁸², enfim, pensa que ao longo de toda a *Primeira carta aos Tessalonicenses* Paulo recorda aquilo que os membros da comunidade já conheciam. A única exceção é o texto de 1Ts 4,13–5,11 que apresenta algo novo à comunidade.

Em relação às dúvidas decorrentes de dificuldades externas, segundo Donfried⁴⁸³ e Jewett⁴⁸⁴, o Apóstolo estaria polemizando contra o culto de Cabiros, fortemente presente em Tessalônica, onde ocorreriam semelhanças entre a parusia de Cristo e o retorno do herói martirizado. O objetivo seria a distinção entre o cristianismo e o paganismo, além de esclarecer a vinda definitiva de Cristo (cf. 1Ts 1,9-10), através de um sumário da pregação missionária cristã-primitiva⁴⁸⁵; pois, de acordo com Becker⁴⁸⁶: “Se Deus ressuscitou Jesus após sua morte, há motivos para esperar que este mesmo Deus também ressuscite os cristãos falecidos para não frustrar com essa morte a eleição realizada por meio do Evangelho”. MacMullen⁴⁸⁷ aponta, porém, que “não se deveria na verdade ter por certo, [...] que pessoas que crêem que um deus possa ressurgir dos mortos também creiam que essa bênção se aplica também a si mesmas”. Harrison⁴⁸⁸, pelo contrário, relaciona a resposta paulina com a pretensão escatológica do imperador romano Augusto, através de uma série de termos

⁴⁸² Cf. BROWN, R. E. *Introdução ao Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 612.

⁴⁸³ Cf. DONFRIED, K. P. *The Cults of Thessalonica in the Thessalonian Correspondence*. *NTS*, Cambridge, vol. 31, p. 338, 1985. A advertência acerca da pureza sexual (cf. 1Ts 4,3-8) seria, segundo Donfried, uma evidência do ensinamento escatológico paulino contra o simbolismo fálico presente no culto de Cabiros.

⁴⁸⁴ Cf. JEWETT, R. *The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety*. Philadelphia: Fortress, 1986, p. 127-132.

⁴⁸⁵ Cf. SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 212.

⁴⁸⁶ BECKER, J. *Apóstolo Paulo: vida, obra e teologia*. São Paulo: Academia Cristã, 2007, p. 209.

⁴⁸⁷ MACMULLEN, R. *Paganism in the Roman Empire*. New Haven: Yale University Press, 1981, p. 55. Apud: DONFRIED, K. P. *The Cults of Thessalonica in the Thessalonian Correspondence*. *NTS*, Cambridge, vol. 31, p. 348-349, 1985. Tradução nossa do inglês: “*it should really not be take for granted, [...] that people who believe a god might rise from death also believed in such a blessing for themselves as well*”.

⁴⁸⁸ Cf. HARRISON, J. R. *Paul and the Imperial Gospel at Thessaloniki*. *JSNT*, New York, vol. 25, p. 88-96, 2002. Diante desta leitura político-teológica da escatologia paulina, Harrison afirma: “Na romanizada Tessalônica, a presença de uma escatologia imperial agressiva e a circulação generalizada de tradições apoteóticas de Augusto competiu com a proclamação cristã precoce dos κύριος ressuscitado e seu retorno celestial. Em resposta, Paulo injeta, constantemente, vários termos políticos romanos em sua apresentação do retorno de Cristo, transformando o seu conteúdo ideológico à sua vantagem teológica e social” (HARRISON, J. R. *Paul and the Imperial Gospel at Thessaloniki*. *JSNT*, New York, vol. 25, p. 95-96, 2002). Tradução nossa do inglês: “*In romanized Thessaloniki, the presence of an aggressive imperial eschatology and the widespread circulation of Augustan apotheosis traditions competed with the early Christian proclamation of the risen and returning heavily kurios. In response, Paul inject several heavily loaded Roman political terms into his presentation of the return of Christ, transforming their ideological content to his theological and social advantage*”.

imperiais encontrados em inscrições da época e a utilização deste vocabulário na *Primeira carta aos Tessalonicenses*.

O ambiente social influenciou os cristãos de Tessalônica, porém atribuir demasiado peso a fatores externos como motivo das angústias de uma comunidade recém formada é um exagero. De fato, Simpson⁴⁸⁹ afirma que “os problemas da Igreja tessalônica surgiram por causa das possibilidades no cristianismo paulino em si, não de alguma deturpação ideológica proveniente de fora da comunidade”, ou como pensa Schürmann⁴⁹⁰, por causa de cristãos fracos na fé que se deixaram influenciar pela pressão da sociedade.

2. ESCATOLOGIA PAULINA PRIMITIVA

Paulo escreve à comunidade dos tessalonicenses após alguns anos da morte e ressurreição de Cristo e aborda a escatologia cristã, em sua fase primitiva, diante das dúvidas comunitárias em torno do destino dos mortos na parusia. O primeiro texto cristão desenvolve, pois, a escatologia partindo de sua matriz judaica, com características apocalípticas e farisaicas, além de utilizar a linguagem de estado helenista, espaço geográfico e cultural no qual se desenvolveu a missão paulina. A escatologia assume, assim, um papel importante na nascente teologia cristã, a qual reconhece em Jesus (de Nazaré), morto e ressuscitado, o Messias esperado por Israel.

De acordo com Cuvillier⁴⁹¹ a escatologia paulina pode ser dividida em duas fases:

- I) *Escatologia primitiva*: marcada pelo pensamento judaico apocalíptico que insiste numa dimensão futurística e cósmica, presente na *Primeira carta aos Tessalonicenses*.
- II) *Escatologia evoluída*: baseada na visão antropológica helenista que visa a salvação do indivíduo, em que se aborda uma linha presenteísta, presente nas demais cartas escritas sucessivamente pelo Apóstolo.

Segundo Schnelle⁴⁹², tal evolução ocorre devido ao retardamento da parusia e ao constante contato com o mundo helenista, sobretudo em relação à antropologia. Estas duas

⁴⁸⁹ SIMPSON JR., J. W. Tessalonicenses, carta aos. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 1194.

⁴⁹⁰ Cf. SCHÜRMAN, H. *Prima lettera ai Tessalonesi*. Roma: Città Nuova, 1965, p. 5-8.

⁴⁹¹ Cf. CUVILLIER, E. *O “tempo messiânico”*: reflexões sobre a temporalidade em Paulo. In: DETTWILER, A.; KAESTLI, J.-D.; MARGUERAT, D. (Orgs.). *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 229-231. Kreitzer também sublinha uma interligação dinâmica entre a perspectiva presente e a futura da escatologia paulina, além de utilizar vários termos para indicar a distinção entre elas: escatologia presente e futura, imanente e transcendente, vertical e horizontal, espacial e temporal (cf. KREITZER, L. J. *Escatologia*. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 460-461). Bellinato, por sua vez, divide a escatologia paulina em três fase: primeira fase (1Ts, 2Ts), segunda fase (1Cor) e terceira fase ou escatologia realizada (Rm, Col, Ef) (cf. BELLINATO, G. *Paulo: cartas e mensagens*. São Paulo: Loyola, 1979, p. 131-154).

visões não são contrapostas, mas complementares, pois em alguns textos paulinos são expressas tanto uma como a outra:

Sabemos, com efeito, que, se a nossa morada terrestre, esta tenda, for destruída, teremos no céu um edifício, obra de Deus, morada eterna, não feita por mãos humanas. Tanto assim que gememos pelo desejo ardente de revestir por cima da nossa morada terrestre a nossa habitação celeste [...] Se alguém está em Cristo, é nova criatura. Passaram-se as coisas antigas; eis que fez realidade nova (2Cor 5,1-2.17).

A parte inicial do texto acima proposto trata da espera futura numa escatologia cósmica, enquanto que a segunda aborda a escatologia individual e presente sob a ótica da antropologia helenista.

A perícope de 1Ts 4,13-18 se enquadra na escatologia paulina primitiva, pois se percebe a influência do pensamento judaico-apocalíptico, além de expressões helenistas e idéias farisaicas, que formaram a base do pensamento paulino antes da revelação do Cristo ressuscitado próximo a Damasco. Logo, não é necessária, nesta pesquisa, a análise da escatologia evoluída presente nos textos paulinos escritos após a *Primeira carta aos Tessalonicenses*.⁴⁹³

⁴⁹² Cf. SCHNELLE, U. *A evolução do pensamento paulino*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 97-99.

⁴⁹³ Kreitzer resume do seguinte modo a questão do desenvolvimento da escatologia paulina: “Os estudiosos paulinos empregam duas maneiras básicas de abordar esta questão. A primeira é observar as diferenças (até mesmo inconsistências) entre passagens das cartas paulinas com respeito a assuntos escatológicos e sugerir que o apóstolo mudou de idéia ou desenvolveu seu entendimento das questões... Tal abordagem envolve um estudo detalhado da cronologia de Paulo grande atenção aos contextos polêmicos nos quais as cartas foram escritas... Em geral, os biblistas que adotam essa explicação de desenvolvimento dividem as cartas do *corpus* paulino em três grupos, que representam um entendimento cada vez mais helenista e individualista de escatologia que ocorre com o tempo: 1) cartas paulinas primitivas (1Ts, 2Ts); 2) cartas paulinas mais importantes (Rm, 1Cor, 2Cor, Gl); 3) cartas paulinas mais tardias (Fl, Cl, Ef, Fm) (é comum a diversidade de opinião quanto à classificação de algumas cartas). A segunda abordagem é simplesmente permitir que as diferenças se destaquem e explicá-las como inevitáveis, dada a natureza do assunto; aceitá-las como tentativa por parte do apóstolo de explicar o inexplicável e, o que não surpreende, de criar algumas tensões teológicas reais em seus escritos” (KREITZER, L. J. Escatologia. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 468 [grifo do autor]). Barbaglio, no entanto, situa o desenvolvimento da teologia paulina em relação ao seu caráter ocasional, contextual e contingente; ou seja, quando Paulo responde a problemas das comunidades cristãs, a sua reflexão realiza-se *hic et nunc*, logo a reflexão é distinta por um caráter provisório, parcial e perceptível. Uma mesma problemática será enfrentada teologicamente sob outra perspectiva, se a situação concreta de uma comunidade exigir (cf. BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo: contexto de criação e modalidade de comunicação de sua teologia*. In: DETTWILER, A.; KAESTLI, J.-D.; MARGUERAT, D. [Orgs.]. *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 95). Também Schnelle concorda que a formação dos pensamentos escatológicos de Paulo, reconhecendo uma evolução, foram condicionados pelas distintas situações vividas pelas comunidades (cf. SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 750).

2.1 ESCATOLOGIA CRISTÃ: UMA NOVA LEITURA DO TEMPO

A preocupação escatológica de Paulo em relação aos cristãos de Tessalônica permeia o texto destinado àquela comunidade.⁴⁹⁴ Alguns elementos escatológicos como a morte, a ressurreição, o destino dos fiéis mortos e a parusia são tratados ao longo do texto, mas na perícopes de 1Ts 4,13-18 a abordagem escatológica é direta: Paulo procura responder aos interrogativos de uma comunidade entristecida e confusa com a morte de alguns membros e, ao mesmo tempo, busca consolar a fim que a comunidade encontre na sua própria fé as respostas que almeja.

2.1.1 As principais diferenças em relação à escatologia judaica

Paulo inicia uma profunda reelaboração da escatologia judaica à luz de Cristo. No primeiro capítulo desta pesquisa se afirmou, segundo Dingermann⁴⁹⁵, que Israel era a única nação no Antigo Oriente que possuía uma visão linear da história, a qual era caracterizada por uma nítida sucessão cronológica de eras ou éons. De acordo com Dunn⁴⁹⁶:

A história era entendida como o movimento para frente ou em progressão, com começo (criação) e fim (julgamento), e não como ciclo que se repete. Era dividida em duas (ou mais?) eras, uma sucedendo à outra, de acordo com o plano predeterminado de Deus.

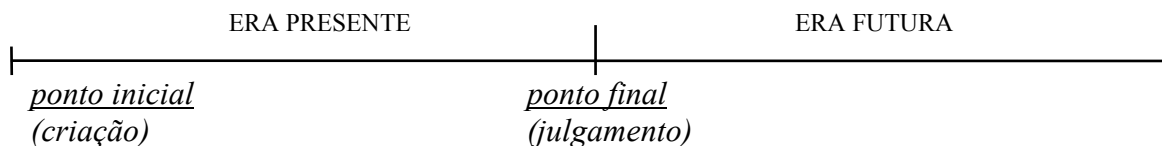
Sendo assim, também o judeu Paulo compartilhava o esquema temporal que concebia a era presente como uma linha reta marcada por um início (criação) e um fim (julgamento final, dia do Senhor); a era futura, por sua vez, teria o seu início após a consumação de tudo e o julgamento, caracterizando assim, o começo de um período escatológico. A transição da era presente para aquela futura é variável ao interno do judaísmo, pois alguns esquemas apocalípticos evidenciavam uma série de eventos cósmicos, enquanto que outras concepções

⁴⁹⁴ Desde o início o Apóstolo sublinha que os tessalonicenses abandonaram os ídolos pagãos, talvez Dionísio e Cabiros, para servir ao Deus vivo e verdadeiro e esperar do céu o seu Filho ressuscitado que haveria de livrá-los da ira futura (cf. 1Ts 1,9-10); a comunidade é também chamada ao reino e à glória de Deus, logo deve proceder de um modo eticamente consoante com tal vocação (cf. 1Ts 2,12); do mesmo modo os cristãos devem procurar a santidade por ocasião da parusia de Cristo junto com seus anjos (cf. 1Ts 3,13); Paulo acrescenta ainda que os membros mortos da comunidade não estariam em desvantagem em relação aos vivos por ocasião da parusia, mas todos deveriam consolar-se mutuamente (cf. 1Ts 4,13-18); por fim, os tessalonicenses não podem ser levados pela ilusão romana de “paz e segurança”, mas permanecer num estado de presente vigilância (cf. 1Ts 5,2-6).

⁴⁹⁵ Cf. DINGERMANN, F. *A esperança de Israel em Deus e no seu reino: origem e desenvolvimento da escatologia no Antigo Testamento*. In: SCHREINER, J. (Org.). *Palavra e mensagem do Antigo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Teológica; Paulus, 2004, p. 396-397. Segundo Dingermann, a escatologia judaica estaria assim dividida: 1) Espera pré-escatológica anterior aos profetas, 2) Período proto-escatológico dos profetas pré-exílicos, 3) Esperança próxima durante o exílio, 4) Desilusão escatológica após o exílio e 5) Apocalíptica.

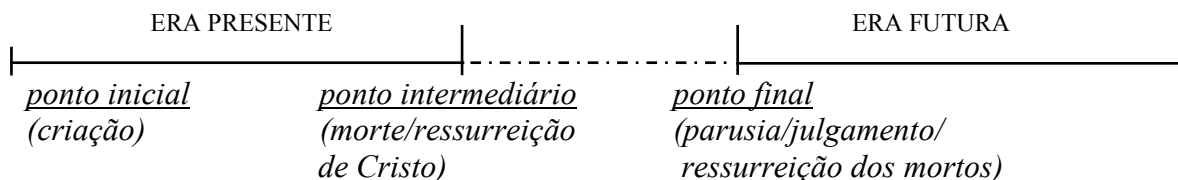
⁴⁹⁶ DUNN, J. D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 524-525.

introduzem a ressurreição ou a vinda do messias. Esta visão temporal do judaísmo, na qual Paulo se insere, pode ser especificada por meio do seguinte diagrama⁴⁹⁷:



Ao afirmar a vinda do Messias (Jesus de Nazaré) e a sua morte e ressurreição na era presente, o cristianismo nascente provoca uma revolução escatológica na visão linear da história, típica do judaísmo: a era futura não teve um início imediato e a era presente já alcançara o seu ponto máximo.⁴⁹⁸ A *Primeira carta aos Tessalonicenses* é testemunha dessa reimaginação teológica da história e da escatologia, com claras diferenças em relação à visão judaica, principal base do pensamento escatológico paulino.

A primeira e principal diferença entre a escatologia judaica e aquela cristã é a aceitação de Jesus (de Nazaré) como Messias, o qual viera antes do ponto final da história. Deste modo, se fez necessária uma revisão do esquema temporal bipartido. Segundo Dunn⁴⁹⁹, a morte e a ressurreição de Cristo constituem o clímax escatológico (cf. Gl 4,4) de toda a história da salvação, mas de um modo incompleto, pois o desígnio divino completa-se somente com a parusia. A vinda do Messias criou, assim, uma subdivisão intermediária entre a era presente e a era futura: a ressurreição dos mortos e o julgamento final permanecem unidos ao ponto final, enquanto que a morte e ressurreição de Cristo são atreladas ao ponto intermediário. Sendo assim, Jesus, o Cristo e Messias, torna-se, ao mesmo tempo, o centro (morte e ressurreição) e o fim da história (parusia):

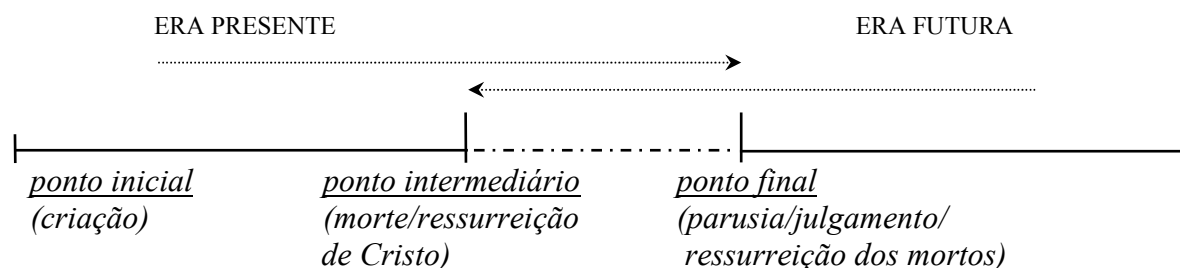


⁴⁹⁷ Cf. DUNN, J. D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 524-535. Os diagramas explicativos utilizados no subitem “ESCATOLOGIA CRISTÃ: UMA NOVA LEITURA DO TEMPO” são uma adaptação daqueles propostos por Dunn.

⁴⁹⁸ Segundo Wright, Paulo vai além de um simples repensamento teológico judaico, o Apóstolo dos gentios necessita educar a imaginação dos seus interlocutores para alargar a compreensão das antigas visões do mundo (cf. WRIGHT, N. T. *Paulo: novas perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 161).

⁴⁹⁹ Cf. DUNN, J. D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 525.

A reelaboração escatológica do tempo é significativa, pois ocorre uma sobreposição de eras entre as duas vindas de Cristo. Segundo Dunn⁵⁰⁰, “o início da era vindoura retrocede para dentro da era presente, para começar com a ressurreição de Cristo. Mas a era presente ainda não terminou e continuará até a parusia”. Portanto, os cristãos vivem neste intervalo de sobreposição de eras, entre a ressurreição de Cristo e a ressurreição dos mortos:



A segunda marcante distinção entre a escatologia judaica e aquela cristã é o foco temporal: enquanto que aquela judaica está orientada para o futuro, aguardando o ponto final da era presente e o início da futura; a cristã aborda toda a história, pois se direciona ao passado e sustenta que o futuro já iniciou, ou seja, a era presente é vista como a coexistência de dois momentos. A este respeito, Dunn⁵⁰¹ afirma que “o peso da escatologia de Paulo não está no olhar para frente, mas no olhar para trás, ou pelo menos está na tensão entre os dois [momentos]”, os quais são classificados tradicionalmente na teologia como “agora” e “ainda não”. De acordo com Kreitzer⁵⁰², “a herança e a formação judaicas paulina, inclusive sua dupla divisão da história temporal em dois éons, o ‘agora’ e o ‘ainda não’, são determinantes para sua concepção escatológica do mundo”.

Portanto, a era escatológica é inaugurada, para o cristão, no presente, enquanto que o judeu aguarda, de certo modo, o início escatológico na passagem para a era futura. Segundo Wright⁵⁰³, esta passagem escatológica, na visão judaica, seria acompanhada por uma série de

⁵⁰⁰ DUNN, J. D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 526.

⁵⁰¹ DUNN, J. D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 527-528.

⁵⁰² KREITZER, L. J. Escatologia. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 461. Schnelle não aprova o uso das expressões “agora” e “ainda não”, pois para Paulo não haveria alguma reserva em relação ao *escathon*, a participação dos cristãos na nova existência não é limitada; o apóstolo expressaria, simplesmente, uma restrição temporal, já que a plena realização escatológica é iminente. Deste modo, ao invés de utilizar “agora” e “ainda não”, se poderiam empregar as expressões “agora” e “ainda mais” (cf. SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 748, nota 10).

⁵⁰³ Cf. WRIGHT, N. T. *Paulo: novas perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 169-173. O autor elenca algumas passagens epistolares paulinas para comprovar esta reimaginação escatológica realizada pelo Apóstolo em torno de Jesus ressuscitado: a realização messiânica (cf. Rm 1,4; 1Cor 1,23); o reino de Deus (cf. Rm 5,13-21; 14,17; 1Cor 6,9); o novo êxodo (cf. 1Cor 10,1-13); regresso do exílio (cf. Rm 10,5-13). Os temas tradicionais que a escatologia judaica colocava no fim dos tempos e na passagem da era presente àquela vindoura tiveram o seu início na ressurreição de Jesus e, na visão paulina, acontecem no curso da história.

reformulações que caracterizariam o início de uma nova era: a ressurreição, a vinda do messias, o início do reino de Deus, a realização de um novo êxodo e o fim do exílio. Com a perícopes de 1Ts 4,13-18, Paulo inicia uma reimaginação destes elementos escatológicos, sobretudo a ressurreição, os demais serão abordados em textos sucessivos.

O terceiro elemento distinto entre a escatologia judaica e cristã é a esperança no futuro. Segundo Schnelle⁵⁰⁴, a escatologia cristã, abordada por Paulo, tem como característica uma esperança certa e fundamentada, pois ela não está mais sujeita à ambiguidade daquilo que vem (cf. 1Ts 1,3). A certeza da ressurreição de Cristo é o fundamento de uma esperança realizada. Utilizando termos apocalípticos, o Apóstolo evidencia para a comunidade tessalonicense aquilo que acontecerá no último dia, no início da era futura, pois o caráter obscuro do futuro deixa espaço à confiança no Senhor ressuscitado (cf. 1Ts 4,15-17). A esperança não explica o quando, mas como o início da era futura acontecerá. Deste modo, o cristão conhece no presente aquilo que se realizará no futuro.

A quarta diferença entre a escatologia judaica e aquela cristã, de acordo com Boer⁵⁰⁵, é a ressurreição. A visão escatológica cristã proposta por Paulo não se limita a uma simples expectativa futura da intervenção divina, mas manifesta a convicção que a obra realizada por Cristo no passado tem efeitos escatológicos no presente do cristão e da comunidade. Segundo Boer⁵⁰⁶, a ressurreição de Cristo constitui a “alteração crucial das expectativas escatológicas judaicas [...] a hora do *eschatón* não estava, como na escatologia apocalíptica judaica, a ponto de irromper, mas já havia irrompido na ação divina de ressuscitar a Jesus da morte”. Nesta mesma linha em torno da ressurreição, Collins⁵⁰⁷ denomina a escatologia cristã como realizada: “A diferença primária entre o apocaliptismo cristão e judaico no primeiro século d.C. era que os cristãos criam que o messias já havia vindo, e que as primícias da ressurreição já tinham ocorrido. Consequentemente, há um elemento de escatologia realizada nos textos cristãos”. Também Wright⁵⁰⁸ reconhece a ressurreição como elemento primordial na leitura histórica cristã, especialmente, ao interno da escatologia paulina.

⁵⁰⁴ Cf. SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 750.

⁵⁰⁵ Cf. BOER, M. de. Escatologia apocalíptica judaica e o Novo Testamento, *EstRel*, vol. 19, p. 89, 2000.

⁵⁰⁶ BOER, M. de. Escatologia apocalíptica judaica e o Novo Testamento, *EstRel*, vol. 19, p. 89, 2000 (grifo do autor).

⁵⁰⁷ COLLINS, J. J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 381.

⁵⁰⁸ De acordo com Wright: “O interesse central de Paulo é precisamente anunciar que, com a vinda, morte e ressurreição de Jesus, o Messias, um novo capítulo foi aberto na história em que ele cria estar vivendo e que a compreensão do sentido dessa história e do modo como esse novo capítulo constitui radicalmente um momento dentro dessa história proporciona uma pista principal para entender tudo o mais que Paulo diz” (WRIGHT, N. T. *Paulo: novas perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 26).

Portanto, nesta nova leitura escatológica do tempo surgem claras diferenças entre a visão judaica e aquela cristã: a ressurreição de Cristo retrocede o ponto final da era presente e cria um espaço intermediário entre as duas eras, já a ressurreição final continua no ponto final, na passagem da era presente para a futura; isto provoca a coexistência temporal do presente e do futuro, o “já” e o “ainda não”, pois a visão judaica possui um foco temporal no futuro, enquanto que aquela cristã continua mirando o futuro, mas com plena convicção de que no presente já se realizam as promessas escatológicas iniciadas no passado. Collins⁵⁰⁹ conclui:

A nova situação do cristianismo levou a algumas modificações do gênero literário apocalíptico, intensificando o foco no presente e no futuro iminente e expandindo o papel do messias. O apocalipsista cristão escreve a partir de um ponto diferente de sua contraparte judaica no cronograma escatológico. O messias já viera.

2.1.2 A importância do presente

A importância dada ao presente é uma das diferenças da escatologia cristã em relação àquela judaica. Paulo é consciente desta mudança no foco temporal e coloca o presente entre a ressurreição de Cristo e a ressurreição final na perícopa em 1Ts 4,14 ao introduzir o kerygma cristão primitivo em forma de hipótese – *εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη (porque se cremos que Jesus morreu e ressuscitou)* – e assegurar o encontro definitivo dos cristãos com Deus – *οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ (assim também Deus conduzirá consigo, por meio de Jesus, os adormecidos)*. De acordo com De Villiers⁵¹⁰, o presente assume importância no pensamento paulino primitivo por ser um período caracterizado pela complementaridade das ações divina e humana.

A afirmação da ressurreição de Cristo é o ponto de partida de toda a apresentação escatológica paulina. Tal evento inaugura uma nova época, um novo tempo ao interno da visão linear do presente. Deste modo, Paulo redefine a escatologia judaico-apocalíptica em torno do messias e aquilo que era esperado no final dos tempos, já fora realizado por Deus, num momento intermediário da história. De acordo com Wright⁵¹¹, esta nova impostação escatológica reconhece em Jesus alguns elementos básicos da escatologia judaica: a ressurreição (cf. 1Ts 4,14), o Messias (cf. 1Ts 5,9.23.28) e a vinda do reino de Deus (cf. 1Ts 2,12). Dentre estes elementos, a ressurreição tem a primazia e completa o projeto

⁵⁰⁹ COLLINS, J. J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 395.

⁵¹⁰ DE VILLIERS, P. G. R. *The Eschatology of 1 Thessalonians in the Light of its Spirituality*. *ATH*, Bloemfontein, vol. 28, p. 7, 2008.

⁵¹¹ Cf. WRIGHT, N. T. *Paulo: novas perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 169.

messiânico de Deus de anunciar o reino na pessoa de Jesus. Wright⁵¹² especifica o reconhecimento paulino de Jesus como Messias com os seguintes termos:

É inconcebível que Paulo pudesse dar os primeiros passos para a redefinição da escatologia se não tivesse fé de que Jesus, conhecido como uma espécie de pretendente messiânico, tivesse sido ressuscitado dos mortos e assim justificado por Deus como Messias e entronizado como Senhor do mundo.

Diante desta nova leitura do tempo, Paulo não realiza uma reflexão sistemática ou atribui um nome específico para o período iniciado no ponto intermediário da história (morte/ressurreição de Cristo) e o ponto final (parusia). Na *Primeira carta aos Tessalonicenses*, o Apóstolo demonstra tanto o interesse na dimensão futura da escatologia (cf. 1Ts 5,6.9-10.23), como evidencia a importância da vida presente dos cristãos de Tessalônica (cf. 1Ts 4,3-8). Tal interesse pelo presente e pelo futuro da fé crescerá nas cartas escritas posteriormente (cf. Rm 12,2; 2Cor 4,4; 5,1-2.17; Gl 6,17).

A base desta nova leitura temporal é a apocalíptica. De fato, segundo Croatto⁵¹³, a última parte do livro de Isaías possui uma clara linguagem apocalíptica quando apresenta a criação de novos céus e de uma nova terra (cf. Is 65,17; 66,22). Esta representação conceitual se transforma na distinção entre a era presente e aquela futura, sendo utilizada em obras apócrifas (cf. 4Esd 7,50.112.119; 8,1; 2Bar 48,50)⁵¹⁴ e no Novo Testamento (cf. Mt 12,32; Mc 10,30; Lc 18,30).

⁵¹² WRIGHT, N. T. *Paulo: novas perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 169.

⁵¹³ Cf. CROATTO, J. S. *Apocalíptica e esperança dos oprimidos: contexto sócio-político e cultural do gênero apocalíptico*. RIBLA, Petrópolis, vol. 7, p. 14, 1990.

⁵¹⁴ O apócrifo *Quarto Livro de Esdras* (segunda metade do séc. I d.C.) descreve, de acordo com Voigt, a distinção entre o atual tempo presente e aquele futuro, onde o sofrimento é passageiro e necessário para a participação no mundo que há de vir (Cf. VOIGT, E. *Messias e reino de Deus: aspectos da expectativa escatológica em escritos judaicos dos séculos 2 aC e 1 dC*, *EstBib*, Petrópolis, vol. 93, p. 72, 2007). O autor apocalíptico exprime esta nítida divisão em vários trechos de sua obra: “Próprio por isso, o Altíssimo não fez uma *única* era, mas *duas*. [...] Ele me respondeu e disse: ‘O mundo presente não chegou ainda ao fim, a sua glória não é sempre presente; por isso os fortes puderam rezar pelos fracos’. [...] Eu respondi e disse:] ‘*Qual é a vantagem que nos seja prometida a eternidade, se cumprimos as obras da morte?*’ [...] Ele me respondeu e disse: ‘O Altíssimo criou este mundo para muitos, mas *aquele futuro somente para poucos*’” (4Esd 7,50.112.119; 8,1) (WEIDINGER, E. [Org.]. *Gli apocrifi: l'altra Bibbia che non fu scritta da Dio*. Casale Monferrato: Piemme, 1992, p. 316.322. Tradução nossa do italiano: “*Proprio per questo l'Altissimo non ha creato un unico eone, ma due. [...] Egli mi rispose e disse: 'Il mondo presente non è ancora giunto al termine, la sua gloria non è sempre presente; per questo i forti non hanno potuto pregare per i deboli'. [...] Io risposi e dissi:] 'A che giova allora che ci venga promessa l'eternità, se abbiamo compiuto le opere della morte?' [...] Egli mi rispose e disse: 'L'Altissimo ha creato questo mondo per molti, ma quello futuro solo per pochi'*” (grifo do autor). Outra obra apócrifa que trata o tema é o *Apocalipse de Baruc* (segunda metade do séc. I d.C.), o qual aborda uma expectativa messiânica e escatológica iminente, onde, de acordo com Voigt, a doutrina das duas eras é um argumento essencial: “Assim como por um breve tempo, neste mundo que passa e onde viveis, tendes suportado numerosos sofrimentos, da mesma maneira no mundo que não tem fim receberéis uma grande luz” (2Bar 48,50). Tanto Esdras como Baruc demonstram certo pessimismo em relação à era presente e grande expectativa por aquela futura (cf. 2Bar 44,8-15; 83,4-9; 1Hen 71,15) (cf. VOIGT, E. *Messias e reino de Deus: aspectos da expectativa escatológica em escritos judaicos dos séculos 2 aC e 1 dC*, *EstBib*, Petrópolis, vol. 93, p. 72, 2007).

Segundo Agamben⁵¹⁵, esta divisão temporal se tornou algo típico do judaísmo: “A tradição da apocalíptica judaica e a tradição rabínica conheciam a distinção entre dois tempos ou dois mundos (עולָּם הָזֶה): o עולָּם הָזֶה, que designa a duração do mundo da criação ao seu fim, e o עולָּם הַבָּא, o mundo que vem, a eternidade que seguirá o fim do mundo”. Logo, de acordo com Stegner⁵¹⁶, Paulo a aceitou tranquilamente, pois “compartilhava a crença nos dois tempos: este tempo presente ímpio será transformado por um ato de Deus no tempo que há de vir, ou reino de Deus”. O termo grego αἰών (*éon/era/século/ciclo*) é o corresponde do hebraico עולָּם (*tempo/mundo*). Agamben⁵¹⁷ reconhece também o vocábulo κόσμος (*mundo*) como possível sinônimo de αἰών, visto que o judaísmo de língua grega distinguia dois mundos ou eras: ὁ αἰών/κόσμος οὗτος (*este éon/mundo*) e ὁ αἰών μελλόν (*o éon futuro*).

Diante desta dúplice caracterização temporal, de acordo com Cuvillier⁵¹⁸, a teologia primitiva paulina coloca a primazia na preocupação temporal com o presente, onde a fé é vivida na sua temporalidade à espera futura da parusia. Por isso, o momento atual, o presente da fé vivido pela comunidade, colocado entre a ressurreição e a parusia de Cristo pode ser chamado especificamente, segundo Agamben⁵¹⁹, de tempo messiânico ou tempo operante: “O tempo que o apóstolo vive e que somente lhe interessa, não é nem o עולָּם הָזֶה nem o עולָּם הַבָּא, nem o tempo cronológico nem o ἔσχατον apocalíptico: é, ainda uma vez, um resto, o tempo que resta entre estes dois tempos, caso se divida, com um corte messiânico”. Deste modo, o espaço temporal entre o ponto intermediário e o ponto final sofre uma reformulação, pois segundo Agamben⁵²⁰, o tempo messiânico não coincide nem com a era

⁵¹⁵ AGAMBEN, G. *Il tempo che resta: un commento alla lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000, p. 63. Tradução nossa do italiano: “*La tradizione dell'apocalittica giudaica e la tradizione rabbinica conoscevano la distinzione tra due tempi o due mondi (olamim): lo olam hazzeh, che designa la durata del mondo dalla creazione alla sua fine, e lo olam habba, il mondo che viene, l'eternità intemporale che seguirà alla fine del mondo*” (grifo do autor, nosso acréscimo dos termos em hebraico, substituindo a transliteração do original). Também Cuvillier apresenta a mesma distinção (cf. CUVILLIER, E. *O “tempo messiânico”*: reflexões sobre a temporalidade em Paulo. In: DETTWILER, A.; KAESTLI, J.-D.; MARGUERAT, D. [Orgs.]. *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 233).

⁵¹⁶ STEGNER, W. R. Paulo, o judeu. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 958.

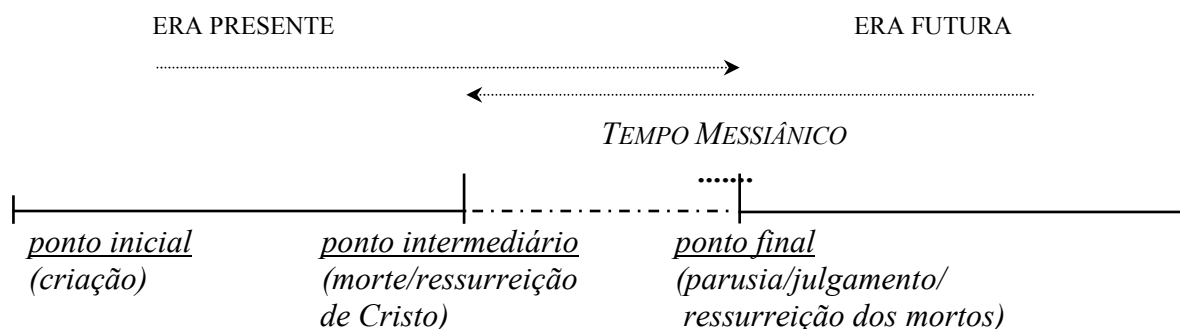
⁵¹⁷ AGAMBEN, G. *Il tempo che resta: un commento alla lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000, p. 63.

⁵¹⁸ Cf. CUVILLIER, E. *O “tempo messiânico”*: reflexões sobre a temporalidade em Paulo. In: DETTWILER, A.; KAESTLI, J.-D.; MARGUERAT, D. (Orgs.). *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 230.

⁵¹⁹ AGAMBEN, G. *Il tempo che resta: un commento alla lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000, p. 63. Tradução nossa do italiano: “*il tempo che l'apostolo vive e che soltanto gli interessa, non è né lo olam hazzeh né lo olam habba, né il tempo cronologico né l'éschaton apocalittico: è, ancora una volta, un resto, il tempo che resta tra questi due tempi, se si divide, con una cesura messianica*” (grifo do autor, nosso acréscimo dos termos em hebraico e grego, substituindo a transliteração do original).

⁵²⁰ Cf. AGAMBEN, G. *Il tempo che resta: un commento alla lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000, p. 64. Mesmo demonstrando graficamente o que seria o tempo messiânico proposto por Paulo, Agamben

futura (parusia), nem com a era presente (transformada pela ressurreição de Cristo), mas é uma porção ou resto de cada uma delas.



Também Cuvillier⁵²¹ utiliza a nomenclatura tempo messiânico na leitura temporal realizada por Paulo diante da ressurreição de Cristo e a reconhece complexa, pois o Apóstolo parece distinguir, na *Primeira carta aos Tessalonicenses* e em textos sucessivos, três tempos: o profano (era presente), o escatológico (era futura) e o messiânico (perceptível na fé):

- I) *Tempo profano*: corresponde, no pensamento apocalíptico, ao éon presente e na proposta paulina à era iniciada com a criação e que se prolonga até a morte e ressurreição de Cristo. Na *Primeira carta aos Tessalonicenses* os termos αἰών (éon) ou κόσμος (*mundo*) não são utilizados, mas Paulo expressa a idéia de um mundo

reconhece o limite de tal representação, visto que Paulo realiza uma leitura teológica do tempo em torno da ressurreição de Cristo, mas não o faz sistematicamente: “Mas podemos dizer que temos verdadeiramente entendido desta forma a experiência messiânica do tempo? Em parte, isso é um problema geral que diz respeito às nossas representações de tempo, que são de ordem espacial. Tem sido frequentemente observado que essas representações espaciais – ponto, linha, segmento – são responsáveis por uma falsificação que torna impensável a experiência vivida do tempo. A confusão entre *éschaton* e tempo messiânico é um exemplo evidente: se alguém representa o tempo como uma linha reta e seu fim como um momento pontual, se obtem algo perfeitamente *representável*, mas absolutamente *impensável*; inversamente, se refletimos sobre uma experiência real do tempo, temos algo *pensável*, mas rigorosamente *irrepresentável*. Da mesma forma, a imagem de tempo messiânico como um segmento situado entre as duas eras é perspicaz, mas não nos diz nada da experiência de um tempo restante, uma vez que começa a acabar” (AGAMBEN, G. *Il tempo che resta: un commento alla lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000, p. 65 [grifo do autor]). Tradução nossa do italiano: “*Ma possiamo dire di avere in questo modo veramente compreso l'esperienza messianica del tempo? Vi è qui un problema generale, che concerne le nostre rappresentazioni del tempo, che sono di ordine spaziale. È stato spesso osservato che queste rappresentazioni spaziali – punto, linea, segmento – sono responsabili di una falsificazione che rende impensabile l'esperienza vissuta del tempo. La confusione tra éschaton e tempo messianico ne è un esempio flagrante: se ci si rappresenta il tempo come una linea retta e la sua fine come un istante puntuale, si ottiene qualcosa di perfettamente rappresentabile, ma di assolutamente impensabile; viceversa, se riflettiamo su un'esperienza reale del tempo, abbiamo qualcosa di pensabile, ma di strettamente irrepresentabile. Allo stesso modo, l'immagine del tempo messianico come un segmento situato tra i due eoni è perspicua, ma non ci dice nulla dell'esperienza di un tempo restante, di un tempo che comincia a finire*”. Quesnel considera inovadora esta visão de Agamben, pois Paulo teria realizado algo parecido com um “acavalamento de éons” para descrever o particular período de tempo entre a ressurreição e a parusia (cf. QUESNEL, M. *Situação da pesquisa sobre Paulo: questões em debate e pontos controversos subjacentes*. In: DETTWILER, A.; KAESTLI, J.-D.; MARGUERAT, D. [Orgs.]. *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 39).

⁵²¹ Cf. CUVILLIER, E. *O “tempo messiânico”*: reflexões sobre a temporalidade em Paulo. In: DETTWILER, A.; KAESTLI, J.-D.; MARGUERAT, D. (Orgs.). *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 233-235.

presente que não reconheceu o Cristo ao mencionar as perseguições sofridas por parte de judeus e gentios (cf. 1Ts 2,2.14-16), que se deixa levar pelas paixões (cf. 1Ts 4,5; 5,6-7) ou que está sob o domínio do *πειράζων* (cf. 1Ts 3,5 – *Tentador*). O tempo profano pode ser equiparado ao tempo cronológico onde os homens vivem sem esperança (cf. 1Ts 4,13; 5,1).

II) *Tempo escatológico*: corresponde, no pensamento apocalíptico, ao éon futuro e na proposta paulina àquilo que se manifestará a partir da parusia de Cristo (cf. 1Ts 2,9; 3,13; 4,15; 5,23). O Apóstolo entende o tempo escatológico ao mencionar o *ἡμέρα κυρίου* (cf. 1Ts 5,2 – *dia do Senhor*) como inauguração de uma nova era, onde toda a comunidade, vivos e mortos, terá alcançado seu objetivo e poderá dizer: *καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα* (1Ts 4,17 – *E, assim, sempre com o Senhor estaremos*).

III) *Tempo messiânico*: Paulo sugere um tempo que não é mais completamente o profano, mas ainda não é totalmente o escatológico. O Apóstolo esboça esta realidade ao mencionar e, provavelmente, distinguir os termos *χρόνος* e *καιρός* (cf. 1Ts 5,1 – *tempo/momento/prazo*). Posteriormente, Paulo desenvolverá esta concepção ao utilizar expressões como: *τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου* (cf. Gl 4,4 – *a plenitude do tempo*) e *ὁ νῦν καιρός* (cf. Rm 3,26; 8,18; 11,5 – *o tempo presente*). O tempo messiânico é reconhecido somente na fé, é uma porção que abraça, contemporaneamente, o tempo profano e o tempo escatológico. Cuvillier⁵²² resume a expressão do seguinte modo:

É igualmente impróprio dizer que ele [o tempo messiânico] começa na ressurreição e dura até a parusia, pois isso equivaleria a inscrevê-lo numa linha cronológica, quando, para Paulo, ele não é perceptível senão pela fé [...] O “tempo messiânico” não é, pois, um tempo cronológico e mensurável. Não é um tempo que se acrescenta ao “tempo profano”, é um tempo que opera uma defasagem em relação a ele e permite compreendê-lo diferentemente, interpretá-lo. Dar-lhe sentido.

Desde modo, Paulo inicia uma nova leitura escatológica do tempo. O presente da fé vivido pela comunidade cristã na expectativa da parusia de Cristo é o tempo messiânico. Uma leitura do tempo que vai além da dúplici divisão temporal da apocalíptica (*עולָמַיִם* ou *αιῶν*), pois insere diretamente o cristão no evento escatológico da morte e da ressurreição de Cristo, ocorrido no passado, e prepara o indivíduo para a era futura. Segundo Schnelle⁵²³, a própria

⁵²² CUVILLIER, E. *O “tempo messiânico”*: reflexões sobre a temporalidade em Paulo. In: DETTWILER, A.; KAESTLI, J.-D.; MARGUERAT, D. (Orgs.). *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 235.

⁵²³ Cf. SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 745.

visão linear do tempo é revista, já que um evento ocorrido no passado passa a dar sentido e significado ao futuro, além de marcar a própria compreensão do presente.

Wright⁵²⁴, por sua vez, prefere a nomenclatura escatologia inaugurada, ao invés de tempo messiânico, pois a ressurreição é, ao mesmo tempo, um episódio apocalíptico e escatológico, logo o presente da fé deve ser vivido num modo diferente pela comunidade cristã. Cerfaux⁵²⁵ denomina este período de transição de século cristão, como a interseção de dois αἰώνες (*éons*): o presente e o futuro. Bruce⁵²⁶, enfim, utiliza a nomenclatura era intermediária. Assim, o tempo presente ganha ainda mais importância, pois é colocado entre dois pontos: a ressurreição e a parusia. Wright⁵²⁷ resume esta nova visão teológica e temporal:

A teologia de Paulo tem o caráter de *escatologia inaugurada*, isto é, mostrando que o futuro definitivo de Deus avançou para o meio da história de tal maneira que a Igreja está vivendo dentro [...] do novo mundo de Deus e do mundo presente. A era vindoura já chegou com Jesus, mas será consumada no futuro. A Igreja deverá organizar sua vida e seu testemunho, sua santidade e seu amor ao longo desse eixo.

2.1.3 A importância do futuro

A escatologia primitiva paulina expressa na *Primeira carta aos Tessalonicenses* diminui a excessiva preocupação com o futuro, dando a devida atenção ao presente. Segundo Schnelle⁵²⁸, o presente e o futuro caracterizam a estrutura temporal da existência cristã, a qual “se dá entre os dados básicos de ressurreição e *parusia*, de modo que podemos falar de uma abrangente presença e certeza da salvação, mas não de uma realização plena de salvação. A pessoa que crê já vive no fim dos tempos, mas o fim ainda não chegou!”

Isto não significa que o futuro perca a sua importância, mas o objetivo do Apóstolo é fundamentar a esperança (cf. 1Ts 1,3) e aumentar a confiança no Senhor que virá na sua parusia para completar a salvação (cf. 1Ts 5,9-10). Segundo Dunn⁵²⁹: “Como a ressurreição de Jesus iniciou nova era, nova humanidade, assim a segunda vinda levará esta era ao clímax e completará a obra da salvação que foi começada então”.

A certeza da parusia elimina a obscuridade do futuro e proporciona a sua correta valorização e compreensão, pois é este vindouro evento escatológico que define o presente do

⁵²⁴ Cf. WRIGHT, N. T. *Paulo: novas perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 80-81.

⁵²⁵ Cf. CERFAUX, L. *O cristão na Teologia de Paulo*. São Paulo: Teológica, 2003, p. 74.

⁵²⁶ Cf. BRUCE, F. F. *1&2 Thessalonians*. Waco: Word Books, 1982, p. xxxvii (a numeração em algarismos romanos corresponde à introdução do livro).

⁵²⁷ WRIGHT, N. T. *Paulo: novas perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 80 (grifo do autor).

⁵²⁸ SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 748 (grifo do autor).

⁵²⁹ DUNN, J. D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 346.

cristão. Deste modo, Paulo apresenta a complementaridade entre presente e futuro, onde um é garantia do outro e vice-versa. De acordo com Spinetoli⁵³⁰, isto é possível na ótica cristã visto que “a parusia é um acontecimento histórico, sobretudo um fato salvífico”.

Esta integração entre o presente e o futuro se exprime na perícopa de 1Ts 4,13-18 através da utilização das seguintes formas verbais definidas:

Presente	Futuro
4,13 θέλομεν (<i>queremos</i>) λυπήσθε (<i>vos entristeçais</i>)	
14 πιστεύομεν (<i>cremos</i>)	ἄξει (<i>conduzirá</i>)
15 λέγομεν (<i>dizemos</i>)	
16	καταβήσεται (<i>descerá</i>) ἀναστήσονται (<i>ressuscitarão</i>)
17	ἄρπαγησόμεθα (<i>seremos arrebatados</i>) ἔσόμεθα (<i>estaremos</i>)
18 παρακαλεῖτε (<i>confortai-vos</i>)	

O Apóstolo inicia a reflexão apresentando a atual situação da comunidade (v.13-15: verbos no presente), depois aborda a descrição dos eventos que caracterizarão a parusia (v.14-17: verbos no futuro), enfim reporta uma consequência prática (v.18: verbo no presente). Cuvillier⁵³¹ destaca esta complementaridade do seguinte modo: “O discurso sobre o futuro está a serviço de uma reflexão teológica e de uma pastoral que não visam senão a uma coisa, a saber, o presente dos crentes aos quais o apóstolo se dirige”. Schnelle⁵³², por sua vez, destaca a participação dos tessalonicenses nesta história de salvação:

Eles participam abrangentemente da virada definitiva dos tempos, encaminhada por Deus em Jesus Cristo, e sabem-se já no tempo presente determinados pelo futuro. A ressurreição e a *parusia* de Jesus Cristo como pontos de referência objetivos e temporais da história da salvação colocam o fundamento e o compromisso cristológico da existência escatológica.

⁵³⁰ SPINETOLI, O. da. *Lettere ai Tessalonesi*. In: ROSSANO, P. (Org.). *Le lettere di san Paolo*. Alba: San Paolo, 1994, p. 52. Tradução nossa do italiano: “*La parusia è un avvenimento storico, ma soprattutto un fatto salvifico*”.

⁵³¹ CUVILLIER, E. *O “tempo messiânico”*: reflexões sobre a temporalidade em Paulo. In: DETTWILER, A.; KAESTLI, J.-D.; MARGUERAT, D. (Orgs.). *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 231-232. Segundo Cuvillier outro elemento determinante que enfatiza a insistência paulina acerca do presente é o desejo do Apóstolo de visitar os tessalonicenses (cf. 1Ts 3,11), enquanto que o uso da expressão “nós, os viventes, os restantes para a vinda do Senhor” (1Ts 4,15) não atesta a ausência de projetos no presente, mas a necessidade de uma preparação imediata para a parusia.

⁵³² SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã, São Paulo: Paulus, 2010, p. 750 (grifo do autor).

2.2 ESCATOLOGIA CRISTÃ: PARTICIPAÇÃO NO CRISTO

A tristeza e a preocupação diante da morte de alguns membros da comunidade foram motivações que levaram o Apóstolo a escrever à comunidade. Mosetto⁵³³ evidencia que a causa da tristeza não é a dor da perda de uma pessoa cara, mas o temor de que ela não possa gozar dos benefícios da parusia do Cristo, dentre eles a salvação. A preocupação da comunidade é soteriológica, pois os tessalonicenses não possuem uma nítida idéia de participação no Cristo. A conformidade entre o Cristo, no evento escatológico da morte e ressurreição, e os cristãos está presente no v.14, no qual Paulo afirma: γὰρ... Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη, οὕτως καὶ... (*porque... Jesus morreu e ressuscitou, assim também...*). De acordo com Schnelle⁵³⁴, a idéia de uma conformidade ou participação do cristão na morte e ressurreição de Cristo pode ser tanto temporal como objetiva, pois tal participação ocorre temporalmente na história individual de cada cristão e objetivamente o prepara para uma transformação existencial em vista da salvação definitiva na parusia.

Assim, o ponto inicial da escatologia cristã é a morte e ressurreição de Cristo, o evento escatológico que mudou a leitura do tempo e conferiu ao presente uma característica soteriológica, em vista da sua realização plena no futuro. A ressurreição tem a primazia, de acordo com Kreitzer⁵³⁵, uma vez que “é a ressurreição de Jesus Cristo que condiciona e determina o ensinamento escatológico paulino, pois é nela que a inauguração da escatologia realmente acontece, que a nova ordem se inicia”. Somente a ressurreição traz a ἐλπίς⁵³⁶

⁵³³ Cf. MOSETTO, F. *Lettere di San Paolo: Lettere ai Tessalonicenses, Lettere ai Coríntios* (vol. I). Torino: Elledici, 2011, p. 66. González elenca uma série de possíveis motivos para a tristeza dos tessalonicenses: a falta de fé na ressurreição final, o pensamento que os mortos não participariam da ressurreição final, a espera da parusia sem passar pela morte, a tristeza tipicamente humana diante da morte ou a dificuldade de ligar a ressurreição à parusia. González conclui que o problema principal não concerne a ressurreição, mas a participação dos defuntos na parusia (cf. GONZÁLEZ, E. C. *El mensaje escatológico de 1 Tes 4,13-5,11, a partir de un análisis histórico-crítico, retórico y sociológico*. México: Universidad Pontificia de México, 2007, p. 127-134).

⁵³⁴ Cf. SCHNELLE, U. *O presente da salvação, centro do pensamento paulino*. In: DETTWILER, A.; KAESTLI, J.-D.; MARGUERAT, D. (Orgs.). *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 353-354.

⁵³⁵ KREITZER, L. J. Escatologia. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 461.

⁵³⁶ De acordo com Ghini: “A esperança significa para o apóstolo a própria conduta da vida cristã, baseada na fé e animada pela caridade (cf. 1Ts 1,3; 5,8). A natureza da esperança é expressa pela paciência na tribulação, orientada para a parusia (cf. 1Ts 1,10). A espera da parusia constitui a confiança e a consolação de quem espera (cf. 1 Ts 4,18; 2Ts 2,16). A paciência da esperança se realiza somente na união com Cristo (cf. 1Ts 1,3). As esperanças humanas que não se fundam no Cristo vivo, estão mortas” (GHINI, E. *Lettere di Paolo ai Tessalonicenses: commento pastorale*. Bologna: Dehoniane, 1980, p. 83). Tradução nossa do italiano: “*Per l'apostolo la speranza designa la condotta stessa della vita cristiana, basata sulla fede e animata dalla carità (1Ts 1,3; 5,8). La natura della speranza è espressa dalla pazienza nella tribolazione, orientata alla parusia (1Ts 1,10). L'attesa della parusia costituisce la fiducia e la consolazione di chi spera (1Ts 4,18; 2Ts 2,16). La pazienza della speranza si realiza solo nell'unione a Cristo (1Ts 1,3). Le speranze umane, che non si fondano sul Cristo vivo, sono morte*”.

(*esperança*) e garante a salvação a todos os membros da comunidade: ζῶντες ou κοιμηθέντες (*viventes* ou *adormecidos*).

A participação no Cristo é expressa através da afirmação οὕτως καὶ... (*assim também...*): um advérbio modal de igualdade seguido por uma conjunção coordenativa. Paulo compara o destino dos cristãos com o evento escatológico da morte e ressurreição de Cristo. O conceito de participação, iniciado na perícopa de 1Ts 4,13-18, será desenvolvido posteriormente (cf. Rm 5,12-21; 1Cor 15,20-23) quando o Apóstolo apresenta a noção de ἀπαρνῆ (*primícia*), pois o Cristo ressuscitado é o modelo de todos os adormecidos.⁵³⁷

Sem a compreensão desta característica básica da participação escatológica no Cristo que transforma cada cristão, a comunidade continuará entristecida e não gozará plenamente do benefício soteriológico, pois como Cristo morreu e ressuscitou, também o cristão morre e ressuscita para uma vida nova (cf. 1Ts 4,14).

2.2.1 A morte de Cristo e dos cristãos

A morte de alguns membros da comunidade provocou desconforto nos fiéis de Tessalônica (cf. 1Ts 4,13), pois, de acordo com Schnelle⁵³⁸, “a morte de outras pessoas provoca nas pessoas vivas a pergunta pelo próprio destino, de modo que a escatologia precisa sempre dar também uma resposta convincente sobre o processo de morrer e sobre a morte”.

A morte é algo natural, uma realidade vista por alguns como uma derrota imposta à vida ou dolorosa perda de uma pessoa cara. Segundo Martin-Achard⁵³⁹ e Wright⁵⁴⁰, todas as civilizações antigas se questionavam acerca do destino dos mortos; a resposta, basicamente, é a seguinte: os mortos estão num mundo diferente. O judaísmo, também, demonstra um constante interesse em relação ao destino daqueles que já passaram pela morte. A abordagem do tema no Antigo Testamento, de acordo com Wright⁵⁴¹, ocorre em três fases distintas, dificilmente separáveis:

⁵³⁷ Cf. BURGE, G. M. Primícias, penhor. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 1001-1003.

⁵³⁸ SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 745.

⁵³⁹ Cf. MARTIN-ACHARD, R. *Da morte à ressurreição segundo o Antigo Testamento*. Santo André: Academia Cristã, 2015, p. 54.

⁵⁴⁰ Cf. WRIGHT, N. T. *A ressurreição do Filho de Deus*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2013, p. 139. Wright elabora um minucioso estudo do pensamento dos povos primitivos acerca da vida posterior no mundo dos mortos e cita exemplos da moradia dos mortos em um mundo diferente com várias denominações: Hades, Ilhas dos Bem-aventurados ou Tártaro. O elemento comum nas várias culturas antigas é a impossibilidade de um retorno à vida precedente, tida como normal, e a inferioridade da qualidade de vida no mundo *post-mortem*.

⁵⁴¹ Cf. WRIGHT, N. T. *A ressurreição do Filho de Deus*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2013, p. 144-145. Wright conclui que o elemento constante na evolução da crença da vida após a morte no

I) *Período arcaico*: pouca ou nenhuma esperança de vida após a morte, pois o Sheol era o destino dos mortos que não podiam mais regressar (cf. Gn 3,19; 2Sm 12,23; 14,14; Sl 6,5; Jó 7,8-9; 10,21; Ecle 9,5-6.10; Is 38,10-11.18-19).

II) *Período intermediário*: possível esperança de uma vida bem-aventurada após a morte, pois o relacionamento individual com Deus era tão forte que a morte não poderia rompê-lo (cf. Jó 19,25-27; 33,15-30; Sl 16[15],8-11; 50[49],15).

III) *Último período*: a ressurreição dos mortos surge como a esperança de uma vida nova e corpórea após a morte (cf. 2Mc 7,1-29; Is 25,8; 26,19; Ez 34,1-31; 37,15-28; Dn 12,2-3; Os 6,1-3; 13,14).

Soares⁵⁴² aponta o contato judaico com a cultura persa, a partir do séc. VI a.C., como um dos elementos que contribuíram para uma evolução em torno da concepção da ressurreição: “Quando os persas assumem o controle da Babilônia, [...] o zoroatrismo era a religião oficial do império. Em seu centro estava a idéia da ressurreição, inclusive uma ressurreição geral e de um grande julgamento final, que culmina com punições e lauréis”.

De acordo com Martin-Achard⁵⁴³, o Antigo Testamento apresenta a morte sob dois aspectos: como a perda ou diminuição da força vital e a separação radical da união com Deus e com o mundo dos vivos. Paulo está inserido nesta mentalidade comum que vê a morte, primeiramente, como perda dolorosa; mas a influência do farisaísmo e da mentalidade apocalíptica o levam a crer na continuidade de uma ligação com Deus após a morte. Fato consolidado com a revelação do Cristo ressuscitado próximo a Damasco. Logo, Paulo apresenta a morte e ressurreição de Cristo como modelo e primícia de salvação para todos os cristãos, a fim de que estes retomassem a esperança (cf. 1Ts 4,13) e se consolassem mutuamente (cf. 1Ts 4,18).

Segundo Green⁵⁴⁴, a morte de Cristo é um tema frequente na teologia paulina:

Antigo Testamento é a presença do Deus de Israel, o qual garante com a ressurreição uma reversão da morte e não uma reconstrução da vida após a morte. O Sheol continua sendo um local ruim, mas chegará o momento em que Deus trará do sono os seus amados e uma nova criação acontecerá (cf. WRIGHT, N. T. *A ressurreição do Filho de Deus*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2013, p. 200). Martin-Achard realiza uma minuciosa análise dos textos do último período, os quais anunciam a ressurreição e a destruição da morte e reconhece que a diversidade destes textos admite múltiplas causas para o surgimento da crença na ressurreição dos mortos, pois são textos provindos de épocas diferentes e relatando situações completamente diversas (cf. MARTIN-ACHARD, R. *Da morte à ressurreição segundo o Antigo Testamento*. Santo André: Academia Cristã, 2015, p. 93-164).

⁵⁴² SOARES, E. A. Viver pela santa eternidade: pistas de escatologia pessoal no judaísmo antigo. *Theos*, Campinas, vol. 4, n. 2, p. 2, 2008.

⁵⁴³ Cf. MARTIN-ACHARD, R. *Da morte à ressurreição segundo o Antigo Testamento*. Santo André: Academia Cristã, 2015, p. 63.

⁵⁴⁴ GREEN, L. J. Morte de Cristo. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 852.

A morte de Cristo, frequentemente mencionada em conjunto com sua ressurreição, ocupa o centro da imagem paulina do evangelho. Paulo conhece, utiliza e desenvolve seu significado redentor por meio de fórmulas de fé e tradições hínicas; como está, provavelmente, familiarizado com ela, Paulo lembra aos leitores a narrativa do sofrimento e da morte de Jesus; e desenvolve a importância da paixão de Cristo em contextos relacionados com todos os aspectos de sua mensagem apostólica – em especial sua soteriologia e sua cristologia, sua escatologia e sua ética.

A *Primeira carta aos Tessalonicenses* apresenta 2x o verbo ἀποθνήσκω (*morrer*) ao se referir a Cristo⁵⁴⁵:

4,14 Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη (*Jesus morreu e ressuscitou*)

5,9-10 εἰς περιποίησιν σωτηρίας διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀποθανόντος ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα... ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν (*para conquistar a salvação por meio do Senhor nosso Jesus Cristo, morto por nós, para que... com ele vivamos*)

No primeiro caso a morte de Cristo está inserida numa fórmula kerygmática pré-paulina⁵⁴⁶, conhecida pela comunidade, enquanto que no segundo, Paulo afirma que a morte de Cristo foi ὑπὲρ ἡμῶν (*por nós/em nosso favor*) expressa eficácia redentora (cf. Rm 4,25; 5,8; 1Cor 15,3). Em ambos os casos, os verbos estão no aoristo, tempo verbal que caracteriza uma ação pontual concluída e acabada no passado; tais verbos denotam que um fato único ocorrido no passado possui uma consequência no presente da fé da comunidade. De acordo com Fabris⁵⁴⁷, os verbos estão relacionados, pois a eficácia soteriológica da morte de Cristo envolve os vivos e os mortos no momento da parusia.

A proposta paulina, deste modo, parte da compreensão da morte de Cristo para chegar à aceitação, mesmo diante da dor ou da falta de esperança, da morte dos membros da comunidade, tanto aqueles que já tinham morrido como outras possíveis mortes.⁵⁴⁸

⁵⁴⁵ Recordar-se que o verbo ἀποθνήσκω ocorre 104x no Novo Testamento e 35x nos escritos paulinos autênticos, onde o Apóstolo o utiliza exclusivamente na abordagem da morte salvífica de Jesus Cristo.

⁵⁴⁶ Galizzi considera a fórmula de fé pré-paulina “Jesus morreu e ressuscitou” (1Ts 4,14) a mais simples, pois o Apóstolo utiliza ainda: “Senhor Jesus” (1Ts 2,15); “morreu por nós” (1Ts 5,9); “seu reino e sua glória” (1Ts 2,12; cf. 2Ts 2,13-14) e “o Deus vivo e verdadeiro ressuscitou o seu Filho Jesus dentre os mortos, o qual nos livra da ira futura” (cf. 1Ts 1,9-10) (cf. GALIZZI, M. *Uma igreja jovem: as duas cartas de Paulo aos Tessalonicenses*. São Paulo: Salesiana, 1987, p. 90-91).

⁵⁴⁷ Cf. FABRIS, R. *1-2 Tessalonicenses*. Milano: Paoline, 2014, p. 158.

⁵⁴⁸ De acordo com Barbaglio, a comunidade se questiona acerca do destino daqueles que morreram e também sobre o próprio destino, pois, a tristeza assolava os tessalonicenses “porque pensavam que alguns de seus irmãos, já mortos, seriam excluídos da parusia final do Cristo e não poderiam ser ‘elevados’ ao céu com os vivos. Eles estavam tão mais perturbados e desesperados porque podia também lhes acontecer de não estarem mais vivos [na parusia]” (BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo: contexto de criação e modalidade de comunicação de sua teologia*. In: DETTWILER, A.; KAESTLI, J.-D.; MARGUERAT, D. [Orgs.]. *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 89).

Segundo Ghini⁵⁴⁹, os cristãos de Tessalônica não tinham razões para supor que não passariam pela morte, mas deveriam estar preparados, pois a comunidade tinha sofrido uma perseguição durante a estadia de Paulo (cf. At 17,5-9), assim como a comunidade de Jerusalém (cf. At 8,1), chegando à morte de um ilustre membro: Estevão (cf. At 7,60). Logo, o motivo da tristeza é a preocupação *post-mortem* dos membros e não simplesmente a natural dor recorrente da morte ou a pretensa que o cristão não sofresse a morte. Ramey⁵⁵⁰, pelo contrário, cogita que os tessalonicenses poderiam supor que não morreriam, pois através do batismo, a comunidade acreditava ter passado pela ressurreição, entendida como vida nova.

Assim como a ressurreição de Cristo é um evento escatológico, a sua morte também deve ser considerada como tal, pois é algo imprescindível para o processo salvífico.⁵⁵¹ Deste modo, Paulo aborda, indiretamente, a necessidade da morte dos cristãos para chegar à ressurreição. De acordo com Galizzi⁵⁵², além da ressurreição, outros dois pontos são fundamentais para a fé da comunidade: em primeiro lugar, a morte do cristão não é algo simplesmente fisiológico que conclui a história de cada indivíduo, mas ela se realiza como imitação da morte de Cristo que possibilita a ressurreição e a passagem para a nova vida (cf. 1Ts 4,14.16); em segundo lugar, a morte dos cristãos deve ser encarada com fé e esperança, pois a despedida não é definitiva (cf. 1Ts 4,13) e diante da morte a união com

⁵⁴⁹ Cf. GHINI, E. *Lettere di Paolo ai Tessalonicesi: commento pastorale*. Bologna: Dehoniane, 1980, p. 211.

⁵⁵⁰ Ramey elenca cinco motivos para esta afirmação: I) A constante ênfase dada por Paulo na ressurreição de Cristo relacionada ao batismo. II) A pregação da iminente parusia de Cristo (cf. 1Ts 3,13) estritamente relacionada à santidade da comunidade. III) A expressão “mortos em Cristo” atestaria a passagem pelo batismo e forneceria um status mais elevado em relação aos vivos no momento da parusia. IV) Esta ressurreição implicaria, também, numa diferente visão acerca da corporeidade (cf. 1Ts 4,4). V) Paulo teria, ainda, reformulado a expressão batismal “mortos em Cristo” em torno da expectativa escatológica da parusia (cf. 1Ts 4,16) (cf. RAMEY, M. *Cognitive Science Applied to Pauline Metaphors in 1 Thessalonians: Conceptual Blending and the Sleep and Death Motif*. *Stytle*, Illinois, vol. 39, n. 2, p. 182, 2005). A hipótese de Ramey é questionável, pois as evidências por ele apresentadas se referem ao batismo, o qual não é mencionado diretamente pelo Apóstolo na *Primeira carta aos Tessalonicenses*. Do mesmo modo, Paulo conheceu um batizado que já havia morrido: Estevão (cf. At 7,60), logo não teria feito tal pregação na comunidade de Tessalônica.

⁵⁵¹ De acordo com Cerfaux, os primórdios do cristianismo evidenciaram, inicialmente, a ressurreição de Cristo como evento escatológico principal. Sucessivamente, a morte redentora de Cristo também foi inserida neste quadro: “Na perspectiva antiga, a ressurreição parecia bastar à teologia cristã. A ressurreição de Cristo é um ato escatológico autônomo, uma intervenção divina que estabelece unilateralmente o reino de Deus sobre a terra: nada se exige dos homens, senão que eles se deixem levar pelo movimento da salvação. No entanto, estas fórmulas, em que, unindo diretamente a ressurreição à parusia, Paulo parece insistir exclusivamente na eficácia da ressurreição, de fato são apenas premissas; encontramos se pensamento completo e definitivo nas fórmulas estilizadas em que, repedindo a tradição apostólica, ele une a morte e ressurreição” (CERFAUX, L. *O cristão na Teologia de Paulo*. São Paulo: Teológica, 2003, p. 61-62).

⁵⁵² Cf. GALIZZI, M. *Uma igreja jovem: as duas cartas de Paulo aos Tessalonicenses*. São Paulo: Salesiana, 1987, p. 42. De acordo com Ladd, a perspectiva de uma morte para o pecado e de uma aproximação a Cristo é abordada por Paulo sucessivamente ao tratar da “morte para a carne” (cf. Gl 2,20; 5,24; 6,14) e do renascimento como “criatura nova” que ressuscita com Cristo (cf. Rm 6,1-11), pois a morte não é vista somente em um aspecto fisiológico (Cf. LADD, G. E. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2003, p. 657-658).

Deus permanece, tanto que Schnelle⁵⁵³ afirma: “Com a morte terminará meu relacionamento comigo [como corporeidade] e com as outras pessoas, mas não a relação de Deus comigo”.

A necessidade de uma total participação do cristão na morte e ressurreição de Cristo levanta algumas questões: os vivos terão alguma vantagem em relação aos mortos na parusia? Os vivos deverão passar por alguma forma de morte na parusia? Ao utilizar o pronome ἡμεῖς (*nós*) em οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου (cf. 1Ts 4,15.17 – *os vivos, os restantes, para a presença/vinda/chegada do Senhor*), Paulo consideraria a possibilidade de estar vivo para a parusia? Além do mais, porque o Apóstolo utiliza inicialmente a expressão οἱ κοιμωμένοι (*os adormecidos*) e depois os denomina οἱ νεκροὶ (*os mortos*)? A explanação destes quatro elementos colabora na compreensão do pensamento escatológico paulino na sua fase primitiva.

No primeiro ponto, em relação à vantagem dos vivos sobre os mortos na parusia, a comunidade tessalonicense pode ter sofrido uma influência judaica. De fato, a apocalíptica possui em alguns escritos, sobretudo apócrifos, a problemática da relação entre vivos e mortos na parusia.⁵⁵⁴ No *Quarto Livro de Esdras* (4Esd), inicialmente, o autor afirma que não existirá vantagem alguma dos vivos em relação aos mortos:

Eu [Esdras] disse: “Ah, meu Senhor, a tua bênção é apenas para aqueles que vivem no final. Mas então como farão os nossos predecessores, e nós mesmos e nossos descendentes?” Ele me disse: “*O meu julgamento será parecido com um círculo de pessoas, onde os últimos não estão atrás e nem os primeiros na frente*” (4Esd 5,41-42)⁵⁵⁵.

Todavia, posteriormente se assegura o contrário, onde os vivos possuirão vantagens em relação aos mortos na parusia:

E aquele que será salvo das pragas que te preanunciei verá as minhas maravilhas. Então, *meu filho, o Cristo*, se revelará juntamente com os que estão com ele e trará alegria por quatrocentos anos aos sobreviventes. [...] Saiba, portanto, que os *sobreviventes serão muito mais felizes do que aqueles que estarão mortos* (4Esd 7,27-28; 13,24)⁵⁵⁶.

⁵⁵³ SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 771.

⁵⁵⁴ Cf. RICHARD, E. J. *First and Second Thessalonians*. Collegeville: Liturgical Press, 1995, p. 242.

⁵⁵⁵ WEIDINGER, E. (Org.). *Gli apocrifi: l'altra Bibbia che non fu scritta da Dio*. Casale Monferrato: Piemme, 1992, p. 309. Tradução nossa do italiano: “*Io dissi: ‘Ah, mio signore, la tua benedizione vale solo per coloro che vivono alla fine. Ma come faranno allora i nostri predecessori, e noi stessi e i nostri discendenti?’ Egli mi disse: ‘Il mio giudizio sarà simile a un girotondo, in cui gli ultimi non sono indietro e i primi non sono davanti’*” (grifo do autor).

⁵⁵⁶ WEIDINGER, E. (Org.). *Gli apocrifi: l'altra Bibbia che non fu scritta da Dio*. Casale Monferrato: Piemme, 1992, p. 309.337. Tradução nossa do italiano: “*E colui che si sarà salvato dalle piaghe che ti ho preannunciato vedrà le mie meraviglie. Allora mio figlio, il Cristo, si rivelerà assieme a coloro che sono con lui e arrecherà gioia per quattrocento anni ai sopravvissuti. [...] Sappi dunque che i sopravvissuti saranno di gran lunga più beati di coloro che saranno morti*” (grifo do autor).

Além do mais, de acordo com Fabris⁵⁵⁷, a Septuaginta traduz o conceito hebraico שָׂרָא (permanecer/restar) com o particípio οἱ περιλειπόμενοι (*os restantes*) como alusão ao “resto de Israel” (cf. Is 6,11-13; Am 3,12; 5,15; 9,1) numa perspectiva escatológica.

O *Apocalipse Siríaco de Baruc* (2Bar) também afirma que os vivos não terão alguma prioridade sobre os mortos:

Depois disto, quando for realizado o tempo do advento do Messias e quando ele voltar na glória, todos aqueles que adormeceram com a esperança nele ressuscitarão. Neste momento, desprender-se-ão os reservatórios contendo o número (fixo) das almas dos justos: elas sairão, e a multidão das almas aparecerá numa única e unânime assembléia. As primeiras se alegrarão, e as últimas não conhecerão a angústia. [...] A terra restituirá os mortos [...] porque a ele importará manifestar aos vivos que os mortos vivem, que aqueles que haviam partido (re)tornaram [...]. Porque os primeiros receberão os últimos que esperavam, e os últimos (reencontrarão) aqueles dos quais haviam ouvido dizer que haviam passado (2Bar 30,1-2; 50,2-13)⁵⁵⁸.

Mesmo diante destas possíveis influências, a relação dos tessalonicenses com o judaísmo resulta superficial, pois de acordo com Schnelle⁵⁵⁹, a comunidade era formada, em sua maioria, por gentio-cristãos (cf. 1Ts 1,9; 2,14) e por poucos judeu-cristãos e simpatizantes gentios da religião judaica (cf. At 17,4). Manini⁵⁶⁰ evoca a paridade entre os vivos e os mortos: “Paulo deixa claro que a ressurreição dentre os mortos acontece πρώτον (*primeiro*) (4,16), de modo que a diferença entre vivos e mortos não importa”. Deste modo, o objetivo primordial do Apóstolo é estabelecer uma relação entre os dois grupos presentes na parusia: οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι (*os viventes, os restantes*) e οἱ κοιμωμένοι/νεκροὶ (*os adormecidos/ mortos*) para afirmar que os últimos não estarão em desvantagem em relação aos primeiros, pois os mortos estarão unidos aos vivos no reino futuro. Esta relação, porém, não elimina a diferença entre ambos. De acordo com Bruce⁵⁶¹, a comunidade tessalônica não duvidava da ressurreição dos mortos, mas não compreendia a sua relação com a parusia.

⁵⁵⁷ Cf. FABRIS, R. *1-2 Tessalonicenses*. Milano: Paoline, 2014, p. 138-139.

⁵⁵⁸ 2Bar 30,1-2; 50,2-13. Apud: TRIMAILLE, M. *A primeira epístola aos Tessalonicenses*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 94.

⁵⁵⁹ Cf. SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 209-210. Diante de uma comunidade provinda, em sua maioria, de origem gentílica Fabris pergunta: “Como chegou esta teoria ‘apocalíptica judaica’ na comunidade de Tessalônica, formada em grande parte por convertidos não-judeus?” (FABRIS, R. *1-2 Tessalonicenses*. Milano: Paoline, 2014, p. 133). Tradução nossa do italiano: “Com’è arrivata questa teoria ‘apocalittica giudaica’ nella comunità di Tessalonica, formata in gran parte da convertiti non ebrei?”

⁵⁶⁰ MANINI, F. *Lettere ai Tessalonicenses: introduzione, traduzione e commento*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2012, p. 56. Tradução nossa do italiano: “Paolo chiarisce che la risurrezione dai morti avviene ‘prima’ dell’incontro con il Signore (4,16), per cui la differenza tra vivi e morti non avrà importanza” (nosso acréscimo do termo em grego, substituindo a tradução original).

⁵⁶¹ Cf. BRUCE, F. F. *1&2 Thessalonians*. Waco: Word Books, 1982, p. 99.

No segundo ponto, em relação à possibilidade de que os vivos passem por alguma forma de morte na parusia para estarem ao mesmo nível dos mortos em Cristo, é necessária a correta compreensão da categoria teológica da concatenação. De acordo com Schnelle⁵⁶², Paulo a propõe na parusia de Cristo:

A concatenação faz-se essencialmente em virtude dos princípios da escatologia, isto é, da vontade divina que movimentou o aparelhamento escatológico. Uma vez que Deus ressuscitou a Cristo, primícias da ressurreição dos mortos, essa mesma vontade necessariamente vai tocar e ressuscitar todos aqueles que lhe pertencem.

A parusia acontece para dois grupos distintos: οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι (*os viventes, os restantes*) e οἱ κοιμωμένοι/νεκροὶ (*os adormecidos/mortos*), onde todos passam pelo mesmo processo: ἀρπάζεσθαι (*ser arrebatado*) ao encontro de Cristo. O segundo grupo tem a precedência, já que οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας (*de nenhum modo precederemos os adormecidos*) e οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον (*os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro*). A concatenação garante, portanto, o arrebatamento a ambos os grupos e uma vida nova, onde os mortos passam pela ressurreição e, em relação aos vivos nada é especificado.⁵⁶³ Schürmann⁵⁶⁴, porém, afirma que Paulo considera a possibilidade de uma transformação dos vivos, algo parecido com uma metamorfose. Deste modo, para elevar a dignidade dos mortos, colocando-os numa situação de proeminência, Paulo diminui a importância de estar vivo no momento da parusia através de uma negação enfática: οὐ μὴ (*de modo nenhum*). O Apóstolo não aborda o fato que uma parte dos participantes da parusia não passaria totalmente pela morte e ressurreição de Cristo, pois faltaria a passagem pela morte e, conseqüentemente, a própria ressurreição.⁵⁶⁵

⁵⁶² SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 72.

⁵⁶³ Segundo Schnelle, Paulo na perícopa de 1Ts 4,13-18 o Apóstolo “permanece fiel a seu conceito escatológico original de um arrebatamento de todos no momento da vinda do Senhor. A ressurreição dos membros falecidos da comunidade funciona somente como possibilitação do subsequente arrebatamento” (SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 752). Pesch resume a questão nos seguintes termos: “A ressurreição tem como efeito colocar os mortos na mesma ‘situação de partida’ dos vivos; na parusia de Cristo os vivos não terão uma posição mais vantajosa do que os mortos. A substância do futuro salvífico é estar com Cristo; a ressurreição interessa apenas aos que já morreram” (PESCH, R. *Futuro salvífico e futuro da salvação*. In: SCHREINER, J.; DAUTZENBERG, G. [Orgs.]. *Forma e exigências do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004, p. 392).

⁵⁶⁴ Cf. SCHÜRMAN, H. *Prima lettera ai Tessalonicenses*. Roma: Città Nuova, 1965, p. 87.

⁵⁶⁵ Cerfaux recorda que: “Os judeus, pensando na aparição do Messias e na salvação, distinguem vivos e mortos. Perguntavam a si mesmos se a sorte dos mortos não era preferível, como um meio de escapar às calamidades do fim dos tempos. Alguns concluíam pela afirmativa. Paulo adota, pois, uma distinção corrente ao opor a geração dos que ficaram para a parusia à geração que os tessalonicenses julgavam sacrificada” (CERFAUX, L. *Cristo na Teologia de Paulo*. São Paulo: Teológica, 2003, p. 40-41). Moiola afirma: “Pode-se, portanto, pensar que para o Novo Testamento não é tão necessário que a plena participação à vida de Cristo ressuscitado deve incluir em cada caso individual a morte. O essencial seria que se participe à morte de Cristo como mistério, isto é, como ruptura com a ordem do pecado” (MOIOLI, G. *L’«Escatologico» cristiano: proposta sistematica*. Milano: Glossa, 1994, p. 96). Tradução nossa do italiano: “*Si potrebbe dunque pensare che per il N.T. non sia così*

Segundo Dunn⁵⁶⁶, o judaísmo já possuía a idéia de pessoas que não haviam passado pela morte e foram ao encontro do Senhor (cf. 4Esd 6,26), destacando-se as figuras de Henoc (cf. Gn 5,24), Elias (cf. 2Rs 2,11) e Esdras (cf. 4Esd 14,9.49). Estes seriam mantidos até a parusia, mas a comunidade tessalônica, em sua maioria composta de origem gentílica, não estava acostumada com isso. Deste modo, segundo Schnelle⁵⁶⁷, Paulo demonstra que a ressurreição e a parusia são garantia de salvação no passado e no futuro, mas não ainda a plena realização soteriológica. Logo, o Apóstolo não questiona o fato que os vivos não passariam pela morte e ressurreição, mas afirma, simplesmente, que seriam arrebatados ao encontro do Senhor.⁵⁶⁸

No terceiro ponto, Paulo é convicto que na parusia uma parte das pessoas estará viva, todavia é problemática a sua autoinclusão neste grupo, através do sintagma ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι (cf. 1Ts 4,15.17 – *nós, os viventes, os restantes*). Caso considere a possibilidade de estar vivo na parusia e a morte dos cristãos como uma exceção, Paulo demonstraria a certeza de uma iminente chegada do Senhor. O emprego do particípio ζῶντες se refere, de acordo com Scott⁵⁶⁹, a uma existência terrena atual e não alude a uma vida além da experiência física. Schnelle⁵⁷⁰, pelo contrário, acredita que o principal objetivo do Apóstolo não é afirmar a sua pertença ao grupo dos ζῶντες, mas evidenciar o caráter soteriológico do evento escatológico da parusia através do sintagma πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα (*sempre com o Senhor estaremos*), deste modo a pertença ao grupo dos ζῶντες ou dos κοιμηθέντες é indiferente e possui, apenas, uma função auxiliar ao interno da reflexão escatológica apresentada, inicialmente, numa perspectiva objetiva (cf. 1Ts 4,14) e, depois, pessoal

necessario che la piena partecipazione alla vita di Cristo risorto debba includere in ogni caso singolo la morte. L'essenziale sarebbe che si partecipi alla morte di Cristo come mistero, cioè come rottura con l'ordine del peccato”.

⁵⁶⁶ Cf. DUNN, J. D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 346-347.

⁵⁶⁷ Cf. SCHNELLE, U. *A evolução do pensamento paulino*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 748.

⁵⁶⁸ Diante da expressão ἀναστήσονται πρώτον (*ressuscitarão primeiro*) se poderia supor que uma ressurreição sucessiva aconteceria para os vivos. De Villiers menciona, apenas, uma transformação geral, de vivos e mortos: “A parusia transforma tanto de mortos como de vivos. Eles vão deixar a sua existência terrena para trás, para uma nova vida com Deus quando serão arrebatados nas nuvens, ao encontro com o Senhor nos ares” (DE VILLIERS, P. G. R. *The Eschatology of 1 Thessalonians in the Light of its Spirituality*. *Ath*, Bloemfontein, vol. 28, p. 23, 2008). Tradução nossa do inglês: “*The parousia transforms both the dead and the living. They will leave their earthly existence behind for a new life with God when they will be snatched up in the clouds to meet with the Lord in the air*”. Fabris cita a conclusão de Agostinho de uma ressurreição repentina: “Não se deve, de fato, afirmar a impossibilidade que, enquanto eles são conduzidos para cima no ar, naquele instante de tempo possam morrer e ressuscitar” (*De civitate Dei* 20,20,1-2) (cf. FABRIS, R. *1-2 Tessalonicenses*. Milano: Paoline, 2014, p. 266). Tradução nossa do italiano: “*Non si deve, infatti, affermare l'impossibilità che, mentre sono portati per l'aria verso l'alto, in quell'attimo di tempo muoiano e risorgano*”.

⁵⁶⁹ Cf. SCOTT, JR., J. J. Vida e morte. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 1231.

⁵⁷⁰ Cf. SCHNELLE, U. *A evolução do pensamento paulino*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 43-44.

(cf. 1Ts 4,15.17). Diante do pronome pessoal ἡμεῖς empregado 2x, Masetto⁵⁷¹ afirma que o Apóstolo utiliza a figura retórica da “enallage”, com a qual se identifica simplesmente com as pessoas citadas (cf. 1Cor 15,51), mas não se considera automaticamente pertencente ao grupo. Fabris⁵⁷² resume a questão nos seguintes termos: “Em suma, na história da exegese do texto de 1Ts 4,15-16 se tende a remover a hipótese de que Paulo aguardava a vinda de Senhor como iminente e pondera de estar ainda vivo no momento da ressurreição dos mortos”.

Logo, é secundário discutir se Paulo considerava a parusia iminente cronologicamente ou se ele acreditava que estaria vivo no início da era escatológica. Segundo Bosch⁵⁷³, Paulo, quase sem perceber, se coloca entre os vivos no momento da parusia, mas tal suposição não fazia parte da dúvida dos tessalonicenses acerca dos adormecidos, nem da resposta acerca da ressurreição destes. Spinetoli⁵⁷⁴ completa: “Quando o apóstolo fala da parusia e do juízo menciona um ensinamento de Jesus; quando se procura indicar a data e as modalidades dá uma interpretação pessoal que pode ser subjetiva e falível”. Logo, é possível reconhecer uma evolução no pensamento paulino acerca da iminência da parusia, como pensa Wanamaker⁵⁷⁵, pois o Apóstolo passaria de uma proximidade (cf. 1Ts 4,15.17; 1Cor 7,25-31) a uma demora da parusia (cf. 2Cor 1,8; 5,8; Fl 1,21-24).

Em relação a última questão: a inicial utilização do particípio οἱ κοιμωμένοι (*os adormecidos*) e do sucessivo adjetivo, transformado em substantivo⁵⁷⁶, οἱ νεκροὶ (*os mortos*) basta afirmar que o primeiro é um *hapax legomena* do Novo Testamento. Paulo utiliza somente nesta perícopa a imagem do sono como eufemismo da morte, logo o verbo κοιμάομαι (*adormentar-se*) se refere unicamente à morte dos cristãos e não àquela de Cristo.

⁵⁷¹ Cf. MOSETTO, F. *Lettere di San Paolo: Lettere ai Tessalonesi, Lettere ai Corinzi* (vol. I). Torino: Elledici, 2011, p. 66.

⁵⁷² FABRIS, R. *1-2 Tessalonesi*. Milano: Paoline, 2014, p. 138-139. Tradução nossa do italiano: “*In breve, nella storia dell'esegesi del testo di 1Ts 4,15-16 si tende a rimuovere l'ipotesi che Paulo attendeva la venuta del Signore come imminente e pensi di essere ancora in vita al momento della risurrezione dei morti*”. Fabris baseia esta afirmação nas várias hipóteses exegéticas dos comentadores gregos e latinos: Jerônimo (*Commentaria in epistulam I ad Thessalonicenses 4*), João Crisóstomo (*In Epistulam I ad Thessalonicenses 4,8*), Agostinho (*De civitate Dei 20,20,1-2*), Tomás de Aquino (*Super I Epistulam S. Pauli ad Thessalonicenses cap. IV*) e Cornélio a Lápide (*Commentaria in I Epistulam ad Thessalonicenses cap. IV*).

⁵⁷³ Cf. BOSCH, J. S. *Escritos paulinos*. São Paulo: Ave-Maria, 2002, p. 135-136.

⁵⁷⁴ SPINETOLI, O. da. *Lettere ai Tessalonesi*. In: ROSSANO, P. (Org.). *Le lettere di san Paolo*. Alba: San Paolo, 1994, p. 57. Tradução nossa do italiano: “*Quando l'Apostolo parla della parusia e del giudizio riferisce un insegnamento di Gesù; quando scende a precisare la data e le modalità dà un'interpretazione personale che può essere soggettiva e fallibile*”.

⁵⁷⁵ Cf. WANAMAKER, C. A. *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*. Michigan-Cambridge: Grand Rapids, 1990, p. 172.

⁵⁷⁶ Cf. TRIMAILLE, M. *A primeira epístola aos Tessalonicenses*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 90.

Além do mais, o Apóstolo considera os termos como sinônimos, ou ao menos próximos, e não se presume uma possível evolução terminológica a partir deles.⁵⁷⁷

2.2.2 A possibilidade do estado intermediário de Cristo e dos cristãos

A morte e a ressurreição de Cristo são definidos, por Ladd⁵⁷⁸, como os principais eventos escatológicos antes da parusia. A vida do cristão, por outro lado, é marcada pela expectativa da parusia e da ressurreição dos mortos na ocasião da passagem deste αἰῶν (éon) para o futuro. Assim como o Cristo morreu, a maioria da humanidade também passará por essa experiência; do mesmo modo que como Cristo ressuscitou, na parusia este dom escatológico também será concedido. Segundo Ladd⁵⁷⁹, uma questão escatológica deve ainda ser levantada: o estado dos mortos entre a morte e a ressurreição.

Tanto o judaísmo como as demais culturas limítrofes concebiam a existência de um mundo diferente para os mortos. Graças à ressurreição de Cristo, se coloca a possibilidade de um estado intermediário⁵⁸⁰, pois este evento escatológico não ocorreu imediatamente após a sua morte redentora. Segundo Wright⁵⁸¹, Paulo “não diz que Jesus esteve ‘dormindo’ entre sua morte e sua ressurreição, mas sugere que deve ter havido um período entre os dois eventos”. Do mesmo modo, o cristão, que já morreu, se encontra no sono dos mortos, num possível estado intermediário aguardando a ressurreição de seu corpo na parusia de Cristo. De fato, Cerfaux⁵⁸² sugere que os mortos não estão abandonados, mas unidos a Cristo (cf. 1Ts 4,14): “Os que morreram na fé que os unia a Jesus ficam unidos a ele para além da

⁵⁷⁷ Cf. GONZÁLEZ, E. C. *El mensaje escatológico de 1 Tes 4,13–5,11, a partir de un análisis histórico-crítico, retórico y sociológico*. México: Universidad Pontificia de México, 2007, p. 76. Richard completa o quadro ao apresentar dois textos paulinos posteriores, onde trata da morte do marido: Rm 7,2 e 1Cor 7,39. No primeiro texto o verbo utilizado é ἀποθνήσκω, no segundo κοιμάομαι. Os verbos são, portanto, sinônimos (cf. RICHARD, E. J. *First and Second Thessalonians*. Colleagueville: Liturgical Press, 1995, p. 233). Bellinato, por outro lado, acentua uma leve diferença terminológica entre os termos, pois νεκρός significaria, etimologicamente, os cadáveres em decomposição. Logo, o Apóstolo sublinha a debilidade humana e a força vivificadora da intervenção divina (cf. BELLINATO, G. *Um mundo novo para a América Latina: escatologia paulina no enfoque da primeira carta aos Tessalonicenses*. São Paulo: Ave-Maria, 1990, p. 110-111).

⁵⁷⁸ Cf. LADD, G. E. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2003, p. 738-739.

⁵⁷⁹ Cf. LADD, G. E. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2003, p. 739.

⁵⁸⁰ Segundo Kreitzer: “O ‘estado intermediário’ é uma espécie de termo técnico [...] usado para descrever o estado do fiel entre sua morte e a consumação da ordem criada, na parusia de Cristo, ocasião em que se inicia uma nova existência corpórea. A frase não é neotestamentária e é, na melhor das hipóteses, uma inferência que se origina de passagens fundamentais que tratam da esperança escatológica e da crença na ressurreição. O problema expresso pela frase surge claramente do contexto escatológico do pensamento paulino, pressupõe a ressurreição corpórea futura e, em certo sentido, pode ser considerado uma tentativa de entender, da perspectiva exata do tempo cronológico, a posição do fiel defunto na presença eterna de Deus até a parusia” (KREITZER, L. J. *Estado intermediário*. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 507).

⁵⁸¹ WRIGHT, N. T. *A ressurreição do Filho de Deus*. Santo André: Academia Cristã, São Paulo: Paulus, 2013, p. 320.

⁵⁸² CERFAUX, L. *O cristão na Teologia de Paulo*. São Paulo: Teológica, 2003, p. 171.

morte e Jesus os guarda para a sua parusia”. Esta união garante, segundo Ladd⁵⁸³, um estágio de bênção, mas não é a meta da salvação. Richard⁵⁸⁴ segue uma linha similar, mas rejeita a possibilidade de um estado intermediário:

Paulo, através do uso da expressão “os mortos em Cristo”, não se concentra em alguma existência intermediária como Cristo entre a morte e a ressurreição, mas no fato que aqueles que morreram como fiéis seguidores de Jesus antes de seu retorno podem esperar para serem ressuscitados dentre os mortos.

Deste modo, dois elementos são determinantes para a possibilidade de um estado intermediário: a questão da corporeidade e o uso da metáfora do sono. De acordo com Krietzler⁵⁸⁵, “o estado intermediário é interpretado em termos de uma existência corporificada posterior à morte”. A formação, principalmente, judaica de Paulo, segundo Ghini⁵⁸⁶, não concebe a possibilidade de uma existência separada do corpo, diferentemente da antropologia grega, à qual os tessalonicenses estavam acostumados, que aceita a subsistência da alma separada do corpo, o qual ao passar pela morte espera (dormindo) a ressurreição, na parusia de Cristo, num estágio intermediário. Segundo Wright⁵⁸⁷:

Na verdade, para falar com rigor, devemos dizer que é o *corpo* que “dorme” entre a morte e a ressurreição; contudo, com toda probabilidade, Paulo usa a linguagem de dormir e despertar simplesmente como forma de contrastar um estágio de inatividade temporal, não necessariamente de inconsciência, com um estágio posterior de atividade renovada.

Este seria um dos motivos da insistência na metáfora do sono utilizada 3x ao longo de 1Ts 4,13-18 e já presente em *Daniel*, na tradução da Septuaginta: καὶ πολλοὶ τῶν καθευδόντων ἐν τῷ πλάτει τῆς γῆς ἀναστήσονται οἱ μὲν εἰς ζωῶν αἰώνιον οἱ δὲ εἰς ὄνειδισμόν οἱ δὲ εἰς διασπορὰν καὶ αἰσχύνην αἰώνιον (Dn 12,2 [LXX] – *E muitos dos dormentes/mortos no largo da terra ressuscitarão, uns para a vida eterna, outros para a*

⁵⁸³ Cf. LADD, G. E. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2003, p. 750.

⁵⁸⁴ RICHARD, E. J. *First and Second Thessalonians*. Collegeville: Liturgical Press, 1995, p. 243. Tradução nossa do inglês: “Paul by use of the expression ‘the dead in Christ’, focuses not on some intermediate Christ-like existence between death and resurrection but on the fact that those who have died as faithful followers of Jesus before his return can expect to be raised from the dead”.

⁵⁸⁵ KREITZER, L. J. Estado intermediário. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 508. Kreitzer não vincula o estado intermediário à imortalidade da alma, pois a imortalidade é um conceito aplicado por Paulo ao corpo ressuscitado, pois “é altamente duvidoso que Paulo imaginasse o fiel como, em última instância, desencarnado, devido à sua formação judaica que, em geral, via o ser humano como ente psicossomático completo” (KREITZER, L. J. Estado intermediário. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 509).

⁵⁸⁶ Cf. GHINI, E. *Lettere di Paolo ai Tessalonesi*: commento pastorale. Bologna: Dehoniane, 1980, p. 368.

⁵⁸⁷ WRIGHT, N. T. *A ressurreição do Filho de Deus*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2013, p. 317 (grifo do autor).

imediatamente posteriores à manifestação triunfal da parusia e especialmente no juízo final.

2.2.3 A ressurreição de Cristo e dos cristãos

A precedente abordagem da morte, além da possibilidade de um estado intermediário, já tratou, indiretamente, a importância da ressurreição de Cristo, no passado, e dos cristãos, no futuro. Isto, porém, não está livre de dificuldades, pois enquanto que a morte é algo natural do ser humano, a ressurreição é uma novidade surpreendente, tanto aquela de Jesus (de Nazaré) reconhecido como Messias, como a dos cristãos. Ao tratar da ressurreição de Cristo e dos cristãos, o intuito paulino não é especificar como acontecerá a ressurreição dos mortos, mas garantir a consolação e a esperança à comunidade.⁵⁹²

O frequente uso do termo “ressurreição” é, segundo Wright⁵⁹³, uma das grandes novidades do cristianismo primitivo:

“Ressurreição” não significava que alguém possuísse “um *status* celeste e exaltado”; quando aplicada a Jesus, a palavra não significava sua “presença percebida” no cotidiano da igreja. Tampouco, poderia significar, se pensarmos historicamente, “a passagem do Jesus humano para dentro do poder de Deus”. A palavra significava ressurreição corpórea, e era isto o que os primeiros cristãos afirmavam.

A ressurreição não era, porém, uma exclusividade do cristianismo primitivo. De fato, Paulo centra o seu anúncio no Deus único e verdadeiro e no conseqüente abandono das outras divindades (cf. 1Ts 1,9-10), pois os cultos de Dionísio e Cabiros, por exemplo, possuíam a esperança de uma vida futura e o conceito de retorno à vida por parte da divindade. Do mesmo modo, conforme abordado precedentemente, o judaísmo manifestou um lento e crescente entendimento acerca da vida após a morte: partindo da pouca ou nenhuma esperança de vida após a morte até chegar à esperança de uma vida nova e corpórea após a morte na apocalíptica (cf. 2Bar 30,1-2; 50,2-4; 51,8-12) e nos círculos farisaicos com a aceitação da ressurreição, enquanto que os saduceus a rejeitavam.

Em relação à ressurreição, de acordo com Wright⁵⁹⁴, o cristianismo se destaca nitidamente do culto às divindades e do judaísmo. O cristianismo não tem em mente a ressurreição como um evento cíclico que se repita todos os anos como uma reanimação ou um retorno às características anteriores à morte, como as divindades, mas é uma novidade

⁵⁹² Cf. SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 752.

⁵⁹³ WRIGHT, N. T. *A ressurreição do Filho de Deus*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2013, p. 307-308 (grifo do autor).

⁵⁹⁴ Cf. WRIGHT, N. T. *A ressurreição do Filho de Deus*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2013, p. 137.

absoluta e irrepitível. Além do mais, o cristianismo se refere à ressurreição do Cristo, filho de Deus, e não só àquela dos fiéis, como o judaísmo, pois tal evento escatológico é a primícia de todos os que morreram.

A novidade da ressurreição de Cristo assume, assim, o posto central de toda a reflexão escatológica do cristianismo primitivo e de Paulo. De acordo com Cerfaux⁵⁹⁵, “a ressurreição de Cristo relaciona-se com sua parusia, constituindo o seu primeiro ato. *A mensagem centraliza-se, logo na Ressurreição*”, a qual é denominada por Collins⁵⁹⁶ como “a pedra angular do apocalipticismo cristão primitivo”. Deste modo, a parusia depende da ressurreição, pois é a garantia da continuação da vida e da identidade pessoal do cristão.

A perícopos de 1Ts 4,13-18 aborda a questão da ressurreição de Cristo e dos cristãos em dois momentos, pois o mesmo verbo é utilizado para designar a ressurreição de Cristo e aquela dos cristãos:

4,14 Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ **ἀνέστη** (*Jesus morreu e ressuscitou*)

16 οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ **ἀναστήσονται** (*os mortos em Cristo ressuscitarão*)

De acordo com Vielhauer⁵⁹⁷, Paulo teria abordado somente a ressurreição de Cristo e não aquela dos cristãos na sua pregação missionária em Tessalônica, logo a *Primeira carta aos Tessalonicenses* aborda a ressurreição dos cristãos pela primeira vez. Koester⁵⁹⁸ discorda, pois “os tessalonicenses acreditavam que a morte e ressurreição de Cristo eram a base da esperança dos cristãos na ressurreição dos mortos”. Mesmo acreditando na ressurreição, segundo Kim⁵⁹⁹, os tessalonicenses não compreenderam adequadamente a questão, pois Paulo deve também especificar a ressurreição dos mortos. Ascough⁶⁰⁰ acredita que para os tessalonicenses a ressurreição não era uma questão salvífica, mas social, já que os membros da comunidade tinham em mente a ligação às associações fúnebres.

⁵⁹⁵ CERFAUX, L. *Cristo na Teologia de Paulo*. São Paulo: Teológica, 2003, p. 410 (grifo do autor).

⁵⁹⁶ COLLINS, J. J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 375.

⁵⁹⁷ Cf. VIELHAUER, P. *História da literatura cristã primitiva: introdução ao Novo Testamento, aos apócrifos e aos Pais apostólicos*. Santo André: Academia Cristã, 2005, p. 117.

⁵⁹⁸ KOESTER, H. *A ideologia imperial e a escatologia de Paulo em 1 Tessalonicenses*. In: HORSLEY, R. (Org.). *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 162.

⁵⁹⁹ Cf. KIM, S. The Jesus Tradition in 1 Thess 4.13–5.11. *NTS*, Cambridge, vol. 48, p. 230, 2002.

⁶⁰⁰ Cf. ASCOUGH, R. S. A Question of Death: Paul's Community-Building Language in 1 Thessalonians 4:13-18. *JBL*, London, vol. 123, n. 3, p. 509, 2004.

A ressurreição de Cristo é premissa da parusia e parte fundamental de uma sequência escatológica que pressupõe a ressurreição dos cristãos. Logo, Schnelle⁶⁰¹ afirma: “Para Paulo, a ressurreição de Jesus dos mortos garante a esperança de uma ressurreição de quem crê e que se realizará como nova criação sob preservação da identidade pessoal”. Bruce⁶⁰², porém, reconhece uma dificuldade tessalonicense de ligar a ressurreição à parusia:

O verbo φθάσωμεν (cf. 1Ts 2,16) significa antecipar alguém fazendo alguma coisa. Presumivelmente, os cristãos de Tessalônica estavam imaginando se aqueles dentre eles que tinham morrido iriam sofrer alguma desvantagem por não estarem vivos para testemunhar a parusia e participar da sua atendente glória. Uma vez que eles tinham aprendido que Jesus tinha ressuscitado dos mortos (cf. 1Ts 1,10), eles também, provavelmente, tinham aprendido algo sobre a eventual ressurreição de seu povo, porém não tinham certeza acerca da relação entre a ressurreição e a parusia.

Ao afirmar, no v.14, que somente ressuscitarão os mortos ἐν Χριστῷ (*em Cristo*), Paulo exclui os que não são de Cristo da ressurreição na parusia? De acordo com Pesch⁶⁰³: “É a primeira vez no Novo Testamento em que se fala da ressurreição dos mortos; não é, porém, na ressurreição geral que se pensa, mas na ressurreição dos cristãos mortos antes da parusia, constituindo como que uma exceção”; logo, Paulo não exclui uma ressurreição de toda a humanidade. Esta visão geral provém, segundo Boer⁶⁰⁴, da escatologia apocalíptica, a qual não é individual, mas cósmica e aceita a possibilidade de uma ressurreição de todos os mortos para o julgamento final:

A terra devolverá aqueles que descansam nela, a poeira libertará aqueles que dormem nela, os recintos devolverão as almas que lhes foram confiadas. [...] Em seguida, o Altíssimo falará àqueles que despertaram: olhai e reconhecei aquele que negastes, que não servistes, cujos mandamentos desprezastes!

⁶⁰¹ SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 81. Wright completa esta compreensão ao evidenciar dois significados para a ressurreição no cristianismo primitivo, no qual Paulo se encaixa: “[Primeiro,] o cristianismo primitivo era inteiramente um movimento de ‘ressurreição’ e que, de fato, declarava com precisão muito maior o que ‘ressurreição’ envolvia exatamente (significava passar pela morte e sair dela para uma nova existência corpórea, e aconteceria em dois estágios, primeiro com Jesus e depois com todos os demais); segundo, que embora a ‘ressurreição’ literal da qual os primeiros cristãos falavam permanecesse firmemente no futuro, ela também coloria e dava forma à vida cristã presente” (WRIGHT, N. T. *A ressurreição do Filho de Deus*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2013, p. 309). Nitrola discorda desta centralidade da ressurreição, pois esta categoria teria, simplesmente, uma função instrumental ao interno da perícopes de 1Ts 4,13-18, a fim de colocar no mesmo nível os vivos e os mortos (cf. NITROLA, A. *Trattato di Escatologia: 1. Spunti per un pensare escatologico*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2001, p. 434).

⁶⁰² BRUCE, F. F. *1&2 Thessalonians*. Waco: Word Books, 1982, p. 99. Tradução nossa do inglês: “*The verb φθάσωμεν (cf. 2:16) means to anticipate someone in doing something. Presumably the Thessalonian Christians had wondered if those of their number who had died would suffer any disadvantage through not being alive to witness the Parousia and participate in its attendant glory. Since they had learned about Jesus' being raised from the dead (1:10), they had probably learned something about the eventual Resurrection of his people: but they were not sure what relation the Resurrection bore to the Parousia*”.

⁶⁰³ PESCH, R. *Futuro salvífico e futuro da salvação*. In: SCHREINER, J.; DAUTZENBERG, G. (Orgs.). *Forma e exigências do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004, p. 392.

⁶⁰⁴ Cf. BOER, M. de. Escatologia apocalíptica judaica e o Novo Testamento. *EstRel*, São Paulo, vol. 19, p. 87, 2000.

Vede, pois, aqui e ali: aqui felicidade e consolação, ali fogo e tormento! Estas são as palavras que irá dizer-lhes no dia do julgamento (4Esd 7,32.37-38)⁶⁰⁵.

Mosetto⁶⁰⁶ especifica que “o foco [paulino] é sobre os fiéis defuntos e não leva em conta o destino dos outros, que sejam justos ou pecadores”. Logo, a atenção recairia somente sobre os cristãos que faleceram e provocaram tristeza e dúvidas nos tessalonicenses. Ladd⁶⁰⁷ evidencia, ainda, que “Paulo não tem nenhuma palavra, em suas epístolas, relacionada à ressurreição dos que não estão em comunhão com Cristo – os não salvos”. De acordo com Moss e Baden⁶⁰⁸, “só os seguidores de Cristo – tanto vivos como mortos – são arrebatados nas nuvens e os ímpios vivos se juntam aos mortos não-cristãos no Sheol”. Deste modo, somente a união anterior a Cristo pode superar o sono da morte e alcançar a definitiva salvação (cf. Rm 8,17; 1Cor 15,20-23; 2Cor 4,14). Esta união produz a santidade na vida do cristão (cf. 1Ts 3,13; 4,17) e possibilita, de acordo com Cerfaux⁶⁰⁹, a ressurreição corpórea.

Konstan e Ramelli⁶¹⁰, pelo contrário, afirmam a intenção paulina de afirmar a salvação universal, ou seja, todos os mortos ressuscitarão em Cristo, pois a expressão ἐν Χριστῷ deveria ser ligada ao verbo ἀναστήσονται.

A ressurreição de Cristo é, portanto, o centro da mensagem paulina, pois este evento escatológico supera a morte de Cristo e garante parusia, razão da esperança cristã. A certeza da ressurreição dissipa a tristeza pelos membros mortos da comunidade tessalônica e dá coesão e significado a toda a vida cristã, pois vivos ou mortos, agora e sempre, πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα. Ὡστε παρακαλεῖτε ἀλλήλους ἐν τοῖς λόγοις τούτοις (1Ts 4,17-18 – *sempre com o Senhor estaremos. Portanto, confortai-vos uns aos outros com estas palavras*). De fato,

⁶⁰⁵ WEIDINGER, E. (Org.). *Gli apocrifi: l'altra Bibbia che non fu scritta da Dio*. Casale Monferrato: Piemme, 1992, p. 315-316. Tradução nossa do italiano: “La terra restituirà *coloro che riposano in essa, la polvere libererà coloro che dormono in essa, le camere restituiranno le anime che sono state loro affidate. [...] Allora l'Altissimo perlerà alle genti che si sono risvegliate: guardate e riconoscete colui che avete negato, che non avete servito, i cui comandamenti avete disprezzato! Guardate dunque di qua e di là: qui beatitudine e consolazione, di là fuoco e tormento! Queste sono le parole che dirà loro nel giorno del giudizio*” (grifo do autor).

⁶⁰⁶ MOSETTO, F. *Lettere di San Paolo: Lettere ai Tessalonesi, Lettere ai Corinzi* (vol. I). Torino: Elledici, 2011, p. 67. Tradução nossa do italiano: “*l'attenzione si concentra sui fedeli defunti e non prende in considerazione la sorte degli altri, giusti o peccatori che siano*”.

⁶⁰⁷ LADD, G. E. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2003, p. 751-752. Ladd menciona que sucessivamente Paulo pregará o julgamento de toda a humanidade (cf. Rm 2,6-11), mas não aborda a possibilidade da ressurreição dos que não são cristãos.

⁶⁰⁸ MOSS, C. R.; BADEN, J. L. 1 Thessalonians 4.13–18 in Rabbinic Perspective. *NTS*, Cambridge, vol. 58, p. 212, 2012. Tradução nossa do inglês: “*only Christ followers – both alive and dead – are raised up in the clouds and the living wicked join the non-Christian dead in Sheol*”.

⁶⁰⁹ Cf. CERFAUX, L. *O cristão na Teologia de Paulo*. São Paulo: Teológica, 2003, p. 182.

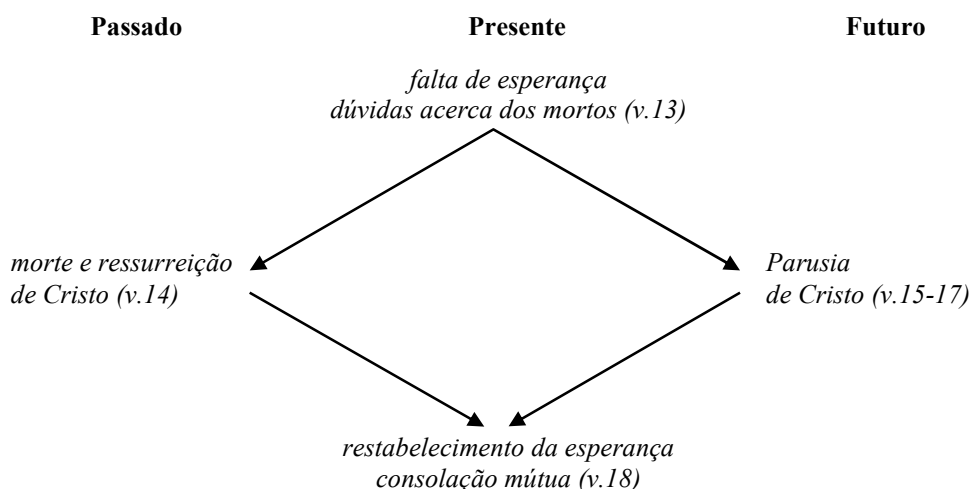
⁶¹⁰ Cf. KONSTAN, D.; RAMELLI, I. The Syntax of ἐν Χριστῷ in 1 Thessalonians 4:16. *JBL*, London, vol. 126, p. 579-593, 2007. Para a elucidação desta perspectiva, veja-se acima a nota n. 388.

segundo Barbaglio⁶¹¹, “a ressurreição passada de Cristo e a ressurreição futura dos fiéis são indissociáveis”. De Villiers⁶¹² segue a mesma linha e liga a ressurreição à parusia:

Se a morte e ressurreição de Cristo abriram o caminho para a salvação de humanidade, a *parusia* de Cristo representa uma intervenção divina que proporcionará o último e conclusivo momento da história da humanidade, após o qual os crentes estarão na presença divina “para sempre”.

3. PARUSIA: RAZÃO DA ESPERANÇA CRISTÃ

A perícopre de 1Ts 4,13-18, de acordo com Cerfaux⁶¹³, é a descrição paulina mais direta e completa da parusia de Cristo. Após a introdução do tema (v.13), Paulo apresenta o kerygma cristão, ou seja, a morte e ressurreição de Jesus, como a primeira causa da esperança cristã (v.14), um evento passado com implicações no presente da fé comunitária. Logo após, o Apóstolo descreve a parusia de Cristo como a segunda causa da esperança cristã (cf. 15-17), um acontecimento futuro que também traz consequências ao presente. Por fim, a consolação mútua completa o quadro descritivo paulino (v.18).



⁶¹¹ BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo* (vol. II). São Paulo: Loyola, 1991, p. 403.

⁶¹² DE VILLIERS, P. G. R. *The Eschatology of 1 Thessalonians in the Light of its Spirituality*. *ATH*, Bloemfontein, vol. 28, p. 11, 2008 (grifo do autor). Tradução nossa do inglês: “*If the death and resurrection of Christ paved the way for the salvation of humanity, Christ’s parousia represents a divine intervention that will cause the ultimate and final moment in the history of humanity after which believers will be in the divine presence ‘for ever’*”.

⁶¹³ Cf. CERFAUX, L. *Cristo na Teologia de Paulo*. São Paulo: Teológica, 2003, p. 39. Cerfaux elenca e analisa ainda, além de 1Ts 4,13-18, outras perícopes paulinas e deutero-paulinas que descrevem a parusia (cf. 1Cor 15,20-28.51-57; 2Ts 1,7-12; 2,3-12). Brodeur acrescenta que toda a *Primeira carta aos Tessalonicenses* é uma fonte essencial para a doutrina cristã acerca da morte, da ressurreição e da parusia de Cristo (cf. BRODEUR, S. N. *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo: studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline* [vol. I]. Roma: GBP, 2012, p. 126).

O Apóstolo apresenta a parusia utilizando a ressurreição de Cristo, afirmação fundamental da fé cristã, através de um cenário escatológico inspirado em elementos da corrente apocalíptica judaica e pelo tema das entradas solenes dos soberanos. Míguez⁶¹⁴ acrescenta ainda o culto popular de salvação de Cabiros, típico de Tessalônica.

Algumas características denotam a parusia de Cristo: ela é uma certeza na vida do cristão, assim como a morte e a ressurreição de Cristo (cf. 1Ts 4,14), ela é a meta de toda a existência cristã, pois vivos e mortos estarão com o Senhor (cf. 1Ts 4,17), ela é a razão da esperança cristã, pois permite a consolação mútua (cf. 1Ts 4,18) e diferencia o cristão dos demais (cf. 1Ts 4,13).

A esperança na parusia acarreta implicações práticas na vida do cristão, pois de acordo com Brodeur⁶¹⁵: “A esperança dá aos cristãos a confiança necessária para viver os problemas e os desafios do presente com paciência, serenidade e alegria. A esperança, uma virtude essencial na vida cristã é enraizada no ato salvífico de Deus em Cristo Jesus”. Fabris⁶¹⁶ coloca a esperança na parusia como elemento unificante de toda a perícopes de 1Ts 4,13-18, pois Paulo aponta a afirmação kerygmática (passado) e o cenário apocalíptico (futuro) como garantia da realização plena da comunhão com o Senhor.

3.1 O CURSO DOS ACONTECIMENTOS DA PARUSIA

O objetivo da perícopes ao interno da carta escrita por Paulo à comunidade dos tessalonicenses era tranquilizar a comunidade *περὶ τῶν κοιμωμένων* (*acerca dos mortos*), mas, de acordo com Schnelle⁶¹⁷, este elemento passa a ter uma função subordinada na exposição, pois o Apóstolo descreve principalmente o curso dos acontecimentos da parusia, através de um quadro rico de imagens provindas da escatologia apocalíptica e do helenismo.

Esta descrição é rica de detalhes e símbolos, mas não deve ser considerada, segundo Collins⁶¹⁸, como uma descrição literal. Marshall⁶¹⁹ sugere uma leitura simbólica da perícopes.

⁶¹⁴ Cf. MÍGUEZ, N. O. Para não ficar sem esperança: a apocalíptica de Paulo em 1Ts como linguagem de esperança. *RIBLA*, Petrópolis, vol. 7, p. 41, 1990.

⁶¹⁵ BRODEUR, S. N. *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo: studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline* (vol. I). Roma: GBP, 2012, p. 131. Tradução nossa do italiano: “*La speranza dà ai cristiani la fiducia necessaria per vivere i problemi e le sfide del presente con pazienza, serenità e gioia. La speranza, una virtù essenziale nella vida cristiana, è radicata nell’atto salvifico di Dio in Cristo Gesù*”.

⁶¹⁶ Cf. FABRIS, R. *1-2 Tessalonicesi*. Milano: Paoline, 2014, p. 288.

⁶¹⁷ Cf. SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 223.

⁶¹⁸ Cf. COLLINS, R. F. *A Primeira Carta aos Tessalonicenses*. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Eds.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, p. 410.

De fato, afirma Brodeur⁶²⁰: “A escatologia apocalíptica é metafórica, alegórica, alusiva; não devemos retirar destes versículos uma descrição literal das últimas coisas, bem que a sua doutrina seja verdadeira”. De acordo com García⁶²¹, “Paulo não teria em mão outras imagens melhores, e por outra parte sabe que qualquer imagem é pobre e insuficiente para descrever a passagem do homem a um novo modo de existência junto a Deus”. Logo, o importante da exposição dos acontecimentos da parusia é a mensagem proposta. Spinetoli⁶²² acrescenta:

São imagens que ocultam um acontecimento real, mas cujas formas não coincidem com aquelas aparentemente indicadas no texto. Para compreender a linguagem profético-apocalíptica não é necessário deter-se no tom material das palavras (olhar, vir, ver), mas no seu significado subjacente. É necessário traduzir as imagens em conceitos, trabalho inverso àquele realizado pelo autor na transmissão do pensamento divino.

Wanamaker⁶²³, pelo contrário, propõe que Paulo considerava literalmente a descrição da parusia contida em 1Ts 4,16-17: “Com toda a probabilidade Paulo acreditava em algum tipo de realização histórica de sua descrição do fim dos tempos, uma vez que ele a tinha recebido da tradição de Jesus e fazia parte de sua esperança na parusia”.

A *Primeira carta aos Tessalonicenses* é denominada por Cerfaux⁶²⁴ como um “esboço de apocalipse”, pois descreve o curso dos acontecimentos da parusia através de uma linguagem tipicamente apocalíptica. Reese⁶²⁵ também a considera o texto apocalíptico, pois “não há nenhuma escatologia cuidadosamente fundamentada (ensinando sobre o destino final

⁶¹⁹ Cf. MARSHALL, I. H. *I e II Tessalonicenses*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova-Mundo Cristão, 1984, p. 156.

⁶²⁰ BRODEUR, S. N. *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo*: studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline (vol. I). Roma: GBP, 2012, p. 126. Tradução nossa do italiano: “*La escatologia apocalittica è metaforica, allegorica, allusiva: non dobbiamo cogliere in quei versetti una descrizione letterale delle cose ultime, quantunque la sua dottrina sia conforme a verità*”. Brodeur acrescenta, ainda, que a linguagem alegórica é típica de um ambiente sacro e tem um claro objetivo moral.

⁶²¹ GARCÍA, M. S. *Primeira carta aos Tessalonicenses*. In: OPORTO, S. G.; GARCIA, M. S. *Comentário ao Novo Testamento* (Eds.) (vol. III). 2. ed. São Paulo: Ave-Maria, 2006, p. 568.

⁶²² SPINETOLI, O. da. *Lettere ai Tessalonesi*. In: ROSSANO, P. (Org.). *Le lettere di san Paolo*. Alba: San Paolo, 1994, p. 50-51. Tradução nossa do italiano: “*Sono immagini che nascondono un avvenimento reale, ma le cui modalità non coincidono con quelle apparentemente segnalate nel testo. Per comprendere il linguaggio profetico-apocalittico non bisogna fermarsi al tono materiale delle parole (guardare, venire, vedere) ma al loro sottostante significato. Bisogna tradurre le immagini in concetti, lavoro inverso a quello compiuto dall'autore nel trasmettere il pensiero divino*”. Spinetoli acrescenta que Paulo utilizou um esquema que lhe era familiar, pois a mensagem divina e o veículo humano de transmissão são realidades interdependentes, mas distintas (cf. SPINETOLI, O. da. *Lettere ai Tessalonesi*. In: ROSSANO, P. [Org.]. *Le lettere di san Paolo*. Alba: San Paolo, 1994, p. 58).

⁶²³ WANAMAKER, C. A. *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*. Michigan-Cambridge: Grand Rapids, 1990, p. 173. Tradução nossa do inglês: “*In all probability Paul did believe in some type of historical realization of his description of the end since he had received it from the Jesus tradition and it formed part of his hope in the parousia*”.

⁶²⁴ CERFAUX, L. *O cristão na Teologia de Paulo*. São Paulo: Teológica, 2003, p. 169.

⁶²⁵ Cf. REESE, J. M. *1 and 2 Thessalonians*. Wilmingtonn: Michael Glazier, 1979. Tradução nossa do inglês: “*there is no carefully reasoned eschatology (teaching on the final destiny and situation of humanity), in these verses*”.

e situação da humanidade), nestes versículos”. Rowland⁶²⁶, pelo contrário, considera que o texto não pertence ao gênero apocalíptico, pois Paulo seria um pensador apocalíptico somente nos textos onde relata a recepção direta de uma revelação dos mistérios divinos, reduzindo, assim, a apocalíptica a um evento místico e individualista e não no relato de acontecimentos escatológicos.

A parusia de Cristo, segundo Paulo, é descrita através da concatenação de vários elementos que servem para unificar os dois grupos participantes deste evento escatológico:

4,16 οἱ νεκροὶ... ἀναστήσονται **πρῶτον** (*os mortos ressuscitarão primeiro*)

17 **ἔπειτα** ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι **ἅμα σὺν** αὐτοῖς ἄρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις (*em seguida, nós, os viventes, os restantes, junto com eles seremos arrebatados*)

A descrição se baseia ἐν λόγῳ κυρίου (*por palavra do Senhor*)⁶²⁷: o comando divino, a voz do arcanjo e o som da trombeta são os elementos teofânicos que dão início à parusia; assim, o Senhor desce do céu e ocorre a ressurreição dos mortos e o arrebatamento dos viventes – os restantes ao seu encontro no ar.

Vouga⁶²⁸ interpreta esta palavra do Senhor como uma simples introdução aos versículos que descrevem a parusia, pois, a intenção primordial do Apóstolo, de acordo com Mosetto⁶²⁹, é evocar a autoridade própria do Cristo, protagonista do evento escatológico. Richard⁶³⁰ acrescenta que, ao descrever o curso dos acontecimentos da parusia, Paulo utiliza um material anterior provindo de várias fontes e os engloba num quadro que lhe é próprio e específico. De fato, o Apóstolo unifica vários elementos apocalípticos que aparecem isolados nos textos do Antigo Testamento e, de acordo com Howard⁶³¹, o único texto paralelo que, também, unifica estes elementos é Mt 24,30-31; 25,1.6.

⁶²⁶ Cf. ROWLAND, C. *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. New York: SPCK, 1982, p. 70-72. Apud: BOER, M. de. Paulo, teólogo do apocalipse. *EstRel*, São Paulo, vol. 19, p. 134-135, 2000.

⁶²⁷ Precedentemente, no subitem “ANÁLISE SEMÂNTICA”, foram referidas as várias possibilidades interpretativas acerca das possíveis interpretações do sintagma “palavra do Senhor”.

⁶²⁸ Cf. VOUGA, F. *A primeira epístola aos Tessalonicenses*. In: MARGUERAT, D. (Org.). *Novo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 321-322.

⁶²⁹ Cf. MOSETTO, F. *Lettere di San Paolo: Lettere ai Tessalonicesi, Lettere ai Corinzi* (vol. I). Torino: Elledici, 2011, p. 66.

⁶³⁰ Cf. RICHARD, E. J. *First and Second Thessalonians*. Collegeville: Liturgical Press, 1995, p. 244.

⁶³¹ Cf. HOWARD, T. L. The literary unity of 1 Thessalonians 4:13-5:11. *GTJ*, London, vol. 9, p. 180.185, 1988. Howard elenca os seguintes elementos paralelos entre o texto paulino e mateano: o retorno do próprio Cristo (cf. 1Ts 4,16; Mt 24,30), do céu (cf. 1Ts 4,16; Mt 24,30), com um comando (cf. 1Ts 4,16; Mt 24,30 [poder]), acompanhado dos anjos (cf. 1Ts 4,16; Mt 24,31), com a trombeta de Deus (cf. 1Ts 4,16; Mt 24,31 [o único

3.1.1 Elementos teofânicos: comando divino, voz do arcanjo e som da trombeta

A descrição da parusia é iniciada por uma pequena série de eventos audíveis, os quais, de acordo com Barbaglio⁶³², “parecem indicar a mesma coisa, ou seja, o início dos últimos acontecimentos”. Segundo Fabris⁶³³, esta tríade pode ser denominada como teofânica, pois se assemelha à descrição presente no livro do *Êxodo*, na qual Yahweh desce aos olhos do povo, o chifre do carneiro soa e os trovões se assemelham ao som da trombeta (cf. Ex 19,13.16.19).

Trimaille⁶³⁴ afirma: “Nada admira que a última descida do Senhor produza os traços essenciais da grande teofania situada nas origens do povo de Deus. Mas, falando assim, Paulo emprega simultaneamente uma linguagem de fácil compreensão para seus leitores gregos”.

A parusia, deste modo, tem início mediante eventos audíveis que demonstram que o Cristo é o protagonista de toda a ação. O evento escatológico começa ἐν κελεύσματι (*ao comando*) inicial do próprio Senhor e são emitidos outros sons dependentes, de acordo com Ghini⁶³⁵, deste comando: φωνῆ ἀρχαγγέλου (*à voz do arcanjo*) e a ἐν σάλπιγγι θεοῦ (*ao som da trombeta de Deus*).

A descrição é enigmática, pois Paulo utiliza termos bíblicos raríssimos. O vocábulo κέλευσμα se encontra somente aqui e na Septuaginta, onde o livro dos *Provérbios* descreve as quatro pequenas e sábias coisas do mundo: as formigas que asseguram alimento para o verão, os fracos arganazes que moram nas rochas, os gafanhotos que marcham ἀφ'ενὸς κεύσματος (*mediante um grito de comando*) e as lagartixas que não se deixam apanhar (cf. Pr 30,24-28 [LXX]).

Segundo Bruce⁶³⁶ e Richard⁶³⁷, κέλευσμα é um termo militar que evoca um forte grito. Ghini⁶³⁸, pelo contrário, afirma que o vocábulo é de proveniência marítima. Com base nesta

sinótico a mencionar a trombeta]), os crentes são reunidos sobrenaturalmente (cf. 1Ts 4,17; Mt 24,31), ao encontro do Senhor (1Ts 4,17 [ἀπάντησις]; Mt 25,1 [ὑπάντησις].6[ἀπάντησις]), nas nuvens (cf. 1Ts 4,17; Mt 24,30). De acordo com Spinetoli, a descrição da série de eventos da parusia é um tema recorrente na tradição sinótica (cf. Mt 24,3-28; Mc 13,3-23; Lc 21,5-24) (cf. SPINETOLI, O. da. *Lettere ai Tessalonesi*. In: ROSSANO, P. [Org.]. *Le lettere di san Paolo*. Alba: San Paolo, 1994, p. 54). Isto, segundo González, evidencia a possibilidade de uma fonte escatológica comum entre Paulo e os sinóticos, mais especificamente o texto mateano (cf. GONZÁLEZ, E. C. *El mensaje escatológico de 1 Tes 4,13-5,11, a partir de un análisis histórico-crítico, retórico y sociológico*. México: Universidad Pontificia de México, 2007, p. 24-25).

⁶³² BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo* (vol. II). São Paulo: Loyola, 1991, p. 98. De Villiers faz uma ligação entre 1Ts 4,16 e 5,2 para indicar que os sinais teofânicos servem, também, como anúncio da chegada do ἡμέρα κυρίου (cf. DE VILLIERS, P. G. R. *The Eschatology of 1 Thessalonians in the Light of its Spirituality*. *ATH*, Bloemfontein, vol. 28, p. 24, 2008).

⁶³³ Cf. FABRIS, R. *1-2 Tessalonesi*. Milano: Paoline, 2014, p. 140.

⁶³⁴ TRIMAILLE, M. *A primeira epístola aos Tessalonicenses*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 92.

⁶³⁵ Cf. GHINI, E. *Lettere di Paolo ai Tessalonesi: commento pastorale*. Bologna: Dehoniane, 1980, p. 214.

⁶³⁶ Cf. BRUCE, F. F. *1&2 Thessalonians*. Waco: Word Books, 1982, p. 100.

⁶³⁷ Cf. RICHARD, E. J. *First and Second Thessalonians*. Collegeville: Liturgical Press, 1995, p. 229.

possibilidade militar, de acordo com Reid⁶³⁹, se demonstra o chamado ao combate escatológico. Míguez⁶⁴⁰ discorda, pois o cenário apresenta o Senhor triunfante sem a necessidade de uma batalha escatológica, a ressurreição já indica a vitória.

Moss e Baden⁶⁴¹ sugerem que Paulo utilizou um provérbio escatológico tradicional derivado do próprio Jesus (de Nazaré) (cf. Mc 13,26; 14,62), enquanto que Wanamaker⁶⁴² pensa que o comando divino é direcionado especificamente aos mortos, pois Paulo poderia ter conhecido uma tradição apocalíptica pré-joanina acerca dos mortos que ouvem a voz do Filho do Homem e ressuscitam:

Não vos admireis com isto: vem a hora em que todos os que repousam nos sepulcros ouvirão a sua voz [do Filho do Homem] e sairão; os que tiverem feito o bem, para uma ressurreição de vida; os que tiverem praticado o mal, para uma ressurreição de julgamento (Jo 5,28-30).

O comando divino que proporciona a descida do céu do próprio Senhor e a ressurreição dos mortos é acompanhado por outros dois sons: ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ (*à voz do arcanjo e ao som da trombeta de Deus*). Estes sons são dependentes do comando divino e estão ligados entre si, pois evidenciam a unicidade da parusia. De fato, segundo Brodeur⁶⁴³, o mesmo arcanjo que emite o forte som da sua voz, é aquele que faz uso da trombeta de Deus para produzir outro som, visto que o genitivo θεοῦ possui um valor possessivo e evidencia a ação do arcanjo sob a autoridade divina. Bruce⁶⁴⁴ também associa os dois elementos e os unifica: “vista a estreita associação dos anjos com a trombeta nas duas últimas expressões, é provável que a ‘voz do arcanjo’ e a ‘trombeta de Deus’ sejam, aqui, duas maneiras de expressar uma única e a mesma convocação”.

O primeiro elemento apresentado por Paulo é ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου (*à voz do arcanjo*). Reid⁶⁴⁵ nota que o Apóstolo liga a presença angélica à parusia de Cristo

⁶³⁸ Cf. GHINI, E. *Lettere di Paolo ai Tessalonicesi*: commento pastorale. Bologna: Dehoniane, 1980, p. 213.

⁶³⁹ Cf. REID, D. G. Triunfo. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 1214.

⁶⁴⁰ Cf. MÍGUEZ, N. O. Para não ficar sem esperança: a apocalíptica de Paulo em 1Ts como linguagem de esperança. *RIBLA*, Petrópolis, vol. 7, p. 46, 1990.

⁶⁴¹ MOSS, C. R.; BADEN, J. L. 1 Thessalonians 4.13–18 in Rabbinic Perspective. *NTS*, Cambridge, vol. 58, p. 202, 2012.

⁶⁴² Cf. WANAMAKER, C. A. *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*. Michigan-Cambridge: Grand Rapids, 1990, p. 173.

⁶⁴³ Cf. BRODEUR, S. N. *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo*: studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline (vol. I). Roma: GBP, 2012, p. 143. Também Wanamaker segue a mesma linha interpretativa de união dos dois elementos (cf. WANAMAKER, C. A. *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*. Michigan-Cambridge: Grand Rapids, 1990, p. 174).

⁶⁴⁴ BRUCE, F. F. *1&2 Thessalonians*. Waco: Word Books, 1982, p. 101. Tradução nossa do inglês: “*from the close association of angels with the trumpet blast in the last two passages it is probable that the ‘archangel’s voice’ and ‘trumpet of God’ here are two ways of expressing one and the same summons*”.

⁶⁴⁵ Cf. REID, D. G. Anjos, Arcanjos. In: *DPC*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 75.

(cf. 1Ts 3,13), seguindo uma linha teológica que reconhece a participação do cortejo angélico no grande dia do Senhor (cf. Dt 33,2; Zc 14,5; 1Hen 1,9). O termo φωνή está ligado aos anjos e é caracterizado, de acordo com Richard⁶⁴⁶, por uma enorme potência acústica que “faz tremer o templo divino (cf. Is 6,1-4) ou soa como o rugido de uma multidão ou um leão, como o som de muitas águas, de um forte trovão, a música de harpas ou até mesmo o sopro de uma trombeta (cf. Dn 10,6; Ap 1,10; 14,2; 19,6)”. O termo ἀρχάγγελος é um *hapax legomena* do epistolário paulino. De acordo com Bruce⁶⁴⁷ e Wanamaker⁶⁴⁸, Miguel poderia ser o arcanjo por dois motivos: ele é apresentado nas descrições dos fins dos tempos (cf. Dn 12,1) e recebe o título de arcanjo (cf. Jd 9). A presença angélica em contextos apocalípticos é típica da literatura do Antigo Testamento (cf. Dn 10,13), do período intertestamentário (cf. 1Hen 1,9; 4Esd 4,1) e do Novo Testamento (cf. Mt 24,31; Mc 8,38; 13,27). De acordo com Richard⁶⁴⁹, vista a ausência dos elementos tipicamente apocalípticos da batalha e do juízo, a função da expressão ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου é anunciar a parusia de Cristo (cf. Mt 24,31) e não chamar os mortos à vida.

O segundo elemento proporcionado pelo comando divino é: ἐν σάλπιγγι θεοῦ (*ao som da trombeta de Deus*), o qual, de acordo com Barbaglio⁶⁵⁰, é fundamental nas manifestações divinas (cf. Ex 19,13.16.19; 20,18; Sl 47[46],6; Sf 1,16). O som da trombeta e a voz do arcanjo estão estritamente ligados, pois ambos seguem o comando divino,⁶⁵¹ são produzidos por anjos,⁶⁵² são fortes e servem para expressar o mesmo objetivo: iniciar a parusia.⁶⁵³ Segundo Richard⁶⁵⁴, inicialmente a trombeta tinha como função acompanhar um grito de batalha (cf. Jó 39,24-25; Jr 4,5), depois foi utilizada em cerimônias e se tornou um item padrão nas teofanias (cf. Ex 19,13) e na apresentação escatológica da batalha e do julgamento no fim dos tempos (cf. Jl 2,1-2; Zc 9,14; 4Esd 6,23). Deste modo, Paulo segue uma linha teológica que apresenta a trombeta como um elemento escatológico e, sucessivamente na

⁶⁴⁶ Cf. RICHARD, E. J. *First and Second Thessalonians*. Collegeville: Liturgical Press, 1995, p. 230. Tradução nossa do inglês: “causes the divine temple to tremble (Isa 6:1-4) or which sounds like the roar of a crowd or a lion, like the sound of many waters, loud thunder, the music of harps, or even the blast of a trumpet (Dan 10:6; Rev 1:10; 14:2; 19:6)”.

⁶⁴⁷ Cf. BRUCE, F. F. *1&2 Thessalonians*. Waco: Word Books, 1982, p. 100.

⁶⁴⁸ Cf. WANAMAKER, C. A. *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*. Michigan-Cambridge: Grand Rapids, 1990, p. 174.

⁶⁴⁹ Cf. RICHARD, E. J. *First and Second Thessalonians*. Collegeville: Liturgical Press, 1995, p. 230.

⁶⁵⁰ Cf. BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo* (vol. II). São Paulo: Loyola, 1991, p. 98, nota 84.

⁶⁵¹ Cf. GHINI, E. *Lettere di Paolo ai Tessalonicesi: commento pastorale*. Bologna: Dehoniane, 1980, p. 214.

⁶⁵² Cf. BRODEUR, S. N. *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo: studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline* (vol. I). Roma: GBP, 2012, p. 143.

⁶⁵³ Cf. BRUCE, F. F. *1&2 Thessalonians*. Waco: Word Books, 1982, p. 101.

⁶⁵⁴ Cf. RICHARD, E. J. *First and Second Thessalonians*. Collegeville: Liturgical Press, 1995, p. 230.

Primeira carta aos Coríntios, o seu toque chamará os mortos para a ressurreição (cf. 1Cor 15,51-52).

O objetivo paulino na descrição deste cenário apocalíptico marcado por elementos teofânicos é reconfortar a comunidade tessalônica e enfatizar que o Cristo reunirá os vivos e os mortos. Segundo Moss e Baden⁶⁵⁵ o ponto de partida de toda esta descrição é a passagem do Filho do Homem em Dn 7: “As referências à descida do Senhor, ao grito de comando, ao som da trombeta, e ao anúncio do arcanjo ressoam com as descrições da descida do Filho do homem à terra nas nuvens no fim dos tempos (cf. Dn 7,13)”. Logo, como os três sinais audíveis remetem na tradição judaica à manifestação divina no fim dos tempos, Paulo os utiliza como marco inicial do futuro acontecimento escatológico da parusia.

3.1.2 O Senhor que desce do céu

Os elementos sonoros teofânicos marcam o início da parusia na descrição escatológica paulina, mas o primeiro elemento descrito é a descida do Senhor do céu: ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος... καταβήσεται ἀπ’ οὐρανοῦ (*o próprio Senhor... descerá do céu*). Segundo Trimaille⁶⁵⁶, a declaração da descida do Senhor é problemática, pois esta é a única vez que Paulo afirma tal fato. As cartas paulinas sucessivas não mencionam a descida, mas insistem na linguagem da vinda do Senhor glorioso (cf. 1Cor 4,5; 11,26), bem como os evangelhos (cf. Mt 16,27; 25,31; Lc 18,8) e a *Carta aos Hebreus* (cf. Hb 10,37).

O Antigo Testamento, raramente, menciona uma futura descida divina. De acordo com Richard⁶⁵⁷, a descida serve simplesmente para inspecionar (cf. Gn 11,5) e julgar (cf. Mq 1,3) o povo, ou ainda, manifesta o desejo humano de uma intervenção divina: וַיַּעֲשֵׂנוּ יְהוָה בְּהָרִים הַטֹּשְׁמַיִם וַתִּרְדַּר נַע בְּהָרִים (Sl 144[143],5 – *Yahweh inclina teus céus e desce, toca os montes e eles fumegam*) e לֹא־קָרַעַתְּ שָׁמַיִם יִרְדָּת מִפְּנֵי הָרִים נֹלְלוּ (Is 63,19 – *talvez rasgasses o céu e descesses, diante da tua face os montes tremariam*). A linguagem da descida do Senhor está presente na literatura joanina, a qual afirma a descida do Filho do Homem (cf. Jo 6,62) e do Pão da vida (cf. Jo 3,13; 6,33.38.50.51.58) em referência à encarnação e como elemento necessário para a própria ressurreição. Logo, se percebe que a linguagem da descida é ocasional e não é colocada em um cenário escatológico.

⁶⁵⁵ MOSS, C. R.; BADEN, J. L. 1 Thessalonians 4.13–18 in Rabbinic Perspective. *NTS*, Cambridge, vol. 58, p. 201, 2012. Tradução nossa do inglês: “The references to the descent of the Lord, the cry of command, the trumpet sound, and the archangel’s call resonate with descriptions of the Son of Man’s descent to earth on clouds at the end of the age (Dan 7.13)”.

⁶⁵⁶ Cf. TRIMAILLE, M. *A primeira epístola aos Tessalonicenses*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 89.

⁶⁵⁷ Cf. RICHARD, E. J. *First and Second Thessalonians*. Collegeville: Liturgical Press, 1995, p. 227.

A apresentação paulina da descida futura e escatológica do Senhor é, segundo Trimaille⁶⁵⁸, inabitual e singular, pois é apresentada como um objeto de expectativa e esperança. De certo modo se aproxima daquela joanina, pois assim como a encarnação é apresentada como a primeira descida do Senhor do céu, a parusia é colocada como a segunda descida divina, onde a ressurreição, elemento escatológico por excelência, é colocada entre ambas. Segundo Cerfaux⁶⁵⁹, as duas vindas ou descidas de Cristo não são comparáveis, pois possuem uma caracterização teológica diferente. Utiliza-se a expressão “segunda vinda” ao posto de “retorno” ou “volta”, justamente para evidenciar a centralidade da ressurreição. Richard⁶⁶⁰ segue a mesma linha e comenta: “assim Paulo, o qual reconhece Jesus como tendo sido ressuscitado e entronizado à direita de Deus (cf. Rm 8,34; 10,6), o imagina descendo do céu (ou dos céus, cf. 1Ts 1,10)”. Este movimento descende/ascendente pode ser expresso, segundo Barbaglio⁶⁶¹, mediante a seguinte representação: “A 1Ts liga estreitamente a sua descida [do Senhor] à ressurreição dos ‘mortos em Cristo’ (4,16) e ao ‘arrebato’ dos ressuscitados e dos sobreviventes para o encontro (= εἰς ἀπάντησιν) *com o Senhor* (4,17)”:



De acordo com Fabris⁶⁶², a indicação simbólica ἀπ’ οὐρανοῦ (*do céu*) demonstra que o Senhor pertence ao mundo divino (cf. Rm 10,6; 1Cor 15,47) e é o único capaz de realizar a ligação entre a esfera divina e a humana. Collins⁶⁶³ acrescenta que Paulo demonstra nesta dúplici apresentação da realidade a sua influência apocalíptica, pois afirma naturalmente a existência de outro mundo e de outra vida (cf. 1Cor 15,8). A descida do céu não pode ser

⁶⁵⁸ Cf. TRIMAILLE, M. *A primeira epístola aos Tessalonicenses*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 90.

⁶⁵⁹ Cf. CERFAUX, L. *Cristo na Teologia de Paulo*. São Paulo: Teológica, 2003, p. 35, nota 23.

⁶⁶⁰ RICHARD, E. J. *First and Second Thessalonians*. Collegeville: Liturgical Press, 1995, p. 227. Tradução nossa do inglês: “so Paul, who envisions Jesus as having been raised and enthroned at God’s right hand (Rm 8:34; 10:6), picture him as descending from heaven (or the heavens in 1:10)”.

⁶⁶¹ BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo* (vol. II). São Paulo: Loyola, 1991, p. 404 (grifo do autor, nosso acréscimo do termo em grego, substituindo a transliteração do original).

⁶⁶² Cf. FABRIS, R. *1-2 Tessalonicenses*. Milano: Paoline, 2014, p. 139-140.

⁶⁶³ Cf. COLLINS, J. J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 377-378.

interpretada literalmente, pois está ligada ao sucessivo encontro nas nuvens, o qual também é apresentado em um contexto religioso e não geográfico-espacial. Segundo Brodeur⁶⁶⁴:

O Senhor descerá através de um espaço indeterminado, percebido como imenso aos olhos dos homens, desde o mais alto que a mente humana jamais poderia conceber: ἀπ' οὐρανοῦ. A expansão complementar indireta ἀπ' οὐρανοῦ ajuda a exaltar, a aumentar a distância entre homens (tanto os mortos, quanto os vivos) e Deus.

3.1.3 A ressurreição dos mortos em Cristo

A ressurreição de Cristo é uma das grandes novidades da escatologia cristã em relação àquela judaica. Esta novidade é o centro de toda a reflexão escatológica cristã e provoca uma releitura do tempo. Estritamente ligada à ressurreição de Cristo, Paulo apresenta a ressurreição dos mortos em Cristo logo após a descida do céu, ou seja, como imediata decorrência do início dos eventos da parusia. O advérbio πρῶτον (*primeiro*) reitera esta afirmação. Segundo Trimaille⁶⁶⁵, “a resposta ao problema dos tessalonicenses não está tanto na afirmação da ressurreição dos mortos quanto na certeza de que esta ressurreição será a primeira consequência da descida do Senhor: primeiramente, os mortos ressuscitarão!” Também Bruce⁶⁶⁶ aponta a ressurreição dos mortos como primeira consequência da parusia: “*Sua* ressurreição seria o primeiro resultado da vinda do Senhor; só depois que aqueles que ainda estiverem vivos entram em sua herança”.

Paulo liga, assim, a ressurreição e a parusia, além de apontar que não existe vantagem dos vivos sobre os mortos na parusia. Deste modo, o Apóstolo supera, segundo Wanamaker⁶⁶⁷, algumas obras apocalípticas que tiram da parusia a ressurreição dos mortos (cf. 2Esd 7,25-44, 2Bar 29-30) e afirmam a vantagem dos vivos em relação aos mortos na parusia (cf. 2Esd 13,24). Segundo Cerfaux⁶⁶⁸, a preocupação paulina acerca da ressurreição aborda simplesmente o fato em si e não responde a curiosidades típicas do judaísmo, como o local que acolhe os mortos à espera da ressurreição (cf. Jó 3,14; 17,15-16) ou a importância dada ao Vale de Josafat, entendido como local do julgamento final (cf. Jl 4,1-2.12-14). Paulo trata a

⁶⁶⁴ BRODEUR, S. N. *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo: studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline* (vol. I). Roma: GBP, 2012, p. 150. Tradução nossa do italiano: “*Il Signore discenderà attraverso uno spazio indeterminato, percepito come immenso agli occhi degli uomini, dalla parte più alta che mente umana abbia mai potuto concepire: ἀπ' οὐρανοῦ. L'espansione complementare indiretta ἀπ' οὐρανοῦ contribuisce a esaltare, ad accrescere la distanza intercorrente fra gli uomini (sia i morti, sia i viventi) e Dio*”.

⁶⁶⁵ TRIMAILLE, M. *A primeira epístola aos Tessalonicenses*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 91.

⁶⁶⁶ BRUCE, F. F. *1&2 Thessalonians*. Waco: Word Books, 1982, p. 101 (grifo do autor). Tradução nossa do inglês: “*Their resurrection would be the first result of the coming of the Lord; only after that would those still live enter into their heritage*”.

⁶⁶⁷ Cf. WANAMAKER, C. A. *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*. Michigan-Cambridge: Grand Rapids, 1990, p. 172.

⁶⁶⁸ Cf. CERFAUX, L. *O cristão na Teologia de Paulo*. São Paulo: Teológica, 2003, p. 187.

questão dos mortos em um primeiro momento para consolar e instruir a comunidade enlutada, além de utilizar o cerimonial da visita imperial, pois segundo Crossan e Reed⁶⁶⁹, “os visitantes importantes, chegando pela estrada principal a uma cidade antiga, visitariam os mortos em primeiro lugar antes de ser saudados pelos vivos”.

A ressurreição dos mortos está ligada, como a descida do Senhor do céu, ao comando divino inicial. Os mortos não são artífices da própria ressurreição, mas recebem de Deus uma vida nova, uma nova existência. De acordo com Brodeur⁶⁷⁰, “os mortos não serão mais os mesmos, mas ressuscitando, se colocarão na dimensão correta: serão capazes de encontrar o Senhor, que por definição é o Ressuscitado, é a Vida”. Barbaglio⁶⁷¹ completa ao afirmar que:

Deus não permitirá que caiam no vazio e nas trevas os fiéis que morreram. Ao contrário, por meio de Jesus os levará consigo; para o seu reino, evidentemente. Como se vê, a perspectiva positiva sobre o futuro apóia-se inteiramente sobre a ação vivificadora do Pai, garantida pela ressurreição de Jesus. Como livrou Cristo das garras da morte, o mesmo fará com os fiéis que morreram. [...] Tudo se deve à iniciativa do Pai. Somente dele depende o desvelamento de um futuro de vida para além da morte.

A afirmação da ressurreição dos mortos demonstra que o Apóstolo se preocupa com os corpos que *ἀναστήσονται* (*ressuscitarão*), pois, segundo Cerfaux⁶⁷², Paulo “contenta-se com afirmar que os corpos depostos no túmulo serão reanimados. O que importa é o próprio fato. A ressurreição é necessária para que os mortos possam participar do cortejo da parusia”. A morte individual não impedirá, portanto, a participação na parusia de Cristo, pois a ressurreição garante a salvação final.

3.1.4 O arrebatamento dos vivos, os restantes, nas nuvens

A parusia atende dois grupos: os mortos em Cristo e os vivos. A ressurreição proporciona uma nova existência para o primeiro grupo, enquanto que o arrebatamento alcança ambos. O termo utilizado por Paulo para descrever esta ação é *ἀρπαγησόμεθα* (*seremos arrebatados*). Bruce⁶⁷³ cita que o arrebatamento denota uma ação violenta

⁶⁶⁹ Cf. CROSSAN, J. D.; REED, J. L. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 160.

⁶⁷⁰ BRODEUR, S. N. *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo: studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline* (vol. I). Roma: GBP, 2012, p. 152. Tradução nossa do italiano: “*i morti non saranno più tali, ma risuscitando, si porranno nella giusta dimensione: saranno in grado di incontrare il Signore, che per definizione è il Risorto, è la Vita*”.

⁶⁷¹ BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo* (vol. II). São Paulo: Loyola, 1991, p. 97.

⁶⁷² CERFAUX, L. *O cristão na Teologia de Paulo*. São Paulo: Teológica, 2003, p. 187. Cerfaux compara o texto de 1Ts 4 com 1Cor 15 no que diz respeito à ressurreição. O primeiro aborda a ressurreição corporal, pois teria uma maior influência antropológica semítica, enquanto que o segundo a ressurreição espiritual, demonstrando sucessiva influência da antropologia grega.

⁶⁷³ Cf. BRUCE, F. F. *1&2 Thessalonians*. Waco: Word Books, 1982, p. 102.

(cf. At 23,10), enquanto que Bellinato⁶⁷⁴ acrescenta o início de uma nova era como característica peculiar (cf. Ap 12,5).

Segundo Tiedtke⁶⁷⁵ o termo aparece uma só ocasião na Septuaginta, a qual alude ao arrebatamento de Henoc, embora o nome não seja mencionado (cf. Sb 4,11). Na linguagem do Novo Testamento o arrebatamento denota um simples movimento de um lugar terreno para outro (cf. At 8,39) ou para um mundo sobrenatural, denominado por Paulo como o τρίτος οὐρανός ou παράδεισον (cf. 2Cor 12,2-4 – *terceiro céu* ou *paraíso*).⁶⁷⁶

O uso do verbo ἀρπάζω (*arrebatar*) indica uma elevação forçada dos corpos e lhes proporciona, como no caso dos ressuscitados, uma nova existência em um novo éon, pois de acordo com Brodeur⁶⁷⁷, ambos os grupos, vivos e mortos, passam de um nível de imanência para um nível de transcendência. Ladd⁶⁷⁸ acrescenta que “o ‘arrebatamento’ de cristãos vivos, imediatamente após a ressurreição, para encontrar o Senhor nos ares é o modo vívido de Paulo expressa a súbita transformação dos corpos vivos”. Becker⁶⁷⁹, por outro lado, evita a concepção do arrebatamento como uma transformação corporal (cf. 1Cor 15,51-52), pois “Paulo nunca disse nesta epístola que os cristãos tenham que se submeter a uma transformação para alcançar a salvação final”. Segundo Machado⁶⁸⁰, o verbo ἀρπάζω não afirma uma transformação, mas é “uma pertinente indicação de que Paulo está dentro de uma estrutura cosmológica e de linguagem típicas da apocalíptica judaica”.

O arrebatamento dos viventes, os restantes, na parusia de Cristo equivale à anterior ressurreição dos mortos em Cristo, pois o objetivo último é o encontro de todos com o Senhor.⁶⁸¹ Diante disto, Barbaglio⁶⁸² considera que o arrebatamento abrange também os ressuscitados, pois o sintagma ἅμα σὺν αὐτοῖς (*junto com eles*) seria a demonstração desta

⁶⁷⁴ Cf. BELLINATO, G. *Paulo: cartas e mensagens*. São Paulo: Loyola, 1979, p. 135.

⁶⁷⁵ Cf. TIEDTKE, E. ἀρπάζω. In: *DITNT*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 160. Tiedtke evidencia que as outras menções de uma transladação corporal utilizam o verbo μετατίθημι (cf. Gn 5,24; Sb 4,10; Eclo 44,16; 49,14 – *transferir*).

⁶⁷⁶ Cf. RICHARD, E. J. *First and Second Thessalonians*. Collegeville: Liturgical Press, 1995, p. 246; GHINI, E. *Lettere di Paolo ai Tessalonicesi: commento pastorale*. Bologna: Dehoniane, 1980, p. 214.

⁶⁷⁷ Cf. BRODEUR, S. N. *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo: studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline* (vol. I). Roma: GBP, 2012, p. 127.

⁶⁷⁸ LADD, G. E. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2003, p. 752.

⁶⁷⁹ BECKER, J. *Apóstolo Paulo: vida, obra e teologia*. São Paulo: Academia Cristã, 2007, p. 199. Becker assinala que somente o sucessivo texto paulino de 1Cor 15,51 afirma esta transformação.

⁶⁸⁰ MACHADO, J. *Paulo, o visionário: visões e revelações extáticas como paradigmas da religião paulina*. In: NOGUEIRA, P. A. de S. (Org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 180-181.

⁶⁸¹ Cf. SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 224.

⁶⁸² Cf. BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo* (vol. II). São Paulo: Loyola, 1991, p. 404.

união geral na *parusia*. Schnelle⁶⁸³ segue uma interpretação similar, pois “a ressurreição de cristãos falecidos desempenha somente uma função auxiliar, ou seja, que Paulo fica fiel ao seu conceito original de um arrebatamento de todos na ocasião da *parusia* do Senhor”.

Diante da dúvida da comunidade tessalonicense sobre o destino dos mortos na *parusia* e da utilização do verbo ἀρπάζω (*arrebatar*), Plevnik⁶⁸⁴ sugere que Paulo houvesse ensinado na comunidade a doutrina da assunção ou transladação corporal, onde somente os vivos seriam levados ao céu na *parusia* e não ocorreria qualquer transformação corporal. Logo, a aflição teria surgido diante da morte de alguns membros da comunidade que não participariam, assim, da *parusia*. Richard⁶⁸⁵ e Wanamaker⁶⁸⁶ confirmam a possibilidade de uma doutrina da assunção dos vivos, enquanto que Kim⁶⁸⁷ discorda, pois a dúvida tessalonicense acerca do destino dos mortos provém de uma má compreensão da ressurreição dos mortos em Cristo (cf. 1Ts 4,14) e não da certeza de uma assunção aos céus dos vivos.

Segundo Wright⁶⁸⁸, a excessiva preocupação com o arrebatamento não é necessária, pois este não é um tema central no texto paulino. Elementos como o dia do Senhor, a *parusia*, o juízo e a renovação da criação através do Messias ocupam um lugar de destaque.

A descrição paulina do curso dos acontecimentos da *parusia* indica, ainda, o arrebatamento ἐν νεφέλαις (*nas nuvens*), elemento que, de acordo com Mosetto⁶⁸⁹, “sugere em termos espaciais a passagem da esfera terrestre àquela celeste. Ao movimento do Senhor que

⁶⁸³ SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 224 (grifo do autor).

⁶⁸⁴ Cf. PLEVNIK, J. The Taking Up of the Faithful and the Resurrection of the Dead in 1 Thessalonians 4.13-18. *CBQ*, vol. 46, p. 279, 1984. De acordo com Plenik, Paulo utiliza esta linguagem típica do judaísmo (cf. Gn 5,24; 2Rs 2,11) e, sobretudo, da apocalíptica (cf. 4Esd 14,9.49) e conclui: “A vantagem da nossa exegese é que explica adequadamente a tristeza na comunidade acerca da morte de alguns de seus membros e permite que a apresentação paulina da ‘ressurreição’ nesta passagem seja vista dentro da estrutura da assunção, diferentemente da sua declaração final em 1Cor 15, onde o problema é diferente. A causa da aflição em Tessalônica, portanto, não estava relacionada com a ausência do ensinamento apostólico da ressurreição dos mortos, mas sim com um mal-entendido da sua única exposição acerca da comunhão dos fiéis na gloriosa *parusia* através da sua assunção” (PLEVNIK, J. The Taking Up of the Faithful and the Resurrection of the Dead in 1 Thessalonians 4.13-18. *CBQ*, vol. 46, p. 282, 1984 [grifo do autor]). Tradução nossa do inglês: “*The advantage of our exegesis is that it adequately explains the grief in the community over the death of some of its members and lets Paul’s presentation of the “resurrection” in this passage be seen within the structure of assumption, rather than within his late statement in 1 Corinthians 15, where the problem is different. The cause of grief in Thessalonica was thus not connected with the absence of the Apostle’s teaching of the resurrection of the dead, but rather with a misunderstanding of his unique depiction of the faithful’s sharing in the glorious parousia through their assumption*”.

⁶⁸⁵ Cf. RICHARD, E. J. *First and Second Thessalonians*. Collegeville: Liturgical Press, 1995, p. 226.

⁶⁸⁶ Cf. WANAMAKER, C. A. *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*. Michigan-Cambridge: Grand Rapids, 1990, p. 175-176.

⁶⁸⁷ Cf. KIM, S. The Jesus Tradition in 1 Thess 4.13–5.11. *NTS*, Cambridge, vol. 48, p. 230, 2002.

⁶⁸⁸ Cf. WRIGHT, N. T. *Paulo: novas perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 174-178

⁶⁸⁹ MOSETTO, F. *Lettere di San Paolo: Lettere ai Tessalonicesi, Lettere ai Corinzi (vol. I)*. Torino: Elledici, 2011, p. 66. Tradução nossa do italiano: “*suggerisce in termini spaziali il passaggio dalla sfera terrestre a quella celeste. Al movimento del Signore che ‘discende’ corrisponde dunque quello ‘ascensionale’ dei fedeli*”.

‘desce’ corresponde, portanto, aquele ‘ascensional’ dos fiéis”. Vários textos bíblicos do Antigo (cf. Ex 16,10; 19,6; Jz 5,4; Sl 18[17],12; Sf 1,15; Na 1,3; Jl 2,1-2) e do Novo Testamento (cf. Mt 24,30; 26,64; Mc 13,16; 14,62; Lc 21,27; Ap 14,14-16) aludem às nuvens como contexto das manifestações divinas, além de desempenharem um papel importante no arrebatamento (cf. Gn 5,24) e figurarem como o veículo⁶⁹⁰ do Filho do Homem (cf. Is 19,1; Dn 7,13). Segundo Bruce⁶⁹¹, a menção paulina das nuvens se reduz a uma característica regular de teofanias e não as sugere como veículo conveniente para o transporte espacial. Richard⁶⁹², porém, reconhece a dificuldade de interpretação, “pois o texto paulino é obscuro quanto ao fato que os eleitos são transportados para o céu nas nuvens, como veículo, ou são envoltos nas nuvens, como símbolos do poder divino e da esfera celeste”.

Diante desta variedade de interpretações acerca do arrebatamento e das nuvens, Moss e Baden⁶⁹³ concluem:

O contexto cultural e intelectual de ser “arrebatados nas nuvens junto com [os mortos ressuscitados e] o Senhor nos ares” manteve-se obscuro. Entre as epístolas paulinas, a imagem é exclusiva para 1 Tessalonicenses e parece – para muitos intérpretes – permanecer em forte contraste com outras representações escatológicas paulinas.

3.1.5 O encontro com o Senhor no ar

O elemento conclusivo do quadro que descreve o curso dos acontecimentos da parusia é o encontro comunitário com o Senhor no ar. A descrição paulina utiliza o termo técnico ἀπάντησις (*encontro*), o qual é utilizado no Novo Testamento para evidenciar o simples encontro entre pessoas, mas não é utilizado numa descrição escatológica (cf. Mt 25,6; At 28,15). Segundo Koester⁶⁹⁴, o encontro é caracterizado pela festividade:

É um termo técnico que descreve a recepção festiva e formal de um rei ou de outro dignitário que chega para visitar uma cidade. Trata-se de um termo crucial para a descrição paulina da recepção festiva do Senhor quando este

⁶⁹⁰ Cf. MANINI, F. *Lettere ai Tessalonesi: introduzione, traduzione e commento*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2012, p. 57.

⁶⁹¹ Cf. BRUCE, F. F. *1&2 Thessalonians*. Waco: Word Books, 1982, p. 102.

⁶⁹² RICHARD, E. J. *First and Second Thessalonians*. Collegeville: Liturgical Press, 1995, p. 247. Tradução nossa do inglês: “so is the Pauline text unclear as to whether the elect are borne heavenward on the clouds as vehicle or are developed in the clouds as symbols of divine power and the heavenly sphere”.

⁶⁹³ MOSS, C. R.; BADEN, J. L. 1 Thessalonians 4.13–18 in Rabbinic Perspective. *NTS*, Cambridge, vol. 58, p. 199-200, 2012. Tradução nossa do inglês: “The cultural and intellectual context of being ‘caught up in the clouds together with [the raised dead and] the Lord in the air’ has remained obscure. Among the Pauline epistles, the image is unique to 1 Thessalonians and appears – to many interpreters – to stand in stark contrast to other Pauline depictions of the eschaton”. De acordo com Moss e Baden, Paulo afirma o arrebatamento nas nuvens com base em tradições rabínicas escatológicas, pois alguns textos midráshicos (Midrash Tehillim, Mekhilta, Tanhuma Tzav) descrevem a ressurreição como a suspensão ou vôo no ar no “dia do Senhor”.

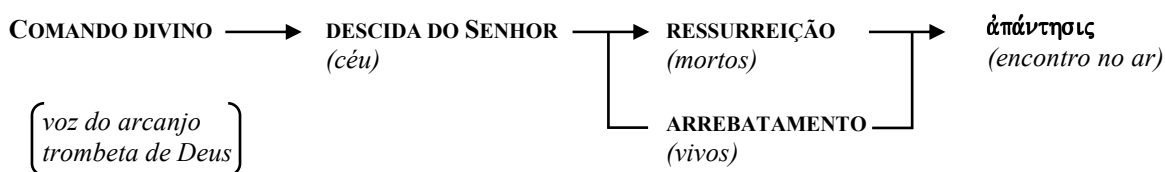
⁶⁹⁴ KOESTER, H. *A ideologia imperial e a escatologia de Paulo em 1 Tessalonicenses*. In: HORSLEY, R. (Org.). *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 162-163.

chegar. A comunidade unida, os vivos e os que morreram e ressuscitaram, vão ao encontro do Senhor como uma delegação de uma cidade que vai ao encontro e cumprimenta um imperador quando este chega em visita.

Wright⁶⁹⁵ acrescenta que este encontro festivo ocorre fora da cidade a ser visitada: “se refere não a um encontro depois do qual todos os participantes permanecem no local do encontro, mas a um encontro fora da cidade, depois do qual os líderes civis escoltam o dignitário à própria cidade”. Esta alusão ao encontro fora da cidade pode ser encontrada na expressão εἰς ἄερα (*no ar*), a qual indica que os vivos e os mortos estão fora do seu contexto de origem, já que o arrebatamento lhes proporcionou a proximidade com o Senhor.

Com base nestas informações, Bruce⁶⁹⁶ evidencia que a aplicação do cerimonial greco-romano da παρουσία (*presença/vinda/chegada*) e da ἀπάντησις (*encontro*) não se completa. De fato, após o encontro festivo, a população retorna à cidade, na companhia da autoridade, enquanto que o texto paulino se detém no momento do encontro, o qual é a meta da apresentação escatológica da parusia. De fato, o objetivo paulino é consolar a comunidade e afirmar a união com Cristo, além de reforçar a sua fé na ressurreição dos mortos, e não expor detalhadamente o evento escatológico da parusia ou sanar possíveis curiosidades comunitárias. O sintagma εἰς ἄερα (*no ar*) está ligado, segundo Schürmann⁶⁹⁷, à menção anterior de ἐν νεφέλαις (*nas nuvens*) com o intuito de evidenciar, simplesmente, a vida após a morte. Bellinato⁶⁹⁸ especifica que o ar é figura do espaço transcendental, a esfera divina que recebe os cristãos arrebatados.

Deste modo, a descrição paulina do curso dos acontecimentos da παρουσία exposta nos v.16-17 se conclui e pode ser especificada por meio da seguinte representação:



A conclusão do v.17: καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἔσόμεθα (*E, assim, sempre com o Senhor estaremos*) é o resultado do encontro com o Senhor no ar e não faz parte da descrição dos acontecimentos da parusia.

⁶⁹⁵ WRIGHT, N. T. *A ressurreição do Filho de Deus*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2013, p. 319.

⁶⁹⁶ Cf. BRUCE, F. F. *1&2 Thessalonians*. Waco: Word Books, 1982, p. 103.

⁶⁹⁷ Cf. SCHÜRMAN, H. *Prima lettera ai Tessalonicenses*. Roma: Città Nuova, 1965, p. 87.

⁶⁹⁸ Cf. BELLINATO, G. *Um mundo novo para a América Latina: escatologia paulina no enfoque da primeira carta aos Tessalonicenses*. São Paulo: Ave-Maria, 1990, p. 111.

3.2 A PARUSIA COMO META DA ESCATOLOGIA CRISTÃ

A perícopre de 1Ts 4,13-18 não é um tratado completo de escatologia,⁶⁹⁹ mas a resposta paulina à uma problemática comunitária precisa através de uma linguagem escatológico-apocalíptica e helenista. Esta resposta apresenta a parusia de Cristo como um elemento escatológico imprescindível para a vida cristã da comunidade tessalonicense, a qual deve viver o presente com fé e olhar com esperança para o futuro, pois tanto os vivos como os mortos encontrarão o Senhor. De fato, a espera⁷⁰⁰ confiante da parusia caracteriza toda a vida cristã e a transforma numa existência escatológica. Collins⁷⁰¹ acrescenta que a esperança é a interpenetração de uma expectativa futura e de uma experiência presente de profundidade, de

⁶⁹⁹ A perícopre de 1Ts 4,13-18 não trata de elementos escatológicos considerados tradicionais. A problemática da demora da parusia, por exemplo, não é abordada. Segundo Becker e Ladd, é sublinhada apenas a expectativa iminente da parusia de Cristo, a qual desvaneceu com o passar do tempo nas sucessivas cartas paulinas (cf. BECKER, J. *Apóstolo Paulo: vida, obra e teologia*. São Paulo: Academia Cristã, 2007, p. 210; LADD, G. E. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2003, p. 857). De fato, Schnelle afirma que a *Primeira carta aos Tessalonicenses* “deve ser considerada um testemunho de uma expectativa da vinda iminente inalterada” (SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 224 [grifo do autor]). A expectativa iminente da parusia é um indício da questão problemática da sua demora ou atraso: “Apenas o surgimento da problemática do atraso da *parusia* e a historicidade da fé cristã obrigou Paulo a introduzir a ideia de uma ressurreição dos crentes falecidos” (SCHNELLE, U. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 752 [grifo do autor]). O juízo final também não é abordado. De acordo com Cerfaux, este é um tema tratado incidentalmente por Paulo (cf. 1Ts 1,10) em seu epistolário, pois a sua preocupação é com os vivos e os mortos em Cristo (cf. 1Ts 4,16) no momento da parusia, não interessando-se na problemática do julgamento de toda a humanidade (cf. CERFAUX, L. *O cristão na Teologia de Paulo*. São Paulo: Teológica, 2003, p. 220-222). De Villiers, pelo contrário, crê na presença do juízo final no texto paulino (cf. DE VILLIERS, P. G. R. *The Eschatology of 1 Thessalonians in the Light of its Spirituality*. *ATh*, Bloemfontein, vol. 28, p. 12-16, 2008). Richard evidencia a ausência da batalha apocalíptico-escatológica no dia do Senhor não está presente no texto paulino (cf. RICHARD, E. J. *First and Second Thessalonians*. Collegeville: Liturgical Press, 1995, p. 320) e Schürmann acrescenta, ainda, que a insistência paulina na união com Cristo eclipsa a problemática escatológica acerca do destino deste mundo e da sua renovação (cf. SCHÜRMAN, H. *Prima lettera ai Tessalonesi*. Roma: Città Nuova, 1965, p. 88). Além destes elementos escatológicos tradicionais, alguns termos equivalentes a parusia não são utilizados por Paulo na perícopre de 1Ts 4,13-18, mas são desenvolvidos, posteriormente, pelo Apóstolo e pelos demais escritos do Novo Testamento: ἀποκάλυψις (cf. Rm 8,18; 1Cor 1,7 – *apocalipse/revelação*), ἐπιφάνεια (cf. 1Tm 6,14; 2Tm 1,10; Tt 2,13 – *epifania/manifestação*) e ἡμέρα τοῦ κυρίου (cf. 1Cor 1,8; 2Cor 1,14; Fl 1,6.10; 2,16 – *dia do Senhor*) (cf. BROWN, R. E. *Introdução ao Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 614, nota 17; CERFAUX, L. *Cristo na Teologia de Paulo*. São Paulo: Teológica, 2003, p. 35-38; LADD, G. E. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2003, p. 742-744).

⁷⁰⁰ A espera da parusia não comporta uma crise existencial pela demora da mesma. Bruce evidencia que na teologia paulina primitiva “o chamado ‘atraso da parusia’ não foi um problema para Paulo” (BRUCE, F. F. *1&2 Thessalonians*. Waco: Word Books, 1982, p. 97-98. Tradução nossa do inglês: “the so-called ‘delay of the parousia’ was no problem for Paul”), pois a esperança não deveria diminuir diante da não iminente realização escatológica mediante a parusia de Cristo. Dunn conclui do mesmo modo: “não há nenhuma indicação nas cartas de Paulo de qualquer crise causada pela ‘demora da parusia’”. Pela evidência que temos, “a demora da parusia” pode ser quase totalmente descartada como fator para explicar qualquer evolução na teologia de Paulo” (DUNN, J. D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 366). Também Ladd segue a mesma linha: “A sugestão de que Paulo, devido a uma mudança de perspectiva escatológica, [...] é completamente improvável e reflete novamente uma simplificação exagerada de seus pensamentos por parte dos críticos” (LADD, G. E. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2003, p. 861).

⁷⁰¹ Cf. COLLINS, J. J. *Escatologia apocalíptica como a transcendência da morte*. In: NOGUEIRA, P. A. de S. (Org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 104.

modo que o tempo presente prepara para o futuro, o qual dá sentido ao próprio presente. Cerfaux⁷⁰² acrescenta, ainda, que esta certeza da parusia transforma a história de cada cristão em vivência escatológica, a qual é caracterizada pela esperança (cf. 1Ts 1,3; 5,2) e a santidade (cf. 1Ts 2,11-12; 3,12-13; 5,23), em vista do encontro com o Cristo. Brodeur⁷⁰³ conclui:

A parusia de Cristo representa uma fonte imprescindível que alimenta tanto a vida como a ação moral do crente. Dupla é a condição essencial da espera da parusia, e neste sentido constitui a base da ética paulina: a proclamação da vinda de Senhor (que inclui o anúncio do Evangelho) e a vida na esperança e na perseverança. Estas duas atitudes cristãs caracterizam aqueles que se preparam para acolher um evento glorioso e um dom divino, ou seja, o retorno de Cristo no fim dos tempos. É o mesmo que dizer que a dimensão escatológica pertence de modo essencial e constitutivo ao ensinamento exortativo do apóstolo.

3.2.1 Jesus, o Messias escatológico

A precedente análise semântica demonstrou que a perícopé de 1Ts 4,13-18 é dividida em: introdução (v.13), primeira resposta paulina com base no kerygma cristão (apresentação da morte e ressurreição de Jesus como evento passado [v.14]), segunda resposta com base na palavra do Senhor (apresentação da parusia como evento futuro [v.15-17]) e conclusão consolativa (v.18). A comunidade é convidada, assim, a passar de uma falta de esperança acerca dos mortos ao restabelecimento da mesma, graças à certeza da parusia.

A primeira resposta utiliza 2x o nome próprio Ἰησοῦς (*Jesus*):

4,14 Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη (*Jesus morreu e ressuscitou*)

ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ (*Deus conduzirá consigo, por meio de Jesus, os adormecidos*)

De acordo com Cerfaux⁷⁰⁴, este uso é raro no epistolário paulino e é, sobretudo, utilizado “num contexto que relembra a fé primitiva, a parusia, ou a morte e a ressurreição. O Apóstolo refere-se, então, implicitamente, à maneira de se expressar da comunidade de Palestina, daqueles que foram as testemunhas de Jesus”. O nome Ἰησοῦς está, assim, ligado à

⁷⁰² Cf. CERFAUX, L. *Cristo na Teologia de Paulo*. São Paulo: Teológica, 2003, p. 54-59.

⁷⁰³ BRODEUR, S. N. *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo: studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline* (vol. I). Roma: GBP, 2012, p. 127-128. Tradução nossa do italiano: “*La parusia di Cristo rappresenta una fonte imprescindibile che alimenta sia la via sia l'azione morale del credente. Duplice è la condizione essenziale dell'attesa della parusia, e in tale senso costituisce la base dell'etica paolina: la proclamazione della venuta del Signore (che include l'annuncio del Vangelo) e la vita nella speranza e nella perseveranza. Questi due atteggiamenti cristiani caratterizzano coloro che si preparano ad accogliere un evento glorioso e un dono divino, cioè il ritorno di Cristo alla fine dei tempi. Come dire che la dimensione escatologica appartiene, in modo essenziale e costitutivo, all'insegnamento esortativo dell'Apostolo*”.

⁷⁰⁴ CERFAUX, L. *Cristo na Teologia de Paulo*. São Paulo: Teológica, 2003, p. 385.

ressurreição e à parusia (cf. 1Ts 1,10), além de especificar uma personagem histórica precisa que foi perseguido pelos judeus e morreu (cf. 1Ts 2,14-15). O cristianismo primitivo redefiniu em torno de Jesus, além da crença na ressurreição, também o messianismo judaico-apocalíptico (cf. At 2,36; Fl 2,11).⁷⁰⁵ De acordo com Wright⁷⁰⁶: “Os primeiros cristãos criam que Jesus era o Messias; e eles acreditavam nisto por causa de sua ressurreição”.

O título $\mu\epsilon\sigma\sigma\iota\alpha\varsigma$ (*messias/ungido*) foi muito utilizado no cristianismo primitivo, ao ponto que a tradução grega $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ (*Cristo/ungido*) se tornou um título naturalmente ligado ao nome próprio Ἰησοῦς e seus seguidores foram chamados de “cristãos” (cf. At 11,26; 26,28; 1Pd 4,16). Ao mencionar Jesus, Paulo o coloca como garantia da parusia, pois do mesmo modo como Deus o ressuscitou dos mortos, também os cristãos mortos serão ressuscitados e os vivos arrebatados. A messianidade de Jesus não se encerrou com a sua morte e ressurreição, mas continua até a parusia.

3.2.2 Senhor, estar em sua companhia para sempre

A segunda resposta paulina (v.15-17) emprega 4x o título $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ (*Senhor*):

- 4,15** ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ **κυρίου** (*vos dizemos por palavra do Senhor*)
16 αὐτὸς ὁ **κύριος**... καταβήσεται ἀπ’ οὐρανοῦ (*o próprio Senhor descera do céu*)
17 εἰς ἀπάντησιν τοῦ **κυρίου** εἰς ἄερα (*ao encontro do Senhor no ar*)
 πάντοτε σὺν **κυρίῳ** ἐσόμεθα (*sempre com o Senhor estaremos*)

Ghini⁷⁰⁷ evidencia que o uso primitivo do título $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ denota toda a existência do cristão, pois o evento passado da ressurreição constitui Jesus como Senhor, o qual é presente e atuante na comunidade e a prepara para o futuro escatológico (parusia). Richard⁷⁰⁸ crê que

⁷⁰⁵ Segundo Cerfaux: “Na tradição apocalíptica, a parusia é precedida por um combate. Dois temas, diferentes na origem, misturam-se para chegar à vitória de Cristo. Na linha do messianismo nacional, o Messias estabelece seu reino de paz após uma luta que aniquila seus inimigos. Estes são os reis das nações que oprimiram o povo eleito ou se revoltaram contra Deus e seus Messias [cf. Is 9,5; 11,1-5, Zc 9,9-10]. O messianismo nacional foi incorporado pela escatologia [cf. Dn 2,44-45; 4Esd 12,31-34; 13,25-49]. Outra linha vem então associar-se à primeira: no final dos tempos, Deus (ou o Messias) julga as nações e estabelece seu domínio sobre os reis e os anjos rebeldes” (CERFAUX, L. *O cristão na Teologia de Paulo*. São Paulo: Teológica, 2003, p. 173).

⁷⁰⁶ WRIGHT, N. T. *A ressurreição do Filho de Deus*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2013, p. 764.

⁷⁰⁷ Cf. GHINI, E. *Lettere di Paolo ai Tessalonicesi: commento pastorale*. Bologna: Dehoniane, 1980, p. 63.

⁷⁰⁸ RICHARD, E. J. *First and Second Thessalonians*. Collegeville: Liturgical Press, 1995, p. 227. Tradução nossa do inglês: “he wishes to underscore Jesus' exalted role at the parousia and to emphasize that the basis for Christian hope is the promised return of the risen Lord”.

Paulo, ao utilizar o título Senhor, “deseja sublinhar o papel exaltado de Jesus na parusia e destacar que a base para a esperança cristã é o retorno prometido do Senhor ressuscitado”.

A afirmação καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα (1Ts 4,17 – *E, assim, sempre com o Senhor estaremos*) é o resultado do encontro definitivo que, segundo Barbaglio⁷⁰⁹, garante aos cristãos uma comunhão indestrutível com o seu Senhor, pois a parusia assegura a salvação definitiva para vivos e mortos em Cristo (cf. Fl 1,23). Essa união é denominada definitiva por Becker⁷¹⁰, pois o advérbio πάντοτε (*sempre*) demonstra a intenção paulina de afirmar tal união decisiva com Cristo, já que a transformação pessoal de cada um já teria ocorrido anteriormente no arrebatamento. Cerfaux⁷¹¹ acrescenta que a união é também espiritual: “Uma frase como ‘estaremos sempre com Cristo’, embora não se refira explicitamente à visão eterna, deve ser compreendida no espírito de Paulo; o que conta é estar com Cristo, união espiritual que evidentemente exclui maravilhas de ordem material”.

Trimaille⁷¹² denomina a união definitiva com Cristo como “aperfeiçoamento do itinerário cristão”, pois a preposição σὺν (*com*) supõe a idéia de comunhão e partilha com Cristo nesta nova relação que os cristãos viverão através da parusia. Malherbe⁷¹³ acrescenta que Paulo utiliza a preposição σὺν para indicar sempre o relacionamento do cristão com o Cristo ressuscitado.

Segundo De Villiers⁷¹⁴, estar na presença de Deus para sempre possui um significado especial, pois culmina a descrição dos eventos da parusia e possibilita a entrada na presença íntima e definitiva de Deus, algo descrito e almejado pela apocalíptica (cf. 4Esd 6,26; 14,9). Por meio do sintagma σὺν κυρίῳ (*com o Senhor*) Paulo projeta a atenção dos cristãos para o futuro, pois o seu objetivo é consolar a comunidade e demonstrar que os mortos ἐν Χριστῷ (*em Cristo*), no presente, não estariam em desvantagem em relação aos vivos, já que na era futura todos os cristãos estarão unidos ao Senhor.⁷¹⁵

⁷⁰⁹ Cf. BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo* (vol. I). São Paulo: Loyola, 1989, p. 98.

⁷¹⁰ Cf. BECKER, J. *Apóstolo Paulo: vida, obra e teologia*. São Paulo: Academia Cristã, 2007, p. 198-199.

⁷¹¹ CERFAUX, L. *Cristo na Teologia de Paulo*. São Paulo: Teológica, 2003, p. 52.

⁷¹² TRIMAILLE, M. *A primeira epístola aos Tessalonicenses*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 93.

⁷¹³ Cf. MALHERBE, A. *The Letters to the Thessalonians*. New York: Doubleday, 2000, p. 279-280. Malherbe aponta a a situação de luto, o léxico e o estilo literário como semelhanças entre a perícopa de 1Ts 4,13-18 e as cartas de consolação típicas do ambiente greco-romano.

⁷¹⁴ DE VILLIERS, P. G. R. *The Eschatology of 1 Thessalonians in the Light of its Spirituality*. *ATH*, Bloemfontein, vol. 28, p. 20, 2008.

⁷¹⁵ Cf. KOESTER, H. *A ideologia imperial e a escatologia de Paulo em 1 Tessalonicenses*. In: HORSLEY, R. (Org.). *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 163.

Mosetto⁷¹⁶ considera o estar sempre com o Senhor (cf. 1Ts 4,17) o centro focal de toda a perícopa, pois expressa o núcleo da esperança cristã (cf. Lc 23,43; Jo 14,3; Rm 8,17; Fl 1,23). Esta afirmação pode ser considerada, ainda, o núcleo de toda a escatologia paulina primitiva, pois a descrição da parusia tende a assegurar a união escatológica definitiva com o Senhor, evidente motivo da consolação da comunidade cristã de Tessalônica. Plevnik⁷¹⁷ conclui:

A felicidade definitiva é experimentada no estar com Ele ou viver com Ele para sempre. É algo intensamente pessoal – uma íntima união com o Senhor, um amor por Ele, e o cumprimento do anseio mais profundo. Viver com o Senhor, resultado do arrebatamento, não é apenas uma mudança de local ou um encontro coletivo em torno do Senhor, em que o indivíduo está perdido no meio da multidão. É, antes, uma união de vida e, portanto, uma participação na vida, envolvendo uma total presença pessoal com os outros que não estavam lá antes. Ela é concedida àqueles que aqui já pertencem ao Senhor, os que estão “em Cristo”, e envolve uma elevação da vida terrena presente para aquela do Cristo ressuscitado.

⁷¹⁶ Cf. MOSETTO, F. *Lettere di San Paolo: Lettere ai Tessalonicesi, Lettere ai Corinzi* (vol. I). Torino: Elledici, 2011, p. 67.

⁷¹⁷ PLEVNIK, J. *Paul and the Parousia: An Exegetical and Theological Investigation*. Peabody: Hendrickson, 1997, p. 266. Tradução nossa do inglês: “*Ultimate happiness is experienced in being with him or living with him forever. It is something intensely personal – and intimate attachment to the Lord, a love for him, and the fulfillment of the deepest longing. Living with the Lord, effected by the taking up, is not merely a change of location, or a collective gathering around the Lord in which the individual is lost in the crowd. It is, rather, a union of life and thus a sharing in life, involving a total personal presence to each other that was not there before. It is granted to those who already belong to the Lord here, who are 'in Christ', and it involves an elevation of life from the present mode on earth to that of the rise Christ*”.

CONCLUSÃO

A presente dissertação, cujo título é *A parusia de Cristo segundo Paulo: um estudo exegetico-teológico de 1Ts 4,13-18*, foi elaborada ao longo de dois anos de estudo e de muitas viagens entre as cidades paulistas de Ourinhos e São Paulo, além de uma pesquisa na biblioteca da Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (Itália).

A *Primeira carta aos Tessalonicenses* é o mais antigo texto cristão. Um breve escrito com intuito pastoral dividido em duas partes: a seção de agradecimento pelo anúncio do evangelho (c.1-3) e a seção parenética (c.4-5), na qual Paulo exorta e consola a comunidade, além de abordar suas dúvidas. Nesta segunda parte encontra-se a perícopes de 1Ts 4,13-18, um texto escatológico que apresenta, no séc. I d.C., a parusia de Cristo como motivo de consolo à comunidade cristã de Tessalônica, a qual se encontrava enlutada e temerária acerca do destino dos mortos.

Nesta apresentação, Paulo correlacionou, de modo coerente, elementos decorrentes de vários âmbitos culturais que o influenciaram. Em primeiro lugar, utiliza a tradição religiosa judaica. De fato, o tema do יְהוָה יום (*dia do Senhor*) e os elementos teofânicos demonstram que a escatologia presente na perícopes tem como matriz principal o judaísmo. Paulo é consciente que a comunidade cristã de Tessalônica, em sua maioria composta de pessoas de origem gentílica, não estava acostumada com esta linguagem presente no Antigo Testamento. Por isso, o Apóstolo acrescenta elementos típicos da linguagem helenista, sobretudo no que diz respeito à “visita de Estado”: a παρουσία (*presença/vinda/ chegada*) e a ἀπάντησις (*encontro*) entre a autoridade e a população da cidade visitada. Deste modo, os tessalonicenses estariam aptos a realizar uma analogia entre a vinda de uma autoridade com o advento glorioso de Cristo no fim dos tempos.

A escatologia judaica e a linguagem helenista não foram, porém, suficientes para expressar a parusia de Cristo. Paulo utiliza dados provindos de correntes teológicas judaicas como a apocalíptica e o farisaísmo. De fato, o Apóstolo menciona a trombeta de Deus, a descida do céu e o arrebatamento, os quais são elementos típicos da apocalíptica; enquanto que a crença na ressurreição e na angelologia são característicos do farisaísmo.

Diante desta grande influência cultural, Paulo não pode ser considerado um homem eclético que simplesmente colhe elementos de vários âmbitos culturais. O Apóstolo

demonstra, pelo contrário, que é um teólogo capaz de correlacionar vários elementos e colocá-los numa posição secundária diante do seu interesse principal: apresentar a parusia de Cristo. De fato, Paulo procurou ser fiel à sua matriz cultural judaica, com influências apocalípticas e farisaicas, além de adaptar a novidade cristã ao ambiente helenista, ao qual a comunidade pertencia.

A apresentação da parusia de Cristo tem como objetivo especificar uma doutrina anteriormente exposta à comunidade, mas que por algum motivo foi mal compreendida ou mal interpretada: a doutrina sobre a ressurreição dos mortos. A partir da realidade da morte e ressurreição de Cristo, elemento kerygmático aceito pela comunidade tessalonicense, Paulo utiliza o eufemismo do sono (da morte) para afirmar que os membros da comunidade que já morreram irão despertar para a vida eterna. Assim, o Apóstolo consola e esclarece a principal dúvida comunitária: o destino dos mortos. A tristeza pela morte de uma pessoa cara é aceita com naturalidade, aquilo que deve diferenciar o cristão é a esperança, pois a parusia do Senhor é o evento escatológico que proporcionará a ressurreição dos adormecidos em Cristo, somado ao arrebatamento dos que estiverem vivos. Assim, tanto vivos quanto mortos estarão numa situação de igualdade e poderão se encontrar e permanecer definitivamente com o Senhor. Esta é a razão da esperança.

A apresentação da parusia depende da categoria teológica da concatenação, um dos princípios da escatologia paulina: Cristo é o paradigma (as primícias) da ressurreição dos mortos. Todos aqueles que lhe pertencem receberão, como Ele, este dom escatológico na parusia. Eis o motivo de consolação e de esperança para a comunidade enlutada.

A ressurreição de Cristo, segundo Paulo, está ligada à sua parusia. O Apóstolo apresenta estes dois eventos escatológicos em perfeita sintonia, pois a segunda é possível graças à primeira. A parte central da perícopa é dividida em duas partes, consideradas duas respostas paulinas à dúvida tessalonicense acerca da morte de alguns membros e da falta de esperança que isto provocou. A primeira apresenta o kerygma cristão primitivo em torno da morte e ressurreição de Cristo. Assim como a morte não determinou a existência do Cristo, do mesmo modo, ela não conclui a realidade individual de cada cristão, pois a ressurreição é a garantia da vida eterna e faz parte do projeto salvífico de Deus que conduzirá os cristãos por meio de Cristo.

A segunda resposta paulina tem como base a palavra do Senhor, a qual iniciará a série de acontecimentos da parusia que apresenta quatro momentos distintos: I) o comando divino será dado; II) o Senhor descera do céu; III) os mortos em Cristo serão ressuscitados e os vivos arrebatados; IV) todos irão ao encontro definitivo com Senhor. Paulo não considera a última

etapa do cerimonial helenista, momento no qual o visitante e a população visitada retornavam à cidade. A apresentação da parusia é concluída com o encontro e garante a companhia do Senhor para sempre. Uma descrição rica de detalhes, mas que não deve ser considerada uma descrição literal, pois seu objetivo é evidenciar a ressurreição de Cristo como base para uma nova leitura escatológica do tempo que se direciona para a parusia.

O centro da apresentação escatológica paulina da parusia de Cristo é, portanto, estar para sempre na companhia do Senhor. Este desejo dá sentido a toda a vida cristã, pois a existência presente se transforma em anseio escatológico. A morte não causa mais medo ou incerteza, pois a ressurreição garante o futuro encontro com o Senhor na sua parusia. De fato, Paulo demonstrará, sucessivamente, esta convicção à comunidade dos filipenses ao afirmar: κατὰ τὴν ἀποκαταδοκίαν καὶ ἐλπίδα μου, ὅτι ἐν οὐδενὶ αἰσχυθήσομαι ἀλλ' ἐν πάσῃ παρρησίᾳ ὡς πάντοτε καὶ νῦν μεγαλυθήσεται Χριστὸς ἐν τῷ σώματί μου, εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου. Ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος (Fl 1,20-21 – *Acerca da minha expectativa e esperança, uma vez que em nada serei confundido, mas com toda a ousadia, tanto agora como sempre, Cristo será engrandecido no meu corpo, quer através da vida quer através da morte. Pois, pra mim o viver é Cristo e o morrer é um ganho*).

ÍNDICE DE AUTORES

AUTORES ANTIGOS

AGOSTINHO 62, 64, 146, 147
AMBROSIAS 64
AMBROSIO 64
CIRILO DE ALEXANDRIA 64
CIRILO DE JERUSALÉM 63
CORNÉLIO A LÁPIDE 147
EUSÉBIO DE CESARÉIA 63
FÍLON DE ALEXANDRIA 117

FLÁVIO JOSEFO 43, 44, 46, 55
HIPÓLITO 63
JERÔNIMO 147
JOÃO CRISÓSTOMO 147
SUETÔNIO 117
TERTULIANO 63, 64
TOMÁS DE AQUINO 147

AUTORES MODERNOS

AGAMBEN, G. 133
ARANDA PÉREZ, G. 32, 33, 34, 35
ARCARI, L. 28
ASCOUGH, R. S. 86, 116, 152
ASURMENDI, J. 21, 22, 29, 33, 36
AUNE, D. E. 18, 22, 35, 39, 50, 59, 116
AUSTEL, H. J. 46
BADEN, J. L. 123, 154, 160, 162, 168
BALZ, H. 85
BARBAGLIO, G. 19, 27, 53, 70, 89, 90, 91, 93, 101, 106, 111, 112, 119, 123, 126, 141, 155, 159, 161, 163, 165, 166, 173
BARTH, G. 87
BECKER, J. 15, 16, 40, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 68, 70, 91, 93, 105, 122, 124, 166, 170, 173
BELLINATO, G. 19, 23, 53, 97, 103, 105, 112, 114, 116, 119, 123, 125, 148, 166, 169
BETZ, H. D. 89
BIETENHARD, H. 93, 97
BOER, M. de. 16, 37, 130, 153, 158
BOSCH, J. S. 15, 91, 101, 147
BRAUMANN, G. 97, 108
BRETSCHNEIDER, K. G. 20
BRITO, J. R. de. 43, 49
BRODEUR, S. N. 12, 82, 83, 84, 87, 91, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 103, 104, 106,

109, 112, 155, 156, 157, 160, 161, 164, 165, 166, 171
BROER, I. 99
BROWN, R. E. 12, 32, 33, 35, 97, 113, 120, 124, 170
BRUCE, F. F. 62, 66, 82, 84, 88, 90, 91, 92, 94, 96, 100, 104, 123, 136, 144, 153, 159, 160, 161, 164, 165, 168, 169, 170
BULTMANN, R. 59
BURGE, G. M. 139
CALOV, A. 20
CERFAUX, L. 20, 54, 55, 57, 89, 91, 95, 121, 136, 142, 145, 148, 150, 152, 154, 155, 157, 163, 164, 165, 170, 171, 172, 173
CHAMPLIN, R. N. 90, 101, 105, 106
CHAPA, J. 76
CLEMENTS, R. E. 96
COENEN, L. 84
COLLINS, J. J. 32, 33, 35, 40, 49, 50, 130, 131, 150, 152, 163, 170
COLLINS, R. F. 15, 70, 87, 94, 99, 102, 103, 120, 121, 156
COPPE, L. J. 48
COSBY, M. R. 56, 105
CROATTO, J. S. 30, 34, 35, 50, 132
CROSSAN, J. D. 54, 55, 58, 165
CULVER, R. D. 48

- CUVILLIER, E. 15, 125, 133, 134, 135, 137
 DABELSTEIN, R. 101
 DE VILLIERS, P. G. R. 102, 131, 146, 155, 159, 170, 173
 DINGERMANN, F. 25, 26, 27, 127
 DONFRIED, K. P. 13, 58, 83, 112, 116, 117, 124
 DUMAIS, M. 15
 DUNN, J. D. G. 15, 94, 127, 128, 129, 136, 146, 170
 EGGER, W. 71, 76, 81, 109
 EVERTS, J. M. 85
 FABRIS, R. 43, 45, 66, 70, 75, 76, 77, 78, 83, 86, 90, 94, 95, 96, 98, 102, 106, 107, 108, 110, 112, 118, 120, 123, 141, 144, 146, 147, 156, 159, 163
 FENDRICH, F. 98
 FENDRICH, H. 85
 FERNANDES, L. A. 26
 FERREIRA, J. A. 114
 FITZMYER, J. A. 14, 19, 27, 45, 59, 93
 FOERSTER, W. 88
 GALIZZI, M. 93, 122, 141, 142
 GARCÍA MARTÍNEZ, F. 31
 GARCÍA, M. S. 54, 122, 157
 GHINI, E. 62, 66, 68, 76, 90, 91, 93, 100, 102, 110, 112, 113, 120, 121, 138, 142, 149, 150, 159, 160, 161, 166, 172
 GIUDICI, A. 24
 GNILKA, J. 19, 53
 GONZÁLEZ, E. C. 12, 15, 62, 63, 64, 77, 89, 90, 91, 121, 122, 138, 148, 159
 GREEN, L. J. 140
 GRESHAKE, G. 20
 GÜNTHER, W. 83
 HAARBECK, H. 85
 HAMILTON, V. P. 22, 41
 HARRISON, J. R. 56, 124
 HASLER, V. 96
 HEYER, C. J. den. 15, 19, 38, 52, 60
 HILGENFELD, A. 28
 HOFFMANN, E. 85
 HORSLEY, R. 115
 HOWARD, T. L. 158
 HÜBNER, H. 93
 JEWETT, R. 115, 120, 124
 KENNER, C. S. 108
 KIM, S. 87, 90, 91, 94, 104, 122, 152, 167
 KLAPPERT, B. 108
 KOESTER, H. 42, 46, 53, 55, 56, 60, 97, 110, 111, 152, 168, 173
 KONSTAN, D. 102, 154
 KREITZER, L. J. 16, 17, 20, 21, 125, 126, 129, 138, 148, 149
 KREMER, J. 88
 LADD, G. E. 102, 142, 148, 149, 154, 166, 170
 LE DÉAUT, R. 43, 44
 LEITE, E. 48
 LICHTENBERGER, H. 99
 LIMBECK, M. 82
 LINK, H.-G. 22, 23, 85
 LOHSE, E. 41
 LÜCKE, F. 28
 MACHADO, J. 166
 MACHO, A. D. 32, 33, 35
 MACMULLEN, R. 124
 MAIER, J. 18
 MAILE, J. F. 98
 MALHERBE, A. 76, 90, 91, 173
 MALYSZ, P. J. 84
 MANINI, F. 56, 66, 70, 76, 91, 103, 110, 112, 122, 144, 168
 MANUCCI, V. 14
 MARCONCINI, B. 29, 30, 36, 38
 MARGUERAT, D. 12
 MARSHALL, I. H. 12, 84, 94, 107, 122, 157
 MARTIN, R. P. 89
 MARTIN-ACHARD, R. 139, 140, 150
 MAYER, J. P. 23, 30
 METZGER, B. M. 63
 MEYER, R. 41
 MÍGUEZ, N. O. 38, 57, 58, 103, 156, 160
 MOIOLI, G. 145
 MOSETTO, F. 66, 70, 71, 95, 102, 103, 112, 138, 147, 154, 158, 167, 174
 MOSS, C. R. 123, 154, 160, 162, 168
 MÜLLER, D. 41, 43
 MÜLLER, G. L. 24, 27, 57
 MUNDLE, W. 28
 MURPHY-O'CONNOR, J. 18
 NICKELSBURG, G. W. E. 32, 33, 35, 50
 NITROLA, A. 20, 21, 24, 153
 NOCKE, F.-J. 21
 OTZEN, B. 44
 PARMENTIER, E. 14
 PAROSCHI, W. 62
 PENNA, R. 51

- PÉREZ FERNÁNDEZ, M. 32, 33, 34, 35,
46, 47, 48
PESCE, M. 17
PESCH, R. 145, 153
PIERRI, R. 94
PLEVNIK, J. 99, 105, 122, 167, 174
QUESNEL, M. 134
RADL, W. 99
RAMELLI, I. 102, 154
RAMEY, M. 84, 142
RAMOS NETO, J. O. 14
REED, J. L. 54, 55, 58, 165
REID, D. G. 160
RICHARD, E. J. 92, 94, 96, 100, 102, 120,
143, 148, 149, 158, 159, 161, 162, 163,
166, 167, 168, 170, 172
RIESNER, R. 48
RITT, H. 108
RUSSELL, D. 30
SACCHI, A. 16, 17, 57, 60, 93
SACCHI, P. 29, 31, 32
SÁNCHEZ CARO, J. M. 61, 62, 65
SCARDELAI, D. 33
SCHMITHALS, W. 82, 123
SCHNEIDER, G. 88
SCHNELLE, U. 16, 17, 41, 42, 43, 52, 54,
58, 60, 62, 67, 90, 91, 107, 114, 120,
124, 126, 129, 130, 135, 136, 137, 138,
139, 143, 144, 145, 146, 151, 153, 156,
166, 167, 170
SCHOTTROFF, L. 94
SCHREINER, J. 18
SCHÜRMAN, H. 93, 125, 145, 169, 170
SCHÜTZ, E. 83
SCHWEITZER, A. 16
SCOTT, JR. J. J. 146
SEIFRID, M. A. 102
SIEDE, B. 98
SILBERMAN, N. A. 115
SILVA, C. M. D. da. 61, 66, 68, 71
SIMPSON JR. J. W. 12, 125
SOARES, E. A. 140
SPINETOLI, O. da. 19, 85, 90, 91, 96,
102, 106, 137, 147, 157, 159
STEGNER, W. R. 40, 42, 43, 133
THOMAS, J. 108
TIDBALL, D. J. 60, 116, 117, 119, 121
TIEDTKE, E. 166
TREBOLLE BARRERA, J. 19, 35
TRILLING, W. 104
TRIMAILLE, M. 70, 76, 89, 97, 107, 112,
116, 144, 147, 159, 162, 163, 164, 173
VANNI, U. 30
VIELHAUER, P. 29, 33, 36, 37, 38, 39,
96, 110, 118, 152
VILLAC, S. 33
VOIGT, E. 24, 132
VÖLKE, M. 84
VON RAD, G. 30
VOUGA, F. 66, 102, 158
WANAMAKER, C. A. 66, 84, 87, 89, 90,
93, 94, 100, 103, 112, 113, 114, 115,
117, 123, 147, 157, 160, 161, 164, 167
WEGNER, U. 61, 65, 203
WEIDINGER, E. 37, 50, 132, 143, 154
WERBICK, J. 57
WINKLHOFER, A. 20
WRIGHT, N. T. 12, 19, 34, 97, 128, 129,
130, 131, 132, 136, 139, 148, 149, 150,
151, 153, 167, 169, 172
YAMUCHI, E. M. 19, 31
YARBRO COLLINS, A. 44

ÍNDICE DAS CITAÇÕES BÍBLICAS E EXTRABÍBLICAS

ANTIGO TESTAMENTO

Gn 3,19	140	1Rs 1,34.39-40	101
Gn 5,24	104, 146, 166, 167, 168	1Rs 2,10	84
Gn 11,5	162	1Rs 11,43	84
Gn 14,17	105	1Rs 13,1-2.5.32	94
Gn 47,30	84	1Rs 22,50	84
Gn 49,18	85	2Rs 2,11	104, 146, 167
Ex 16,10	168	2Rs 14,16.22	84
Ex 19,6	168	2Cr 16,11	22
Ex 19,9	105	2Cr 20,34	22
Ex 19,13	161	2Cr 25,26	22
Ex 19,13.16.19	101, 159	2Cr 26,2.23	84
Ex 19,17	105	Tb 12,15	100
Ex 20,18	161	1Mc 2,23-28	43
Lv 23,24	101	1Mc 2,42	41
Lv 25,9	101	1Mc 4,46	30
Lv 26,46	44	1Mc 14,41	30
Dt 17,18	46	2Mc 7,1-29	140
Dt 28,49	22	2Mc 7,5	108
Dt 31,16	84	Jó 3,14	164
Dt 33,2	161	Jó 7,8-9	140
Jz 5,4	168	Jó 10,21	140
2Sm 6,15	101	Jó 14,12	84
2Sm 7,12	84	Jó 17,15-16	164
2Sm 12,23	140	Jó 19,25-27	140
2Sm 14,14	140	Jó 33,15-30	140
2Sm 19,16	105	Jó 39,24-25	161

Sl 6,5	140	Is 34-35	34
Sl 16(15),8-11	140	Is 38,10-11.18-19	140
Sl 18(17),12	168	Is 43,5	89
Sl 47(46),6	161	Is 48,20	22
Sl 50(49),15	140	Is 49,1-6	25
Sl 62(61),12	44	Is 49,8	26
Sl 71(70),5	85	Is 51,5	85
Sl 74(73),9	30	Is 63,19	162
Sl 144(143),5	162	Is 65,17	25, 132
Pr 3,13	49	Is 66,18-24	25
Pr 9,10	49	Is 66,22	25, 132
Pr 30,24-28	159	Jr 3,16-18	97
Ecle 7,25	49	Jr 4,5	161
Ecle 9,5-6.10	140	Jr 6,22	22
Sb 4,10	166	Jr 23,20	22
Eclo 44,16	166	Jr 31,8	89
Eclo 48,3.5	94	Jr 31,31-34	25, 85
Eclo 49,14	166	Jr 51,39	84
Is 2,2	22, 97	Ez 34,1-31	140
Is 6,1-4	101, 161	Ez 36,24	89
Is 6,11-13	96, 144	Ez 36,37	85
Is 7,14-16	23	Ez 37,1-14	26
Is 9,5	172	Ez 37,15-28	1 40
Is 9,5-6	23	Ez 38-39	34
Is 11,1-5	172	Dn 2,44-45	172
Is 11,1-9	26	Dn 6,5.23	83
Is 11,1-10	23	Dn 7	32
Is 18,7	97	Dn 7,13	105, 162, 168
Is 19,1	168	Dn 8,16	100
Is 24-27	34	Dn 9,15	83
Is 25,8	140	Dn 9,21	100
Is 26,19	140	Dn 10,6	161
Is 27,13	101	Dn 10,13	100, 161

Dn 12,1	100, 161	Mq 1,3	162
Dn 12,2	149	Mq 4,1	22
Dn 12,2-3	140	Mq 4,1-5	25
Os 3,5	22	Na 1,3	168
Os 6,1-3	140	Sf 1,15	168
Os 13,14	140	Sf 1,15-16	101
Jl 2,1-2	101, 105, 161	Sf 1,16	161
Jl 2-4	34	Ag 1,2-11	27
Jl 3-4	34	Zc 1-8	34
Jl 4,1-2.12-14	164	Zc 1,16-17	27
Am 3,12	96, 144	Zc 9-14	34
Am 5,15	96, 144	Zc 9,9-10	172
Am 5,18-20	26	Zc 9,14	101, 161
Am 7,1-9	26, 96	Zc 12-14	34
Am 8,1-3	26, 96	Zc 13,3	30
Am 9,1	96, 144	Zc 14,5	161
Am 9,1-4	26, 96		

NOVO TESTAMENTO⁷¹⁸

Mt 5,26	23	Mt 25,6	78, 105, 168
Mt 12,32	132	Mt 25,31	162
Mt 12,45	23	Mt 25,50	97
Mt 16,27	162	Mt 26,64	168
Mt 24,3-28	159	Mt 27,52	63
Mt 24,30	158, 168	Mt 28,13	84
Mt 24,30-31	158	Mc 2,23-28	42
Mt 24,31	99, 101, 158, 161	Mc 7,3	42
Mt 24,34-36	93	Mc 8,38	161
Mt 24,42-43	94	Mc 10,30	132
Mt 25,1	64, 159	Mc 12,18-27	48
Mt 25,1.6	158	Mc 13	33

⁷¹⁸ As citações bíblicas da perícopa de 1Ts 4,13-18 foram omitidas neste índice, vista a sua constante utilização ao longo da pesquisa.

Mc 13,3-23	159	At 7,60	142
Mc 13,16	168	At 8,1	45, 142
Mc 13,26	105	At 8,39	166
Mc 13,26-27	76, 99	At 9,30	52
Mc 13,27	161	At 11,25	52
Mc 13,30-32	93	At 11,26	172
Mc 13,34.37	94	At 12,6	84
Mc 14,62	105, 168	At 13,36	84
Lc 1,19	100	At 13,47	23
Lc 1,26-38	35	At 15,29	117
Lc 11,26	23	At 15,32	108, 117
Lc 11,42	42	At 16,1-3	118
Lc 12,37	94	At 16,37	52
Lc 12,59	23	At 16,40	108
Lc 16,19-31	33	At 17,1	117, 120
Lc 18,8	162	At 17,1-10	109, 117
Lc 18,12	42	At 17,2	118
Lc 18,30	132	At 17,4	118, 120, 144
Lc 21,5-24	159	At 17,5-9	58, 120, 142
Lc 21,27	99, 168	At 17,5-10	121
Lc 21,27-28	93	At 17,6.8	113
Lc 22,45	84	At 17,7	119
Lc 23,43	107, 174	At 17,10-15	121
Jo 3,13	162	At 17,14-15	118
Jo 5,28-30	160	At 18	117
Jo 6,33.38.50.51.58	162	At 18,1.5	118
Jo 6,62	162	At 18,5	82
Jo 11,11-13	84	At 18,11	117
Jo 11,24	24	At 18,12	117
Jo 12,12ss	106	At 21,39	19, 45, 52
Jo 14,3	107, 174	At 22,3	45, 52
At 2,36	172	At 22,3s	43
At 7,58	45	At 22,25	52

At 22,25-29	45	Rm 11,5	135
At 23,6-8	48	Rm 11,25	62, 82
At 23,10	166	Rm 12,2	132
At 23,27	52	Rm 12,4-5	54
At 26,28	172	Rm 14,9	88
At 28,15	78, 105, 168	Rm 14,17	129
Rm 1,4	129	Rm 15,12	88
Rm 1,8	101	Rm 16,21	118
Rm 1,13	62, 82	1Cor 1,7	170
Rm 1,25	52	1Cor 1,8	170
Rm 2,6-11	154	1Cor 1,17	89
Rm 2,9.10	101	1Cor 1,23	129
Rm 2,14	59	1Cor 2,8	59
Rm 3,2	101	1Cor 4,5	162
Rm 3,26	135	1Cor 4,9	23
Rm 4,25	141	1Cor 6,9	129
Rm 5	35	1Cor 7,22	59
Rm 5,8	141	1Cor 7,25-31	147
Rm 5,12-21	139	1Cor 7,39	148
Rm 5,13-21	129	1Cor 8,5	98
Rm 5,20	53	1Cor 8,7.10.12	59
Rm 6,1-11	107, 142	1Cor 9,24-27	54, 59
Rm 7,1	59	1Cor 10,1	82
Rm 7,2	148	1Cor 10,1-13	129
Rm 7,14	59	1Cor 10,7	88
Rm 8,6	53	1Cor 10,25-29	59
Rm 8,15	52	1Cor 11,18	101
Rm 8,17	83, 107, 154, 174	1Cor 11,23-24	48
Rm 8,18	135, 170	1Cor 11,26	162
Rm 8,34	88, 98, 163	1Cor 12,1	62, 82
Rm 10,5-13	129	1Cor 12,12-30	54
Rm 10,6	98, 163	1Cor 12,28	101
Rm 10,9	87	1Cor 13,13	85

1Cor 14,8	99	2Cor 11,22	18
1Cor 14,16	53	2Cor 12,1-10	93
1Cor 14,30-31	108	2Cor 12,2-4	104, 166
1Cor 14,37	93	Gl 1,8	98
1Cor 15	167	Gl 1,14	19, 43
1Cor 15,3	141	Gl 2,2	93
1Cor 15,3-4	47	Gl 2,20	107, 142
1Cor 15,8	163	Gl 3,15	59
1Cor 15,18.20	84	Gl 4,1-2	59
1Cor 15,18-23	102	Gl 4,6	52
1Cor 15,20	63	Gl 4,26	98
1Cor 15,20-23	139, 154	Gl 4,4	128, 135
1Cor 15,20-28.51-57	155	Gl 5,1.13	59
1Cor 15,33	59	Gl 5,24	142
1Cor 15,46	101	Gl 6,14	142
1Cor 15,47	163	Gl 6,17	132
1Cor 15,51	105, 147, 166	Fl 1,6.10	170
1Cor 15,51-52	162, 166	Fl 1,17	59
1Cor 15,52	101	Fl 1,20-21	177
1Cor 16,17	51, 97	Fl 1,21-24	147
1Cor 16,22	52	Fl 1,23	64, 107, 173, 174
2Cor 1,14	170	Fl 2,1	108
2Cor 1,8	82, 147	Fl 2,11	172
2Cor 4,4	132	Fl 2,12	97
2Cor 4,14	95, 154	Fl 2,16	59, 170
2Cor 5,1-2.17	98, 126, 132	Fl 3,5	18, 40, 42, 45
2Cor 5,4	82	Fl 3,6	43
2Cor 5,8	147	Fl 3,20	59, 98
2Cor 5,11	59	Fl 4,8	59
2Cor 7,6	51, 97	Fl 4,16	119
2Cor 7,14	53	1Ts 1,1	58, 75, 82, 117
2Cor 8,5	101	1Ts 1,3	83, 91, 130, 136,
2Cor 9,8	59		138, 171

1Ts 1,5.9	123	1Ts 3,4	121
1Ts 1,7	87	1Ts 3,5	135
1Ts 1,7.8	108	1Ts 3,6	82
1Ts 1,8	93	1Ts 3,10	121
1Ts 1,9	120, 144	1Ts 3,11	137
1Ts 1,9-10	124, 127, 141, 151	1Ts 3,12-13	171
1Ts 1,10	88, 91, 98, 138, 153, 163, 170, 172	1Ts 3,13	49, 51, 54, 91, 97, 127, 135, 142, 154, 161
1Ts 2-3	119	1Ts 4,1	66, 108
1Ts 2,1-12	123	1Ts 4,1.9.13	83
1Ts 2,2	58	1Ts 4,1.10	108
1Ts 2,2.14-16	135	1Ts 4,3-8	124, 132
1Ts 2,3-4	47	1Ts 4,4	142
1Ts 2,4	58, 109	1Ts 4,5	135
1Ts 2,4-5	88	1Ts 4,6	120
1Ts 2,4.10.13	87	1Ts 4,11	120
1Ts 2,9	119, 120, 135	1Ts 4,11-12	120
1Ts 2,11-12	171	1Ts 5,1	135
1Ts 2,12	108, 122, 127, 131, 141	1Ts 5,1-3	120
1Ts 2,14	144	1Ts 5,1-11	67
1Ts 2,14-15	172	1Ts 5,1.12	83
1Ts 2,14-20	121	1Ts 5,2	135, 159, 171
1Ts 2,15	141	1Ts 5,2-6	127
1Ts 2,16	96, 153	1Ts 5,3	58
1Ts 2,17	121	1Ts 5,6-7	135
1Ts 2,17-18	83	1Ts 5,6.9-10.23	132
1Ts 2,18	121	1Ts 5,8	138
1Ts 2,19	51, 54, 57, 59, 97	1Ts 5,9	91, 141
1Ts 3,1	121	1Ts 5,9-10	136
1Ts 3,1-2.6	109, 118	1Ts 5,9.23.28	131
1Ts 3,2	58, 121	1Ts 5,10	64, 107
1Ts 3,2-5	118	1Ts 5,11.14	108
1Ts 3,2.7	108	1Ts 5,16	84

1Ts 5,23	51, 54, 97, 171	Hb 10,37	162
2Ts 1,7-12	155	Hb 12,19	99
2Ts 2,3-12	155	1Pd 4,16	172
2Ts 2,13-14	141	Jd 9	78, 99, 100, 161
2Ts 2,16	138	Ap 1,10	104, 161
2Ts 3,6-10	120	Ap 4,2	104
1Tm 6,14	170	Ap 8,2	100
2Tm 1,10	170	Ap 12,5	166
Tt 2,13	170	Ap 12,7	100
Fm 18	59	Ap 14,2	161
Hb 1,2	24	Ap 14,14-16	168
Hb 7	35	Ap 19,6	161

JUDAÍSMO ANTIGO

1Hen 1,9	161	4Esd 12,31-34	99, 172
1Hen 20,1-7	100	4Esd 13,24	143
1Hen 38,2	56	4Esd 13,25-49	172
1Hen 49,4	56	4Esd 14,1-48	49
1Hen 71,15	132	4Esd 14,9	173
2Hen 32,1	56	4Esd 14,9.49	104, 146, 167
2Esd 7,25-44	164	4Esd 14,45-46	50
2Esd 13,24	164	2Bar 29-30	164
4Esd 4,1	161	2Bar 30,1-2	144, 151
4Esd 5,41-42	104, 143	2Bar 44,8-15	132
4Esd 6,23	161	2Bar 48,50	132
4Esd 6,26	146, 173	2Bar 50,2-4	151
4Esd 7,27-28	143	2Bar 50,2-13	144
4Esd 7,32.37-38	154	2Bar 51,8-12	151
4Esd 7,50	37	2Bar 83,4-9	132
4Esd 7,50.112.119	132	TestAbr 13,4.6	56
4Esd 8,1	132	TestJud 22,2	56
4Esd 11,37	99	TestLevi 14,15	56

Abot 2,1.7.16	48	Ant 13,297	43
Abot 3,14	49	Ant 18,1-3	45
Abot 3,14-16	48	Ant 18,1.3-6	43
Ant 11,327-328	55	Bell 2,8,2-14	43

CRISTIANISMO ANTIGO

Commentaria in Epistulam I ad Thessalonicenses 4	147
Commentaria in I Epistulam ad Thessalonicenses cap. IV	147
De civitate Dei 20,20,1-2	146, 147
In Epistulam I ad Thessalonicenses 4,8	147
Super I Epistulam S. Pauli ad Thessalonicenses cap. IV	147

OUTRAS FONTES

Legtio ad Gaium 281	117	Vita Claudius 25	117
---------------------	-----	------------------	-----

BIBLIOGRAFIA

BÁSICA

BRUCE, F. F. *1&2 Thessalonians*. Waco: Word Books, 1982.

BELLINATO, G. *Um mundo novo para a América Latina: escatologia paulina no enfoque da primeira carta aos Tessalonicenses*. São Paulo: Ave-Maria, 1990.

COLLINS, R. F. *A Primeira Carta aos Tessalonicenses*. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Eds.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011. p. 407-420.

DUMAIS, M. *As cartas aos Tessalonicenses*. In: CARREZ, M. et. al. *As cartas de Paulo, Tiago, Pedro e Judas*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2008. p. 35-56.

FABRIS, R. *1-2 Tessalonicesi*. Milano: Paoline, 2014.

GALIZZI, M. *Uma igreja jovem: as duas cartas de Paulo aos Tessalonicenses*. São Paulo: Salesiana, 1987.

GARCÍA, M. S. *Primeira carta aos Tessalonicenses*. In: OPORTO, S. G.; GARCIA, M. S. *Comentário ao Novo Testamento* (Eds.) (vol. III). 2. ed. São Paulo: Ave-Maria, 2006. p. 559-570.

GHINI, E. *Lettere di Paolo ai Tessalonicesi: commento pastorale*. Bologna: Dehoniane, 1980.

GONZÁLEZ, E. C. *El mensaje escatológico de 1 Tes 4,13–5,11, a partir de un análisis histórico-crítico, retórico y sociológico*. México: Universidad Pontificia de México, 2007.

JEWETT, R. *The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety*. Philadelphia: Fortress, 1986.

MALHERBE, A. *The Letters to the Thessalonians*. New York: Doubleday, 2000.

MANINI, F. *Lettere ai Tessalonicesi: introduzione, traduzione e commento*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2012.

_____. *Prima e seconda lettera ai Tessalonicesi*. Roma: Città Nuova, 2010.

MARSHALL, I. H. *I e II Tessalonicenses: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova-Mundo Cristão, 1984.

MOSETTO, F. *Lettere di San Paolo: Lettere ai Tessalonicesi, Lettere ai Corinzi* (vol. I). Torino: Elledici, 2011.

REESE, J. M. *1 and 2 Thessalonians*. Wilmington: Michael Glazier, 1979.

RICHARD, E. J. *First and Second Thessalonians*. Collegeville: Liturgical Press, 1995.

SCHÜRMAN, H. *Prima lettera ai Tessalonicesi*. Roma: Città Nuova, 1965.

SPINETOLI, O. da. *Lettere ai Tessalonicesi*. In: ROSSANO, P. (Org.). *Le lettere di san Paolo*. Alba: San Paolo, 1994. p. 59-90.

TRIMAILLE, M. *A primeira epístola aos Tessalonicenses*. São Paulo: Paulinas, 1986.

VOUGA, F. *A primeira epístola aos Tessalonicenses*. In: MARGUERAT, D. (Org.). *Novo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 315-328.

WANAMAKER, C. A. *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*. Michigan-Cambridge: Grand Rapids, 1990.

COMPLEMENTAR

AGAMBEN, G. *Il tempo che resta: un commento alla lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.

ARANDA PÉREZ, G. *Apócrifos do Antigo Testamento*. In: ARANDA PÉREZ, G.; GARCÍA MARTÍNEZ, F.; PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Literatura Judaica intertestamentária*. São Paulo: Ave-Maria, 2000. p. 217-378.

ASURMENDI, J. *Daniel e a apocalíptica*. In: GONZÁLEZ LAMADRID, A. et al. (Eds.). *História, Narrativa, Apocalíptica*. São Paulo: Ave-Maria, 2004. p. 411-462.

BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo* (vol. I). São Paulo: Loyola, 1989.

_____. *As cartas de Paulo* (vol. II). São Paulo: Loyola, 1991.

_____. *As cartas de Paulo: contexto de criação e modalidade de comunicação de sua teologia*. In: DETTWILER, A.; KAESTLI, J.-D.; MARGUERAT, D. (Orgs.). *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011. p. 73-112.

_____. *Paolo di Tarso e le origini cristiane*. 2. ed. Assisi: Cittadella, 1989.

BECKER, J. *Apóstolo Paulo: vida, obra e teologia*. São Paulo: Academia Cristã, 2007.

BELLINATO, G. *Paulo: cartas e mensagens*. São Paulo: Loyola, 1979.

BOFF, C. *Teoria do método teológico*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BOSCH, J. S. *Escritos paulinos*. São Paulo: Ave-Maria, 2002.

BRODEUR, S. N. *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo: studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline* (vol. I). Roma: GBP, 2012.

BROWN, R. E. *Apócrifos judaicos*. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Eds.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011. p. 949-966.

_____. *Introdução ao Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2012.

BULTMANN, R. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004.

CERFAUX, L. *Cristo na Teologia de Paulo*. São Paulo: Teológica, 2003.

_____. *O cristão na Teologia de Paulo*. São Paulo: Teológica, 2003.

CHAMPLIN, R. N. *O Novo Testamento interpretado: versículo por versículo* (vol. V). Guaratinguetá: Voz Bíblica, 1982.

COLLINS, J. J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. *Escatologia apocalíptica como a transcendência da morte*. In: NOGUEIRA, P. A. de S. (Org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 81-107.

CUVILLIER, E. *O “tempo messiânico”*: reflexões sobre a temporalidade em Paulo. In: DETTWILER, A.; KAESTLI, J.-D.; MARGUERAT, D. (Orgs.). *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011. p. 229-239.

CROSSAN, J. D.; REED, J. L. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. São Paulo: Paulinas, 2007.

DINGERMANN, F. *A esperança de Israel em Deus e no seu reino: origem e desenvolvimento da escatologia no Antigo Testamento*. In: SCHREINER, J. (Org.). *Palavra e mensagem do Antigo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Teológica; Paulus, 2004. p. 393-405.

DONFRIED, K. P. *I Tessalonicenses e a cronologia paulina*. In: DETTWILER, A.; KAESTLI, J.-D.; MARGUERAT, D. (Orgs.). *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011. p. 115-143.

_____. *Os cultos imperiais de Tessalônica e o conflito político em I Tessalonicenses*. In: HORSLEY, R. (Org.). *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 213-220.

DUNN, J. D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003.

EGGER, W. *Metodologia do Novo Testamento: introdução aos métodos lingüísticos e histórico-críticos*. São Paulo: Loyola, 1994.

FABRIS, R. *Paulo: apóstolo dos gentios*. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

FITZMYER, J. A. *A interpretação da Escritura: em defesa do método histórico-crítico*. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. *Teologia Paulina*. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Eds.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011. p. 1579-1645.

GARCÍA MARTÍNEZ, F. *O contexto religioso do Novo Testamento*. In: GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. (et. al.). *A Bíblia e seu contexto*. 3. ed. São Paulo: Ave-Maria, 2010. p. 319-347.

GARCÍA, M. S. *Cartas de São Paulo*. In: OPORTO, S. G.; GARCIA, M. S. *Comentário ao Novo Testamento* (Eds.) (vol. III). 2. ed. São Paulo: Ave-Maria, 2006. p. 391-406.

GNILKA, J. *Paolo di Tarso: apostolo e testimone*. Brescia: Paideia, 1998.

HEYER, C. J. den. *Paulo: um homem de dois mundos*. São Paulo: Paulus, 2009.

HORSLEY, R.; SILBERMAN, N. A. *A mensagem e o reino: como Jesus e Paulo deram início a uma revolução e transformaram o Mundo Antigo*. São Paulo: Loyola, 2000.

KOESTER, H. *A ideologia imperial e a escatologia de Paulo em 1 Tessalonicenses*. In: HORSLEY, R. (Org.). *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 161-168

_____. *Introdução ao Novo Testamento* (vol. I): história, cultura e religião no período helenístico. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *Introdução ao Novo Testamento* (vol. II): história e literatura do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulus, 2005.

KENNER, C. S. *Comentário Bíblico Atos: Novo Testamento*. Belo Horizonte: Atos, 2004.

KÜMMEL, W. G. *Introdução ao Novo Testamento*. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2004.

LADD, G. E. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2003.

LE DÉAUT, R., *I farisei*. In: GEORGE, A.; GRELOT, P. (Orgs.). *Introduzione al Nuovo Testamento* (vol. I): agli inizi dell'era Cristiana. Roma: Borla, 1980. p. 128-133.

LOHSE, E. *Contexto e ambiente do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

MACHADO, J. *Paulo, o visionário: visões e revelações extáticas como paradigmas da religião paulina*. In: NOGUEIRA, P. A. de S. (Org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 167-204.

MACHO, A. D. (Org.). *Apócrifos del Antiguo Testamento* (vol. I). Madrid: Cristiandad, 1984.

MACMULLEN, R. *Paganism in the Roman Empire*. New Haven: Yale University Press, 1981.

MAIER, J. *Entre os dois Testamentos: história e religião na época do Segundo Templo*. São Paulo: Loyola, 2005.

MANUCCI, V. *Bíblia Palavra de Deus: curso de introdução à Sagrada Escritura*. São Paulo: Paulus, 1985.

MARCONCINI, B. *L'apocalittica biblica*. In: MARCONCINI, B. et al. *Profeti e apocalittici*. 2. ed. Torino: Elledici, 2007. p. 217-269.

MARGUERAT, D. *Introdução*. In: DETTWILER, A.; KAESTLI, J.-D.; MARGUERAT, D. (Orgs.). *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011. p. 11-23.

_____ (Org.). *Novo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2009.

MARSHALL, I. H. *Teologia do Novo Testamento: diversos testemunhos, um só evangelho*. São Paulo: Vida Nova, 2007.

MARTIN-ACHARD, R. *Da morte à ressurreição segundo o Antigo Testamento*. Santo André: Academia Cristã, 2015.

MOIOLI, G. *L'«Escatologico» cristiano: proposta sistematica*. Milano: Glossa, 1994.

MÜLLER, G. L. *Dogmática: teoría y práctica de la teología*. 2. ed. Barcelona: Herder, 2009.

MURPHY-O'CONNOR, J. *Paulo de Tarso: história de um apóstolo*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2007.

NICKELSBURG, G. W. E. *Literatura judaica, entre a Bíblia e a Mixná: uma introdução histórica e literária*. São Paulo: Paulus, 2011.

NITROLA, A. *Trattato di Escatologia: 1. Spunti per un pensare escatologico*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2001.

NOCKE, F.-J. *Escatologia*. In: SCHNEIDER, T. (Org.). *Manual de Dogmática* (vol. II): Doutrina da Graça, Eclesiologia, Mariologia, Doutrina geral dos sacramentos, Doutrina específica dos sacramentos, Escatologia, Doutrina da Trindade. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 339-426.

NOGUEIRA, P. A. de S. (Org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005.

OTZEN, B. *O judaísmo na antiguidade: a história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o imperador Adriano*. São Paulo: Paulinas, 2003.

PARMENTIER, E. *A Escritura viva: interpretações cristãs da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2009.

PAROSCHI, W. *Crítica textual do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1999.

PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Literatura rabínica*. In: ARANDA PÉREZ, G.; GARCÍA MARTÍNEZ, F.; PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Literatura Judaica intertestamentária*. São Paulo: Ave-Maria, 2000. p. 379-511.

PESCE, M. *As duas fases da pregação de Paulo: da evangelização à guia da comunidade*. São Paulo: Loyola, 1996.

PESCH, R. *Futuro salvífico e futuro da salvação*. In: SCHREINER, J.; DAUTZENBERG, G. (Orgs.). *Forma e exigências do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004. p. 389-409.

PLEVNIK, J. *Paul and the Parousia: An Exegetical and Theological Investigation*. Peabody: Hendrickson, 1997.

QUESNEL, M. *Situação da pesquisa sobre Paulo: questões em debate e pontos controversos subjacentes*. In: DETTWILER, A.; KAESTLI, J.-D.; MARGUERAT, D. (Orgs.). *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011. p. 27-48.

RIESNER, R. *A herança judaica de Paulo e os inícios de sua missão*. In: DETTWILER, A.; KAESTLI, J.-D.; MARGUERAT, D. (Orgs.). *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011. p. 145-167.

ROWLAND, C. *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. New York: SPCK, 1982.

RUSSELL, D. S. *L'apocalittica giudaica*. Brescia: Paideia, 1991.

SACCHI, A. *Il pensiero di Paolo: origini e sviluppi*. In: SACCHI, A. (Org.). *Lettere Paoline e altre lettere*. Torino: Elledici, 1996. p. 69-81.

SACCHI, P. *L'apocalittica giudaica e la sua storia*. Paideia: Brescia 1990.

SÁNCHEZ CARO, J. M. *Hermenêutica bíblica e metodologia exegética*. In: ARTOLA, A. M.; SÁNCHEZ CARO, J. M. *A Bíblia e a Palavra de Deus*. 2. ed. São Paulo: Ave-Maria, 2005. p. 225-405.

SCARDELAI, D.; VILLAC, S. *Introdução ao Primeiro Testamento: Deus e Israel constroem a história*. São Paulo: Paulus, 2007.

SCHMITHALS, W. *Paul and the Gnostics*. Nashville: Abingdon Press, 1972.

SCHNELLE, U. *A evolução do pensamento paulino*. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. *Introdução à exegese do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *O presente da salvação, centro do pensamento paulino*. In: DETTWILER, A.; KAESTLI, J.-D.; MARGUERAT, D. (Orgs.). *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011. p. 337-362.

_____. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.

SCHREINER, J. *A mensagem do Novo Testamento e a Palavra de Deus do Antigo Testamento*. In: SCHREINER, J.; DAUTZENBERG, G. (Orgs.). *Forma e exigências do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004. p. 15-37.

SCHWEITZER, A. *The mysticism of Paul the Apostle*. 9. ed. Baltimore: John Hopkins, 1998.

SILVA, C. M. D. da. *Metodologia de exegese bíblica*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

TREBOLLE BARRERA, J. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução à história da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1995.

VIELHAUER, P. *História da literatura cristã primitiva: introdução ao Novo Testamento, aos apócrifos e aos Pais apostólicos*. Santo André: Academia Cristã, 2005.

VON RAD, G. *Teologia do Antigo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Aste-Targumin, 2006.

WEGNER, U. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.

WERBICK, J. *Prolegômenos*. In: SCHNEIDER, T. (Org.). *Manual de Dogmática* (vol. I): Prolegômenos, Doutrina sobre Deus, Doutrina da criação, Cristologia, Pneumatologia. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 9-50.

WRIGHT, N. T. *A ressurreição do Filho de Deus*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2013

_____. *Paulo: novas perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2009.

YARBRO COLLINS, A. *Escatologia e apocalíptica*. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Eds.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011. p. 1534-1543.

FONTES

BÍBLIA: *Bíblia Almeida Revista e Atualizada*. São Paulo: Mundo Cristão, 1994.

BÍBLIA: *Bíblia Ave-Maria: versão estudos*. São Paulo: Ave-Maria, 2011.

BÍBLIA: *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

BÍBLIA: *Bíblia de Jerusalém: nova edição, revista e ampliada*. São Paulo: Paulus, 2012.

BÍBLIA: *Bíblia do Peregrino*. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA: *Bíblia Tradução Ecumênica*. São Paulo: Loyola, 1994.

BÍBLIA: *Novum Testamentum Graece*. 27. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

METZGER, B. M. *A textual commentary on the Greek New Testament*. 2. ed. New York: American Bible Society, 1994.

WEIDINGER, E. (Org.). *Gli apocrifi: l'altra Bibbia che non fu scritta da Dio*. Casale Monferrato: Piemme, 1992.

DOCUMENTOS DO MAGISTÉRIO

PCB. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 2009 (15 de abril de 1993).

_____. *O povo judeu e as suas Sagradas Escrituras na Bíblia cristã*. São Paulo: Paulinas, 2002 (24 de maio de 2001).

DICIONÁRIOS E LÉXICOS BÍBLICOS

BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Orgs.). *Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento* (vol. I-II). Salamanca: Sigueme, 1996. [sigla DENT]

BARBAGLIO, G.; DIANICH, S. (Orgs.). *Nuovo Dizionario di Teologia*. Roma: Paoline, 1977. [sigla NDT]

COENEN, L.; BROWN, C. (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. [sigla DITNT]

FABRY, H.-J.; RINGGREN, H. (Orgs.). *Grande Lessico dell'Antico Testamento* (vol. VIII). Brescia: Paideia, 2008. [sigla GLAT]

FRIES, H. (Org.). *Conceptos Fundamentales de Teologia* (vol. I). 2. ed. Madrid: Cristiandad, 1979. [sigla CFT]

HARRIS, R. L.; ARCHER JR., G. L.; WALTKE, B. K. (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998. [sigla DITAT]

HAWTHORNE, G. F.; RALPH, M. P.; REID, D. G. (Orgs.). *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008. [sigla DPC]

KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (vol. III-IV.XIV). Brescia: Paideia, 1967. [sigla GLNT]

LACOSTE, J.-Y. (Org.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004. [sigla DCT]

PACOMIO, L. (Org.). *Dizionario Teologico Interdisciplinare* (vol. I). Casale Monferrato: Marietti, 1977. [sigla DTI]

ARTIGOS DE REVISTAS

ARCARI, L. L'apocalittica giudaica e proto cristiana tra "crisi della presenza" e "crisi percepita": il testo apocalittico e la pratica visionaria. *SMSR*, Roma, vol. 76, n. 2, p. 480-533, 2010.

ASCOUGH, R. S. A Question of Death: Paul's Community-Building Language in 1 Thessalonians 4:13-18. *JBL*, London, vol. 123, n. 3, p. 509-530, 2004.

BOER, M. de. Escatologia apocalíptica judaica e o Novo Testamento. *EstRel*, São Paulo, vol. 19, p. 85-103, 2000.

_____. Paulo, teólogo do apocalipse. *EstRel*, São Paulo, vol. 19, p. 133-148, 2000.

BRITO, J. R. de. Midrax e História. *EstBib*, Petrópolis, vol. 71, p. 53-61, 2001.

CHAPA, J. Is First Thessalonians a Letter of Consolation? *NTS*, Cambridge, vol. 40, p. 150-160, 1994.

COLLINS, J. J. Apocalypse: the Morphology of a Genre. *Semeia*, Missoula, vol. 14, p. 1-20, 1979.

COSBY, M. R. Hellenistic Formal Receptions and Paul's Use of ἀπάντησις in 1 Thessalonians 4:17. *BBR*, South Tweed Heads, vol. 4, p. 15-34, 1994.

CROATTO, J. S. Apocalíptica e esperança dos oprimidos: contexto sócio-político e cultural do gênero apocalíptico. *RIBLA*, Petrópolis, vol. 7, p. 8-21, 1990.

DONFRIED, K. P. The Cults of Thessalonica in the Thessalonian Correspondence. *NTS*, Cambridge, vol. 31, p. 336-356, 1985.

FERNANDES, L. A. O yôm YHWH, expressão e temática no corpus dos Doze Profetas (1ª parte). *ATeo*, Rio de Janeiro, vol. 29, p. 201-221, 2008.

_____. O yôm YHWH, expressão e temática no corpus dos Doze Profetas (2ª parte). *ATeo*, Rio de Janeiro, vol. 30, p. 335-361, 2008.

FERREIRA, J. A. Sociologia da comunidade de Tessalônica. *EstBib*, Petrópolis, vol. 25, p. 9-20, 1990.

HARRISON, J. R. Paul and the Imperial Gospel at Thessaloniki. *JSNT*, New York, vol. 25, p. 71-96, 2002.

HOWARD, T. L. The literary unity of 1 Thessalonians 4:13-5:11. *GTJ*, London, vol. 9, p. 163-190, 1988.

KIM, S. The Jesus Tradition in 1 Thess 4.13-5.11. *NTS*, Cambridge, vol. 48, p. 225-242, 2002.

KONSTAN, D.; RAMELLI, I. The Syntax of ἐν Χριστῷ in 1 Thessalonians 4:16. *JBL*, London, vol. 126, p. 579-593, 2007.

LEITE, E. Qual era o judaísmo de Paulo? *Hor*, Belo Horizonte, vol. 7, n. 13, p. 85-97, 2008.

MALYSZ, P. J. Paul's Use of the Imagery of Sleep and his Understanding of the Christian Life: a Study in the Thessalonian Correspondence. *CTQ*, Fort Wayne, vol. 67, p. 65-78, 2003.

MAYER, J. P. Perspectivas messiânicas nos primórdios do judaísmo. *EstBib*, Petrópolis, vol. 52, p. 16-27, 1997.

MÍGUEZ, N. O. Linguagem bíblica e linguagem política. *RIBLA*, Petrópolis, vol. 4, p. 49-60, 1989.

_____. Para não ficar sem esperança: a apocalíptica de Paulo em 1Ts como linguagem de esperança. *RIBLA*, Petrópolis, vol. 7, p. 41-58, 1990.

MOSS, C. R.; BADEN, J. L. 1 Thessalonians 4.13–18 in Rabbinic Perspective. *NTS*, Cambridge, vol. 58, p. 199-212, 2012.

PENNA, R. Paulo de Tarso e os componentes gregos do seu pensamento. *ATEO*, Rio de Janeiro, vol. 31, p. 55-91, 2009.

PIERRI, R. Del genitivo epesegetico nel Nuovo Testamento. *CCO*, Cordoba, vol. 7, p. 197-215, 2010.

PLEVNIK, J. 1 Thessalonians 4,17: the Bringing in of the Lord or the Bringing in of the Faithful? *Bib*, Roma, vol. 80, p. 537-546, 1999.

_____. The Taking Up of the Faithful and the Resurrection of the Dead in 1 Thessalonians 4.13-18. *CBQ*, vol. 46, p. 274-283, 1984.

RAMEY, M. Cognitive Science Applied to Pauline Metaphors in 1 Thessalonians: Conceptual Blending and the Sleep and Death Motif. *Style*, Illinois, vol. 39, n. 2, p. 175-186, 2005.

RAMOS NETO, J. O. Os problemas e os limites do método histórico-crítico. *Theos*, Campinas, vol. 5, n. 2, p. 1-12, 2009.

SOARES, E. A. Viver pela santa eternidade: pistas de escatologia pessoal no judaísmo antigo. *Theos*, Campinas, vol. 4, n. 2, p. 1-22, 2008.

DE VILLIERS, P. G. R. The Eschatology of 1 Thessalonians in the Light of its Spirituality. *Ath*, Bloemfontein, vol. 28, p. 1-32, 2008.

VOIGT, E. Messias e Reino de Deus: aspectos da expectativa escatológica em escritos judaicos dos séculos IaC a IdC. *EstBib*, Petrópolis, vol. 93, p. 65-76, 2007.

PROGRAMAS DE COMPUTADOR

BIBLEWORKS for Windows. Version 6.0.005y. 2003.