



PAULO DE TARSO E A DIALÉTICA DA LEI: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FILOSÓFICAS *

Paul of Tarsus and the dialectic of law: some philosophical considerations

Fábio Caires Correia **

Oneide Perius ***

Resumo: Na filosofia contemporânea acompanhamos um amplo movimento de retorno às fontes paulinas. Especialmente no sentido de buscar sustentação e inspiração para um projeto de crítica do poder e crítica do *nomos* estruturador da realidade excludente, violenta e injusta. A partir das reflexões de Jacob Taubes, Giorgio Agamben e Franz Hinkelammert, o presente estudo pretende acompanhar os traços fundamentais desta renovada hermenêutica, tomando o papel da lei no *corpus paulinum* como fio condutor da argumentação. Ao situar Paulo de Tarso no horizonte do judaísmo da diáspora, no qual o messianismo assume características próprias e importância fundamental, o objetivo será o de mostrar como este conjunto de leituras pretende evidenciar o núcleo político de suas cartas.

Palavras-Chave: Paulo de Tarso. Lei. Tempo Messiânico. Crítica. Judaísmo.

Abstract: In contemporary philosophy, we follow a broad movement of return to Pauline sources. Especially in the sense of seeking support and inspiration for a project of critique of power and critique of the structuring *nomos* of the excluding, violent and unjust reality. Based on the reflections of Jacob Taubes, Giorgio Agamben and Franz Hinkelammert, the present study intends to follow

* Artigo submetido em 08.06.2022.e aprovado para publicação em 08.10.2022.

** Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professor e Coordenador de Pesquisa e Extensão no UniCatólica, Palmas, TO. Contato: fabio.correia@catolica-to.edu.br

*** Doutor em Filosofia pela PUCRS. Professor de Filosofia da UFT, Palmas, TO Contato: oneideperius@uft.edu.br

the fundamental traits of this renewed hermeneutics, taking the role of law in the *corpus paulinum* as the guiding thread of the argument. By placing Paul of Tarsus on the horizon of Diaspora Judaism, in which messianism assumes its own characteristics and fundamental importance, the objective will be to show how this set of readings intends to highlight the political core of his letters.

Keywords: Paul of Tarsus. Law. Messianic Time. Criticism. Judaism.

Questões introdutórias

S abem muito bem todos os leitores de Paulo que a problemática da lei é central em suas cartas. E, além disso, não é difícil perceber quão espinhosa é a tentativa de estabelecer o seu sentido. Um discurso aparentemente contraditório perpassa os escritos paulinos. Em alguns momentos defende-se a importância e mesmo a santidade da lei. Em outros, a lei é objeto de críticas bastante contundentes. O presente artigo pretende colocar a questão, a partir de um olhar filosófico e contemporâneo, sob uma nova perspectiva. Isto é, perceber as nuances no tratamento da questão e mostrar que elas constituem o núcleo para entender seu sentido. A lei, de modo geral, aponta para o núcleo normativo que estrutura e orienta a vida social de qualquer comunidade, seja no universo político, seja no âmbito religioso. Obviamente, no tempo em que o apóstolo escreveu, tal separação da esfera religiosa e da esfera política não era possível. Ainda assim, há uma ampla discussão sobre o que Paulo entenderia por lei. Estaria ele, simplesmente, se referindo à Torá? Ou então, à *lex romana*? O que sabemos com certeza é que para Paulo, um judeu da diáspora, assim como para toda tradição de Israel, a lei é um conceito chave.

A figura de Paulo de Tarso é uma das chaves para o desenvolvimento do cristianismo e, com ele, da cultura ocidental. Assim, ao longo da história foram realizadas inúmeras interpretações de suas epístolas, sendo a primeira (documentada) a do teólogo cristão Orígenes (século III d.C.). Junto com a perene atração teológica e espiritual que Paulo sempre suscitou, sua obra começou a ser objeto, a partir do final do século XIX, de inúmeras interpretações filosóficas e também jurídicas. Essa atenção renovada a Paulo de Tarso encontrou alguns de seus representantes mais conspícuos em Martin Heidegger, no jurista e cientista político Karl Schmitt, nos intelectuais marxistas Walter Benjamin e Ernst Bloch e no teólogo Karl Barth. Também vale a pena mencionar Friedrich Nietzsche, que na década de 1920 começava a despertar grande interesse no cenário filosófico alemão, e que escreveu seu *Der Antichrist* como um verdadeiro tratado “anti-paulino”.

A esse interesse genuinamente filosófico pelas epístolas paulinas deve-se acrescentar, a partir da década de 1960, o impulso exegético do movimen-

to latino-americano de presbíteros do Terceiro Mundo. Desde então, as chamadas *Comunidades eclesiais de base* recorreram ao apóstolo Paulo em seus esforços para construir, com base na interpretação bíblica e na práxis política concreta, uma teologia da libertação. Os últimos anos do século XX e os primeiros anos do novo século testemunharam o surgimento de novas leituras das epístolas paulinas. Entre outros, Alain Badiou, Giorgio Agamben, Jacob Taubes e Franz Hinkelammert tomaram Paulo como referência incontornável na tentativa de dismantelar e revisar criticamente os quadros categóricos fundamentais do pensamento ocidental. Parece ter surgido a necessidade de ir a Paulo mesmo (parafrazeando o velho jargão fenomenológico), relê-lo, dialogar com ele. Esse entusiasmo recente pelo *apóstolo dos gentios* pode ser enquadrado no horizonte mais amplo da pesquisa no campo da teologia política, que visa questionar as implicações políticas de certas elaborações teológicas e, por sua vez, os pressupostos teológicos presentes nos discursos políticos e econômicos. A questão é, em todo caso, enfrentar o problema dos vínculos – geralmente ocultos – entre teologia e política e seu fundamento mútuo. Esse é o ponto de partida deste trabalho. Interessa-nos identificar em que sentido e a partir de quais problemas teóricos cada um dos filósofos mencionados, a partir de obras específicas dedicadas ao tema, interpreta Paulo de Tarso.

Sem pretender seguir os argumentos de uma longa tradição exegética que mergulha nos meandros do *corpus paulinum* para definir o que o apóstolo entende por lei, procuraremos neste trabalho acompanhar a forma como estas cartas continuam ressoando nos dias de hoje, especialmente quanto ao aspecto da compreensão e crítica da lei. Mais especificamente, no âmbito da filosofia política contemporânea. Muito mais que um breve estado da arte de obras escritas por alguns filósofos contemporâneos sobre as epístolas paulinas, pretendemos, aqui, de igual forma esclarecer quais são os principais interesses teóricos com que o apóstolo dos gentios tem sido abordado nas últimas décadas, e apresentar quais linhas interpretativas predominam em cada autor. Neste contexto, uma ampla tradição de crítica à lei do mercado, a partir da qual se pode compreender a lógica imanente das sociedades capitalistas, recupera a crítica paulina da lei como modelo. Jacob Taubes, Giorgio Agamben e Franz Hinkelammert serão os autores analisados sob este aspecto.

1. As novas perspectivas sobre Paulo na teologia e na filosofia

Tanto no campo teológico como no debate filosófico das últimas décadas destacaram-se estudos cada vez mais frequentes e profundamente impactantes sobre o apóstolo Paulo de Tarso. Na teologia, esse movimento passou a ser designado “novas perspectivas sobre Paulo” como pretende-

remos explicar brevemente na sequência do texto. Na filosofia, apesar das diferenças substanciais em relação ao debate teológico, seguiu-se também o movimento geral de reavaliar a teologia paulina desde a ênfase de seu enraizamento no judaísmo da diáspora, radicalizando dessa maneira o movimento das “novas perspectivas”. Neste sentido, um grupo de intelectuais, especialmente do campo da esquerda, encontrou nas cartas do apóstolo um provocativo paradigma de enfrentamento de uma poderosa estrutura econômico-política que parece cada vez mais sólida e difícil de enfrentar em nossos dias.

Na teologia, as “novas perspectivas sobre Paulo” já têm uma longa história que remete, pelo menos, a dois importantes livros publicados ainda nos anos setenta do século passado. Krister Stendhal publicou, em 1976, *Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays*¹. Trata-se de um livro onde está publicada uma conferência homônima realizada ainda na década anterior. Um ano depois, em 1977, surgiu o estudo de E. P. Sanders *Paul and Palestinian Judaism*.² Este livro, em particular, teve uma repercussão enorme a ponto de condensar praticamente todas as discussões que seguiram sobre as denominadas “novas perspectivas”. Daniel Marguerat é enfático ao falar de um “terremoto” provocado pela obra de Sanders. Em suas palavras, “A onda de choque foi tão forte que ganhou, pouco a pouco, os campos mais remotos da exegese paulina. Não é um exagero falar de um antes e de um depois de Sanders.”³ K. Stendhal já havia tentado afastar a exegese da teologia paulina das bases luteranas dominantes.

Este esforço, conjugado com os estudos de E.P. Sanders, possibilitou a emergência de um espaço privilegiado para uma reconsideração dos escritos paulinos a partir da tradição judaica onde seu autor estava imerso. Ao invés de continuar repetindo o mantra de que todo esforço de Paulo estaria em se afastar do Judaísmo, desenhado de forma caricatural como uma religião legalista, essas novas perspectivas pretendem reavaliar completamente o sentido do judaísmo do segundo templo e, conseqüentemente, reconsiderar a relação do apóstolo para com ele. James Dunn, por fim, para completar as referências mínimas aos clássicos que puseram em marcha esse esforço de reinterpretação, aprofundou e desdobrou com muita perspicácia e competência o legado dos anos 70. De acordo com suas palavras:

Se Stendahl quebrou o paradigma de reconstruções do contexto teológico de Paulo no século XX, ao mostrar o quanto este havia sido definido pela

¹ STENDHAL, Krister. *Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays*. Philadelphia: Fortress Press, 1976.

² SANDERS, E.P. *Paul and Palestinian Judaism*. A Comparison of Patterns of Religion. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

³ MARGUERAT, Daniel. Introdução, p. 11. In: DETTWILER, Andreas; KAESTLI, Jean-Daniel; MARGUERAT, Daniel (Orgs.) *Paulo, uma teologia em construção*. Trad: Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2011.

busca de Lutero por um Deus da graça, Sanders o rompeu completamente ao mostrar o quão diferentes tais reconstruções são daquilo que conhecemos do judaísmo do primeiro século a partir de outras fontes. Todos nós somos, em maior ou menor grau, culpados de modernizar Paulo. Mas, agora, Sanders nos deu uma oportunidade sem igual de renovar nossa visão de Paulo, de mudar nossa perspectiva para além do século dezesseis, indo até ao século primeiro, de fazer o que todos os verdadeiros exegetas querem fazer – isto é, ver Paulo de modo adequado ao seu próprio contexto, escutar Paulo em termos de seu próprio tempo, deixar Paulo ser ele mesmo⁴.

Este movimento extremamente significativo, no entanto, ganha impulso especialmente a partir da decisão de reexaminar o papel da lei nas cartas paulinas. Em seus escritos, a forma aparentemente paradoxal com que esse problema é tratado, ocasionou inúmeras interpretações bastante desconstruídas. A maioria delas meramente negativas, tendo em vista a oposição tão cara à hermenêutica luterana entre a justificação pelas obras da lei e a justificação pela fé. No entanto, esse conjunto de interpretações parece estar construído a partir de uma simplificação extrema. Se por um lado Paulo, quando fala da lei, têm em mente claramente a Torá, isto não significa que em seus textos há apenas uma desvalorização da tradição judaica. Há nuances entre uma aceção estreita e um significado mais amplo que precisa ser levado em conta. A lei, no sentido estrito, aquela que adquire uma significação externa e se mostra mais claramente na questão da circuncisão, não pode ser absolutizada, nem sequer adotada como critério de justificação. No entanto, a lei compreendida a partir de um contexto mais amplo é a tradição que mantém um povo fiel à promessa. O “nomismo da aliança” de E. P. Sanders pretende levar isso em conta, ou seja, ler a lei sempre em relação à promessa. Se a lei for entendida como instrumento a serviço da promessa e não fetichizada como finalidade em si mesma, pode manter um sentido positivo. Em outras palavras, a lei em si mesma não é algo negativo. No entanto, se for tomada de forma restrita como único critério, adquire um sentido negativo.

Não tardou para que também no campo da filosofia um conjunto de leituras bastante originais sobre Paulo de Tarso ganhasse espaço. Essa por estabelecer, ainda, se as leituras teológicas tiveram um papel decisivo neste sentido. Por um lado, parece bastante improvável que os filósofos envolvidos nesta tarefa desconhecem o debate teológico tão próximo de seus interesses. Por outro lado, não há referência explícita nas obras dos autores que analisaremos neste artigo. Isto leva a uma consideração sobre uma exigência interna de uma nova leitura, depois de todo horror que o antissemitismo nos fez ver ao longo do século XX. A leitura tradicional de Paulo de Tarso, neste sentido, ainda que não explicitamente anti-semita,

⁴ DUNN, James D.G. *The New Perspective on Paul. Revised Edition*. Michigan: WILLIAM B. EERDMANS PUBLISHING COMPANY, 2008, p. 103.

havia sido construída como se o apóstolo fosse um adversário fundamental do judaísmo. A visão negativa em relação aos judeus alimentou-se, não poucas vezes, destas fontes bíblicas.

Foi Jacob Taubes que iniciou esse percurso na filosofia num curso de alguns dias ministrado em Heidelberg. Os efeitos da ousada e inovadora leitura não se fizeram esperar por muito tempo. Seguiram-se muitas outras obras que colocaram a figura de Paulo no centro da filosofia contemporânea. Nosso estudo, para não cair na armadilha de uma apresentação demasiadamente superficial, se dedicará a reconstruir a posição de três destes autores sobre a dialética da lei no pensamento paulino: Jacob Taubes, Giorgio Agamben e Franz Hinkelammert.

2. Jacob Taubes

O curso ministrado em 1987 por Jacob Taubes sobre Paulo teve um impacto que dificilmente poderia ser superestimado no pensamento filosófico do final do século passado até os nossos dias. E isto por vários motivos bastante significativos. Em primeiro lugar, pela força argumentativa com que liquida uma série de argumentos de acordo com os quais ocupar-se das cartas paulinas é coisa para teólogos. É amplamente destacado em seu texto o papel fundamental do *corpus paulinum* na compreensão que historicamente se desenvolveu no ocidente, seja em questões ético-políticas, seja em outras questões relacionadas. E, especialmente, pelo fato de os escritos do apóstolo terem sido capturados de maneira preponderante para dentro do circuito do pensamento conservador. Seu debate com Carl Schmitt será bastante instrutivo neste sentido. Em segundo lugar, por enfrentar um duplo mal-entendido que vigorava tanto na tradição judaica como na leitura dos cristãos. Para estes, a mensagem de Paulo é construída sobre a negação da Torá. Paulo seria, para dizê-lo de forma simples, antijudeu. Para aqueles, Paulo teria abandonado a comunidade judaica e, portanto, não teria mais qualquer relação para com ela. A ausência de literatura sobre Paulo na tradição judaica, exceto por breves textos, entre os quais *Zwei Glaubensweisen* de Martin Buber, o atesta. Há, portanto, o pano de fundo histórico de uma separação abrupta entre judaísmo e cristianismo que não ajuda de nenhuma maneira em um entendimento menos raso da teologia paulina. A leitura de Taubes pretende enfrentar, também, este aspecto. Em terceiro lugar, para concluir estas enumerações de caráter introdutório, o ato de situar o problema da lei em toda a sua amplitude e complexidade nos escritos paulinos e desobstruir o alcance de tal abordagem na filosofia política contemporânea, mostrando a viva atuação da tradição messiânica judaica em seus textos, perspectiva esta amplamente soterrada por uma tradição de obliteração destes aspectos, terá um efeito que não tardará a se fazer sentir no âmbito da filosofia política contemporânea.

O primeiro grande entrave hermenêutico que desafiou a perspicácia de diversos intérpretes ao longo da tradição é o fato de que as cartas de Paulo estejam escritas em grego. A tentação dos eruditos cristãos – por demais acostumados com as tentativas de aproximar os textos sagrados da sabedoria filosófica dos gregos cada vez mais dotados de autoridade – esconde um fato de fundamental importância. Paulo era um judeu que escrevia em grego. Portanto, o idioma no qual estão traduzidas suas ideias não pode encobrir o contexto judaico onde as mesmas são gestadas. Jacob Taubes, professor de hermenêutica em Berlim e nascido numa família de rabinos, sabia disto muito bem. No início de seu curso discorre, longamente, sobre alguns episódios que o ajudaram a compreender este detalhe nada irrelevante em todo seu significado. Um exemplo pode ser aqui citado para ilustrar o modo como a questão é abordada em seu texto. Recordando uma conversa com o seu professor, o germanista e helenista Emil Staiger, Taubes lembra do seguinte episódio que teria se passado em Zurich.

Caminhávamos um dia pela rua Rämis, da Universidade em direção ao lago, até Bellevue. Ele mudaria de direção neste momento enquanto eu seguiria até as ruas estreitas do bairro judeu. Então ele me disse: “Sabe, Taubes, li ontem as cartas do apóstolo Paulo.” E acrescentou, com verdadeira irritação: “Isso não é grego, é ídiche!” Eu lhe respondi: “Certamente, professor. Por isso as entendo”⁵.

A percepção imediata de um helenista, ao ler as cartas paulinas, de que não se trata de um texto construído de acordo com os padrões da cultura helênica e, portanto, de que teriam que provir de um contexto cultural muito distinto, no caso o judaico, é afirmado com a força de uma evidência. E, como vemos, Taubes não foi pego de surpresa. Já sabia o então estudante – Taubes estudou em Zurich durante os anos da segunda guerra – que a cultura judaica que havia constituído o solo mais íntimo de onde emergira o *corpus paulinum*, fora encoberta por forças que de modo muito sutil se solidificaram na história do ocidente. Nada sutis foram as consequências deste antisemitismo hermenêutico quando traduzido no campo político.

No entanto, pode parecer uma questão menor esta de destacar o judaísmo de Paulo, como se fosse apenas um detalhe “exegético” que, como tal, importaria apenas a um círculo estreito de eruditos. Ledo engano. O que está em jogo é muito mais do que isso. A tradição messiânica, apocalíptica, que está na raiz das cartas paulinas, é uma fonte capaz de revelar o seu fundo explosivo, político, subversivo. Em grande medida, a obliteração desta dimensão política, pública, se dá a partir de uma tradição que, ao desembocar na leitura luterana, pôs todo o peso dos argumentos de Paulo

⁵ TAUBES, Jacob. *Die politische Theologie des Paulus: Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg*, p. 23-27. Februar 1987. Hrsg. von Aleida und Jan Assmann. München: Fink, 1993, p. 12.

numa afirmação da justificação pela fé. Uma clara “espiritualização” é o efeito imediato desta opção hermenêutica. Para reforçar o que estamos dizendo, podemos citar aqui o próprio Lutero que escreveu um longo comentário sobre a *Carta aos Romanos* e, em um prefácio datado de 1522, destaca:

A palavrinha lei não deve ser entendida em sentido humano, isto é, como ensinamento das obras que devem ser realizadas e daquelas que devem ser evitadas, o que é próprio das leis humanas, que se cumprem com as obras, ainda que o coração não participe. Deus julga o íntimo do coração. Por isso, sua lei se dirige ao mais íntimo do coração e não se satisfaz com as obras⁶.

Vê-se aí, portanto, como o percurso histórico da hermenêutica cristã, não desconsiderando todas as suas nuances, vai se afastando da dimensão pública que é inevitável e central para que se faça justiça ao contexto judeu da teologia do apóstolo, para caminhar na direção de uma interpretação da mensagem paulina como se fosse dirigida exclusivamente ao indivíduo e ao seu coração, isto é, à sua interioridade. Isto, por óbvio, não tem apenas o efeito de operar uma mudança de leitura, mas impacta o núcleo da teologia paulina. O conformismo político ou, ao menos, uma suposta indiferença em relação a este aspecto, começam a ser características atribuídas a Paulo nestas leituras. Em outras palavras, quando a excessiva espiritualização de sua teologia se torna imponente, pouco resta do messianismo do qual seus escritos estão tão profundamente embebidos. Os filósofos abordados neste estudo pretendem subverter este tipo de leitura.

Gershom Scholem, historiador e profundo conhecedor dos movimentos messiânicos no judaísmo, expressa de forma muito pontual suas características:

O messianismo judaico é, na sua origem e por sua natureza – e isto não pode ser suficientemente enfatizado – uma teoria da catástrofe. Esta teoria enfatiza o elemento revolucionário, cataclísmico, na transição de todo presente histórico ao futuro messiânico. (...) É precisamente a falta de transição entre história e redenção que é sempre sublinhada por profetas e apocalípticos. A Bíblia e os escritores apocalípticos não conhecem progresso na história conduzindo à redenção. A redenção não é resultado de um desenvolvimento imanente tal como é sugerido pela reinterpretação moderna do Messianismo⁷.

Importante assinalar, portanto, que o messias da tradição judaica não pode ser, de modo algum, compreendido sem que se leve em conta o elemento de uma ruptura na história. O próprio Scholem tirou daí algumas conclusões. Para ele o cristianismo foge da “exigência de verificação messiânica”

⁶ LUTERO, Martín. *Comentários de Martín Lutero: Carta del Apóstol Pablo a los Romanos*. Volumen 1. Trad: Eric Sexauer. Barcelona: Editorial Clie, 1998, p. 11.

⁷ SCHOLEM, G. *The Messianic Idea in Judaism. And Other Essays on Jewish Spirituality*. New York, Schocken Books, 1995. p. 7,10.

através de um processo de interiorização da fé. Haveria, portanto, uma diferença fundamental entre estas duas religiões. Jacob Taubes situa da seguinte maneira a posição de Scholem:

Scholem afirma com um tom de grande autoridade que o judaísmo ‘em todas as suas formas e manifestações’ está obrigado a um conceito de redenção que se realiza no ‘espaço público’. No cristianismo, pelo contrário, se entende a ‘redenção como um acontecimento no âmbito espiritual, invisível’. A redenção judaica sucede ‘sobre o cenário da história e dentro da comunidade’; a redenção cristã tem lugar no ‘mundo privado de cada indivíduo’. Atua na alma do homem onde opera uma transformação interior ‘que não necessita de um correlato no mundo exterior’. Para Scholem, o giro messiânico em direção à interioridade é uma ‘fuga’, uma tentativa de escapar ‘da verificação da exigência messiânica’ sobre o cenário da história⁸.

Apesar do mérito de haver captado o movimento histórico que afasta a compreensão da ideia messiânica do cristianismo em relação ao judaísmo, Scholem opera, de acordo com a leitura de Taubes, um corte que não capta a “dinâmica interna da ideia messiânica.”⁹ Para Taubes trata-se de um movimento interno do qual depende a própria sobrevivência da ideia messiânica. Não tendo se realizado no espaço público da história, sua interiorização é uma resposta para que a própria ideia não seja abandonada. “A interiorização não é uma linha divisória entre ‘judaísmo’ e ‘cristianismo’, mas representa uma crise no interior da própria escatologia judaica.”¹⁰ Por mais polêmica que possa parecer esta posição do filósofo alemão, com ela podemos observar a forma muito própria de interpretar movimentos históricos. Taubes não pretende permanecer na superfície estática dos blocos de ideias, mas mergulhar na profundidade dos fluxos e deslocamentos históricos para chegar a uma compreensão mais orgânica de seu objeto de estudos. O cristianismo, assim, não seria simplesmente o oposto em relação ao judaísmo no que se refere a ideia messiânica. Trata-se, apenas, de deslocamentos de uma ideia viva situada na concretude histórica e que se molda a partir dos desafios daí advindos.

E é em consonância com isto que o papel da lei nas cartas paulinas é analisado por Taubes. Para além das posições por demais acirradas ao longo da história entre judeus e cristãos, o filósofo tenta captar o movimento interno da teologia paulina para entender as nuances e a dialética própria da lei. E o significado político das cartas depende, em última análise, das suas considerações sobre a lei. Em primeiro lugar é preciso levar em consideração que “Paulo é um fanático. Paulo é um zelota, um zelota judeu.

⁸ TAUBES, Jacob. *Vom Kult zur Kultur: Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*. Hrsg. von Aleida und Jan Assmann, Wolf-Daniel Hartwich und Winfried Menninghaus. München: Fink, 1996. p. 44.

⁹ Idem, p. 44.

¹⁰ Idem, p. 46.

(*Paulus ist ein Fanatiker! Paulus ist ein Zelot, ein Judenzelot*).¹¹ Não está, portanto, aderindo a alguma atitude liberal de negar o papel da lei. Ao invés disso, sendo zeloso em relação a ela, vê no messias a revelação mais profunda do sentido da lei. Portanto, a lei depende fundamentalmente da promessa que lhe garante legitimidade. E a realização da promessa está no messias. A lei judaica ou a lei romana, portanto, quando se fecham à realidade do messias perdem o seu sentido, sua legitimidade. Os organizadores e editores do curso de Taubes fazem o seguinte comentário no posfácio ao texto:

Ao *nomos* romano da terra não opõe uma teologia política da *Torá*, afim de fundamentar uma nova forma nacional de governo. O que faz é negar radicalmente a lei como força política de ordem. Se suprime, assim, a legitimidade de todos os poderes deste mundo, sejam os do império, sejam os da teocracia. “Não o *nomos*, mas sim aquele pregado na cruz pelo *nomos* é o *imperator*.” Esta teologia política negativa é muito mais perigosa para Roma, já que universaliza a rebelião messiânica. A posição de Paulo não implica nenhuma forma política positiva. Por isso, todos os povos e todos os grupos subjugados podem identificar-se com ela¹².

É preciso, portanto, ter clareza sobre qual o objetivo do filósofo alemão ao reler a teologia paulina. Como antípoda de Carl Schmitt e, com ele, de toda tradição teológico-política de justificação do poder, o que Taubes encontra nas cartas do apóstolo é uma lógica messiânica cujo núcleo é uma teologia política negativa. As ordens políticas e religiosas da época, construídas sobre a autoridade de um *nomos* inquestionável que legitimava a estrutura social, veem-se abaladas pela proclamação de um messias para o qual a força está na fraqueza. Assim se desvela o sentido revolucionário da proclamação do messias. A cruz adquire um sentido eminentemente político. Ou seja, todo sentido da lei estava em guiar o povo de Deus no caminho da justiça. E quando Deus envia seu próprio filho, é esta mesma lei que torna as pessoas incapazes de reconhecê-lo como messias. Além disso, em nome da lei é torturado e morto. Sua ressurreição, neste sentido, é ao mesmo tempo a revelação do verdadeiro sentido da lei bem como a vitória sobre a lei que leva a morte.

Jacob Taubes descreve a si mesmo da seguinte maneira: “Posso representar para mim mesmo, como apocalíptico que sou, que o mundo seja

¹¹ Paulo, sabidamente, é um fariseu. Por isso, pode parecer estranha essa frase de Taubes. Talvez esteja apenas reforçando o fato de o fanatismo indicado no texto o aproximar dos zelotas. Cfe. TAUBES, Jacob. *Die politische Theologie des Paulus: Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23-27. Februar 1987*. Hrsg. von Aleida und Jan Assmann. München: Fink, 1993, p. 38.

¹² HARTWICH, Wolf-Daniel; ASSMANN, Aleida; ASSMANN, Jan. Nachwort. In: TAUBES, Jacob. *Die politische Theologie des Paulus: Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23-27. Februar 1987*. Hrsg. von Aleida und Jan Assmann. München: Fink, 1993. p. 152.

destruído. I have no spiritual investment in the world as it is.”¹³ Ou seja, o seu interesse na teologia paulina está profundamente vinculado com a radicalidade que nela enxerga. Para Taubes, Paulo é realmente aquele que propõe uma inversão total dos valores. Se Nietzsche vê nisso algo negativo, Taubes vê neste aspecto o centro da lógica messiânica. O evento messiânico põe de cabeça para baixo todas as estruturas do mundo como eram até então. A lei judaica (*Torá*), restritiva quanto ao aspecto étnico, se abre para todos os que creem. A promessa feita por Deus à Abraão é anterior à sua circuncisão, de modo que o sentido da lei é sempre alimentado pela promessa. Também a *lex romana* é posta em xeque. Cristo morreu na cruz como um escravo. Assume assim não apenas a condição humana de modo geral, mas especificamente a posição social mais baixa de acordo com essa lei. Em outras palavras, a salvação vem daquele que a lei romana rebaixa, condena e mata.

Portanto, em síntese, a posição de Taubes está construída a partir de algumas teses de fundo que não podem ser olvidadas. Primeiro, Paulo precisa ser lido a partir de seu enraizamento na tradição do apocalipsismo judaico que, propriamente, nunca abandona. Segundo, este judaísmo de Paulo permite compreender o alcance e o sentido da ideia messiânica, central nas suas cartas. Terceiro, o messianismo paulino tem um sentido profundamente político. Trata-se de uma teologia política negativa. Ao propor uma total inversão de valores como critério para formação das comunidades cristãs, acaba por destituir de poder o *nomos* vigente. A justificação está em Cristo e não na lei. Mas não se trata de um simples antinomismo, tendo em vista que Cristo revela o sentido da lei.

Esta leitura de Taubes encontra vários desdobramentos na filosofia contemporânea, como já foi dito anteriormente. Uma das leituras mais instigantes é a de Giorgio Agamben que será analisada a seguir.

3. Giorgio Agamben

Ao longo dos anos de 1998 e 1999 o filósofo italiano Giorgio Agamben assumiu para si uma tarefa e um desafio lançados por Jacob Taubes. Em seu curso sobre a teologia política de Paulo, o filósofo alemão havia dito: “quando alguém aprofunda o prescrito no sentido talmúdico, tudo já está nele. É preciso apenas extraí-lo.”¹⁴ Tendo, pois, compreendido o alcance

¹³ TAUBES, Jacob. *Die politische Theologie des Paulus: Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23-27. Februar 1987*. Hrsg. von Aleida und Jan Assmann. München: Fink, 1993. p. 139.

¹⁴ *Ibidem*, p. 26.

desta dica, Agamben propõe alguns cursos em diferentes universidades, ao longo dos anos anteriormente referidos, sobre o tema. No ano de 2000 publicará na Itália, como resultado destes cursos, o livro *Il tempo che resta: un commento alla Lettera ai Romani*. Na obra, dedicada a Jacob Taubes, *in memoriam*, consta a seguinte explicação metodológica: “constante permaneceu, todas as vezes, a escolha da forma: o comentário, *ad litteram* e em todos os sentidos, das primeiras dez palavras do primeiro versículo da *Carta aos Romanos*.”¹⁵ Trata-se, como podemos ver, de uma espécie de método talmúdico para a compreensão do núcleo judaico do texto. No entanto, apesar da anunciada filiação da leitura agambeniana em relação ao pensamento de Jacob Taubes, há várias novidades e avanços originais no texto em questão. Além disso, mesmo em relação a muitas das intuições do filósofo alemão, a obra de Agamben terá o mérito de sistematizar a sua exposição filosófica.

Pretendemos, assim, nesta seção, seguir o fio da argumentação de Agamben, tendo como objetivo explicitar a sua forma de compreender o sentido da lei, do *nomos*, na teologia paulina. Para isso, seguiremos os seguintes passos: a) apontar o contexto desta leitura, no qual o filósofo italiano reforça o movimento de recuperar a tradição do messianismo judaico que atua nos escritos paulinos; b) apontar para a noção de *tempo messiânico* como conceito mais original e instigante desta leitura. Este conceito exigirá desdobramentos que o levam a repensar muitas outras questões; c) identificar, por fim, como Agamben compreende a lei ou o que procuramos denominar como a dialética da lei na teologia do apóstolo.

a) Agamben se refere ao *corpus paulinum*, tendo sempre a *Carta aos Romanos* em lugar de destaque, como “o mais antigo – e o mais exigente – tratado messiânico da tradição judaica.”¹⁶ No entanto, como ressalta, a tradição exegética e hermenêutica, predominantemente cristã, neutralizou e acabou apagando grande parte desta característica do texto, ignorando inclusive o fato de que Paulo era um judeu que escrevia em grego. Obviamente, o *ignorar* aqui não se refere a um desconhecimento, mas sim, à atitude de não levar isso em conta como princípio hermenêutico. A própria desaparecimento do termo hebraico *mashiah*, substituído por Cristo, leva ao esquecimento deste sentido evidentemente messiânico do texto. “Ele (Paulo) não usa jamais o termo *christianós*, mas, se o tivesse conhecido (como parece implicar em *At 11,26*) este não poderia ter significado para ele outra coisa senão “messiânico”, antes de tudo no sentido de seguidor do messias”¹⁷.

¹⁵ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: Um comentário à Carta aos Romanos*. Trad: Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. p. 9.

¹⁶ *Ibidem*, p. 15.

¹⁷ *Ibidem*, p. 28.

O primeiro e importante aspecto, portanto, a ser considerado é a língua original de Paulo e o seu contexto. Assim o filósofo sintetiza esta questão:

Paulo pertence a uma comunidade judaica da diáspora que pensa e fala em grego (em judeu-grego) exatamente como os sefarditas falarão em ladino (ou judeu-espanhol) e os asquenazes, em iídiche. Uma comunidade que lê e cita a Bíblia na tradução dos Setenta, como o faz Paulo toda a vez que tem necessidade dela (mesmo se, às vezes, ele pareça dispor de uma versão correta sobre o original ou, como se diria hoje, personalizada) [...] não há nada mais puramente judaico do que habitar uma língua de exílio e trabalhá-la desde o seu interior até confundir a sua identidade e torná-la outra coisa que não uma língua gramatical: língua menor, gíria (como Kafka chamava o iídiche)¹⁸.

O método de Agamben, dessa maneira, de se ater a um comentário *ad litteram*, tem um propósito muito claro: evitar o acesso aos escritos paulinos através das lentes de uma tradição que procurou apagar o seu contexto judaico e neutralizar o seu sentido messiânico. O caráter explosivo e político – messiânico, para dizê-lo em uma palavra – destas cartas só poderá aparecer plenamente se o contexto original destes escritos for recuperado. Uma longa tradição profética, dedicada a denunciar as injustiças de uma ordem do mundo baseada no pecado, vê na esperança messiânica e no anúncio da vinda do messias a possibilidade de uma realidade renovada, de um mundo novo, inverso em relação àquele mundo injusto. O anúncio do messias pelo apóstolo Paulo se inscreve, claramente, nesta tradição. Em 2Cor 5,17, pode-se ler: “Se alguém está em Cristo, é nova criatura. Passaram-se as coisas antigas; eis que se fez realidade nova.” Portanto, a esperança apocalíptica de uma vinda do messias e o anúncio de sua chegada por Paulo – e, com isso, uma cisão entre um mundo anterior e outro posterior a sua vinda – será o núcleo central a partir do qual se deverá entender o sentido da lei, do *nomos*. A dialética entre a lei do pecado e a lei de Deus (Rm 7,25) terá lugar a partir deste contexto.

b) Tudo isto aponta para a necessidade de compreender melhor a relação de Paulo para com a tradição do apocalipsismo judaico. Em outras palavras, o messianismo para ser corretamente compreendido precisa ser localizado a partir desta tradição. No entanto, mesmo em relação a ela o filósofo não perde de vista a necessária criticidade. O debate entre os que defendem a proximidade de Paulo para com a escatologia expressa pela tradição apocalíptica e outros que, como Bultmann, defendem que Paulo teria se afastado desta tradição e, aos poucos, teria evoluído para uma escatologia adaptada ao mundo helênico¹⁹, já é bastante conhecido no âmbito

¹⁸ *Ibidem*, 16-17.

¹⁹ Ver: CUVILLIER, Elian. O “tempo messiânico”: reflexões sobre a temporalidade em Paulo. In: DETTWILER, Andreas; KAESTLI, Jean-Daniel; MARGUERAT, Daniel. (Orgs.) *Paulo, uma teologia em construção*. Trad: Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 229ss.

da teologia. No entanto, é preciso destacar, para além dessa oposição de interpretações, a novidade que Agamben apresenta ao explorar o conceito de *tempo messiânico*. E ao fazê-lo o diferencia do tempo cronológico bem como mostra sua diferença em relação ao *éschaton*.

O apocalíptico se situa no último dia, no dia da cólera: ele vê o cumprimento do fim e descreve o que vê. O tempo que o apóstolo vive não é, ao contrário, o *éschaton*, não é o fim do tempo. Se se quisesse condensar numa fórmula a diferença entre o messiânico e o apocalipse, entre o apóstolo e o visionário, creio que se poderia dizer, retomando uma sugestão de Gianni Carchia que o messiânico não é o fim do tempo, mas o *tempo do fim*. (...) O que interessa ao apóstolo não é o último dia, não é o instante em que o tempo acaba, mas o tempo que se contrai e começa a acabar (*ho kairós synestalménos estín*: 1Cor 7,29) – ou, caso queiram, o tempo que resta entre o tempo e o seu fim²⁰.

Portanto, o filósofo italiano entende o tempo messiânico como uma espécie de corte que atravessa o tempo cronológico. Por isso não é possível simplesmente que se refira a um período claramente demarcável. Por outro lado, também, não pode ser o fim do tempo, pois ainda há tempo, *il tempo che resta*. O tempo messiânico, portanto, é um instante carregado de possibilidades. A normalidade do tempo cronológico é sacudida pelo acontecimento messiânico, mas o desfecho ainda não aconteceu. A gravidade deste tempo absolutamente presente – daí viria o conceito de *Jetztzeit* de Walter Benjamin²¹ – precisa ser amplamente enfatizada. Citando Agamben uma vez mais, “Podemos então propor uma primeira definição do tempo messiânico: ele é o tempo que o tempo leva para acabar – ou, mais exatamente, o tempo que empregamos para fazer acabar, para concluir a nossa representação do tempo”²².

Um novo tempo, portanto, se insinua no interior do tempo cronológico. E toda a representação da realidade temporal começa a correr perigo. Em outras palavras, o tempo messiânico inscreve uma outra realidade no interior da própria realidade. Por isso, pode-se ler em 1Cor 7,18-22:

Foi alguém chamado à fé quando circunciso? Não procure dissimular a sua circuncisão. Foi alguém incircunciso chamado à fé? Não se faça circuncidar. A circuncisão nada é, e a incircuncisão nada é. O que vale é a observância dos mandamentos de Deus. Permaneça cada um na condição em que se encontrava quando foi chamado por Deus. Eras escravo quando foste chamado? Não te preocupes com isto. Ao contrário, ainda que te pudesses tornar livre, procura antes tirar proveito de tua condição

²⁰ AGAMBEN, *O tempo que resta: Um comentário à Carta aos Romanos*, p. 80.

²¹ *Ibidem*, p. 163.

²² *Ibidem*, p. 85.

de escravo. Pois aquele que era escravo quando chamado no Senhor, é liberto no Senhor.

O tempo messiânico, assim, subverte a realidade desde dentro. Desativa e torna inoperantes as suas classificações. Evidentemente, Agamben não repete aqui uma interpretação de fundo luterano, para a qual se trataria de uma realidade espiritual ou de caráter interior. O messias, para os judeus, está no palco concreto da história. E é uma enormidade dizer, no contexto em que Paulo está, que a circuncisão nada é, assim como a incircuncisão. Ao não tornar absolutas as separações que organizam o mundo no qual vive o apóstolo, mas ao mostrar sua vanidade diante do evento messiânico, Paulo acaba por cancelar a justificação de uma ordem posta. E o problema da justificação estará no centro de suas considerações sobre o sentido da lei na teologia paulina.

c) Estas considerações sobre alguns aspectos da leitura de Agamben podem, talvez, nos ajudar a compreender as aparentes contradições dos escritos paulinos no que se refere ao sentido da lei. “O caráter aporético do tratamento paulino do problema da lei já foi notado pelos comentadores mais antigos.”²³ O filósofo, a partir disso, pretende colocar esta aparente aporia em um quadro complexo e compreensivo no qual o seu sentido profundo possa aparecer. Convivem, nas cartas paulinas, uma atitude aparentemente antinomista com uma outra atitude de fidelidade à lei. Em Rm 7,12, por exemplo, pode-se ler: “De modo que a Lei é santa, e santo, justo e bom é o preceito.” No entanto, logo antes, em Rm 7,6 Paulo escreve: “Agora, porém, estamos livres da Lei.”

Em primeiro lugar, destaca Agamben, é preciso compreender que a Lei exerce a função de guiar e orientar o povo de Deus depois da promessa feita a Abraão. E mais, “a promessa feita a Abraão é genealogicamente anterior à lei mosaica, que – segundo a cronologia judaica – advém apenas 430 anos depois, e não pode, portanto, evocá-la.”²⁴ Portanto, a promessa é anterior a Lei e esta só tem sentido se compreendida em função daquela. “Por que, então, a Lei? Foi acrescentada para que se manifestassem as transgressões, — até que viesse a descendência.” (Gl 3,19). No messias, portanto, a promessa se cumpre e a Lei se adquire sua função em relação a ela. Mais ainda, por vezes, pode desempenhar um papel extremamente negativo e fechar a porta para aqueles que não viviam sob seus domínios. Paulo, como é sabido, é o apóstolo entre os gentios. Isto é, mesmo aqueles que não viviam sob a lei são agora chamados a fazer parte da comunidade messiânica. A Lei, neste contexto, não será o critério de justificação, mas o será a fé no messias.

²³ *Ibidem*, p. 110.

²⁴ *Ibidem*, p. 112.

4. Franz Hinkelammert

Franz Hinkelammert, importante teólogo no cenário latino-americano, aprofunda o sentido político e revolucionário das cartas paulinas. O próprio subtítulo de seu livro *La maldición que pesa sobre la ley* aponta claramente para isso: *las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. E, como o título expressa, a problemática da lei está no centro desta leitura. Sendo conhecido como crítico radical da lógica capitalista – cada vez mais intensificada pelo neoliberalismo – e de sua dinâmica de destruição da vida, o autor verá uma profunda conexão entre as críticas contemporâneas e suas origens na teologia paulina.

A primeira questão a ser enfrentada, dessa forma, é a apropriação conservadora do pensamento de Paulo. Carl Schmitt, ao longo do século XX, talvez seja o caso mais emblemático. Na maioria das vezes, essa linha de pensamento parte da leitura do famoso trecho da Segunda Carta aos Tessalonicenses (2Ts 2,6-7). Trata-se do trecho onde se refere ao anticristo como “espírito da anomia” e ao *katechon* como aquela força que detém o anticristo. O anticristo, assim, seria o homem sem lei e o *katechon*, enquanto poder que freia²⁵, seria a instância que representa a lei: o Estado ou o Império. As teorias políticas que pretendem justificar o poder estabelecido, ao longo da história, partem desta leitura que poderíamos chamar de *katechontica* da política. A lei, nestes casos, é entendida como a garantia de que não vamos recair no caos e na barbárie. E resulta disto, por fim, uma defesa das ordens postas e legalmente legitimadas.

Hinkelammert se opõe de forma absoluta a esta leitura. Sugere, inclusive, que a Segunda Carta aos Tessalonicenses “sem nenhuma dúvida, não é de Paulo.”²⁶ Isto porque, segundo o autor, “de acordo com o seu pensamento, o anticristo seria o ‘homem da lei’, e também argumenta que está claro o que para Paulo seria o *katechon*: sua própria crítica da lei.”²⁷ Vê-se, pois, a inversão de perspectivas. A lei em si não é garantia de justiça, no sentido de ser justiça de Deus. Pode, dessa maneira, ser o que impede a construção da comunidade messiânica anunciada por Jesus. “O cumprimento da lei não justifica, mas sim, se transforma em injustiça sempre quando o outro – isto é, o próximo – é arruinado pelo cumprimento da lei.”²⁸ A perspectiva crítica em relação à lei, tão necessária ainda em nossos dias, teria suas raízes na teologia paulina e, de alguma forma, todas as críticas contemporâneas se inscreveriam neste

²⁵ Há um livro muito interessante sobre isso publicado recentemente no Brasil. CACCIARI, Massimo. *O poder que freia*. Trad: Pedro Moura Fonseca. Belo Horizonte: Editora ÂYNÉ, 2016.

²⁶ HINKELAMMERT, Franz. *La maldición que pesa sobre la ley*. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso. San José: Editorial Arlekin, 2010. p. 79.

²⁷ *Ibidem*, p. 80.

²⁸ *Ibidem*, p. 82.

paradigma. A crítica da economia política por parte de Marx, prelúdio da própria crítica de Hinkelammert ao mercado, emerge daí. Inclusive o objetivo do livro é assim anunciado pelo filósofo: “No presente livro, a análise da presença de Paulo em Marx é o centro do conjunto de artigos apresentados”²⁹.

Um dos núcleos argumentativos é a diferença que Paulo estabelece entre *pecados* e *o pecado*. Pecados cometemos quando desrespeitamos a lei. O pecado é cometido, no entanto, quando seguimos fielmente o que a lei prescreve. O ato de desobedecer a alguma lei que leva a ferir o próximo, por exemplo, é perdoado por Deus. Como destaca Hinkelammert: “Jesus realizou uma crítica parecida às leis rituais da Lei judaica, que ele resume da seguinte forma: o ser humano não é para o sábado, senão que o sábado é para o ser humano.”³⁰ Portanto, a finalidade de qualquer lei está em guiar a ação humana em direção a algo maior que a própria lei, mas que não deixa de ser a sua realização plena: o amor ao próximo. “O amor não faz mal ao próximo. O amor é, portanto, a lei em sua plenitude.” (Rm 13,10).

Portanto, no centro desta leitura de Hinkelammert, pretende-se dar destaque a um aspecto central da mensagem paulina e que continua plenamente atual. Isto é, a lei em si mesma não é nenhuma garantia de justiça. Ao menos não garante o que pode ser chamado de justiça de Deus. A lei está suscetível de ser usada pelo pecado (Rm 7,12-13). O reino que Jesus anuncia não é “deste mundo” (Jo 18,36) A lei, portanto, na medida em que apenas serve para manter o correto funcionamento da lógica “deste mundo”, não leva à justiça. E o autor estende essa raiz da crítica da lei em Paulo para o mundo contemporâneo onde se impõe a lei do mercado. Essa lei causa destruição, morte e exploração. No entanto, aqueles que se guiam por esta lei não cometem nenhuma injustiça de acordo com a “sabedoria do mundo”. No entanto, aos olhos da sabedoria divina revela-se a loucura disto que para os homens parecia sensato. A justiça de Deus, em outras palavras, baseada na plenitude da lei de amar o próximo, é algo diverso da justiça alcançada pela lei dos homens que, frequentemente, tem o efeito de propagar a cobiça e a exploração. A lei, portanto, entendida como finalidade em si mesma, pode torna-se um fetiche humano que pouco tem a ver com a verdadeira lei de Deus.

Hinkelammert, dessa maneira, condensa em sua leitura toda uma tradição crítica que se recusa a entender a mensagem cristã como uma mensagem de resignação e aceitação das lógicas de morte que imperam nas sociedades ao longo da história. O messianismo do apóstolo Paulo é, essencial-

²⁹ *Ibidem*, p. 17.

³⁰ *Ibidem*, p. 81.

mente, anti-imperialista. Há, pois, um acordo com Taubes a respeito da potência política dessas cartas. O caráter divino atribuído exclusivamente ao imperador é esvaziado quando Jesus é chamado de “filho de Deus” e, além disso, é definitivamente abalado quando todos os membros da comunidade messiânica são chamados de “filhos de Deus”. A lei do amor substitui a lei do poder.

Considerações Finais

Apresentamos, ao longo do texto deste artigo, três abordagens daquilo que denominamos dialética da lei na teologia paulina. São abordagens que de algum modo podem ser entendidas como complementares. Apesar das peculiaridades de cada uma destas leituras, destaca-se um núcleo crítico que vê no *corpus paulinum* uma fonte inexaurível para a reconstrução do pensamento crítico na contemporaneidade. A problemática da lei, como vimos, faz referência tanto à lógica profunda de desenvolvimento das sociedades, bem como às normas explícitas que as organizam. Ao falar de uma dialética da lei, portanto, estamos colocando a lei em perspectiva, isto é, trazendo à tona a dupla racionalidade (*dia-lógos*) que nela se manifesta. Por um lado, a lei cumpre uma função na lógica social vigente. Está a serviço do *status quo*, ou então, para dizê-lo com outras palavras, garante a manutenção da ordem do mundo tal qual está posta. Por outro lado, torna-se inoperante em uma comunidade messiânica que ressignifica a lei.

Jacob Taubes, neste contexto, insiste no significado eminentemente político das cartas paulinas. Seriam, por excelência, uma mensagem anti-imperial. Portanto, o messianismo e apocalipsismo judaicos seriam o pano de fundo de uma mensagem muito concreta de construção de uma comunidade baseada em uma nova lei. A *lex romana*, lei que exclui uma grande parte dos que viviam no Império, não é a lei de Deus. Giorgio Agamben, por sua vez, profundamente impactado e embebido desta perspectiva aberta por Taubes, continua a hermenêutica das cartas paulinas no sentido de tentar captar aquilo que seria o seu núcleo crítico. O conceito de tempo messiânico, para ele, assume este lugar central. Trata-se de um conceito que desativa a lógica do *cronos* e provoca uma rasura ou um corte tal qual o de *Apelles* na própria noção de tempo. A comunidade messiânica, assim, se insinua no tempo e explode desde dentro sua lógica linear. Hinkelammert, por fim, pretende recuperar a potência da teologia paulina presente nos modelos de crítica social e política de nossa época. Em outras palavras, Paulo nos oferecia um modelo de crítica extremamente frutífera ainda hoje. A lei do mercado, versão atual de todos os ordenamentos que ao longo da história legitimaram a violência e a injustiça, precisa ser desvelada e criticada.

Em síntese, o que os autores nos propiciam, voltando ao conjunto dos escritos paulinos, é um núcleo crítico, político e insubmisso em relação a lei. Tal é a atitude e o pensamento daqueles que não se reconhecem e não se comprometem em manter os pseudo-consensos que mantêm a ordem social. A lógica capitalista que danifica a vida e a torna mercadoria não pode se legitimar a partir da mensagem cristã. Esta ordem é uma ordem anti-cristã. E Paulo é o apóstolo que pode nos ajudar ainda hoje a compreender este estado de coisas bem como fazer sua crítica.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Trad: Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2000.

BUBER, Martin. *Zwei Glaubensweisen*. Zurich: Conzett & Huber, 1950.

CACCIARI, Massimo. *O poder que freia*. Trad: Pedro Moura Fonseca. Belo Horizonte: ÂYNE, 2016.

CUVILLIER, Elian. O “tempo messiânico”: reflexões sobre a temporalidade em Paulo. In: DETTWILER, Andreas; KAESTLI, Jean-Daniel; MARGUERAT, Daniel. (Orgs.) *Paulo, uma teologia em construção*. Trad: Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2011.

DUNN, James D.G. *The New Perspective on Paul*. Revised Edition. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008.

HINKELAMMERT, Franz. *La maldición que pesa sobre la ley*. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso. San José: Arlekin, 2010.

HORSLEY, Richard. 2004. *Paulo e o Império*. Religião e poder na sociedade imperial romana. São Paulo: Paulus, 2004.

LUTERO, Martín. *Comentários de Martín Lutero: Carta del Apóstol Pablo a los Romanos. Volumen 1*. Trad: Eric Sexauer. Barcelona: Editorial Clie, 1998.

MARGUERAT, Daniel. Introdução. P.11 In: DETTWILER, Andreas; KAESTLI, Jean-Daniel; MARGUERAT, Daniel (Orgs.) *Paulo, uma teologia em construção*. Trad: Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2011.

REYES-MATE RUPÉREZ, Manuel . Retrasar o acelerar el final. Occidente y sus teologías políticas. In: REYES-MATE RUPÉREZ, Manuel.; ZAMORA ZARAGOZA, José A. (Eds.) *Nuevas Teologías Políticas: Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial, 2006.

SANDERS, E.P. *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

SCHOLEM, G. *The Messianic Idea in Judaism*. And other essays on jewish spirituality. New York, Schocken Books, 1995.

STENDHAL, Krister. *Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays*. Philadelphia: Fortress Press, 1976.

TAUBES, Jacob. *Die politische Theologie des Paulus: Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23-27. Februar 1987*. Hrsg. von Aleida und Jan Assmann. München: Fink, 1993.

TAUBES, Jacob. *Vom Kult zur Kultur: Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*. Hrsg. von Aleida und Jan Assmann, Wolf-Daniel Hartwich und Winfried Menninghaus. München: Fink, 1996.

Fábio Caires Correia

Centro Universitário Católica do Tocantins
Plano Diretor Sul — Quadra 1402
77024710 — Palmas, TO

E-mail: fabio.correia@catolica-to.edu.br

Oneide Perius

Universidade Federal de Tocantins — UFT
Campos de Palmas 109 Norte
77001-090 — Palmas, TO

E-mail: oneideperius@uft.edu.br