

Radicalidade da vocação cristã e comunhão eclesial: Interpelações das comunidades paulinas

JOSÉ TOLENTINO MENDONÇA

Faculdade de Teologia – UCP (Lisboa)

O nosso ponto de partida será uma afirmação de Romano Penna, um importante especialista no âmbito dos estudos paulinos. Diz ele: “O ex-fariseu de Tarso ajuda-nos a todos a purificar o próprio conceito de cristianismo”¹. Será verdade?² Será que o pensamento de Paulo nos pode servir de guia à revisitação e à reconfiguração profética da atual morfologia cristã? Haverá efetivamente, em Paulo, um conjunto de interpelações com validade não só *for all seasons* do percurso eclesial, mas para esta mesma que estamos a viver? Pois bem, se tivéssemos de explicar porque nos parece positivamente instigadora a observação de Penna, que tomamos aqui como mote, avançaríamos quatro desafios fundamentais.

¹ ROMANO PENNA, *Essere cristiani secondo Paolo* (Casale Monferrato: Marietti, 1979), 7.

² Aletti recorda justamente que se hoje Paulo é objeto de um apaixonado debate entre escolas e especialistas, a verdade é que tem sido difícil alargar o interesse por Paulo a círculos mais vastos, nomeadamente intra-eclesiais. Cf. JEAN-NÖEL ALETTI, *Questions d’actualité sur saint Paul* in *Études* 05 (2006), 637.

O desafio a acolher a metamorfose como gramática do crer

A primeira delas tem a ver com coisas que, infelizmente, nem sempre são tomadas na devida consideração: de um lado, a instauração do sujeito crente; e, de outro, a experiência de metamorfose como gramática do crer. De facto, Paulo obriga-nos, pela sua própria biografia, a guardar uma distância crítica em relação ao *naturaliter christianus*³, de que Tertuliano falava. Não, ele não é espontaneamente cristão, nem nós o somos. Paulo chega ao cristianismo em dramática contramão, quando nada o fazia prever, implicando tal uma reviravolta completa do seu destino. Não é por acaso que Lucas o descreve “caído por terra” (Act 22,7), ferido por uma cegueira funcional (como se tivesse de reaprender o que significa ver) e levado por outros, pela mão (Act 22,11); ou que a sua própria história o torne objeto de surpresa e desconcerto para os demais: “aquele que já nos perseguiu anuncia agora a fé que antes destruí” (Gl 1,23), diziam os cristãos da Judeia. O cristianismo começa em Paulo pela operação necessária de instauração ou de re-instauração do sujeito crente. Assim, a lição de Paulo é que cristãos não somos, mas sim nos tornamos, obrigando-nos a romper com o conformismo teológico de um cristianismo como dado adquirido, que se dá meramente por descontado, “como se ser cristão fosse a coisa mais óbvia deste mundo”⁴. Pelo contrário: o crer passa com Paulo a ser regido e modalizado por uma experiência de transformação. Como escreve ele na Segunda Carta aos Coríntios: “todos nós, com o rosto descoberto, refletindo como um espelho a glória do Senhor, somos transformados (*metamorphoumetha*) nesta imagem” (2 Cor 3,18).

Um marcador desta nova identidade transformada é o batismo, que na perspectiva de Paulo se compõe de dois elementos: um processo de radical assimilação que leva os batizados a viver “para Cristo” (*eis Christō*) e, conseqüentemente, uma ética da transformação que os conduz, no decorrer da história, a ousar viver uma vida nova e peculiar, uma vida de batizados “em Cristo” (*en Christō*). Aqui as preposições (*eis*: para; e *en*: em) têm uma semântica efetiva a que é preciso atender. Michel Bouttier recorda, justamente, que em momento algum Paulo fala do batismo “em Cristo” (*en*

³ TERTULIANO, *Apologeticum*, XVII, 6: “O testimonium animae naturaliter Christianae!” (CCL I, 117).

⁴ ROMANO PENNA, *Essere cristiani secondo Paolo*, 16.

Christō), mas refere constantemente o batismo *eis Christō*, isto é, em vista de Cristo, na direção de Cristo⁵. A preferência do apóstolo pela preposição *eis* reside no facto de uma deslocação (uma incorporação, uma transformação) estar aqui implicada, à maneira de um “movimento que nos leva para Cristo, nos introduz Nele e Nele nos mantém”⁶. O batismo não se apresenta ainda como um “em Cristo”, mas como o prólogo de uma existência em aberto e em processo, a ser vivida dessa forma, existência animada pelo dom do Espírito: “todos os que em vista de Cristo (*eis Christō*) foram batizados, de Cristo se revestiram. Não há judeu nem grego, escravo nem livre, homem nem mulher; pois todos são um em Cristo Jesus” (Gl 3,27-28). O acontecer de Cristo na vida de cada um torna-se uma realidade tão transformante que introduz uma radical contestação identitária. Há uma relativização das fronteiras de género, étnicas ou de cidadania. A transformação cristológica que instaura o sujeito crente determina assim uma contínua “metamorfose das pertenças”⁷. A existência cristã, segundo Paulo, é uma existência metamórfica, que habita criativamente a transformação trazida por Cristo. Crer em Cristo significa participar do dinamismo de vida que está escondido e ao mesmo tempo revelado no acontecimento da Sua ressurreição. É uma novidade total, tornada possível apenas pela iniciativa de Deus. Compreende-se assim o vocabulário da “nova criação” (*kainē ktisis*) aplicado metaforicamente à existência dos crentes (2 Cor 5,17; Gl 6,5). Esse exprime de uma forma plástica a novidade escatológica que doravante determina a sua existência. O que é um cristão para Paulo: é um sujeito crente em construção, é uma escolha de viver em estado de processo, de viver ao mesmo tempo a plenitude e o inacabamento, o tesouro e o barro, a esperança e a experiência. Um cristão para Paulo nunca é um assunto arrumado, resolvido de uma vez por todas: mas é aceitar habitar uma tensão, um fazer e refazer permanentes, sabendo que a fé que temos é frágil e incompleta. Olhando, por exemplo, para a Primeira Carta aos Tessalonicenses capta-se isso no uso que Paulo faz do verbo “estabelecer/ confirmar” (*stērixai*). A fé da comunidade está, no juízo de Paulo, em aberta e necessária maturação. O apóstolo envia-lhes Timóteo para os “estabelecer/

⁵ MICHEL BOUTTIER, *En Christ. Étude d'exégèse et de théologie pauliniennes* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962), 37.

⁶ MICHEL BOUTTIER, *En Christ. Étude d'exégèse et de théologie pauliniennes*, 36.

⁷ Cf. PIERRE-MARIE BEAUDE, *Saint Paul. L'oeuvre de métamorphose* (Paris: Cerf, 2011).

fortalecer” (*stērixai*) (1 Ts 3,2) e reza para que o Senhor “faça crescer” e “estabeleça” / “confirme” (*stērixai*) (1 Ts 3,13) os seus corações. E não só: ele “especifica uma quantidade de caminhos onde os seus corações deverão ainda consolidar-se”⁸. A fé não está por isso fechada, em Tessalónica ou em lugar algum: ela é um declarado *work in progress*.

Não admira, que nas gerações seguintes, junto dos Padres da Igreja do I.º e do II.º século, se tenha assistido a uma certa marginalização de Paulo. Ou uma desconfiança persistente. Como escreve Pierre-Marie Beaude: “eles estavam preocupados com a disciplina, a criação de estruturas estáveis, sublinhando a importância dos ritos identitários, tudo coisas que não estavam no horizonte do pensamento metamórfico do apóstolo”⁹. Para Paulo a Igreja estava destinada a habitar uma contínua transformação. E que transformação é esta? O epistolário paulino não deixa margem para dúvidas: esta transformação é mística. Não é certamente por acaso que assistimos em Paulo à utilização de fórmulas do domínio da mística para descrever não uma performance da piedade individual, mas o itinerário básico de todo o crente. Acolher continuamente o Espírito e tornar-se portador de Cristo é a condição normal e vulgar de todo o cristão. Como recorda Marguerat, Paulo “democratiza a mística”, isto é, opera uma espetacular extensão da experiência mística a todo e qualquer crente”¹⁰. Um cristão não se entende sem esta existência mística. Ela é uma dimensão essencial, mesmo se muitas vezes vemo-la relegada pelo pragmatismo dos números e das estatísticas: sem uma ativação mística o cristianismo torna-se uma peça de museu, um folclore de crença para ser anatomizado pela antropologia cultural. O repto deixado por Karl Rahner quando dizia, “é necessário reconhecer que o cristão do futuro ou será místico, isto é, uma pessoa que experimentou alguma coisa, ou não será cristão”¹¹ mostra como a teologia paulina é um mapa do futuro da Igreja.

⁸ ABRAHAM J. MALHERBE, *The Letters to the Thessalonians* (New York: Doubleday, 2000), 213.

⁹ PIERRE-MARIE BEAUDE, *Saint Paul. L'oeuvre de métamorphose*, 390-391.

¹⁰ DANIEL MARGUERAT, *Paul le mystique* in *Revue théologique de Louvain*, 43 (2012), 483.

¹¹ KARL RAHNER, *Escritos de teología*, VII (Madrid: Taurus, 1967), 25.

O desafio a edificar uma Igreja referida a Cristo, mais do que a si mesma

É verdade que do ponto de vista da frequência lexical, o substantivo *eklesía*, presente 114 vezes no Novo Testamento, tem a sua maior ocorrência no epistolário paulino: 62 vezes contra 23 nos Atos, 20 no Apocalipse ou 3 nos Evangelhos (cf. Mt 16,18; 18,17.17). Mas analisando o material das chamadas sete cartas autênticas de Paulo (as *homologoumena*), Jean-Nöel Aletti, retomando a linha já de Kraus¹², defende que não temos ali propriamente um conceito eclesiológico dominante, e se deve sem dúvida a esta ausência a tentativa posterior de Colossenses e Efésios para remediá-la, dando a importância que se sabe às metáforas da cabeça (Cristo) e do corpo (a Igreja)¹³. O vocábulo *eklesía*, nas suas diversas ocorrências tanto no singular como no plural, é mais denotativo que propriamente especulativo. Mesmo contrariando um pouco o aparente radicalismo de Aletti, Antonio Pitta acaba por reconhecer que o modelo identificável para a Igreja nas cartas autênticas de Paulo é o de *oikía*, casa, mas que esse modelo “deriva sobretudo do contexto histórico-social das primeiras comunidades cristãs”¹⁴ (isto é, tem um forte componente denotativo). O que é que temos então no centro das primeiríssimas comunidades paulinas? Aqui Aletti e Pitta convergem: o que temos é um processo de cristologização. O déficit de conceitos autorreferenciais que a Igreja vive, não nos deve enganar. Estamos perante uma Igreja viva! Antes de se referir a si mesma, a Igreja viveu (e vive) prioritariamente referenciada a Cristo. Aletti escreve: “para dizer a verdade, a referência a Cristo parece mesmo constituir o elemento determinante da eclesiologia das *homologoumena*”¹⁵. E Pitta corrobora: o que é próprio das grandes cartas paulinas é a somatologia eclesiológica, pela qual

¹² Cf. W. KRAUS, *Das Volk Gottes. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus* (Tübingen: Mohr, 1996).

¹³ JEAN-NÖEL ALETTI, *Le statut de l'Église dans les lettres pauliniennes. Réflexions sur quelques paradoxes* in *Biblica* 83 (2002), 173-174.

¹⁴ ANTONIO PITTA, *Eclesiología paulina y cuerpo de Cristo* in LUIS SÁNCHEZ NAVARRO (ed), *Pablo y Cristo. La centralidad de Cristo en el pensamiento de San Pablo. Actas del Congreso Internacional "Pablo y Cristo"* (Madrid: Publicaciones San Dámaso, 2009), 105.

¹⁵ JEAN-NÖEL ALETTI, *Le statut de l'Église dans les lettres pauliniennes. Réflexions sur quelques paradoxes*, 158.

Paulo evidencia que a comunidade que se reúne numa determinada casa é “o corpo de Cristo”¹⁶.

Vale a pena aproximar esta característica profundamente cristológica de quanto foi dito pelo então cardeal Jorge Maria Bergoglio nas congregações gerais que antecederam o conclave: “A Igreja é chamada a sair de si mesma e a caminhar de encontro às periferias, não só aquelas geográficas, mas também as existenciais: aquelas do mistério do pecado, da dor, da injustiça, as da ignorância e da ausência da fé, as do pensamento, as de qualquer forma de miséria. Quando a Igreja não sai de si mesma para evangelizar torna-se autorreferencial e então adocece (pense-se na mulher curvada sobre si mesma de que fala o Evangelho). Os males que no correr do tempo afligem as instituições eclesíásticas têm uma raiz na autorreferencialidade, que é uma espécie de narcisismo teológico... A Igreja autorreferencial pretende ter Jesus Cristo dentro de si e não o deixa sair”¹⁷.

O desafio a levar a sério a natureza comunitária da Fé

Um dado que o testemunho das cartas paulinas tornam sempre mais claro é o de que entre Jesus e Paulo está a comunidade cristã primitiva. Do ponto de vista histórico, as comunidades cristãs das origens não nascem com Paulo, mas precedem-no. Paulo reconhece a sua dívida em relação a ela (na carta aos Gálatas, recordando a assembleia de Jerusalém, escreve: “Para que eu não corresse o risco de correr em vão... estenderam-me a sua mão direita em sinal de comunhão” (Gl 2,2.9)); foi a Igreja que lhe transmitiu maioritariamente a formulação dos elementos fundamentais da fé cristã (Paulo enuncia na Primeira Carta aos Coríntios (15,3-5): “primeiramente vos entreguei o 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 que foi visto por Cefas, e depois pelos doze”); e textos seus emblemáticos, como o hino de Filipenses (2,5-11), são apontados por muitos como composições litúrgicas das primeiras comunidades, “retomadas e modificadas por Paulo com finalidades parenéticas”¹⁸.

¹⁶ ANTONIO PITTA, *Eclesiología paulina y cuerpo de Cristo*, 96.

¹⁷ JORGE MARIA BERGOGLIO in *Avvenire*, 27/03/2013.

¹⁸ JEAN-NÖEL ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Philippiens* (Paris: J. Gabalda, 2005), 140.

De facto, “a teologia de Paulo, não só não surgiu como um cogumelo no contexto do cristianismo das origens, como não se deixou confinar num esplêndido isolamento”¹⁹. Paulo nunca foi um pregador solitário ou um *one man show*. Viveu toda a vida num ritmo comunitário, cultivou uma finíssima rede de relações pessoais, tinha um conjunto de colaboradores que dividiam o seu quotidiano e o seu pensamento, operava numa verdadeira rede social que é parcialmente reconstruível: pensemos em homens como Barnabé, Timóteo, Tito, Marcos, Lucas, Epafras, Epafrodito, Tíquico, Clemente, Aquila; e mulheres como Lídia, Priscila, Febe, Maria, Júnia, Trifena, Trifosa, Pérside e Júlia.

A palavra *ekklesia* nunca foi, por isso, para Paulo uma definição oca. A dupla Stegemmann, na sua História social do cristianismo primitivo, escreve: “Com o termo neotestamentário *ekklesia* ligam-se dois traços constitutivos que são fundamentais para a sua análise enquanto forma organizativa: a *ekklesia* dos crentes em Cristo é uma assembleia, na qual os seus membros convergem conjuntamente, e é também uma comunidade ou grupo, cujos membros estão ligados por recíprocas interações sociais também fora e para lá das efetivas reuniões”²⁰. É verdade que na síntese definitiva do pensamento paulino, a noção da Igreja como que se destaca da sua realidade empírica descrevendo-se como uma realidade celeste. Ela é Templo celeste e a Esposa celeste de Cristo. Ela “acompanha o Cristo Resuscitado, ela é o “seu corpo” glorificado, espiritualizado, plenitude onde se realiza toda a eficácia santificante de Deus”²¹. Mas é tudo isto sem deixar de ser, e de ser muito concretamente, o conjunto orgânico e comunal dos cristãos.

Tome-se, como exemplo, o tema da alegria: a alegria corre de Paulo para os fiéis e destes para o apóstolo, praticando e ampliando as dimensões vitais da própria Igreja. A alegria de Paulo é a de todos os fiéis (2 Cor 2,3); o redobro da alegria nas Igrejas da Macedónia preencheu e compensou a sua extrema pobreza (2 Cor 8,2); o retorno do apóstolo a Filipos servirá para o proveito dos fiéis e para a alegria da fé de modo que os filipenses

¹⁹ ROMANO PENNA, *Paolo, scriba do Gesù* (Bologna: Dehoniane, 2009), 15.

²⁰ EKKEHARD W. STEGEMANN – WOLFGANG STEGEMANN, *Storia sociale del cristianesimo primitivo. Gli inizi nel giudaismo e le comunità cristiane nel mondo mediterraneo* (Bologna: Dehoniane, 1998), 445.

²¹ LUCIEN CERFAUX, *La teologia della Chiesa secondo San Paolo* (Roma: A.V.E., 1968), 446.

vejam aumentada esta alegria (Fil 1,25-26); por isso Paulo pede aos filipenses que se tornem em doadores da alegria e não só recetores (Fil 2,2); assim também se deve entender a relação extremamente afetuosa que Paulo estabelece chamando aos cristãos “nossa glória e nossa alegria” (1 Ts 2,19-20), “alegria e coroa minha” (Fil 4,1), no mesmo sentido em que já tinha reconhecido junto dos Tessalonicenses que a sua própria alegria tem um impacto na comunidade (1 Ts 3,9). E quem diz a alegria, diz muitos outros substantivos que nos podem soar como abstratos, mas que em Paulo têm efetivamente um sentido comunitário e eclesial muito concreto²².

A expressão de Fil 1,5, a comunhão do evangelho (*koinonia tou euangeliou*) é uma fórmula concisa capaz de expressar a realidade da existência cristã, segundo o pensamento de Paulo. Do Evangelho emerge o significado da *koinonía* como “relação interpessoal de comunhão” e no Evangelho funda-se a relação vertical/horizontal, histórica/escolástica, passiva/ativa da *koinonía* como dom e tarefa, como comunhão e participação.

Nenhum uso teológico do termo *koinonía* comparece nos Sinópticos, mesmo se é necessário buscar o início da *koinonía* cristã precisamente na experiência pré-pascal da comunhão de vida entre Jesus e os Doze, chamados “afim de que estivessem com ele” (Mc 3,14). Nos Atos dos Apóstolos (Act 2,42), a *koinonía* surge como sinal distintivo da comunidade primitiva, onde a comunhão dos bens manifestava concreta e visivelmente a íntima relação que ligava os crentes com Cristo e entre si. A conceção mais próxima de Paulo é aquela joanina, mesmo persistindo singularidades de acento entre elas. Trata-se de uma relação interpessoal de comunhão entre os crentes e o Pai através da comum participação, pela fé, na própria vida de Deus manifestada e comunicada no Filho. O aspeto dinâmico da comunhão como participação ativa na comunhão gratuita de Deus em Cristo concretiza-se também no cumprimento do mandamento do amor fraterno (1 Jo 2,7-11), manifesto não com palavras vãs, mas com gestos autênticos de divisão.

O termo *koinonía* em Paulo tem um significado de fundo constante, determinante para a própria compreensão da realidade da Igreja e da vida

²² Cf. J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *Sentido comunitario-eclesial de algunos sustantivos abstractos en San Pablo* in *Estudios Bíblicos* XVII (1958), 289-322.

de cada cristão nela, mas também do mistério da vida de Deus em relação ao homem e do homem em relação a Deus, em Cristo mediante o Espírito. Como escreve Ettore Franco, “a *koinonía* implica, de facto, aquela relação interpessoal que o próprio Deus concedeu e concede em Cristo, tornando os homens participantes, mediante o Espírito, da sua própria vida e do seu amor. Mas também a resposta ativa e pessoal do homem, que livremente se deixa envolver com toda a sua existência no dinamismo da vida e do amor de Deus, comunicado em Cristo mediante o Espírito, e vive coerente e autenticamente relações novas com Deus e com o próximo”²³.

O acontecimento que estabelece a nova relação interpessoal entre Deus e o homem e entre os homens entre si é o mistério da encarnação, morte e ressurreição de Cristo. Esta não é uma comunhão vaga, uma abstrata união espiritual sem grandes consequências, mas é participação concreta, histórica e visível à própria vida de Deus, que constitui os que são chamados, com toda a sua existência histórica e relacional, efetivamente “corpo de Cristo”: “é esta relação interpessoal dos crentes com Cristo e entre si que qualifica e distingue a comunidade cristã”²⁴.

Neste sentido, é possível reagrupar os textos paulinos que tematizam a comunhão em três aceções fundamentais²⁵:

1) *Aceção cristológica*: a comunhão do Filho (1 Cor 1,9); a comunhão do corpo e do sangue (1 Cor 10, 16); a comunhão com os sofrimentos de Cristo através das tribulações que assaltam a existência humana (Fil 3,10).

2) *Aceção eclesiológica*: a comunhão operada pelo Espírito (2 Cor 13,13), a comunhão do Espírito (Fil 2,1) e a multiplicidade orgânica dos dons e carismas na unidade do corpo de Cristo.

3) *Aceção da ética da existência cristã*: o empenhamento na solidariedade e na colaboração concreta entre os cristãos (Rm 12,13; 15,26; Gl 6,6; 2 Cor 1,7). Há aqui um claro reenvio aos grandes temas da ética cristã: amor, serviço, pobreza, fraternidade e paz.

²³ ETTORE FRANCO, *Comunione e partecipazione. La koinônia nell'epistolario paolino* (Brescia: Morcelliana, 1986), 293.

²⁴ ETTORE FRANCO, *Comunione e partecipazione. La koinônia nell'epistolario paolino*, 294.

²⁵ Cf. PIER CESARE BORI, *Koinonia. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento* (Brescia: Paideia, 1972), 106-107.

O desafio a viver em estado de recomeço

O Evangelho é, segundo Paulo, o meio pelo qual os crentes são gerados (1 Cor 4,15). É de uma verdadeira gestação que se trata. Entre o *ser* e o *tornar-se* estamos inscritos, isto é, somos esta “tensão entre o já e o ainda não que se reflecte nas imagens de família: é verdade que podemos ser chamados família de Deus em sentido estrito (Gl 3,26; 4,6; 4,7; Rm 8, 14; 8,16); mas também é verdade que ainda não recebemos a plenitude da filiação (Rm 8,19.21.23)”²⁶. Precisamos por isso de ser gerados.

Parece-me pertinente, partindo desta premissa tipicamente paulina, ir ao encontro daquilo que diz André Fossion sobre o presente histórico da Igreja: “a fé cristã – diz ele – encontra-se hoje num estado generalizado de começo ou de recomeço. Quem diz «recomeço» diz, ao mesmo tempo, processo de morte e de renascimento. Hoje assistimos, com efeito, tanto ao fim de um mundo, como ao fim de um certo Cristianismo. Contudo, este não é o fim do mundo nem o fim do Cristianismo. É antes um tempo de germinação com tudo o que pode implicar de saudade – e também de satisfação – por aquilo que morre, bem como de incertezas e de esperança por aquilo que nasce. Trata-se, portanto, de uma perda, mas também de reencontros noutros lugares e de outra forma”²⁷.

Se é este o quadro histórico do nosso cristianismo, como favorecer nele os começos da Fé? – pergunta-se Fossion. E ele próprio responde: desaprendendo e reconstruindo um conjunto de representações. A primeira dela liga-nos diretamente ao núcleo vital da teologia de Paulo: precisamos de reaprender o significado de criação. A criação não é o *Big Bang* inicial, como coisa que deixamos no passado. A criação não só está atrás de nós: ela está também no presente e, sobretudo, à nossa frente [no futuro]. Deus, com efeito, não criou o homem; ele cria-o, e continuará a criá-lo. Neste sentido, nós estamos sempre em estado de ser criados e de criar: “Toda a criação geme e sofre as dores de parto até ao presente”, diz S. Paulo (Rm 8,22). A história humana, a aventura crente é criação continuada,

²⁶ DANIEL VON ALLMEN, *La famille de Dieu. La symbolique familiale dans le paulinisme* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981), 303.

²⁷ ANDRÉ FOSSION, *Que anúncio do Evangelho para o nosso tempo? O desafio da inculturação da mensagem cristã* in PHILIPPE BACQ – CHRISTOPH THEOBALD (dir), *Uma nova oportunidade para o Evangelho: para uma pastoral de gestação* (Lisboa: Paulinas, 2013), 94-95.

“é história de salvação que a potência criadora de Deus acompanha, começando, excedendo-se, conduzindo-nos sem cessar para novos horizontes, para aspirações ainda maiores”²⁸. Nós não somos simplesmente testemunhas de um passado. Cada cristão é um documento do futuro.

Valeria, como remate conclusivo deste nosso percurso, voltar à afirmação de Romano Penna que tomamos como hipótese: “o ex-fariseu de Tarso ajuda-nos a todos a purificar o próprio conceito de cristianismo”. Será verdade? Haverá realmente, em Paulo, um conjunto de interpelações capazes de iluminar profeticamente a estação eclesial que estamos a viver? Cabe agora ao leitor responder.

²⁸ ANDRÉ FOSSION, *Que anúncio do Evangelho para o nosso tempo? O desafio da inculturação da mensagem cristã*, 104.