



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

AMANDA CRISTINA MARTINS DO NASCIMENTO

**ENTRE ICORÍNTIOS E ICLEMENTE:  
ANÁLISE DAS IDENTIDADES CRISTÃS EM CORINTO**

AMANDA CRISTINA MARTINS DO NASCIMENTO

**ENTRE ICORÍNTIOS E ICLEMENTE:  
ANÁLISE DAS IDENTIDADES CRISTÃS EM CORINTO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social, do Centro de Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Londrina – UEL como requisito para para obtenção do título de Mestre em História Social.

Orientadora: Profª. Dra. Monica Selvatici

Londrina  
2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Nascimento, Amanda Cristina Martins do.

Entre ICoríntios e IClemente : análise das identidades cristãs em Corinto / Amanda Cristina Martins do Nascimento. - Londrina, 2019.  
107 f. : il.

Orientador: Monica Selvatici.

Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social, 2019.  
Inclui bibliografia.

1. Cristianismo primitivo - Tese. 2. Identidades cristãs - Tese. 3. Comunidades cristãs urbanas - Tese. I. Selvatici, Monica. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História Social. III. Título.

AMANDA CRISTINA MARTINS DO NASCIMENTO

**ENTRE ICORÍNTIOS E ICLEMENTE:  
ANÁLISE DAS IDENTIDADES CRISTÃS EM CORINTO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social, do Centro de Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Londrina – UEL, como requisito para obtenção do título de Mestre em História Social.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientadora: Profa. Dra. Monica Selvatici  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof. Dr. Alfredo dos Santos Oliva  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese  
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

Londrina, 15 de abril de 2019.

*Dedico este trabalho à memória de  
MaicoMoura,  
um colega professor, historiador,  
um amigo, um irmão mais velho...*

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço a Deus, por tudo e mais um pouco. Agradeço à minha orientadora, Monica Selvatici, pelo auxílio e incentivo durante a pesquisa. Aos professores Alfredo dos Santos Oliva e André Leonardo Chevitarese, por terem aceitado o convite de ser a minha banca, ler o meu trabalho e comentá-lo. Também agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento concedido a esse trabalho por meio da bolsa de estudos durante o período do curso.

Aos professores que ministraram as disciplinas durante o curso e apresentaram textos e debates relevantes para a minha pesquisa e para minha carreira: Francico Ferraz, Márcia Elisa Teté, Silvia Martins, Margaret Bakos, Richard Gonçalves e Julio César Magalhães de Oliveira.

Aos meus amigos, que me acompanharam durante esta caminhada, nos momentos de diversão, nas discussões importantes de séries, dos filmes das *Marvel*, *DC* e de *Star Wars*, nos *games* e nas frustrações políticas, entre eles: Maria Eduarda, Caio Ferraz, Sérgio. Às colegas de pesquisa, eventos e congressos Kettuly Fernanda e Silvia Domingos.

Aos *streamers* do canal “Casamento Nerd”, Bia e Ishi, por realizarem *lives* durante manhãs, tardes, noites e madrugadas e servirem de companheiros na escrita deste trabalho.

À minha sogra, Leni, por ser um exemplo de mulher e sempre me incentivar na minha carreira de professora e na minha vida acadêmica.

Enfim, ao meu companheiro de estudos, desde a quinta série do Ensino Fundamental, meu melhor amigo, meu marido. Obrigada, Leonel, por me suportar nos momentos de estresse, me impulsionar, me acalmar e estar presente em todos os momentos.

NASCIMENTO, Amanda Cristina Martins do. **Entre ICoríntios e IClemente**: análise das identidades cristãs em Corinto. 2019. 108 f. Dissertação de Mestrado - Programa de Pós-Graduação em História Social – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2019.

## RESUMO

Inicialmente entendido como um movimento no interior do judaísmo na Palestina, nos anos que se seguiram à morte de Jesus Cristo, o cristianismo, todavia, atingiu rapidamente diversos centros urbanos do Mediterrâneo ainda no século I d.C.. A partir das interações entre diferentes agentes sociais, seus modos de vida e suas relações dentro e fora da comunidade religiosa às práticas e pensamentos cristãos são construídos. Dessa maneira, nossa pesquisa enfoca as produções das identidades cristãs através dos conflitos que surgiram na comunidade de uma cidade específica: Corinto. Para tal empreendimento escolhemos como fontes a I Carta de Paulo aos Coríntios e a I Carta de Clemente aos Coríntios. As epístolas nos transmitem as experiências vividas no espaço da *ekklesia*, isto é, no espaço no qual os cristãos compartilhavam seu novo modo de vida. Optamos em nossa pesquisa por utilizar conceitos da Teoria da Prática do sociólogo Pierre Bourdieu, que busca entender o indivíduo através de seus aspectos subjetivos. A princípio, seu vocabulário nos auxilia a entender a percepção que o cristão, como agente de um nascente fenômeno religioso, inserido na sociedade greco-romana, produz seus pensamentos e como ele o exterioriza através das suas práticas. Entre diálogos e embates os cristãos tentam se organizar e sustentar um novo modo de vida, e dentro desse processo é possível observar as relações de poder presentes nas produções das identidades na comunidade de Corinto do século I d.C.. Portanto, o que objetivamos aqui nesse trabalho é analisar o surgimento da comunidade coríntia com Paulo e o conflito que esta desenvolveu com um pensamento inicial hierarquizante da igreja de Roma apresentada por Clemente; o contraste entre essas duas comunidades (Corinto e Roma), e como as distinções por se encontrarem em diferentes meios sociais também se refletiam na constituição das identidades dessas comunidades religiosas.

**Palavras-chave:** Cristianismo primitivo. Identidades cristãs. Comunidades urbanas cristãs.

NASCIMENTO, Amanda Cristina Martins do. **Between ICorinthians and IClement: An analysis of Christian identities in Corinth.** 2019. 108p. Dissertação de Mestrado - Programa de Pós-Graduação em História Social – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2019.

### **ABSTRACT**

Initially understood as a movement within Judaism in Palestine, in the years following the death of Jesus Christ, Christianity, however, rapidly reached several urban centers of the Mediterranean in the first century AD. From the interactions between different social agents, their ways of life and their relationships within and outside the religious community to Christian practices and thoughts are constructed. Therefore, our research focuses on the productions of Christian identities through the conflicts that arose in the community of a specific city: Corinth. For this undertaking we chose as sources the I Letter of Paul to the Corinthians and the I Letter of Clement to the Corinthians. The epistles convey to us the experiences lived in the space of the *ekklesia*, that is, in the space in which the Christians shared their new way of life. We chose in our research to use concepts from the Theory of Practice of the sociologist Pierre Bourdieu, who seeks to understand the individual through his subjective aspects. At first, his vocabulary helps us understand the perception that the Christian, as an agent of a nascent religious phenomenon, inserted in Greco-Roman society, produces his thoughts and how he externalizes them through his practices. Between dialogues and clashes, Christians try to organize and sustain a new way of life, and within this process it is possible to observe the relations of power present in the productions of identities in the community of Corinth of the first century AD. So what we aim here in this work is to analyze the emergence of the Corinthian community with Paul and the conflict he developed with an initial hierarchical thought of the church of Rome presented by Clement; the contrast between these two communities (Corinth and Rome), and how the distinctions found in different social circles were also reflected in the constitution of the identities of these religious communities.

**Keywords:** Early Christianity. Christian identities. Urban Christian communities.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<b>Figura 1</b> -	Drawing-board plan of the urban colony of Corinth, 44 b.c.e. ....	44
<b>Figura 2</b> -	Restored roman city center, ca. 150 ce. ....	45
<b>Figura 3</b> -	As viagens missionárias do apóstolo Paulo. ....	51

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>2</b>	<b>OS ESTUDOS SOBRE AS IDENTIDADES CRISTÃS</b> .....	13
2.1	CRISTIANISMO PRIMITIVO NA ATUALIDADE .....	16
2.2	CRISTIANISMO PRIMITIVO E TEORIA DA PRÁTICA .....	20
2.3 I	CORÍNTIOS E ICLEMENTE: AS DISCUSSÕES HISTORIOGRÁFICAS SOBRE AS FONTES .....	23
2.3.1	PAULO E CLEMENTE .....	28
<b>3</b>	<b>ENTRE CORINTO E ROMA: A RELAÇÃO ENTRE A CAPITAL E A COLÔNIA</b> .....	36
3.1	O PRINCIPADO E A BUSCA POR UMA IDENTIDADE .....	37
3.2	A CIDADE ROMANA DE CORINTO .....	42
<b>4</b>	<b>IDENTIDADES EM CONFLITO: O SURGIMENTO E A FORMAÇÃO DO CRISTIANISMO EM CORINTO (I D.C.)</b> .....	49
4.1	PAULO A CAMINHO DE CORINTO .....	49
4.2	O CONFLITO ENTRE A <i>ΣΟΦΙΑ</i> CORÍNTIA E A <i>ΜΟΡΙΑ</i> PAULINA .....	50
4.3	JULGAMENTOS NO INTERIOR DA COMUNIDADE .....	58
4.4	QUESTIONAMENTOS CORÍNTIOS SOBRE MATRIMÔNIO E CELIBATO .....	61
4.5	A PARTICIPAÇÃO DE CRISTÃOS NO ESPAÇO SOCIAL DOS BANQUETES ROMANOS .....	64
4.6	PROBLEMAS NAS REUNIÕES CRISTÃS .....	68
<b>5</b>	<b>DA GLÓRIA PARA A DISCÓRDIA: A EXPANSÃO E A MANUTENÇÃO DA IGREJA PRIMITIVA CORÍNTIA EM I CLEMENTE</b> .....	75
5.1	UMA COMUNIDADE FIRME, MAS INSUBORDINADA .....	75
5.2	OS PRESBÍTEROS NO CRISTIANISMO DO SÉCULO I .....	77
5.3	A <i>ΕΚΚΛΗΣΙΑ</i> DE ROMA À FRENTE DAS COMUNIDADES CRISTÃS? .....	83
5.4	A SUBMISSÃO COMO CONDIÇÃO DE UMA COMUNIDADE ORGANIZADA .....	85
5.5	CASAMENTO, CELIBATO E MULHERES EM ICLEMENTE .....	90
5.6	FORTES E FRACOS NA CONCEPÇÃO DE CLEMENTE .....	93
<b>6</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	96
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	100

## 1 INTRODUÇÃO

A multidão dos que haviam crido era um só coração e uma só alma. Ninguém considerava exclusivamente seu o que possuía, mas tudo entre eles era comum.

Com grande poder os apóstolos davam o testemunho da ressurreição do Senhor, e todos tinham grande aceitação. (At 4,32-33)

A citação acima é extraída de Atos dos Apóstolos, obra pertencente ao cânone do Novo Testamento cristão, na qual o autor Lucas apresentou como teriam se organizado os cristãos nos seus anos iniciais por meio da pregação dos Apóstolos. A partir desta obra a cultura histórica dentro do meio cristão trabalhou com a visão de que os apóstolos eram grandes líderes, representantes vivos do próprio cristianismo e que a mensagem do Evangelho era acolhida por todos que a ouviam. Atos dos Apóstolos traz um relato ideal de comunidade, encarado por alguns autores como uma epopeia (BONZ apud KOESTER, 2005a), uma história do nascimento de uma nova nação, imbuída e guiada por mãos divinas.

Até mesmo a *Bíblia de Jerusalém*, versão utilizada por teólogos, historiadores entre outros estudiosos das religiões, aponta na introdução de Atos que a comunidade crescia em fundamentos sólidos (BÍBLIA, 2002). Esses escritos intentaram retratar comunidades unidas, em perfeita harmonia, com alguns conflitos provocados por indivíduos de fora (como os judeus ou, de acordo com interpretações modernas, o próprio Império Romano<sup>1</sup>). Porém, ao realizarmos uma análise aprofundada e crítica observamos que a estruturação das comunidades cristãs primitivas foi algo bem mais complexo.

Entre diálogos e embates os cristãos tentavam estruturar e sustentar um novo modo de vida. O processo de construção das identidades cristãs se dava a partir das interações entre diferentes agentes sociais, seus modos de vida e suas relações dentro e fora da comunidade religiosa. É por meio da relação ou comparação com o outro que se delineia a identidade de um indivíduo e também de uma comunidade. Como processo ela é construída no cotidiano, dentro da experiência vivida pelo sujeito ou pelo grupo.

Reflexões científicas acerca das identidades cristãs primitivas vêm apresentando análises de grande relevância. Essas são abordagens multidisciplinares a partir de diferentes campos do conhecimento auxiliam para se compreender fenômenos religiosos, o cotidiano de

---

<sup>1</sup> André Leonardo Chevitarese (2006) apontou no início de seu texto “Cristianismo e Império Romano” como existe ainda uma visão na qual a relação entre o Império Romano e o cristianismo nascente era maniqueísta: “Há uma forte tendência historiográfica em identificar a relação cristianismo antigo e Império Romano a partir de campos polares [...] Tal tendência, apesar de se apresentar como histórica, não encontra respaldo algum na documentação, devendo ser vista como um manifesto discurso prosélico, cuja base se assenta no fundamentalismo religioso.” (2006, p. 161)

grupos sociais, os papéis de gênero dentro de uma nova crença, entre outras relações de indivíduos e sociedades ao longo da história.

A fonte de Atos, já citada, também é um documento de grande importância e riqueza para compreendermos o contexto e para qual público foi escrito<sup>2</sup>. Entretanto, em nossa pesquisa, analisamos as produções das identidades cristãs através dos conflitos que surgiram em uma comunidade da cidade de Corinto. Para isso escolhemos como fontes a I Carta de Paulo aos Coríntios e I Carta de Clemente aos Coríntios. Assim, temos como objetivo de pesquisa estudar a construção e as transformações das identidades cristãs em uma comunidade específica.

Todos os dois documentos são cartas, tratam de uma comunidade específica, não são tratados essencialmente teológicos que trabalham questões apologéticas ou teorias doutrinárias, mas respostas a situações concretas praticadas no cotidiano da comunidade. Observamos nelas conflitos de diferentes formas de pensar e agir, como, por exemplo, as divergências acerca de como deveria ser realizado o banquete eucarístico (a crítica de Paulo a partir de I Cor 11,17), e, ainda, disputas internas pela liderança da comunidade, condição presente tanto na I Carta aos Coríntios do apóstolo Paulo, como na carta de Clemente (I Cl 47,1-3).

Deste modo, elas nos transmitem as experiências vividas no espaço da *ekklesia*, isto é, no espaço no qual os cristãos compartilhavam seu novo modo de vida. Todavia, devemos salientar que é a visão do autor da carta sobre a comunidade, assim, devemos nos atentar a interpretar a situação descrita como uma análise do autor da epístola.

Ao longo da escrita do nosso trabalho optamos por realizar as citações traduzidas na língua portuguesa, para dar um amplo acesso a outros leitores interessados na temática. As citações serão seguidas pelas notas de rodapé nas quais se encontram a versão em inglês da fonte (no caso de IClemente). Realizamos a leitura e fichamento das fontes na versão portuguesa de ICoríntios e na versão inglesa de IClemente, contudo, também nos atentaremos as versões gregas (a língua original dos documentos) que temos em mãos, principalmente em pontos chave, no quais encontramos os conflitos em que se envolveram a comunidade cristã.

Assim, a seguinte dissertação se dividirá em quatro capítulos (além dessa Introdução e das Considerações Finais): no primeiro buscaremos expor brevemente como se deram os

---

<sup>2</sup> Como demonstrado na tese de doutorado de Monica Selvatici intitulada “Os Judeus Helenistas e a Primeira Expansão Cristã: Questões de Narrativa, Visibilidade Histórica e Etnicidade no livro dos Atos dos Apóstolos” (2006b). Em sua pesquisa Selvatici analisou a expansão do cristianismo primitivo nas décadas de 30 d. C. por meio de fontes escritas e arqueológicas. Para tal tipo de estudo Selvatici escolheu trabalhar com o conceito de etnicidade.

estudos acerca das identidades no cristianismo antigo, um campo sobre o qual autores de diferentes áreas se debruçaram para compreender esse complexo fenômeno. Também apresentaremos a teoria sociológica de Pierre Bourdieu que nos auxiliou a compreender a estruturação das comunidades, nossa análise que se mostrou bastante frutífera em trabalhos anteriores<sup>3</sup>, alguns dos conceitos como campo, *habitus*, trabalho religioso, entre outros, serão explicados e aplicados mais à frente.

No segundo capítulo examinaremos o contexto histórico de nossos documentos: como era a cidade de Corinto da segunda metade do século I d. C., sua população, seu modo de vida. Além disso, analisaremos a dinâmica imperial romana nesse período, sua influência sobre as cidades sob seu domínio e na própria cidade de Roma. Entendemos que para compreender melhor a cidade na qual os cristãos coríntios estavam inseridos devemos refletir sobre o Império e a “cidade mãe” que também passava por uma série de processos de mudanças nesse início de Principado.

No capítulo terceiro abordaremos as percepções dos cristãos que se manifestaram perante o sistema religioso apresentado, os conflitos relatados e as discussões estabelecidas na comunidade situada na cidade de Corinto. Analisaremos a mobilização de diferentes grupos dentro da própria comunidade nos embates pela liderança, nos atentaremos aos problemas enfrentados pelos fiéis coríntios nos anos iniciais da comunidade, relatados na I Carta de Paulo aos Coríntios.

No quarto capítulo realizaremos uma análise da situação da comunidade coríntia já ao final do século I d. C. por meio da I Carta de Clemente aos Coríntios. Notaremos a mutabilidade na construção das diferentes identidades com o passar do tempo e uma imposição de uma nascente hierarquização advinda da comunidade situada em Roma. Perceberemos como I Clemente também revela traços importantes da *ekklesia* de Roma, o que parece demonstrar diferentes pensamentos e práticas das duas localidades.

O que notamos ao longo da pesquisa é que as identidades cristãs são construções, produtos das apropriações que diferentes grupos realizaram a partir do seu lugar social. As identidades cristãs primitivas foram “traduções” (HALL, 2015), isto é, elas estavam constantemente sujeitas a modificação e negociação com ambiente que se encontravam (COLLINS, 2010). Assim, encontramos um contraste entre essas duas comunidades (Corinto

---

<sup>3</sup> Na graduação em História iniciamos uma pesquisa ao final de 2008 com o título “Identidades Sociais e Religiosas nas Primeiras Comunidades Urbanas Cristãs”, que culminou no trabalho de conclusão de curso de graduação em História “Os Banquetes na I Carta aos Coríntios: as disputas pela construção das identidades cristãs” (defendido ao final de 2011). Em 2012 publicamos um artigo fruto do T.C.C. intitulado “Os banquetes na I Carta aos Coríntios: o conflito de identidades cristãs no século I d.C.”.

e Roma), distinções por se encontrarem em diferentes meios sociais que acabaram por se refletir na constituição das identidades dessas comunidades religiosas.

## 2 OS ESTUDOS SOBRE AS IDENTIDADES CRISTÃS

Entre o século XIX e a primeira metade do século XX, pesquisadores debateram acerca da constituição das comunidades cristãs primitivas, da caracterização de seus membros e em que camadas sociais eles teriam se infiltrado; a participação das mulheres, e os embates com outros tipos de crença. A princípio, as primeiras preocupações dos estudiosos foram no sentido de compreender os intercâmbios culturais e as relações dessas crenças na sociedade do Mundo Antigo, a conexão entre o judaísmo, as religiões politeístas e o surgimento do cristianismo.

Nos meados do século XIX foi cunhado o conceito de helenismo por Johann Gustav Droysen. Helenismo para Droysen foi tanto um momento de transição como a combinação de diferentes culturas orientais e, a partir disso, Droysen quis explicar o surgimento do cristianismo como o sincretismo entre a cultura helenística e a tradição judaica (SELVATICI, 2006a). Estudos que trabalhavam com a relação entre o helenismo, judaísmo e cristianismo continuaram ao longo das décadas seguintes, pois a utilização do termo helenismo e suas relações com o judaísmo advém desde a Antiguidade:

Uma das razões para o grande sucesso dessa estrutura interpretativa é o fato de que é possível encontrar apoio para ela em alguns textos bíblicos: em 2 Macabeus, por exemplo, acha-se o termo *hellenismoï* (*akmé tis hellenismoï* - “um extremo ao judaísmo”) – no texto significando a cultura grega como estranho ao judaísmo [...] No Novo Testamento, no livro de Atos, a apresentação didática de dois diferentes grupos na igreja primitiva – hebreus e helenistas – também pode ser entendida como evidência para a legitimidade deste tipo de abordagem. (SELVATICI, 2006b, p. 150)

Embora a análise de Droysen hoje possa nos parecer simplista, ao criar uma equação na qual o cristianismo antigo seria apenas a soma de duas culturas, seus estudos são de grande importância para envolvermos essas distinções culturais (SELVATICI, 2006b). Possivelmente não há como entender as identidades judaicas e a constituição do cristianismo sem se ater às relações e conflitos estabelecidos no contexto da diversidade cultural desse período.

No final do século XIX e início do XX, nas obras do teólogo luterano e historiador Adolf Von Harnack o cristianismo se apresentou como uma superação do judaísmo (ARZANI, 2016). Este último estaria ultrapassado e o cristianismo seria uma nova fé, mais atualizada. Porém, outros pesquisadores superaram esse ponto de vista ao dar maior relevância ao judaísmo, iniciam-se estudos que buscavam entender os diferentes judaísmos e cristianismos, em suas especificidades regionais.

Dentro do judaísmo, por exemplo, nem todos professavam as mesmas doutrinas. Havia divergências interpretativas entre as escolas de *Hillel* e *Shamai*, entre fariseus, saduceus e a comunidade dos essênios, mas nenhum desses grupos se tornou independente do judaísmo e constituiu uma religião. Quanto aos cristãos, as comunidades se espalharam pelo mundo mediterrâneo se desvencilhando do berço original e passando a constituir uma identidade própria, muitas vezes reivindicando ser o “verdadeiro Israel”. (ARZANI, 2016)

Sob essa ótica o historiador Arnaldo Momigliano estudou os povos antigos e sua relação com a helenização. Momigliano acreditava que a afirmação da identidade judaica se deu em contraposição à influência helênica, porém, com uma heterogeneidade em grupos distintos, todavia que garantiu a continuidade das identidades. Em sua obra “Os Limites da Helenização: a interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa” (1991) Momigliano analisou a cultura grega e suas interações com os povos romano, celta, judeu e persa, sendo que o helenismo teve papel especial em dois mundos: o judaico e o romano.

Os judeus permaneceram basicamente convencidos de sua superioridade de suas crenças e maneiras de viver e lutaram por elas. No entanto, compararam continuamente as suas idéias com as idéias gregas, fizeram propaganda das próprias crenças, absorvendo muitos costumes e noções gregas no processo – e por fim se acharam envolvidos naquela confrontação geral de valores gregos e judeus que denominamos cristianismo. (MOMIGLIANO, 1991, p. 16-17).

Já Martin Hengel entendia que o judaísmo do período de Jesus era fruto das interações culturais anteriores, era um judaísmo helenístico. Hengel foi professor de Novo Testamento e Judaísmo Antigo na Universidade de Tübingen, importante pesquisador neotestamentário alemão, com várias obras traduzidas para o inglês. Seu foco de análise eram a resistência judaica a Roma e o envolvimento do judaísmo com o helenismo. Hengel descreveu o judaísmo do período em que se desenvolveu o movimento cristão como um “judaísmo helenístico” (SELVATICI, 2006b), isto é, uma cultura religiosa com práticas mais acessíveis a indivíduos externos, nesse caso, os gentios. Apesar das críticas advindas de pesquisas posteriores, seus estudos demonstram grande erudição e extraordinário conhecimento e familiaridade com as fontes.

A título de exemplo, a partir da obra *Die Zeloten* (1961) na qual Hengel defendia a existência de um grupo judaico que lutava pela libertação do poder romano até a destruição do Templo de Jerusalém (70 d. C.), Richard Horsley e John Hanson escreveram “Bandidos,

Profetas e Messias” (1985). Enquanto Hengel trabalhou com ideia de um movimento de fundamentação religiosa, Horsley e Hanson defenderam que os zelotes eram um movimento de cunho popular e social (HURTADO, 2009), fruto da reconquista romana da Judeia que ocorreu em 67 d. C. (SELVATICI, 2006b).

Segundo Paulo Nogueira (2010) Hengel também influenciou a obra alemã *Umwelt des Newen Testaments* de Eduard Lohse, apesar de não ser abordada diretamente. Esta obra, lançada em 1971, consiste em um dos principais manuais de estudo de introdução ao Novo Testamento, juntamente com *Umwelt des Urchristentums* de Walter Grundmann e Johannes Leipold (1967). Embora os dois manuais apresentassem didaticamente o contexto sócio histórico da formação das culturas judaica, helenística, romana e cristã, os autores indicavam que o cristianismo surgiu como uma superação do judaísmo, direcionado pelo mundo greco-romano daquele período (NOGUEIRA, 2010).

No ano de 1988 e 1989 ocorreram dois simpósios de grande importância para compreensão das relações entre judaísmo e cristianismo antigo. Tanto o primeiro como segundo *Simpósio Durham-Tübingen sobre Cristianismo Antigo e Judaísmo* envolveram pesquisadores que discutiram as possíveis rupturas definitivas entre o judaísmo e o cristianismo, e em que momento elas ocorreram (ARZANI, 2016). James D. G. Dunn, um dos estudiosos participantes desses simpósios publicou a obra *The partings of the Ways* (1991), na qual apontava que a revolta que resultou na destruição do Templo de Jerusalém (70 d. C.) e a rebelião de Bar Kochba (135 d. C.) foram os eventos que marcaram essa separação (ARZANI, 2016, p. 73). Entretanto, segundo Arzani (2016), esses dois fenômenos religiosos continuaram a manter relações. Uma separação maior só ocorreu no século IV, quando bispos obtiveram um apoio do Império e uma liderança para impor limites aos seus fiéis.

O livro *Theologie des Neuen Testament* de Rudolf Bultmann apresentou uma nova perspectiva: “a pregação de Jesus de Nazaré não pode ser considerada objeto de uma Teologia do Novo Testamento, uma vez que ela pertence ao judaísmo” (NOGUEIRA, 2010, p. 21). Ou seja, inicia-se um entendimento de que Jesus era judeu e seu discurso e suas práticas eram judaicas. Assim, as construções das identidades judaicas e cristãs na Antiguidade ganham outros olhares que ressaltam a complexidade que perpassa limites geográficos, sociais, autorais, abordagens sociológicas e antropológicas (ARZANI, 2016).

Embora a maioria dos estudos acima apresentada fosse ligada ao campo da Teologia e da exegese bíblica, a diferentes denominações religiosas, compreendemos sua importante contribuição para os questionamentos acerca do cristianismo primitivo. Tornando explícitos

seus lugares de fala, História e Teologia podem realizar diálogos interessantes para os pesquisadores do fenômeno religioso.

## 2.1 CRISTIANISMO PRIMITIVO NA ATUALIDADE

Nas últimas décadas o pensamento acerca da estruturação e das relações entre judaísmo, helenismo e cristianismo tem se modificado, como aponta John J. Collins no Prefácio ao livro “Identidades Fluídas, no Judaísmo Antigo e no Cristianismo Primitivo” (NOGUEIRA; FUNARI; COLLINS, 2010). Mais do que uma apropriação da língua e da cultura grega, o helenismo é entendido como as adaptações que as culturas do Oriente Próximo antigo realizaram no período após as conquistas de Alexandre, o Grande (COLLINS, 2010, p. 7). Esse processo gerou reações e reelaborações de práticas judaicas, problemáticas essas que também foram herdadas pelo cristianismo primitivo (COLLINS, 2010).

Diferentes fatores impeliram as mudanças de paradigma acerca do cristianismo primitivo na atualidade, além disso, pesquisadores da área têm tido acesso mais rápido e com maior facilidade aos debates mais recentes por meio das novas tecnologias (cf. PROVIN; RIBEIRO; NOGUEIRA; GALLEAZZO, 2007). Uma questão importante que tem influenciado essas novas análises foram as recentes discussões propostas dentro da teoria social, com as mudanças sociais que ocorreram na segunda metade do século XX, principalmente ligadas ao conceito de identidade. Ao repensar a ideia de identidade a partir da problematização das questões do presente, da emergência de movimentos sociais representantes dos direitos das minorias encontramos uma grande diversidade de temáticas e problemáticas com relação aos estudos de identidades. Essas discussões também afetaram as pesquisas acerca da História Antiga, pois, nos voltamos com outros olhares e preocupações que dão novos sentidos as nossas pesquisas (GUARINELLO, 2013). Como apontou o historiador Julio Cesar Magalhães de Oliveira em sua comunicação “Identidades sociais na Antiguidade Tardia: perspectivas teóricas e estudos de caso a partir da África de Agostinho”:

[...] Tem-se ressaltado, desde então, que oposições binárias como entre “romanos” e “bárbaros”, “judeus” e “cristãos” ou “pagãos” e “cristãos” são, antes de tudo, construções discursivas de nossas fontes, que tentam normatizar interações sociais [...] O que falta, em outras palavras, é o reconhecimento de que indivíduos têm sempre múltiplos pertencimentos (sejam eles étnicos, religiosos, profissionais, etários ou de gênero) e de que as identidades são sempre ativadas de modo estratégico, dependendo de cada contexto. (OLIVEIRA, 2017)

A identidade é compreendida como um elemento variável, isto é, uma característica do indivíduo (ou de um determinado grupo) produzida em contextos históricos específicos. Assim, identidades no Mundo Antigo também devem ser compreendidas em seu contexto histórico específico, sejam elas identidades judaicas ou cristãs, e entendidas no plural, já que observamos sua constante mutação (FUNARI, 2010).

Um exemplo desse tipo de abordagem é a que foi realizada pelo pesquisador Wayne A. Meeks. Meeks produziu estudos acerca da caracterização dos cristãos, em seu mundo de trabalho (artesãos, comerciantes, etc.), o status que este gozava (cidadão, escravo, mulher, etc.) e como tais elementos influenciavam no seio da comunidade cristã. Na década de 1980 ele escreveu a sua obra *Os primeiros cristãos: o mundo social do apóstolo Paulo*, que parte do pressuposto de uma análise funcional da comunidade e do indivíduo cristão, buscando a origem, posse e status social dos indivíduos das comunidades paulinas, e também os programas, a organização e o comportamento desses agrupamentos:

[...] a leitura de “Os primeiros cristãos urbanos” permite o reconhecimento da principal questão que ainda vigora nas comunidades cristãs contemporâneas: o variado status social e os vários níveis de relacionamento que os membros mantêm uns com os outros, o que gerava e ainda gera – e, em alguns casos, com gravidade – a tensão entre a *koinonía* celebrada em rituais de batismo e da Ceia do Senhor e as divisões entre senhores e escravos, ricos e pobres, libertos e patrões, homens e mulheres (KIBUUKA, 2015, p. 11).

No Brasil, os historiadores que estudam a Antiguidade Clássica têm se dedicado ao cristianismo antigo principalmente por meio dos estudos das interações culturais (SELVATICI, 2006b). Esses estudos têm sido marcados por problemáticas como a relação entre o judaísmo, helenismo e cristianismo (IZIDORO, 2008), as identidades cristãs e a etnicidade (SELVATICI, 2006b), entre outros temas. Como lembra Selvatici (2006b, p. 6):

Observa-se [...] no âmbito da disciplina da História, um sensível crescimento de pesquisas de graduação e pós-graduação que têm por objeto aspectos concernentes ao Judaísmo antigo, à expansão do movimento cristão em seus primeiros séculos de vida ou ainda, e de forma mais ousada, questões relacionadas à própria vida de Jesus de Nazaré.

Destarte, as religiões no Mundo Antigo têm ganhado diferentes olhares<sup>4</sup> sob as identidades sociais, que devem ser entendidas dentro do cotidiano, da experiência construída pelo sujeito ou/e grupo. Além disso, concordamos com o estudioso Robert A. Markus (1997) que afirma que as fronteiras entre o sacro e o secular dentro do cristianismo romano ocorreram a partir dos séculos IV e V d. C. (MARKUS, 1997). Portanto, não trataremos de uma religião, edificada e institucionalizada como a compreendemos na atualidade, mas de pensamentos e práticas religiosas construídas historicamente dentro do mundo social no qual indivíduos as identifiquem e se identifiquem entre si. No contexto da pós-modernidade as identidades são fragmentadas (HALL, 2015), os agentes sociais produzem pensamentos e práticas em diferentes momentos e situações, que dependem do contexto específico no qual eles estão inseridos.

Os estudos sobre o paleocristianismo apresentam resultados cada vez mais frutíferos dentro da História Antiga. Sua multidisciplinariedade com a teoria social, ciências das religiões, arqueologia, entre outros tantos campos de estudo, têm demonstrado a importância dos debates acerca dessa temática e como novas discussões ainda podem surgir na atualidade.

Nesse sentido, as identidades no cristianismo primitivo são objetivadas como um fenômeno em construção; Arzani chega a utilizar a expressão “judeus-cristãos” para tratar dos primeiros fiéis que creram em Jesus como Cristo (2016). Ou seja, não há uma fronteira clara entre as duas formas de crença e nem uma institucionalização no interior dessa fé nascente nas décadas posteriores ao ano 30 d. C., ou, como apontam Nogueira (2010) e Simone Rezende da Penha Mendes (2012), existe uma “incipiente identidade cristã”.

E mesmo ao tentarmos definir as identidades cristãs em seu contexto ainda encontramos questões relativas aos comportamentos dos indivíduos. A título de exemplo, temos o próprio Paulo que diz:

[...] Para os judeus, fiz-me como judeu, a fim de ganhar os judeus. Para os que estão sujeitos à Lei, fiz-me como se estivesse sujeito à Lei – se bem que não esteja sujeito à Lei -, para ganhar aqueles que estão sujeitos à Lei. Para aqueles que vivem sem a Lei, fiz-me como se vivesse sem a Lei – ainda que não viva sem a Lei de Deus, pois estou sob a lei de Cristo -, para ganhar os que vivem sem a Lei. Para os fracos, fiz-me fraco, a fim de ganhar os fracos. Tornei-me tudo para todos, a fim de salvar alguns a todo custo. (I Co 9,20-22)

---

<sup>4</sup> Já se nota pelo título do livro já citado: “Identidades Fluídas no Judaísmo Antigo e no Cristianismo Primitivo”, que ao adotar tal expressão visa analisar as identidades judaicas e cristãs e “destacar sua característica de maleabilidade, adaptabilidade e dinamicidade.” (NOGUEIRA, 2010, p. 27)

Notamos no trecho que Paulo muda seu posicionamento de acordo com as relações sociais, em contextos bastante específicos, que pode ocorrer em outros momentos, como indica Siân Jones (2005, p. 33) ao trabalhar com a questão das identidades e etnicidade: “indivíduos podem mudar a identidade em diferentes situações ou até permanentemente, dependendo de seus interesses [...]”.

Esse conceito de etnicidade, definido por Fredrik Barth, e trabalhado por Siân Jones foi utilizado na tese “Os Judeus Helenistas e a Primeira Expansão Cristã: Questões de Narrativa, Visibilidade Histórica e Etnicidade no livro dos Atos dos Apóstolos” por Monica Selvatici que analisou as evidências textuais e arqueológicas do movimento cristão na década de 30 d. C. (2006). Essa expressão auxiliou a autora na compreensão da mutabilidade das identidades cristãs.

Já o estudo de Magalhães de Oliveira (2017) sobre identidades cristãs na Antiguidade Tardia, citado anteriormente, utiliza-se da expressão “pluralidade interna” (2017) a qual ele entende como pertencimentos que são acionados em contextos específicos (OLIVEIRA, 2017).

Portanto, notamos a complexidade que a noção de identidades vem tomando nos últimos anos. Como observamos acima com o exemplo de Paulo, ou mesmo a visão sobre a identidade que os pesquisadores construíram do apóstolo; de “traidor e apóstata” e ‘apóstolo dos gentios’ no século XIX, hoje ele é apresentado pela historiografia como judeu (MENDES, 2012).

Acerca dos estudos sobre o cristianismo paulino existem diversos trabalhos, tanto traduzidos de autores conhecidos da área: Crossan, Meeks, Koester, Sanders entre outros de diferentes áreas, como também obras de brasileiros: Nogueira, Selvatici, Chevitarese (que são citados ao longo desta dissertação). Todavia, é importante aqui salientar que quando nos deparamos com autores que trabalham com a comunidade coríntia, sua principal fonte é a I Carta aos Coríntios, alguns trabalham concomitantemente com II Coríntios, mas poucos se estendem a uma análise de I Clemente. E, ainda, muitos desses estudos se dirigem a examinar principalmente a figura de Paulo.

No Brasil encontramos poucos trabalhos que examinam Clemente Romano<sup>5</sup>, todavia não encontramos pesquisas que enfoquem o conceito de identidade ou mesmo que analisem o

---

<sup>5</sup> Durante o levantamento da bibliografia para nossa pesquisa tivemos acesso a apenas uma dissertação, intitulada: “A metáfora do corpo na I Carta de Clemente de Roma aos Coríntios (37. 5-38.1): Uma análise dialógica” (2012) de Francisco Benedito Leite e dois artigos: “Apocalipse de João e Clemente Romano como fontes para uma discussão do contexto histórico-social das comunidades cristãs do final do primeiro século” (2005) de Valtair Miranda e “São Clemente Romano e sua Carta aos Coríntios: aspectos da educação cristã”

desenvolvimento da comunidade de Corinto, mas estudam o discurso de Clemente sobre diferentes aspectos, como: educação e moral cristã e a vivência da perseguição sofrida pelos fiéis. Apesar de mencionarmos na introdução que o objetivo de nosso trabalho é analisar a comunidade de Corinto, percebemos como a I Carta de Clemente aos Coríntios também revela traços importantes da comunidade cristã de Roma. Observaremos ao longo de nossa pesquisa como Clemente tentou resolver o que ele chamou de “problemas” na comunidade coríntia. Através do seu discurso, que apresenta tanto características de um discurso paulino como também refletiu uma tentativa de legitimar uma hierarquização religiosa.

Destarte, não encontramos trabalhos semelhantes ao realizado em nossa pesquisa, assim, nos defrontamos com um caminho novo e frutífero no sentido de compreender o desenvolvimento das identidades cristãs no Mundo Antigo.

## 2.2 CRISTIANISMO PRIMITIVO E TEORIA DA PRÁTICA

O cristianismo surgiu no interior do Império Romano, um mundo social vasto, com uma grande diversidade de povos, Palestina, África do Norte e grande parte da Europa eram as regiões que estavam sob o domínio de Roma. Como aponta Guarinello (2009, p. 149): “[...] uma experiência história concreta de unificação de diferentes povos e culturas, sob a égide de um poder centralizado [...]”. Em um ambiente no qual pensamentos e práticas culturais transitaram e se encontraram, emergiram as primeiras comunidades cristãs.

Assim, sem uma ortodoxia instituída, nesse novo campo religioso existiu um embate entre diferentes agentes e seus pontos de vista do que seria um “verdadeiro” cristão. Houve o constante jogo pela definição da hierarquização, e a alteração constante de posições entre dominantes e dominados na comunidade coríntia, além disso, houve um conflito entre as práticas já existentes em diferentes campos da sociedade coríntia que os fiéis participavam com o campo religioso cristão.

Ao analisar o mundo social dos grupos cristãos, optamos em nossa pesquisa por utilizar o arcabouço teórico da Teoria da Prática do sociólogo Pierre Bourdieu, que busca entender o indivíduo através de seus aspectos subjetivos, na “formalização de sua experiência” (PINTO, 2006, p. 46). Optamos por tais ferramentas, pois, a princípio, seus conceitos nos auxiliam a entender a percepção que o cristão, como agente de um nascente

---

(2012) de José Joaquim Pereira Melo. Além disso, há também a dissertação de mestrado de Cynthia Santos intitulada “A Institucionalização do Cristianismo em Corinto no Século I: um Estudo Comparativo das Obras de Paulo e Clemente Romano”, porém não tivemos acesso a esse trabalho.

fenômeno religioso, inserido na sociedade greco-romana, produz seus pensamentos e como ele o exterioriza através das suas práticas.

Em seus estudos Bourdieu procurou, ao mesmo tempo, contrapor e articular três diferentes tradições filosóficas e sociológicas: as teorias de Émile Durkheim, o estruturalismo linguístico de Saussure e a concepção materialista de Karl Marx (NOGUEIRA; NOGUEIRA, 2004). Essa reflexão serviria para entender as produções simbólicas como estruturas estruturantes e estruturadas, isto é, capazes de formar a percepção dos indivíduos, organizar uma conexão entre eles.

Em suas pesquisas e suas obras, Bourdieu tentou construir uma teoria sociológica que entendesse o indivíduo como agente cognoscitivo, que reflete sobre a sua vivência com os outros e que transpõe tal reflexão em suas práticas cotidianas. Esse pensamento foi demonstrado na formulação de um dos seus principais conceitos; o *habitus*:

[...] sistema das disposições socialmente construídas que, enquanto estruturas estruturadas e estruturantes, constituem o princípio gerador e unificador do conjunto de práticas e das ideologias características de um grupo de agentes. (BOURDIEU, 2009, p. 191).

Dessa maneira, o *habitus* seria um princípio gerador de condutas, que o indivíduo adquiriu em sua educação e por meio das experiências. Diante das demandas vividas no cotidiano, ele utilizaria esse *habitus* e o articularia da melhor forma possível para a resolução de problemas e para se distinguir no espaço social ou em um determinado campo.

Siân Jones também apontou como o conceito de *habitus* é proveitoso para os estudos de identidade ao articular os estudos de identidades étnicas com a arqueologia histórica. Segundo Jones “[...] os povos possuem disposições duráveis e frequentemente subliminais, relativas a certas percepções práticas [...]” (JONES, 2005, p. 34). A teoria de Bourdieu auxilia a compreender que essas características, os chamados “recursos simbólicos” (língua, cultura material, crença, etc.), são tanto elementos objetivos; reflexos das estruturas culturais na qual os indivíduos convivem; como também subjetivos; construídos por meio da interação social entre agentes e grupos.

Segundo Louis Pinto (2000) a criação do conceito de *habitus* se situa entre a tradição estruturalista e a fenomenologia do existencialismo. Assim:

[...] detrás das posições instantâneas e das realidades pontuais oferecidas à observação empírica ele procura discernir a força, por assim dizer, invisível dos movimentos anteriores e o pressentimento de “estados” por vir [...] pois

os indivíduos considerados só revelam sua plena **identidade** quando se consegue desenvolver no tempo sua lei de variação, sua “fórmula”. (PINTO, 2000, p. 58) (grifo nosso)

O *habitus* dos agentes é expresso no espaço que apresenta um sistema organizado sob regras específicas, que consiste em outra noção bourdieusiana: o campo. Conceito formado posteriormente ao de *habitus* (PINTO, 2000), auxiliou a entender o jogo de interesses por objetivos, por posições sociais, dentro de cada campo específico. Cada campo possui suas normas e, assim, essas são apreendidas pelos indivíduos, combinadas ao *habitus* os agentes entram em embates para a definição de posições; já que na sociologia de Bourdieu “[...] não se pode estabelecer separação entre o poder e a violência, o conhecimento e a política [...]” (PINTO, 2000, p. 77). Portanto, a teoria bourdieusiana entende que no interior dos diversos campos existentes na sociedade os indivíduos lutam pelo controle da produção de bens simbólicos e pela legitimidade desse capital. Uma legitimidade que abarcaria a naturalização e uma reprodução, e assim, uma hierarquização entre dominantes e dominados.

Os agentes considerados dominantes dentro de um campo o são por deterem um maior volume de “capital simbólico”, o capital simbólico serve como uma qualidade e uma demonstração de reconhecimento. Mas isso depende de como o agente o emprega, de como ele o articula dentro de um campo específico, de como seu *habitus* se estabelece dentro do campo.

O tipo de contabilidade que leva em conta outros tipos de ganhos que não somente os ganhos materiais permite distinguir a racionalidade social da racionalidade econômica [...] mediante sacrifícios econômicos, o capital simbólico pode se manter e se reproduzir a si mesmo, e se, ao reproduzir-se, o capital simbólico tende a reproduzir as relações sociais que o tornam possível, então as práticas simbólicas têm uma racionalidade social medida por sua função de reprodução. (PINTO, 2000, p. 133)

Como um campo religioso recente, o cristianismo do século I ainda não detinha uma autonomia própria, não há uma lógica imanente que esclareça as relações que eles mantêm com o mundo social, com os agentes, com o espaço das classes sociais. Por isso o constante jogo pela definição da hierarquização, a alteração constante de posições entre dominantes e dominados na comunidade coríntia, demonstram a ausência de um *habitus* cristão estabelecido. Deste modo, o campo cristão acabou entrando em conflito com os outros campos de que os fiéis participavam, estes se utilizavam do *habitus* cultivado em outros espaços e de diferentes bens simbólicos, que detinham em outros campos, para demarcar sua posição na comunidade cristã.

Outros conceitos da sociologia de Bourdieu serão utilizados à frente, porém *habitus*, campo e capital simbólico serão o “tripé” dessa análise. Noções como “violência simbólica”, “interesse religioso”, entre outros, que nos auxiliam a compreender as relações sociais na comunidade coríntia serão explicadas ao surgirem ao longo do texto em consonância com os conceitos chaves aqui apresentados.

### 2.3 ICORÍNTIOS E ICLEMENTE: AS DISCUSSÕES HISTORIOGRÁFICAS SOBRE AS FONTES

Ao buscarmos as fontes dos primórdios do cristianismo nos deparamos com a falta de escritos, um dos maiores problemas é que a tradição escrita só ganhou real importância a partir do final do século I d. C. (KOESTER, 2005a). Isso em razão da morte dos primeiros cristãos, a primeira geração, que tinham conhecido a Jesus, e entre eles Pedro, Paulo e Tiago, apóstolos e os primeiros precursores do movimento cristão.

Os textos cristãos mais antigos preservados são as cartas do Apóstolo Paulo. Em geral, as cartas serviam para organizar a vida da comunidade enquanto o apóstolo não estava presente, serviam para sanar dúvidas e resolver problemas internos entre os membros. Paulo escrevia suas cartas de acordo com as necessidades de cada comunidade, esse fato é de grande ajuda para compreender a história do movimento cristão, já que o apóstolo responde as dúvidas dos membros e tenta oferecer soluções para que a comunidade continue unida.

Contudo, não temos os originais paulinos. O que temos como fonte são cópias que são datadas de aproximadamente o ano de 200 d. C. (MENDES SRP, 2012). E, ainda, a epístola que hoje denominamos de “I Carta aos Coríntios” corresponde na verdade uma carta posterior que Paulo endereça a essa comunidade. O próprio apóstolo nos oferece essa informação em I Co 5, 9: “Eu vos escrevi em minha carta [...]”. Como esta, vários escritos cristãos foram perdidos ao longo dos anos. Não obstante, na leitura de I Clemente parece-nos que já ao final do século I d. C. a primeira carta já havia sido perdida: “O que ele vos escreveu no início da proclamação do evangelho?” (I Cl 47, 2)<sup>6</sup>, nesse trecho Clemente evoca a divisão entre os partidários de Cefas e Apolo debatidos por Paulo em I Coríntios (que veremos mais à frente).

Como dito anteriormente, o *corpus paulinum* consiste no conjunto de epístolas contidas no Novo Testamento escritas pelo apóstolo Paulo: I Tessalonicenses, Gálatas, I e II

---

<sup>6</sup> “What did he write to you at first, at the beginning of his proclamation of the gospel?” (I Cl 47, 2).

Coríntios, Filipenses, Filemon, Romanos, e acrescentam-se as cartas “atribuídas” ao apóstolo Paulo: Efésios, Colossenses, II Tessalonicenses, I e II Timóteo, Tito, Hebreus. Após vários anos de pesquisa por parte de historiadores, teólogos, filólogos, entre outros estudiosos, podemos notar que algumas cartas são na verdade trechos de outros escritos, outros são escritos posteriores de discípulos de Paulo, e ainda, em meio aos escritos originais do apóstolo encontramos interpolações posteriores, o que ocorre em I Coríntios.

As cartas paulinas são documentos preciosos para o estudo sobre o cristianismo antigo, apresentam várias questões sociológicas; a formação dos grupos cristãos, a vida em comunidade e sua auto regulação. Nas últimas décadas, os estudiosos têm se aplicado a diferentes metodologias e enfoques; a história sociocultural, análises literárias, a fluidez tanto das identidades cristãs como as judaicas que perpassam essas fontes (NOGUEIRA, 2010), enfim é um material rico que surpreende seus pesquisadores até os dias de hoje.

Além disso, o modelo da carta paulina foi utilizado posteriormente, tanto por indivíduos que se utilizaram de seu nome, como por escritores cristãos, o próprio Clemente Romano empregou de alguns atributos e até exemplos de Paulo. Assim, em geral, as epístolas paulinas apresentam algumas características:

O endereço contém o nome do remetente, do destinatário e a saudação como enunciado separado segundo a forma judaica. O desejo de paz também reflete a fórmula da carta judaica; assim a saudação é “graça e paz” (χάρις και ειρήνη) em vez da expressão grega “saudações” (χαίρειν). O endereço é imediatamente seguido pelo proêmio, que em geral faz um agradecimento extensivo, fala sobre a condição da igreja e sua relação com o apóstolo, mas também sobre as experiências e a situação pessoal do apóstolo no momento; no proêmio pode também tomar a forma de uma explosão de surpresa cheia de ira (Gl 1,6-9). O corpo da carta pode conter principalmente parênese (I Ts 4,1-12; Rm 12-14; 1Cor 5-14) [...] uma apologia do comportamento e dos planos passados ou presentes do apóstolo [...] A parte final do corpo é com frequência uma seção escatológica (1Ts 4,13-5, 11; 1Cor 15). A conclusão é formada pelas saudações [...]. (KOESTER, 2005a, p. 59).

Outra questão importante a salientar é que, apesar de assumirmos em várias partes de nosso texto que os documentos de I Coríntios e I Clemente são cartas (como outros autores citados) existem diferenças do estilo de carta e epístola. As cartas apresentam remetentes, objetivo e destinatário específico, enquanto que o gênero epistolar além dessas características também oferece uma explicação doutrinal (SELVATICI, 2002).

O *corpus paulinum* demonstra como a autoridade dos ensinamentos de Paulo era importante para as primeiras comunidades cristãs, já que missionários posteriores escreveram utilizando seu nome. Mais à frente, quando analisarmos a I Carta de Clemente aos Coríntios

observaremos que a I Coríntios de Paulo é lembrada e, ainda, possivelmente a comunidade possuía uma cópia do documento, já que Clemente diz: “Pegue a epístola do bem-aventurado apóstolo Paulo [...]” (I Cl 47,1)<sup>7</sup>. Todavia, I Coríntios também aponta como a autoridade paulina era questionável, por meio dos conflitos em que as comunidades entraram com o apóstolo e seus ensinamentos, presentes ao longo do texto.

A I Carta aos Coríntios foi escrita entre os anos 53 e 54 d.C., quando o apóstolo estava em Éfeso. Segundo Rm 16,23, Gaio era o anfitrião da comunidade cristã Coríntia: “Saúda-vos Gaio, que hospeda a mim e toda a Igreja.”. Como a maior parte do *corpus paulinum*, tratava-se de situações vivenciadas no cotidiano da comunidade: respostas a questões levantadas pelos fiéis, resoluções de problemas e contendas, modos de agir dentro e fora da assembleia, etc. Em alguns momentos do texto Paulo chega a mencionar a comunicação com a comunidade em I Co 7,1: “Passemos aos pontos sobre os quais me escrevestes”.

Na I Epístola aos Coríntios podemos observar questões que emergiam na comunidade e, por meio das tensões relatadas pelo apóstolo Paulo, podemos observar quais tipos de indivíduos a compunham e tentar compreender a convivência entre os fiéis no interior da assembleia e fora dela. Não obstante, a carta também apresenta os pensamentos de Paulo que, como já vimos, foi um indivíduo de diferentes facetas e das mais influentes tanto para o cristianismo como na história.

Como dito anteriormente, utilizamos a versão de I Coríntios contida na Bíblia de Jerusalém, a obra é uma edição científica do texto do Novo Testamento, elaborada no contexto da crítica textual. O texto é uma tradução direta dos originais mais antigos, segundo os organizadores: “[...] utilizamos o texto estabelecido na época moderna por um trabalho crítico sobre os principais testemunhos manuscritos da tradição [...] Todavia, levamos em conta a amplitude de sentido de certos termos hebraicos ou gregos [...]” (BÍBLIA, 2002, p. 13).

Além disso, utilizamos uma versão na língua grega de I Coríntios do livro *Novum Testamentum Graece* da *German Bible Society*. A primeira edição realizada por Eberhard Nestle é de 1898, o estudioso buscava uma crítica textual voltada tanto para o meio acadêmico tanto para a teologia. A partir 1952, Kurt Aland deu continuidade pelo Instituto para Pesquisa Textual do Novo Testamento (*Institut für neutestamentliche Textforschung*) e

---

<sup>7</sup> “Take up the epistle of that blessed apostle, Paul” (I Cl 47,1).

vinculado com a Universidade de Münster. Atualmente encontra-se na 28ª edição (NA28), de 2012, disponível online na página *Nestle-Aland*<sup>8</sup>.

A I Carta de Clemente aos Coríntios é datada pela maioria dos estudiosos de meados da década de 90 d. C. Escrita em Roma por Clemente, além de dar conselhos, o autor intenta manter a unidade entre os membros da *ekklesia*. Segundo Clemente, há disputas internas pela liderança da comunidade, condição semelhante à I Carta aos Coríntios do apóstolo Paulo.

Segundo Barth D. Erhman (2005) a primeira menção a essa carta é feita por Dionísio de Corinto e Hegesipo alguns anos antes de 170 d. C. Para uma datação mais aproximada leva-se em consideração a abertura da carta, na qual o autor diz que a comunidade cristã romana havia passado por “contratempos e desgraças” (I Cl 1,1) o que levou vários pesquisadores a cogitar que I Clemente teria sido escrito no período de Domiciano, que se estendeu de 81 a 96 d. C. Durante o governo desse imperador teria havido uma perseguição motivada pela questão de que alguns indivíduos atuantes na política, mesmo alguns membros da família do imperial, teriam se convertido ao cristianismo e ao judaísmo, e assim, estavam se desligando da vida pública (CHEVITARESE, 2006). E, ainda, Clemente menciona os martírios de Pedro e Paulo no capítulo cinco da epístola:

Mas, vamos parar de dar exemplos antigos, passemos aos candidatos atléticos de nossa geração em tempos presentes. Deveríamos considerar os nobres exemplos de nossa própria geração. [...] Pedro, que por inveja e injustiça trouxe dificuldades [...] Por causa do ciúme e de contenda Paulo apontou o caminho para o prêmio [...] (I Cl 5, 1, 4-5).<sup>9</sup>

Todavia, existe um debate de alguns estudiosos que cogitam que essa carta, na realidade, poderia ser datada entre os anos de 130 e 140 d. C. Tivemos contato com um grupo de pesquisa pertencente ao *Biblical Criticism e History Forum*, um grupo com diferentes pesquisadores que trabalham com questionamentos acerca dos escritos do judaísmo antigo e do cristianismo primitivo.

Entre eles o professor americano Laurence L. Welborn que questiona a datação do final do século I d. C. por questões já mencionadas: a primeira menção à carta só teria ocorrido em meados do século II. Outros pontos são colocados em discussão, como o fato de que a passagem acima não seria algo confiável, além de outros versículos servirem para referenciar a comunidade cristã de Roma como a mais antiga:

<sup>8</sup> <http://www.nestle-aland.com/en/home/>

<sup>9</sup>“But to stop giving ancient examples, let us come to those who became athletic contenders in quite recent times. We should consider the noble examples of our own generation. [...] here is Peter, who because of unjust jealousy bore up hardships [...] Because of jealousy and strife Paul pointed the way to the prize [...]”

A igreja em Roma é chamada de "antiga" (47: 6); e diz-se que os emissários de Roma viveram “sem pudor” como cristãos de juventude à velhice”(63: 3). Assim, a epístola não pode ter sido escrita antes das últimas décadas do primeiro século. Há referências à letra no meio do século seguinte nas obras de Hegesipo e Dionísio de Corinto (apud Euseb. Hist. Eccl. 3.16; 4.22; 4.23). Assim, pode-se colocar a composição de 1 Clemente entre os anos 80 e 140.<sup>10</sup> (WELBORN, 1992, s/p.)

O debate acerca da datação para nós é algo novo, apesar da publicação citada ser do ano de 1992. Pois a maioria dos autores com que trabalhamos não realizou essa problematização, nem ao menos o organizador da obra *Apostolic Fathers* da qual nós analisamos a fonte de I Clemente. Destarte, para nossa pesquisa, continuamos nos apoiando ao período adotado pela maioria dos estudiosos, a última década do século I. No nosso entendimento as evidências apontadas por Welborn são um pouco frágeis e necessitam de maiores estudos para a sua sustentação. Ademais, como em nossa pesquisa realizamos uma análise comparativa dos dois momentos da comunidade coríntia entendemos que tal datação não altera o nosso objetivo principal. Cremos ser interessante a menção a tal debate, pois os estudos acerca de I Clemente no Brasil ainda são escassos e precisam entrar em contato com os estudos internacionais.

A I Carta de Clemente aos Coríntios foi um texto muito importante no cristianismo primitivo, pois foi posto junto ao NT após o Apocalipse de João no Códice Alexandrino (KOESTER, 2005a), juntamente com grande parte da Septuaginta. Esse códice é um dos quatro grandes códices unciais e é um dos mais antigos e completos, pertencentes ao século V. Além disso, foram encontradas cópias em latim, siríaco e copta, o que demonstra como foi ampla a sua circulação no Mundo Antigo.

Destarte, ao realizar a leitura e análise dessas duas fontes nos focamos nos problemas apresentados pelos autores. Nos conflitos de práticas dos fiéis coríntios elencadas por Paulo e, em um segundo momento, nas diferenças de pensamentos entre Clemente Romano e as novas lideranças da comunidade. Esses recortes foram escolhidos, pois, os dois documentos são extensos (I Coríntios contém dezesseis capítulos, enquanto que I Clemente tem sessenta e cinco) e as identidades são entendidas e objetivadas quando se há a comparação e diferenciação, o que leva também a negociação e a circularidade de caracteres.

---

<sup>10</sup>“The church at Rome is called “ancient” (47:6); and the emissaries from Rome are said to have lived “blamelessly” as Christians “from youth to old age” (63:3). Thus the epistle cannot have been written before the last decades of the 1<sup>st</sup> century. There are references to the letter by the middle of the next century in the works of Hegesippus and Dionysius of Corinth (apud Euseb. Hist. Eccl. 3.16; 4.22; 4.23). Thus one may place the composition of 1 Clement between A.D. 80 and 140.”

[...] cultura e identidade são compostas, inventadas, fabricações discursivas instáveis. Toda cultura é fragmentada internamente e possui fronteiras porosas. A busca de identidade representa uma luta existencial desesperada para criar um estilo de vida que pode ser sustentado pelo menos por um breve momento. (KUPER, 2002, p. 302)

Assim acreditamos que contextos específicos de conflitos apresentam condições sociais particulares que evidenciam as distinções entre diferentes grupos e indivíduos. Nessas ocasiões a distribuição de meios simbólicos e materiais ganham maior visibilidade e, dessa maneira, o conceito de *habitus* também é útil para nosso estudo. A teoria de Bourdieu auxilia a compreender que essas características, os chamados “recursos simbólicos” (língua, cultura material, crença, etc), são tanto elementos objetivos; reflexos das estruturas culturais na qual os indivíduos convivem; como também subjetivos; construídos por meio da interação social entre agentes e grupos.

Essas condições incluem os modos predominantes de dominação e a relativa distribuição dos meios materiais e simbólicos necessários para a imposição de regimes dominantes de categorização étnica. (JONES, 2005, p. 37).

As negociações e entraves de ideias e práticas que seriam consideradas cristãs apontam como se configurava o campo religioso e como os agentes compreendiam o Evangelho.

### 2.3.1 PAULO E CLEMENTE

O personagem de Paulo é um exemplo de como as identidades são fluídas, os pensamentos e a pregação paulina se modificaram de acordo com o ambiente em que ele se encontrava. Portanto, de acordo com as localidades nas quais ele passava e se estabelecia, de acordo com os estilos de vida com que ele mantinha contato sua identidade era alimentada (KUPER, 2002). Sobre a vida de Paulo, além de alguns trechos escritos em suas próprias cartas, temos alguns eventos relatados no texto de Atos dos Apóstolos, como a passagem de At 22,3: “Eu sou judeu. Nasci em Tarso, da Cilícia, mas criei-me nesta cidade, educado aos pés de Gamaliel na observância exata da Lei de nossos pais, cheio de zelo por Deus, como vós todos no dia de hoje”.

Paulo teria nascido em Tarso, na Cilícia, porém, foi educado em Jerusalém pelo rabino Gamaliel. Tarso também fazia parte do território romano como capital da província e a

partir de 66 a. C. seus habitantes tinham o direito à cidadania romana (VASCONCELLOS; FUNARI, 2013), uma cidade comercial com acesso fluvial que estimulava o comércio, semelhante a Corinto. Vasconcellos e Funari (idem, p. 30) supõem, no entanto, que Paulo teria feito parte do grupo dos zelotas<sup>11</sup> ao invés de ser discípulo de Gamaliel, já que pela descrição do texto de Atos o rabino é descrito como um judeu pacífico, enquanto Paulo demonstrou ser mais radical em relação aos cristãos.

Contudo, Crossan e Reed (2007) indicam a existência de “dois Paulos” nos escritos cristãos: o paulino e o Paulo lucano. O texto de Atos não apresenta uma precisão histórica, seu objetivo seria apresentar ao seu público um testemunho da vida de Paulo (VASCONCELLOS; FUNARI, 2013) como exemplo da formação moral cristã, da mesma maneira como apontamos anteriormente sobre uma imagem ideal de uma comunidade religiosa unida.

Portanto, para nossa análise nos atentaremos ao Paulo “paulino”, trechos no qual o próprio apóstolo se apresenta para seus ouvintes. Na passagem da Carta aos Filipenses o apóstolo faz uma breve descrição de sua origem:

[...] circuncidado ao oitavo dia, da raça de Israel, da tribo de Benjamin, hebreu filho de hebreus; quanto à Lei, fariseu; quanto ao zelo, perseguidor da Igreja; quanto à justiça que há na Lei, irrepreensível. (Fl 3,5-6)

Judeu procedente da diáspora, ou seja, numa atmosfera onde o grego era a língua utilizada (KOESTER, 2005a), sua educação judaica e o convívio com o universo helenístico tingem seu trabalho missionário. A direção de sua pregação, no entanto, ainda é discutida por vários estudiosos, como veremos à frente.

Para Koester (2005a), o processo de passagem do judaísmo para o cristianismo do apóstolo é mais bem elucidado pelo termo *vocação*. Mais do que apenas uma conversão, Paulo se afirmou como pregador do Evangelho em vários momentos de seus escritos, ele foi *chamado* a propagar o movimento cristão. Vasconcellos e Funari (2013, p. 33) também concordam ao dizer que “Não há dúvida de que a experiência foi mística e profunda [...]”.

Porém, esse momento de “conversão” tanto na vida de Paulo como no cristianismo é muito mais complexo. Além de estar ligado ao campo fenomenológico religioso, em nossa

---

<sup>11</sup> Todavia isso é algo questionável, já que não existe uma data certa do surgimento desse grupo. Segundo Roberta Alexandrina da Silva (2006) esse movimento ganhou força a partir de 67 na guerra civil com os romanos. Já Coenen e Brown (2000) indicam que eles surgiram ainda no século 6 a. C. com a revolta de Judas o Galileu.

análise observamos que a questão das identidades como elementos fluídos tem peso importante:

As pessoas possuem múltiplas auto-representações, elas comportam-se de diferentes maneiras em diversos contextos, em constante mutação. As noções de norma e desvio variam dentro de um mesmo grupo humano e até para um mesmo indivíduo. Os pertencimentos são múltiplos também. (FUNARI, 2010, p. 14).

Assim, seus múltiplos pertencimentos vão influir na sua visão acerca do movimento cristão nascente. Paulo foi um judeu fariseu helenizado, nascido no mundo social dominado pelo Império Romano, com grande fluxo de culturas. Perseguiu aqueles que se diziam crentes nos ensinamentos de Cristo e, por fim, “ganhou a Cristo” e foi achado nele (Fl 3,8-9). E vale ressaltar que ao utilizarmos termos como ‘movimento cristão’, nós, ainda assim, o compreendemos como integrando grupos que apresentam uma grande mutabilidade e diversidade, como veremos no caso da comunidade coríntia.

O “encontro” de Paulo com o movimento cristão ocorreu entre os anos 32 e 35 d.C., já na região de Damasco. Paulo viajou até a Arábia, permanecendo lá por três anos, em uma das maiores comunidades cristãs do período: Antioquia da Síria. Jerusalém e Antioquia eram os dois centros do cristianismo, porém com algumas diferenças entre si. Jerusalém era formada por judeu-cristãos; que pregavam que a lei e a circuncisão ainda eram necessárias para a salvação. Enquanto que Antioquia era uma comunidade mais dividida entre judeus e gentios simpatizantes. Segundo Koester (2005a), Antioquia se tornou a base das comunidades cristãs gentílicas fundadas posteriormente por pregadores como Barnabé e Paulo, todavia, isso também mudaria após o confronto entre Pedro e Paulo.

Sobre para *quem* seria destinada a mensagem paulina encontramos diferentes debates. A maior parte dos pesquisadores afirmava que Paulo tomou a missão de pregar aos gentios, já Crossan e Reed (2007) afirmam que o apóstolo se direcionava aos “tementes a Deus”, isto é, alguns gentios participavam dos cultos judaicos, que auxiliavam a manutenção da sinagoga, em busca de apoio social, político e/ou econômico, ou pela própria crença judaica em um Deus único e na proibição de imagens. Contudo, o próprio Paulo indicou que pregava nas sinagogas (VASCONCELLOS; FUNARI, 2013). Então, o que podemos afirmar é que sua pregação chegou tanto a judeus como a simpatizantes do judaísmo.

Assim, Paulo tentou atender à *demanda religiosa* para cada localidade que passou, ele se utilizou do capital religioso para inculcar em seus ouvintes um *habitus* cristão (BOURDIEU, 2009), isto é, as práticas e pensamentos que deveriam reger a vida dos fiéis

pertencentes a essa nova crença. Paulo empregou o seu capital de autoridade como apóstolo (e, no caso de Corinto, fundador da comunidade) para demonstrar que suas ações deveriam servir de exemplo para os demais fiéis para que, ao mesmo tempo, sua visão sobre o cristianismo devesse ser repetida e ser passada adiante.

[...] Para os judeus, fiz-me como judeu, a fim de ganhar os judeus. Para os que estão sujeitos à Lei, fiz-me como se estivesse sujeito à Lei – se bem que não esteja sujeito à Lei -, para ganhar aqueles que estão sujeitos à Lei. Para aqueles que vivem sem a Lei, fiz-me como se vivesse sem a Lei – ainda que não viva sem a Lei de Deus, pois estou sob a lei de Cristo -, para ganhar os que vivem sem a Lei. Para os fracos, fiz-me fraco, a fim de ganhar os fracos. Tornei-me tudo para todos, a fim de salvar alguns a todo custo. (I Co 9,20-22).

Com uma adesão maior de gentios às palavras de Jesus o cristianismo começou a ganhar novas formas. Foi também na Antioquia que Paulo encontrou oposição de judeu-cristãos que exigiam o seguimento mais escrupuloso da lei de Moisés pelos fiéis judeus e, conseqüentemente, também pelos fiéis gentios. Inclusive, nesse momento houve um atrito entre Pedro e Paulo:

Mas quando Cefas veio a Antioquia, eu o confrontei abertamente [...] antes de chegarem alguns vindos da parte de Tiago, ele comia com os gentios, mas, quando chegaram, ele se subtraía e andava retraído, com medo dos circuncisos. Os outros judeus começaram também a fingir junto com ele [...] eu disse a Pedro diante de todos: se tu, sendo judeu, vives à maneira dos gentios e não dos judeus, por que força os gentios a viverem como judeus? (Gl 2,11-14)

Recordamos que, se atentando a problematizar a questão da identidade em contextos específicos, Monica Selvatici observa que a comunidade judaica de Antioquia era grande e bem vista pelos habitantes da cidade (2006). Assim, não havia uma exigência pela circuncisão e outras leis, todavia nos episódios de refeição em comum, tanto judeus como gentios praticavam as principais exigências do sistema *kosher* (idem). Além disso, Antioquia era uma cidade cosmopolita, com uma grande diversidade de povos e os judeus tinham uma liberdade maior desde o século II a. C. com os governantes selêucidas.

Esse conflito pelo qual Paulo passou teve início com a chegada de agentes vindos de Jerusalém, o que apontou as diferenças de práticas dentro do cristianismo desde suas primeiras décadas. Enquanto, em uma localidade, judeus tinham um espaço mais favorável, em Jerusalém havia grupos radicais (como os posteriores zelotas já citados) que visavam práticas que destacassem a sua identidade. Ainda, segundo Selvatici (idem) o contexto de

fragilidade que os judeus viviam sob o Império Romano foi entendido como um castigo divino e, para ser sanado, a obediência mais rígida às regras da lei de Moisés seria a resposta.

Destarte, essas diferenças foram discutidas no Concílio Apostólico no ano de 48 d. C., no qual foram analisadas questões como a submissão ou não dos gentios convertidos à lei judaica (*kosher*). Ao final, Paulo foi incumbido da evangelização dos gentios, sem a imposição das leis judaicas. Segundo Elian Cuvillier (2005, p. 38), Paulo acreditava que:

Num mundo fechado, onde cada um só existia em função do lugar que ocupava na sociedade, Jesus Cristo lhe oferecia o que a Lei o impedia de conhecer e de receber: uma nova identidade, não mais fundada no particularismo étnico, na obediência religiosa ou em qualquer outra qualidade distintiva, mas num ato de Deus, gratuito e oferecido a todos, fossem judeus ou pagãos.

Clemente Romano, autor da segunda fonte que escolhemos, foi tido pela tradição cristã posterior como o terceiro bispo de Roma após o apóstolo Pedro. Segundo o próprio autor observamos como as lideranças eram constituídas através dos apóstolos:

E como eles [apóstolos] pregavam por toda parte do campo e das cidades, eles nomearam os primeiros frutos de seus ministérios como bispos e diáconos daqueles que estavam prestes a acreditar, testando-os através do Espírito. (I Cl 42,4)<sup>12</sup>

Bart D. Ehrman (2005), organizador e tradutor da coletânea onde se encontra a I Carta de Clemente aos Coríntios que aqui utilizamos aponta que Clemente teria sido apenas um secretário da *ekklesia* de Roma, já que em nenhum momento da carta ele se utiliza da alcunha de bispo ou qualquer tipo de liderança dentro da comunidade. No entanto, uma estruturação maior dessa hierarquia e a relevância do bispado só tomaria grandes proporções ao longo do século II d. C. com Inácio de Antioquia (CAMPOS, 2011). No século I d. C., a figura do bispo, segundo Campos (2011), era de ser uma liderança exemplar desde o núcleo familiar (CAMPOS, 2011), corrigir os irmãos, ensinar e, principalmente, preservar as doutrinas deixadas pelos apóstolos.

Tanto o autor cristão Eusébio de Cesareia como Orígenes apontam Clemente Romano como companheiro de viagens de Paulo, mencionado na Carta aos Filipenses (HORREL, 1996), já outros intentam estabelecer uma relação de parentesco entre Clemente e a família do imperador Domiciano, relatada em Suetônio (HORREL, 1996, *idem*; MELO,

---

<sup>12</sup> “And as they preached throughout the countryside and in the cities, they appointed the first fruits of their ministries as bishops and deacons of those who were about to believe, testing them by the Spirit.” (I Cl 42,4).

2012, p. 183). Segundo o professor David G. Horrel (1996) alguns autores trabalharam com a hipótese de que Clemente teria sido um liberto ou filho de um liberto pertencente à casa flaviana.

Todos os apontamentos sobre a origem de Clemente são, de certa maneira, questionáveis, pois não existem outras fontes sobre o personagem e, como já indicamos, nem a própria epístola nos fornece tais informações. Apesar de a carta ser creditada a Clemente de Roma, o autor não se identifica em nenhum momento do texto. Ela não segue, por exemplo, o modelo paulino no qual o emissor em sua introdução indica quem, de onde e para quem escreve (ver I Co 1,1). Segundo Werner Jaeger (2002) essa questão seria intencional por parte de Clemente, já que seu objetivo é manter a ordem na *ekklesia* pelo bem comum da comunidade. Deixando a sua individualidade excluída da epístola Clemente aponta para a união e a concórdia pela salvação de todos.

Tal apontamento vai ao encontro da afirmação de Leite (2012) ao analisar o gênero discursivo ao qual pertence a carta. Segundo Leite (idem) trata-se de uma epístola “exortativa fraternal”, isto é, uma carta de tom formal, mas na qual o autor não conhece o seu remetente, não se atentando a nomes específicos. Além disso, o fato de ela ter sido escrita de um grupo para o outro (“Da igreja de Deus que temporariamente reside em Roma, para a igreja de Deus que temporariamente reside em Corinto [...]”) demonstra que o autor da carta tratou as duas comunidades em pé de igualdade.

Assim, para nossa análise utilizaremos o nome de Clemente, aceito pela maioria dos pesquisadores, um cristão romano que escreveu para Corinto a fim de intentar resolver conflitos ligados às lideranças dessa *ekklesia*. Questão que envolveu mais que um indivíduo, mas, do nosso ponto de vista, o apontamento de dois cristianismos ascendentes: a identidade coríntia e a identidade romana.

Após o cumprimento inicial, Clemente inicia sua carta: “Por causa dos repentinos e repetidos infortúnios e contratemplos que continuamente experimentamos, nós demoramos em chamar vossa atenção [...]” (I Cl 1,1). Os “infortúnios e contratemplos” seriam as perseguições sofridas pelos cristãos, questão que levou muitos pesquisadores a problematizar a datação desse documento, como mencionamos anteriormente.

O cristianismo primitivo ao longo dos primeiros séculos sofreu várias perseguições, todavia, por motivos diversos. Primeiramente, por serem vistos como uma seita judaica, o que levou os cristãos a serem expulsos de Roma em 49 d. C. por decreto do Imperador Cláudio. O cristianismo também foi identificado como uma *superstitio*, isto é, uma crença nova e, em alguns momentos, até ilícita.

Como abordamos no capítulo anterior, os próprios coríntios identificaram a fé cristã como um culto de mistérios, pois era caracterizada por rituais de iniciação e a entrada em grupos que se reuniam em ambientes mais fechados. Todavia, crenças que se enquadravam nesses parâmetros eram vistas como desordeiras, fora dos padrões do Império Romano, da mesma forma que alguns cultos orientais. Claudia Beltrão da Rosa (2006) tratou do exemplo da perseguição ao culto a Baco, presente em toda a península itálica:

Nosso conhecimento desta questão é baseado num texto de um decreto do Senado regulando o culto e num longo relato de T. Lívio [...] O indício crucial está no decreto do Senado [...] As regras nele contidas se referiam à estrutura dos grupos nos quais a organização do culto estava evidentemente baseada. Ele proibia aos grupos ter líderes ou sacerdotes masculinos, ou um tesouro do grupo, ou juramentos ou fiéis. Ele também restringia o tamanho dos grupos e a estrutura de seus membros [...] (ROSA, 2006, p. 151-152).

Portanto, observamos como o Império era intolerante com práticas que lhe causavam estranhamento. Embora tal perseguição tenha ocorrido em um período e sob circunstâncias diferentes e, ainda, a própria Rosa (idem) demonstra que existiram diferenças entre as perseguições sofridas pelos seguidores de Baco e pelos cristãos, as crenças que ameaçavam o mundo social criado pelo sistema político romano eram vistas como uma ameaça.

Já no ano de 64 d. C., os cristãos foram acusados por Nero de serem os causadores do incêndio de Roma. Entre os anos de 81 e 96 d.C. houve outra onda de perseguições motivada pela questão de que alguns indivíduos atuantes na política, mesmo alguns membros da família do imperador, teriam se convertido ao cristianismo e ao judaísmo, e assim, estavam se desligando da vida pública (CHEVITARESE, 2006). Essa perseguição, ocorrida no período do Imperador Domiciano, é a mais aceita pelos pesquisadores como o evento descrito no início do texto de Clemente.

Esse trecho inicial da carta, a referência aos martírios do apóstolo Pedro e de Paulo em I Cl 5,4-5 e a afirmação pela tradição cristã, como a citação de Eusébio de Cesaréia (MELO, 2012, p. 185) são alguns dos indicadores de que a carta teria sido escrita na década de 90 d. C.<sup>13</sup>. Como indicamos na introdução, alguns pesquisadores desconfiam dos apontamentos descritos por Clemente, além disso, como as menções à carta são bem posteriores, ela também pode ter sido escrita até mesmo na década de 140 d. C. (WELBORN, 1992). Para a nossa análise concordamos com o período adotado pela maioria dos estudiosos,

---

<sup>13</sup> Francisco Benedito Leite (2012, p. 57) apontou que existem outros pesquisadores que sugerem que o documento possa ter sido escrito entre 96 e 98 d. C., mas, da mesma forma que Leite, essa datação não chega a interferir em nossa análise.

a última década do século I. E, ainda, entendemos que tal periodização não causa alterações em nosso objetivo principal, a análise desse segundo momento da comunidade cristã coríntia.

Observamos que essas últimas perseguições geradas a partir do poder central do Império acabavam por prevalecer e permanecer na própria Roma. Tais políticas poderiam ter produzido ecos nas colônias e regiões dominadas, tanto o medo de represália como a antipatia pelos cristãos se espalhava pelo território romano. Porém, em Corinto, como observamos no capítulo dois, existiu uma grande diversidade de cultos. Práticas religiosas já existentes antes da colonização romana e, também, em razão de ser uma cidade portuária e de grande comércio.

Notamos nos escritos paulinos algumas diferenças no modo como o autor escreve, por exemplo, nas menções às autoridades civis externas à comunidade. Enquanto em I Coríntios o apóstolo parece preferir que a *ekklesia* resolva seus problemas (I Co 6), na carta endereçada aos romanos (escrita por Paulo enquanto estava em missão em Corinto), há um trecho dedicado à submissão às autoridades civis:

Cada um se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus. De modo que aquele que se revolta contra a autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus. [...] É também por isso que pagais impostos, pois os que governam são servidores de Deus, que se desincumbem com zelo do seu ofício. (Rm 13,1; 6).

Destarte, nos parece que em Corinto não houve perseguições desse tipo, já que não há nada relatado dessa magnitude por Paulo ou mesmo por Clemente.

### 3 ENTRE CORINTO E ROMA: A RELAÇÃO ENTRE A CAPITAL E A COLÔNIA

A cidade na qual a comunidade cristã coríntia estava estabelecida era chamada no século I d.C. de *Colonia Laus Julia Corinthiensis*<sup>14</sup>. As *coloniae* eram cidades fundadas por Roma para assentar seus cidadãos em novos territórios, sobretudo os recentemente ocupados. Seus habitantes conservavam, no entanto, sua cidadania romana de origem.

Dessa maneira, a cultura imperial romana foi a base na qual foi erguida Corinto. Mais do que um controle militar, Roma exerceu influência direta sobre a vida cotidiana nos territórios conquistados. Tal processo foi comumente intitulado pela historiografia como “romanização”, porém já apresentou vários sentidos ao longo dos anos. Nos séculos XIX e XX esse conceito foi amplamente utilizado para descrever a expansão romana como um discurso civilizatório e progressista no sentido positivo; principalmente por estudiosos britânicos, com o intuito de justificar o seu processo de expansão territorial. Nas décadas de 1950 e 1960 uma nova configuração mundial propiciou mudanças nas ciências humanas e, com isso, na historiografia sobre a Antiguidade:

Nos estudos clássicos a onda de mudanças não foi sentida com menor intensidade. Com o enfraquecimento dos Estados-nacionais, a evidente repartição do mundo em zonas de influência e os primeiros sinais da emergência de entidades supranacionais [...] Neste mesmo movimento, os historiadores da antiguidade passaram a olhar também para o conceito de Identidade como alternativa para explicar as mudanças observadas nesse mundo greco-romano. [...] Acompanhando essa tendência, o termo Romanização passa a ser fortemente criticado por não dar espaço para que as identidades das populações de todo o Império Romano pudessem ser estudadas plenamente. (SILVA, 2011, p. 62).

Embora nesse mesmo artigo Bruno dos Santos Silva (2011) afirme que o conceito de Romanização não tem sido muito utilizado nos estudos recentes, aqui ainda aplicaremos esse termo da mesma forma como a historiadora Norma Musco Mendes (2006) explicitou em seu artigo “O Sistema Político do Principado”:

Na época de Augusto aquilo que podemos chamar de padrão cultural romano já era repleto de diferenças provocadas pela interação entre os romanos e os “outros”. Neste sentido, devemos descentralizar de Roma o termo Romanização e entendê-lo como um processo de mudança socioeconômica

<sup>14</sup> No período do Imperador Vespasiano Corinto foi reinaugurada com o nome de *Colonia Iulia Flavia Augusta Corinthiensis* (ROMANO, 2005, p. 46).

multifacetada em termos de seu significado e mecanismos, implicando diferentes formas de ajustamento cultural entre os romanos e os povos dominados. (MENDES, 2006, p. 41).

Ademais, compreendemos esse fenômeno não como algo estático e despótico, mas como um processo de trocas socioculturais que o Império intentou sobre os seus territórios conquistados para mantê-los sob seu controle. Como aponta Noberto L. Guarinello (2006) a expansão romana se deu por avanço militar e conquistas sobre outras cidades já enfraquecidas por conflitos e que gerou mudanças dos dois lados.

Por conseguinte, entendemos que para compreender melhor a cidade na qual os cristãos coríntios estavam inseridos devemos refletir sobre o Império e a “cidade mãe” que também passava por uma série de processos de mudanças no início de Principado. Assim, analisaremos nesse capítulo questões socioculturais presentes na Roma do século I d. C. que causaram reflexo nas populações que estavam sob seu domínio.

### 3.1 O PRINCIPADO E A BUSCA POR UMA IDENTIDADE

Corinto foi reinaugurada no mesmo ano que em Roma Júlio César foi assassinado, nos idos de Março, em 44 a.C. Anteriormente, segundo Norma Musco Mendes (2006), as mortes dos irmãos Graco haviam promovido mudanças significativas que interfeririam na economia, iniciou-se uma crise política, que se estendeu ao longo do século I a.C. com o crescimento do território. Esse crescimento fez com que Roma se encontrasse com diferentes povos e culturas, o que levou a mudanças que certos autores antigos entendiam como um abandono do *mos maiorum*. Esse último seria o conjunto de princípios tidos como antigos; práticas e ideais romantizados que regiam os papéis dentro da sociedade romana (CROSSAN; REED, 2007).

Assim, houve uma reação de afirmação de identidade por parte de “[...] especialistas, aqueles que detinham o saber acadêmico.” (MENDES, 2006, p. 23). Concordando com outros autores, Mendes afirma que houve uma revolução cultural e, com isso, a consolidação de uma política iniciada por Júlio César, com bases militares.

Após o assassinato de Júlio César houve a criação do segundo *triumvirato*; formado pelo cônsul Marco Antônio, o comandante da cavalaria M. Aemílio Lépido e Otávio (sobrinho e filho adotivo de Júlio César). Otávio aproximou-se de Cícero, que convenceu a todos que Marco Antônio era inimigo da ordem, especialmente ao propagar que este último, juntamente com Cleópatra, ameaçava impor a cultura oriental sobre Roma (CORNELL; MATTHEWS, 1996).

Iniciou-se com Otávio o período do Principado, no qual o poder centralizou-se cada vez mais na figura do *princeps*. Para afastar o medo de guerras civis e manter o status social vigente, o *princeps* foi tido como a personificação dos interesses da própria Roma. A partir de Augusto temos o Imperador como o patrono do Mundo Romano, inclusive recebendo o título de *Pater Patriae* (Pai da Pátria), soberano benfeitor universal, possuidor de virtudes e protetor do *status quo* e das instituições políticas.

Além disso, com um Império tão multifacetado se iniciou uma produção e a valorização das identidades grega e romana (GUARINELLO, 2006). Essas identidades não tinham um caráter étnico, ligado a um povo, como a judaica, mas foram construídas, estabelecidas a fim de se controlar a diversidade existente. Norma Musco Mendes (2006) afirma que houve uma nova configuração da identidade romana ligada ao território (como falado anteriormente sobre a expansão), a Romanização constituiu uma forma de ligar uma “nova identificação política e temporal e a necessidade de (re) construção da identidade imperial.” (MENDES, 2006, p. 41).

Portanto, observamos que a cultura nesse Império Romano na verdade corresponde a uma miscelânea de empréstimos e rupturas na busca pela afirmação da identidade romana como superior em relação a dos povos conquistados. Contudo, ela “oferece” um espaço para que essas populações possam manter suas tradições, sob as “bênçãos” e “proteção” imperial.

Como falado no capítulo anterior, às identidades são entendidas como construções socioculturais em momentos históricos específicos, logo, para esse início da monarquia, buscou-se a constituição de um sentimento comum por meio de uma história de origem, da cidadania e do *mos maiorum*. Assim, hábitos e costumes foram colocados como constituintes da identidade romana. Uma vida exercida publicamente pelas elites romanas foi tida como exemplo a ser seguido, padrões morais e espirituais ligados à família:

Em 18 e 17 a.C. [Augusto] introduziu leis contra delitos sexuais, pôs entraves ao divórcio e o adultério foi considerado crime público. Impôs também penalidades aos solteiros e recompensou os casais com filhos. [...] A ideia tradicional segundo a qual o dever de todos os cidadãos romanos era casar e ter filhos tornou-se assim política oficial. (CORNELL; MATTHEWS, 1996, p. 74-75).

Essa “restauração” promovida no período de Augusto atingiu a religiosidade romana, desde a parte física na reconstrução de templos como a restauração de cargos religiosos e a instituição de novas práticas para suprir algumas camadas da sociedade romana. Segundo Claudia Beltrão da Rosa (2006) a inauguração de um *flamen Dialis* após quase setenta anos

concomitante com a celebração da *Ara Pacis* demonstraram que o resgate da religiosidade promoveu ainda mais a figura de Augusto; que acumulou o cargo de *pontifex maximus* (chefe da religião).

Dessa maneira, as práticas religiosas foram organizadas no intuito de garantir a ordem divina e a ordem social (ROSA, 2006). A submissão a lideranças religiosas propiciava a manutenção das bênçãos divinas para todos os habitantes do Império, a violação das normas acarretava tanto a punição divina como a ações mais diretas, como a prisão, expulsão do território ou até mesmo a morte, mas veremos isso mais à frente.

Desde a deificação de Júlio César, Otaviano também se proclamou *divi filius*, isto é, “filho de um divino” ou “filho de deus” (CROSSAN; REED, 2007). Esse pensamento foi repassado para todo o Império; em moedas, estátuas, entre outros artifícios e ganhou força no Oriente. O culto imperial foi utilizado como marco de distinção pelas aristocracias regionais (por meio da dedicação de monumentos), um meio de obter recursos de Roma, e também mobilidade social para libertos ricos alcançarem o poder e assim constituírem parte da estrutura do Estado romano, pois estes poderiam se tornar *serviri Augustales*, sacerdotes escolhidos pelo Senado que organizavam o culto imperial e os jogos públicos (SALA, 1977).

O período de Augusto foi tido como um tempo de paz. As relações patrono/cliente foram fortalecidas e reproduzidas pela ideologia imperial e nas demais relações sociais: “A ideologia imperial reflete as ideias grega e oriental sobre o soberano benfeitor universal, possuidor de virtudes estóicas [...]” (MENDES NM, 2006, p. 39). Como exemplos de novas práticas temos a criação do culto ao Imperador e uma transformação dos cultos domésticos.

Nos cultos domésticos (que também estavam relacionados com as práticas acima) “[...] Augusto dedicou o culto ao deus *Lares*, elevando-o ao nível da família imperial. O significado deste culto doméstico às divindades benfeitoras era solicitar a proteção da casa, dos membros da família e do Gênio do pater.” (MENDES, 2006, p. 39).

Lembremos mais uma vez aqui que as identidades são elementos mutáveis e construídos em contextos específicos, e, no ponto de vista de Guarinello (2009) em seu texto “Império Romano e Identidade Grega”, o Império Romano construiu de forma artificial dois campos identitários: o latino e o grego. Essas identidades serviram como um capital simbólico, para as elites se destacarem na vida em sociedade, contudo, outras identidades étnicas sobreviveram ao longo dos séculos.

Portanto, a essa identidade criada em Roma, que apresenta várias características – como o modo de vida associado ao mundo das *poleis*, o saber escolástico, etc. (GUARINELLO, 2009) – também está ligada a criação de uma religiosidade e modo de vida

baseados no *mos maiorum* e nas instituições políticas, apontadas pelo autor Edwin M. Bevens em *A Sacred People: Roman Identity in the Age of Augustus* (2010). Bevens (2010, p. 84), ao analisar os escritores do período de Augusto, argumenta que esses autores apontavam que uma das razões para a queda da República seriam as falhas nas práticas religiosas:

Ao longo da história, [...] historiadores romanos atribuíram a culpa dos fracassos do povo romano aos fracassos religiosos, nas conexões cortadas entre os romanos e os deuses. Isso não era verdade apenas no passado distante, mas também, e especialmente, nos eventos contemporâneos.<sup>15</sup>

O Império abarcava uma grande diversidade de culturas e, concomitante a isso, uma grande variedade de cultos e deuses. Porém, essas práticas religiosas eram toleradas apenas enquanto não causassem desordem na sociedade romana, como indica a supressão do culto a Baco no século II a. C. (CROSSAN; REED, 2007). Nesse caso as autoridades romanas identificavam tais práticas como uma ameaça à organização religiosa existente (ROSA, 2006). Os cultos religiosos tinham uma estrutura que expressava as relações sociais, assim cultos de cunho público eram preparados pelo Estado, os familiares pelos líderes da casa, etc., porém cultos que ofereciam aos seus fiéis uma atmosfera mais íntima e pertencessem a culturas estrangeiras podiam ser vistos como subversivos. Recordamos que um dos medos que Augusto utilizou contra seu rival Marco Antônio foi a imposição da cultura oriental sobre o modo de vida romano, dessa maneira, cultos privados muitas vezes entravam em conflito com a *ortopraxis* tradicional, como afirmou Bustamante (2006, p. 118): “[...] a religião romana era uma religião social, estritamente ligada a uma comunidade, não ao indivíduo.” Portanto, crenças que abarcavam decisões individuais, reuniões de cunho exclusivista atraíam olhares desconfiados das autoridades romanas.

Desordem nas “tradições” religiosas acabou por levar a conflitos e ações mais hostis (ROSA, 2006). Esse discurso que evocou uma espécie de “crise” religiosa se assemelha à oratória que veremos à frente na I Carta de Clemente sobre os problemas em Corinto. Observaremos como a ordem e a tradição hierárquica são conceitos chaves para o escritor da epístola para a manutenção da comunidade cristã.

---

<sup>15</sup> Throughout history, [...] Roman historians blamed failures of the Roman people on religious failings, on severed connections between the Romans and the gods. This was not only true in the distant past, but also, and especially, in contemporary events.

Com Augusto e os imperadores que seguiram houve outras mudanças significativas na política e economia romana<sup>16</sup>, mas aqui tratamos das transformações que se difundiram pelo restante do seu território, e, em especial, sobre Corinto. Todo esse processo de construção da identidade romana teve grande repercussão nas suas províncias e colônias, como o Imperador foi instituído como “Pai da Pátria” e Roma conhecida como *Magna Mater*, observamos como todos os seus súditos eram seus filhos que tinham que obedecer aos seus ensinamentos.

Dois fatores eram determinantes no mundo social romano: a liberdade e a cidadania (ARENS, 1997). Uma pessoa que nasceu em liberdade tinha mais prestígio que um liberto, e este mais que um escravo; um cidadão em sua cidade detinha mais direitos que o estrangeiro. Além disso, existia na época uma grande divisão entre dois grandes grupos sociais bem distintos: uma minoria detentora de riquezas, dignidades e poder político (a família imperial, senadores, equestres<sup>17</sup> e decuriões<sup>18</sup>), e uma maioria de pobres ou excluídos.

Todavia, existia mobilidade social no mundo romano. Um exemplo que podemos observar são os libertos, que conseguiam sucesso em seus empreendimentos poderiam tornar-se cidadãos através da manumissão (libertação concedida pelo dono, que também era cidadão romano) romana e até cargos públicos, como o de decurião (ou ascender por meio do serviço militar). Ao adentrar na aristocracia, o agente deveria seguir o mesmo código de conduta de um notável tradicional, manter relacionamentos de clientelismo, realizar obras e doações para a cidade e seus cidadãos e ser aceito no seu estrato social. Entretanto, na maioria das vezes, essa ascendência social era reconhecida em gerações posteriores, a origem do indivíduo ainda influenciava no seu círculo social. Segundo Arens (1997) no século II d. C. havia um grande número de decuriões provenientes de famílias, que em algum momento, tinham sido escravas. Como veremos à frente, a população de Corinto era em sua maioria de pessoas menos abastadas, porém, por meio das relações de patronato, das doações feitas a cidade muitos agentes sociais intentaram conquistar uma ascendência. E ainda, que essas divisões sociais e econômicas também serão transportadas para o campo religioso e, mais especificamente, será encontrada na comunidade cristã de Corinto.

---

<sup>16</sup> A título de exemplo houve uma mudança no poder político do Senado, novos cargos foram direcionados para os senadores nesse novo sistema, cargos administrativos na segurança pública, nas províncias e dirigentes de serviços básicos nas cidades. (MENDES, 2006, p. 30).

<sup>17</sup> *Equites* eram aqueles pertencentes à ordem dos cavaleiros, era necessário ter posses para obter o material bélico, era um título honorífico, porém não era hereditário. (ARENS, 1997, p. 53)

<sup>18</sup> Membros dos conselhos e da magistratura de uma cidade, ricos graças aos serviços prestados, recebiam honorárias (ARENS, 1997, p. 54).

### 3.2 A CIDADE ROMANA DE CORINTO

Escavações arqueológicas têm sido realizadas em Corinto desde 1860 pela *American School of Classical Studies at Athens* (SANDERS, 2005), todavia, essa empreitada visava o resgate da história da Corinto anterior ao período romano. Com as mudanças que ocorreram nas ciências humanas na década de 1960 (já citadas acima) os estudos arqueológicos também ganharam um novo olhar:

De meados da década de 1960 até o presente, o estudo arqueológico de Corinto passou por um período contínuo de evolução ideológica e metodológica se não de revolução. Durante essa empolgante passagem intelectual, os estudiosos começaram a se concentrar no lado humano, e ao invés da parte monumental da antiguidade, a arqueologia pós-clássica entrou em cena. [...] Nossa compreensão da paisagem urbana e histórica, no entanto, foi transformada. A escavação sistemática de pequenas equipes de técnicos treinados e supervisionados por um arqueólogo permitiu o controle das sequências estratigráficas. Novos procedimentos para o registro de achados foram instituídos, materiais de contexto e não apenas objetos notáveis foram salvos, e relatórios preliminares de trabalho apareceram anualmente na revista *Hesperia*. Seria justo dizer que agora as pesquisas são feitas em partes iguais por cientistas descritivos com lupas e microscópios e por pesquisadores envolvidos na meticulosa autópsia arqueológica de registros anteriores.<sup>19</sup> (SANDERS, 2005, p. 16)

Pontuamos aqui ser necessário dar grande atenção às cidades, pois, para diferentes autores, esse espaço urbano era um ambiente que oferecia um estilo de vida que combinava o desenvolvimento da atividade pública e as amenidades urbanas (CROSSAN; REED, 2007), um lugar no qual a identidade romana foi difundida. Além disso, a cidade era o espaço onde se expressavam as relações sociais (BUSTAMANTE, 2006).

A colônia romana de Corinto era, no século I da nossa era, a capital da província da Acaia, que abarcava a região sul da Grécia. Ficava no istmo do Peloponeso, a oitenta quilômetros de Atenas e possuía dois portos principais: *Cencreia* e *Lechaeum*<sup>20</sup>. A Corinto

---

<sup>19</sup> “From the mid-1960s to the present, the archaeological study of Corinth has undergone a sustained period of ideological and methodological evolution if not revolution. During this exciting intellectual passage, scholars have begun to focus on the human rather than the monumental side of antiquity, and post-Classical archaeology has come into its own. [...] Our understanding of the urban and historical landscape, however, has been transformed. Systematic excavation by small teams of trained technicians supervised by a recording archaeologist has permitted close control of the stratigraphic sequences. New procedures for the recording of finds were instituted, context materials and not just remarkable objects were saved, and preliminary reports of work appeared annually in the journal *Hesperia*. It would be fair to say that now equal portions of the research are done by descriptive scientists with hand lenses and microscopes and by researchers engaged in the painstaking archaeological autopsy of earlier records”.

<sup>20</sup> Segundo G. D. R. Sanders (2005, p. 13) havia quatro portos, além dos dois citados também existiam dois menores e simples que serviam para ancoragem: *Schoenus* e *Poseidona*.

romana era uma cidade distinta da antiga cidade grega do período clássico, destruída pelos romanos em 146 a. C., quando Roma anexou a Grécia como província. Sanders (2005) afirmou que a população masculina foi nessa ocasião dizimada e tanto crianças como mulheres foram vendidas como escravas. As pesquisas arqueológicas indicam sinais de ocupação breve, cerca de quarenta ou cinquenta anos após a invasão do general *Lucius Mummius*. Edifícios foram saqueados por habitantes da cidade vizinha de *Sikyonians*, embora não existam registros de um estabelecimento mais sistemático até sua refundação no ano de 44 a. C.

Segundo Nancy Bookidis (2005), restaram apenas algumas habitações da antiga cidade grega, estes foram reutilizados para a edificação da colônia. Monumentos ao norte e sul foram cobertos, nivelados para a construção da nova cidade. Sua língua oficial era o latim, porém a população cultivava muitos dialetos, entre eles o grego *koiné*, a língua franca em todo o oriente e na qual foram escritos os textos do Novo Testamento.

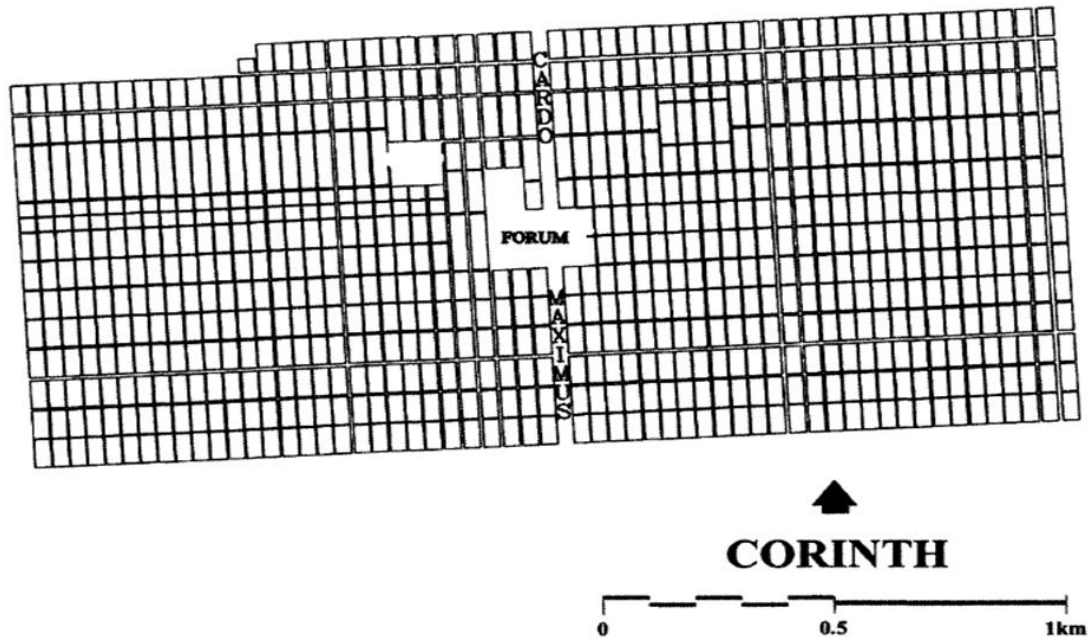
A nova Corinto foi construída para 16 mil colonos em plano ortogonal (SANDERS, 2005). Meeks (2015) afirma ainda que Corinto foi colonizada em grande parte por libertos. Estes, além de enriquecerem com o comércio promissor de tal cidade portuária, também conseguiram ter um melhor *status*, através de doações feitas à cidade. Segundo Crossan e Reed (2007), o termo *coloniae* também servia para identificar cidades que abrigavam legionários veteranos que recebiam terras confiscadas como gratificação, para cultivar e habitar, e ainda, dessa forma, garantir o controle romano. Em alguns casos o título de colônia oferecia o direito à cidadania aos seus habitantes: “Roma incentivava a lealdade das comunidades locais já existentes através da concessão do título honorífico de colônia como recompensa por sua fidelidade [...]” (BUSTAMANTE, 2006, p. 115).

Sobre a presença de judeus em Corinto, Meeks (2015) apontou que tanto o Novo Testamento como o autor antigo Filon de Alexandria fazem menções a eles. Ademais, Romano (2005, p. 53) indicou que foram trazidos escravos judeus na época do Imperador Vespasiano, para a realização das novas obras. Novas porções de terra foram limpas, e, também, uma nova travessia marítima foi construída (mas não finalizada) e a cidade foi refundada como *Colonia Iulia Flavia Augusta Corinthiensis*.

Conforme a Figura 1 abaixo, observamos como se configurou a Corinto romana desde o início: agrimensores desenharam a área urbana com quatro centúrias, cada uma para ter capacidade para seis *decumani* e 29 *cardines* (ROMANO, 2005). Ainda, segundo Romano (2005, p. 30) o tamanho total da colônia urbana planejada era de 240 hectares e ajustou-se pela maior parte dentro da área das muralhas antigas. Notamos como o ponto central da

cidade é o Fórum, o “coração” da cidade romana antiga. A área destinada ao fórum também abarcava o espaço central da cidade grega: o *Vale Superior Lechaion*.

**Figura 1** - Drawing-board plan of the urban colony of Corinth, 44 B.C.E.



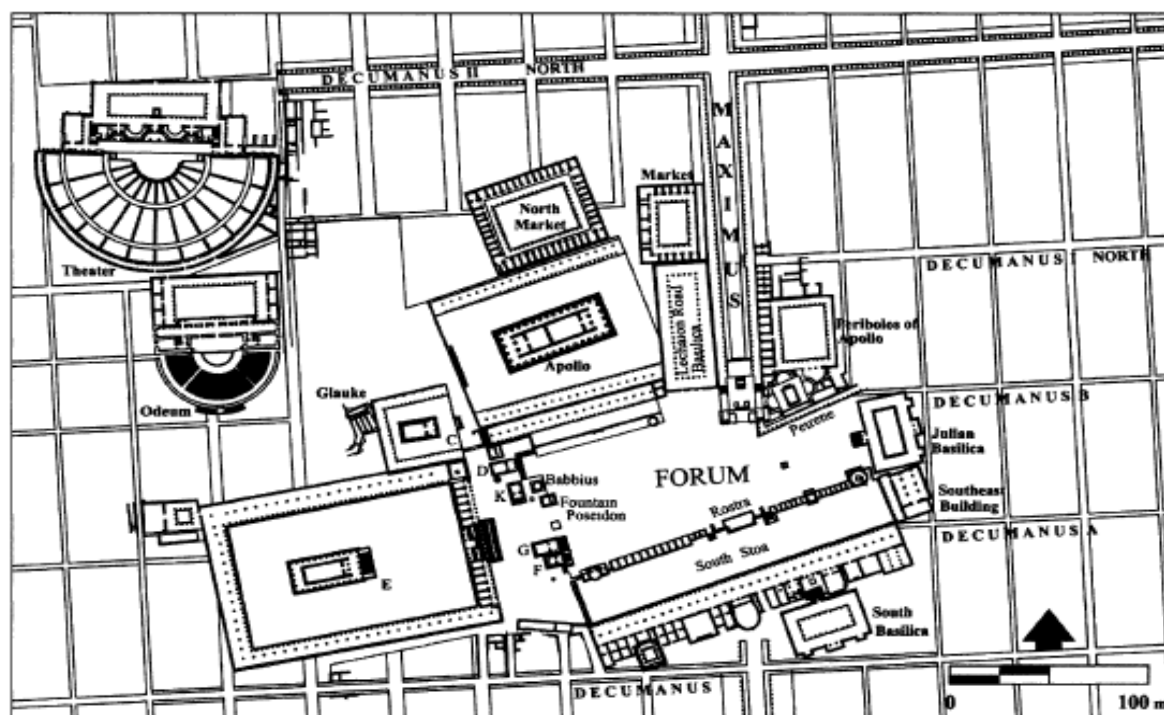
Fonte: SCHOWALTER, D.N.; FRIESEN, S.J. (orgs.). *Urban Religion in Roman Corinth: Interdisciplinary Approaches*. Harvard University Press, Massachusetts, 2005, p. 31.

Segundo Bookidis (2005), podemos encontrar três níveis de operação religiosa na Corinto romana: a primeira fase na qual os cultos romanos se reuniram no fórum; depois outros cultos foram incorporados pelos habitantes, reorganizados de acordo com a necessidade da cidade (devemos lembrar que Corinto era uma cidade portuária, assim, vários indivíduos de diferentes regiões passavam pela região). E, por fim, o terceiro nível, situado por volta do século II, no qual os habitantes estavam preocupados em criar origens gregas para a cidade.

Em Corinto, os terrenos que serviriam para a construção dos templos, cultos e sacrifícios foram organizados já nos primeiros dias após a fundação (BOOKIDIS, 2005), sacerdotes foram trazidos e um calendário foi constituído. No fórum foi encontrada uma fonte oferecida a Poseidon/Netuno, uma *aedicula* dedicada a todos os deuses e templos da deusa Fortuna, Vênus e *Clarion* Apolo (Figura 2). Mais uma vez encontramos aqui práticas que estavam ligadas ao culto ao Imperador, à *gens* de Júlio César e Otávio Augusto. Todavia,

Rosa (2006) apontou que no período inicial do Império as províncias poderiam ter uma maior variação e criatividade nas homenagens prestadas à família do Imperador.

**Figura 2** - Restored Roman city center, ca. 150 CE.



Fonte: SCHOWALTER, D.N.; FRIESEN, S.J. (orgs.). *Urban Religion in Roman Corinth: Interdisciplinary Approaches*. Harvard University Press, Massachusetts, 2005, p. 503.

Assim, a imagem de Roma não é exclusivamente a de uma cidade conquistadora, mas também, benfeitora, uma divindade (*Dea Roma*) que conferia bênçãos para aqueles que se submetessem a ela. As colônias e as províncias ofereceriam todo o aparato romano aos seus cidadãos, elas tinham um modelo no qual se espelhar: a própria cidade de Roma.

Esse processo estava ligado à transformação política promovida por Augusto, “[...] um vínculo patrono-cliente [...] uma relação assimétrica de troca. As partes em ambas as extremidades de um tal vínculo SÃO desiguais no controle de recursos, diferindo [...] em termos de poder e de *status*” (HORSLEY, 2004, p. 113). Através da concessão de privilégios aos aristocratas locais e sua manutenção no poder contra toda tentativa de implantação de um regime democrático, Roma fazia com que estes conservassem a ordem e a paz na província.

No caso de Corinto a riqueza serviu como uma característica muito importante na questão da mobilidade social. Já que era uma cidade constituída por uma população em grande parte de libertos, muitos desses indivíduos se utilizavam dessa ferramenta para ascender e, inclusive, para ocupar cargos públicos. J. K. Chow (2004) afirmou que em

Corinto não era vedada a libertos abastados a participação em cargos como *aedilis* e *duovir*, e ainda: “Um desses homens libertos era Erasto, figura que muito interessa a estudiosos do Novo Testamento. Ele foi nomeado *aedilis* da colônia provavelmente depois de prometer fazer a calçada externa do teatro.” (CHOW, 2004, p. 120).

Como podemos observar a riqueza poderia ser um fator de distinção, mas não o único. É possível notar a existência de um capital simbólico derivado da própria posição que o indivíduo exercia, desde sua origem em uma família tradicional, uma educação privilegiada, e a sua conduta no cotidiano. E, como apontado no exemplo de Erasto, a utilização dessa riqueza como ferramenta para adentrar o círculo da elite coríntia poderia favorecer esse indivíduo de uma maneira mais rápida do que em Roma.

Para a manutenção da elite em um Império tão diverso a construção e propagação de uma identidade fizeram-se necessárias. A construção dessas identidades serviu para a manutenção do poder da elite junto com o poder do Imperador, porém com certa negociação com as diferentes localidades. Guarinello (2009) apontou algumas tendências gerais nesse sentido: o estabelecimento do culto ao Imperador nas províncias; a extensão da cidadania romana; tolerância à diversidade cultural e religiosa; promoção de sincretismo religioso e a criação de áreas linguístico-culturais do grego e latim.

Romano (2005) destaca que os agrimensores romanos construíram uma nova Corinto, porém, seguindo as características da cidade grega anterior. Essa mistura, da cultura grega com a romana é indicada por outros autores (como Guarinello), tal prática auxiliou a criação e a propagação dessa identidade greco-romana, principalmente como marcas nas relações de poder.

Em Corinto notamos a maioria dessas características, por exemplo, o culto ao Imperador: “Na época em que Paulo visitou Corinto, já tinham sido acrescentados dois novos programas aos jogos ístmicos para cantar louvores à casa imperial de Cesareia e os ‘torneios imperiais.’” (CHOW, 2004, p.114). Esse tipo de culto também era utilizado pela aristocracia das províncias como instrumento de distinção e mais um dos instrumentos de mobilidade social para libertos (os *serviri Augustales*), pois era sinal de lealdade a Roma. Meeks (2015) apontou um exemplo de um coríntio liberto de Augusto que fazia parte de um *collegium* dos “Lares da Casa Imperial” como um dos membros mais importantes dessa associação.

Ainda no campo religioso, com a expansão do território romano houve o contato com diferentes formas de culto e com outros deuses. Estes podiam ser tolerados ou até mesmo incorporados ao Panteão Romano, como os deuses frígios *Cíbele* e *Sabázio*, ou o *mitraísmo*

persa e (talvez um dos maiores exemplos) o da egípcia Ísis, esta última incluída até mesmo no calendário cívico de comemorações religiosas (CROSSAN; REED, 2007).

Destarte, Corinto era uma cidade portuária que tinha contato com uma grande diversidade de comerciantes, que possivelmente buscavam realizar seus negócios, mas também as amenidades que a localidade oferecia e as bênçãos divinas para seus empreendimentos. Achados arqueológicos indicam um possível santuário dedicado a Ísis próximo ao porto de *Cencreia* (SANDERS, 2005), templos menores dedicados a Deméter e a Koré foram estudados próximo ao Acrocorinto (BOOKIDIS, 2005; SANTOS, 2011). Esses dois últimos cultos citados eram praticados em Corinto desde o século VIII a. C., apontou Nancy Bookidis (2005), porém, moedas encontradas nas escavações indicam continuidade no período de Augusto e, após o terremoto sofrido no ano de 70 d. C., pequenos pórticos (*prostyle*) foram acrescentados às construções dos espaços dedicados a essas divindades.

Bookidis (2005) afirmou que as tradições religiosas que mais trouxeram modificação à cidade de Corinto vieram de cultos do Oriente, como os exemplos de Deméter, Koré, Ísis e a deusa Serápis. Todavia, esse fenômeno, segundo a autora, ganhou maior fôlego após o final do século I d. C. (idem).

Dessa maneira, observamos como o Império Romano passou por diversas transformações, principalmente ao entrar em contato com os povos conquistados. As sociedades são deslocadas, repensadas e reconstruídas em diferentes contextos por meio das práticas dos sujeitos. A identidade romana foi trabalhada e articulada para lhe garantir sua sobrevivência e se sobrepôr às outras identidades, porém sem suprimir as identidades locais (GUARINELLO, 2006).

A cidade de Corinto na qual estava inserida a comunidade cristã primitiva também passou por várias mudanças desde a sua reestruturação em 44 a. C.. A começar de uma cidade-Estado grega destruída em um conflito a uma colônia romana, centro comercial e de ligação entre a península Itálica e a Ásia e capital da Grécia romana. Observamos como a colônia romana se apropriou e reproduziu os elementos da cidade mãe: instituições, cultos, organização social e política. Enquanto a aristocracia reproduz essas práticas, os demais indivíduos que já têm certo capital econômico buscam imitar essas estratégias dominantes, todavia, de acordo com o lugar social em que se encontram no campo.

Assim, os indivíduos que se estabeleceram em Corinto conviviam em diferentes grupos sociais, dividindo espaços em comum, dividindo particularidades e pensamentos que, ao mesmo tempo, geravam uma identificação e uma circularidade de práticas socioculturais. Essa circularidade se dá por causa das relações sociais na quais se busca uma dominação

simbólica. Essa forma de dominação os agentes tentavam em diferentes campos, com a posse de diferentes capitais, por meio do interesse do indivíduo este incorpora e reproduz práticas, realizando distinções do que é ou não importante dentro da lógica do campo.

Nos próximos capítulos veremos como a influência das identidades romanas, a circularidade cultural e a forma como os fiéis interiorizavam as estruturas desse mundo social interferiram e, ainda, foram reproduzidas no interior da comunidade cristã de Corinto.

## **4 IDENTIDADES EM CONFLITO: O SURGIMENTO E A FORMAÇÃO DO CRISTIANISMO EM CORINTO (I D.C.)**

Nesse capítulo nós atentaremos aos problemas enfrentados pelos fiéis coríntios nos anos iniciais da comunidade, relatados na I Carta de Paulo aos Coríntios. Após observarmos o contexto sociocultural no qual a igreja primitiva estava situada, tanto na cidade, como dentro do mundo social do Império Romano, poderemos analisar como os agentes apreendiam, refletiam e praticavam a sua crença. A partir disso, poderemos objetivar o espaço de práticas possíveis (BOURDIEU, 1996), isto é, um espaço em um dado momento criado pelos coríntios para se orientar no mundo social, agora que novos conceitos de fé estavam inseridos em sua vivência.

Como já discorrido anteriormente, centrar-nos-emos nos conflitos relatados por Paulo, que ocorreram entre os próprios fiéis coríntios, como também nas polêmicas discutidas pelo apóstolo sobre as práticas cristãs em Corinto, que trabalhou uma a uma, apresentando as divergências e oferecendo soluções.

### **4.1 PAULO A CAMINHO DE CORINTO**

Como mostra o mapa abaixo (Figura 3), Paulo percorreu diferentes localidades: Antioquia, Galácia, Filipos, Tessalônica. Uma gama variada de cidades e povos entrou em contato com o seu cristianismo. Paulo foi o apóstolo dos grandes centros urbanos de Roma, criando comunidades (como Corinto) nesses lugares. Uma das características de seu discurso é a linguagem urbana: “A cidade transparece em sua linguagem”, como apontou Meeks (2015, p. 31), inclusive no título de sua obra *Os Primeiros Cristãos Urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo*.

**Figura 3** - As Viagens Missionárias do Apóstolo Paulo.



Fonte: Mapas e índice de nomes de lugares as viagens missionárias do apóstolo Paulo. Disponível em: <http://classic.scriptures.lds.org/pt/biblemaps/13>

Desta forma, sua pregação se contrapõe à de Jesus Cristo principalmente no contraste entre campo e cidade. Enquanto as figuras de linguagem utilizadas por Jesus eram sobre agricultores, sementes, etc. (MEEKS, 2015), Paulo evoca os esportes praticados nos estádios, como a corrida e o pugilato (I Co 9,24-26). Portanto, Paulo precisa utilizar das ferramentas que estão dispostas no campo no qual se encontrava, reproduzir o capital simbólico para estabelecer uma relação de reconhecimento com o seu público (PINTO, 2000).

Segundo o texto de Atos dos Apóstolos (At 18,2), Paulo partiu de Atenas para Corinto. Lá conheceu um casal judeu: *Áquila e Priscila*, expulsos de Roma por intermédio de um decreto do Imperador Claudio emitido no ano de 49 d. C. Segundo Koester (2005) a missão de Paulo se deu entre o outono de 50 até a primavera de 52 d. C. Uma cidade de grande importância para o Império, trajeto escolhido pelos comerciantes do Mediterrâneo oriental e ocidental (KOESTER, 2005a).

#### 4.2 O CONFLITO ENTRE A *ΣΟΦΙΑ* CORÍNTIA E A *ΜΟΡΙΑ* PAULINA

Paulo inicia sua carta agradecendo a Deus pelos dons recebidos pela comunidade coríntia: “[...] em tudo fostes enriquecidos nele, em toda a palavra e em todo o conhecimento

[...]” (I Co 1,5) <sup>21</sup>. Faz-se importante ressaltar que o tema do “conhecimento” e da “sabedoria” <sup>22</sup> será repetido ao longo da epístola e será um dos pontos que Paulo busca resolver.

Após dar graças Paulo expõe o problema de grupos dentro da comunidade (I Co 1,11-15):

[...] pessoas da casa de Cloé me informaram de que existem rixas entre vós. Explico-me: cada um de vós diz: “Eu sou de Paulo!”, ou “Eu sou de Apolo!”, ou “Eu sou de Cefas!”, ou “Eu sou de Cristo!” Cristo estaria assim dividido? Paulo teria sido crucificado em vosso favor? Ou fostes batizados em nome de Paulo? Dou graças a Deus por não ter batizado ninguém de vós a não ser Crispo e Caio. Assim ninguém pode dizer que foi batizado em meu nome.

Segundo Koester (2005a) essas tensões estão ligadas ao *mistagogos*, pessoa encarregada de ministrar o batismo aos fiéis. A discussão mais à frente nos revela que os dois principais partidos seriam “os de Paulo” e “os de Apolo”, todavia, Helmut Koester (2005b, p. 346) nos indica que os coríntios estariam divididos também pela questão da sua visão acerca do batismo.

Vasconcellos e Funari (2013) afirmam que as facções em Corinto seriam apenas três, pois seria uma ironia de Paulo os que dizem ser da “parte de Cristo”. Porém, entendemos aqui que exista a possibilidade daquele que se diziam ser da parte de Cristo, já que essa questão está intrinsecamente ligada ao batismo e à sabedoria.

Em seu artigo *The Silence of the Apostle* (2005b), Koester afirma que os fiéis entendiam que aquele que realizou o batismo passaria a sua sabedoria através do ritual, o que estaria ligado à compreensão do termo grego *μυσταγωγός*, que se refere ao indivíduo que realiza a introdução dos fiéis aos mistérios<sup>23</sup>:

Os cultos orientais diferiam do paganismo tradicional por fazerem apelo directo ao indivíduo, oferecendo-lhe a oportunidade de redenção pessoal através da comunhão com os poderes divinos. O apelo às convicções pessoais do indivíduo oferecia a possibilidade de conversão, que implicava cerimónias de iniciação e de revelação de mistérios, conhecidos apenas por um grupo escolhido e privilegiado. Dava-se especial importância às

<sup>21</sup> “[...] ὅτι ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε ἐν αὐτῷ, ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει [...]”

<sup>22</sup> Segundo o Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento (2000, p. 392-397) a forma verbal *ginōskō* (γινωσκο) que quer dizer “saber”, “vir a saber”, “conhecimento” aparece 50 vezes no *corpus paulinum*, *gnōsis* (γινωσις) que seria o substantivo conhecimento ocorre 23 nas cartas paulinas, incluindo as pastorais. E, ainda, segundo Koester (2005b, p. 343) as palavras *σοφία* e *σοφός* (sabedoria e sábio respectivamente) são repetidas 26 vezes somente nos primeiros quatro capítulos dessa carta, nove vezes a mais do que em todas as cartas de paulinas.

<sup>23</sup> Segundo o *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, disponível em: <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/#eid=71730&context=lsj&action=from-search>.

refeições rituais, ao sofrimento como meio de expiação e às cerimônias de purificação. (CORNELL, T. J., MATHEWS, 1996, p. 96).

O próprio Paulo utiliza-se do termo *τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ* (o mistério de Deus) em I Co 2,1 para se referir a sua pregação do Evangelho. Assim, o ritual do batismo era compreendido como uma iniciação em um culto de mistérios, que revelaria aos seus neófitos um conhecimento secreto.

Destarte, a sabedoria (*σοφία*) seria um demarcador de diferença entre os coríntios, pois aqueles que foram batizados por Paulo teriam recebido sua sabedoria, já alguns acreditavam que por serem batizados em nome de Jesus teriam recebido a sabedoria diretamente dele e assim com os demais (KOESTER, 2005b). Para contrapor a questão da sabedoria o apóstolo afirma que Deus transformou sua linguagem em loucura para o mundo, ao anunciar a salvação através da crucificação (I Co 1,20-23). Paulo intenta desqualificar a sabedoria tão prezada pelos seus fiéis, e continua esse discurso ao longo da carta.

Ainda, segundo Koester (2005b), a importância que os coríntios dão à sabedoria como meio de salvação se assemelha ao texto do “Evangelho de Tomé”, escrito esse que não apresenta a morte de Cristo na cruz, mas que dá ênfase à revelação advinda da sabedoria individual. Paulo intenta demonstrar que a sabedoria vinda de Deus é diferente daquela que os fiéis conheciam. O mundo não reconheceu a sabedoria de Deus (I Co 1,21), pois aos olhos dos homens ela é tolice (I Co 1,18). Em I Co 1,22 Paulo diz: “ἐπειδὴ καὶ Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν [...]” “e enquanto os judeus pedem sinais os gregos procuram sabedoria [...]” (tradução nossa), ou seja, o evangelho pregado por Paulo causa confusão, não é algo que é esperado de uma mensagem religiosa. Além disso, podemos inferir que o público ao qual ele se dirige é de maioria, se não todo, de gregos, já que a temática sobre a sabedoria é a mais repetida.

Observamos o embate entre a *σοφία* coríntia e a *μωρία* paulina, duas leituras diferentes acerca da mensagem cristã. O conflito entre uma salvação individual através do conhecimento e uma nova existência comunitária proposta por Paulo (KOESTER, 2005b). Além dessa crítica, o apóstolo também ressaltou que os cristãos são “chamados” por Deus, tanto para seus dons como para a salvação (I Co 1,1; 1,2; 1,9; 1,24 e 26). Paulo intenta legitimar que o conhecimento não é algo pertencente ao indivíduo, mas para o fiel chegar à verdadeira sabedoria Deus o reconhece primeiro (MEEKS, 2015). Portanto, “Cristo [...] não pode ser conhecido através de especulação teológica, mas, sim, apenas na medida em que a

pessoa é encontrada por Ele, e passa a reconhecê-Lo como Senhor [...]” (BROWN, C.; COENEN, L.; 2000, v. 1, p. 402).

Mais à frente Paulo afirma: “Mas o conhecimento incha; e a caridade que edifica.” (I Co 8,1) <sup>24</sup>. Destarte, a sabedoria pessoal e independente apresentada pelo cristianismo coríntio nesse momento é rebatida por Paulo por um cristianismo comunitário, dependente da vontade divina (I Co 1,30), a favor de todos que foram chamados, sejam judeus ou gregos, fortes ou fracos.

Voltando um pouco ao início da carta, Paulo, em I Co 1,26, caracteriza a comunidade de Corinto nestes termos: “não há entre vós muitos sábios segundo a carne, nem muitos poderosos, nem muitos de família prestigiosa”. Segundo Theissen (apud PROVIN et. al., 2007), Paulo recorre aqui a uma descrição sociológica, na qual os sábios seriam lideranças dentro da comunidade. Crossan e Reed (2007) também concordam que Paulo não estaria falando de algo abstrato, mas sim de pessoas reais, indivíduos socialmente reais ao longo dos quatro capítulos iniciais de I Coríntios. Cynthia Santos (2011, p. 133) em seu artigo “A Composição Social dos Cristãos em 1 Coríntios” afirma sobre esta mesma passagem:

Em 1Cor 1:26, Paulo nos dá indícios de alguns dos membros da comunidade: “Não há entre vós nem muitos sábios aos olhos dos homens, nem muitos poderosos, nem muita gente de família distinta”. De acordo com Theissen (1987: 72-80), os “sábios” são os instruídos, que demonstram prudência e altivez, seja na política, seja nas atividades comerciais; os “poderosos” são os mais influentes, os que têm relevância na vida cívica de Corinto; e os “de família distinta” são os nascidos na aristocracia romana criada pelos libertos enviados por Júlio Cesar para fundar a colônia coríntia.

Portanto, podemos identificar nesses problemas enfrentados pelo apóstolo Paulo não somente as dificuldades apresentadas pela comunidade, mas também, por meio desses embates sociais adquiridos na vivência e na convivência entre seus membros a constituição da igreja primitiva de Corinto. Por meio da demarcação social, na qual alguns agentes tentam transportar para o campo religioso do cristianismo a percepção e as experiências cultivadas e articuladas na sociedade romana, encontramos o conflito desses ideais, do que é entendido como bem simbólico e definidor de uma alta classe, ou, nesse caso, dos fortes.

Dessa maneira, a partir do capítulo dois da carta, Paulo realiza uma tentativa de estruturação sobre como o evangelho deve ser entendido pelos cristãos a partir da sua própria pregação:

<sup>24</sup> “ἡ γυνῶσις φυσιοῦ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ” (tradução nossa).

Eu mesmo, quando fui ter convosco, irmãos, não me apresentei com o prestígio da palavra ou da sabedoria para vos anunciar o mistério de Deus. [...] Estive entre vós cheio de fraqueza, receio e tremor; minha palavra e minha pregação nada tinham da persuasiva linguagem da sabedoria [...] (I Co 2,1, 3-4).

“Prestígio da palavra” e “linguagem persuasiva”, o apóstolo indica que não é essencial ter o Evangelho defendido por uma boa retórica, mas qual é a razão para tal apontamento? Mais à frente Paulo apresenta suas recomendações acerca dessas divisões, mencionando várias vezes a palavra “sabedoria” ligada à oratória, à persuasão, o que nos leva a pensar que o pregador Apolo teria uma melhor habilidade discursiva. Em um trecho de Atos dos Apóstolos (18,24-28) temos uma descrição de Apolo como:

Um judeu [...] natural de Alexandria [...] Era homem eloquente e versado nas Escrituras. Fora instruído no caminho do Senhor e, no fervor do espírito, falava e ensinava com exatidão o que se refere a Jesus [...] Como ele quisesse partir para a Acaia, animaram-no os irmãos [...] Tendo chegado lá, muito ajudou, por efeito da graça [...].

O próprio Paulo o menciona em outras passagens (I Co 3,5, 6 e 22,4, 6 e ainda: 16, 12), descrevendo-o como servo de Deus (como o próprio Paulo), porém com atributos diferentes: “Eu [Paulo] plantei; Apolo regou, mas é Deus quem fazia crescer” (I Co 3,6). Aparentemente Apolo passou mais tempo em Corinto, como pregador e mentor da comunidade.

Com efeito, temos uma oposição criada pelos fiéis: de um lado Paulo, o fundador da comunidade, apóstolo que pregou os fundamentos da fé cristã aos coríntios (I Co 1,17). Por outro lado, um pregador com uma retórica hábil, com ensinamento firme e que trabalhou muito na *ekklesia* de Corinto. Como explicitamos no trecho do capítulo dois da carta citado acima, Paulo afirma que sua pregação não é a mais desejável, o que nos parece ser algo de grande importância para os fiéis coríntios, um capital simbólico, advindo da educação romana, orientada para o campo político.

Segundo Funari (2001) existiam dois tipos de educação no mundo romano: a *paideia*, no sentido do ensino da cultura clássica, e a *instructio* (“empilhar” conhecimento), que seria uma posse cognitiva do mundo, por parte dos ricos e pobres, livres e escravos. Com efeito, a *paideia* era utilizada como um marcador de diferenças, ela visa a completude do homem antigo por meio do domínio sensível sobre suas qualidades (COENEN, L.; BROWN, C.; 2000, v. 1).

Peter Brown (1989) também aponta que a mobilização da cultura e da educação moral era uma maneira de assegurar uma distância social entre notáveis e seus inferiores. Destarte, percebemos que a comunidade cristã é heterogênea e que agentes de uma alta classe tentavam se sobrepôr no interior da igreja primitiva por meio dessas práticas.

Essa aristocracia “religiosa” que tentava se estabelecer em Corinto, formada por poucos indivíduos, na tentativa de impor-se na assembleia cristã como liderança procurava conservar uma ordem já estabelecida no mundo social. O *trabalho religioso*<sup>25</sup> realizado por esse pequeno grupo tinha por objetivo manter a sua posição de dominante e dar continuidade à inferioridade do restante dos fiéis.

Assim, os fracos, por sua vez, “os que não têm conhecimento”, sentem-se acuados com tais atitudes, gerando desordem, e é para resolver esse tumulto que o apóstolo escreve à comunidade. Os fortes não detêm o capital religioso, invalidando assim sua autoridade e sua liderança. Nesse momento, dentro do cristianismo, aqueles que detêm esse bem são os pregadores e apóstolos, nesse caso, mais especificamente, o apóstolo Paulo.

A funcionalidade de um bem simbólico não depende apenas da imposição deste, mas do interesse, do investimento e da adesão do grupo (PINTO, 2000). Dessa maneira, observamos que na comunidade cristã de Corinto não estava ocorrendo uma coesão e que Paulo instiga um instrumento de ruptura (BOURDIEU, 1996).

Assim, Paulo intenta fazer de seu *habitus* um capital simbólico para as suas comunidades, construir uma nova realidade social na qual apesar das diferenças econômicas, sociais, culturais e de dons espirituais os cristãos devem viver em comunhão (I Co 1,9) e concórdia (I Co 1,10). Apesar do termo “comunhão” significar uma participação em comum na língua portuguesa, o conceito dentro do vocabulário paulino é mais profundo e ligado ao sagrado. Em I Co 1,9 a palavra *κοινωνία* “[...] se refere estritamente ao relacionamento da fé para com Cristo [...]” (COENEN, L; BROWN, C., 2000, v.1, p. 380), isto é, se trata de uma conformidade com o sagrado, ação que depende primeiramente de Deus, do chamado de Deus (como já trabalhamos anteriormente). Para Koester (2005b, p. 341) a intenção de Paulo em I Coríntios não é trabalhar com a questão social do mundo no qual seus fiéis vivem, mas se trata de um chamamento a uma nova era, já que para ele a vinda de Cristo é iminente.

Por conseguinte, a união com Deus concomitante à concórdia com uma mesma forma de pensar entre os irmãos da comunidade como aponta I Co 1,10, que na tradução da Bíblia de Jerusalém se utiliza desse substantivo, mas na versão grega seria algo como: “[...]”

---

<sup>25</sup> Segundo Pedro A. Ribeiro de Oliveira (2003, p. 182), em seu artigo “A teoria do *trabalho religioso* em Pierre Bourdieu”, o trabalho religioso consiste em uma produção de práticas e discursos revestidos do sagrado.

não haja divisão de opiniões em vós [...]”<sup>26</sup>. Ou seja, Paulo evoca uma unidade de entendimento da mensagem do evangelho, como afirmará mais à frente que mesmo na diversidade “[...] o Espírito é o mesmo [...]” (I Co 12,4).

No entanto, por mais que considerasse Apolo como pregador do evangelho, e considerasse a comunidade em sua diversidade, Paulo encerra essa primeira discussão com a seguinte argumentação:

Com efeito, ainda que tivésseis dez mil pedagogos em Cristo, não teríeis muitos pais, pois fui **eu** quem pelo Evangelho vos gerou em Cristo Jesus. Exorto-vos, portanto, **sede meus imitadores**. Foi em vista disso que vos enviei Timóteo, meu filho amado e fiel no Senhor; ele vos recordará minhas normas de vida em Cristo Jesus, tais como as ensino em toda parte, em todas as Igrejas! (I Co 4,15-17). (grifo nosso)

Por mais que o apóstolo tivesse uma visão escatológica da mensagem e da identidade cristã (como vimos acima), ela poderia ultrapassar o campo religioso, já que as crenças religiosas apresentam uma função sociológica, elas criam uma legitimidade das estruturas sócio-políticas, oferecem além de uma teodiceia uma sociodiceia (BOURDIEU, 2009). Assim Paulo tenta promover um *habitus* religioso, a sua identidade religiosa como modelo, exercendo através de um capital de autoridade de “pai” da comunidade de Corinto. Essa relação figurativa de um pai com seus filhos foi apresentada por Paulo desde o capítulo três da epístola, quando o mesmo escreveu: “Quanto a mim, irmãos, não vos pude falar como a homens espirituais, mas somente como a homens carnis, como **crianças** em Cristo. Dei-vos a **beber leite**, não alimento sólido, pois não podíeis suportar.” (I Co 3,1-2) (grifo nosso).

O *habitus* religioso paulino seria o gerador das percepções e ações dos “seus filhos”, isto é, das comunidades fundadas por ele (BOURDIEU, 2009), pelo menos esse era o seu desejo. Em um movimento religioso tão novo como foi o cristianismo do século I d. C. isso poderia ser ainda muito frágil, o que levou as divisões internas em Corinto já que cada grupo e cada agente reproduzia pensamentos e práticas pertencentes a sua “pluralidade interna” (OLIVEIRA, 2017) de acordo com contextos específicos.

O que para Paulo foi visto como infantilidade, que deveria ser corrigido, alvo de reprimenda dirigida aos seus filhos (I Co 4,14), para os fiéis coríntios era um elemento constituinte de sua identidade. Como aponta Bourdieu:

---

<sup>26</sup> “[...] μη ἢ ἐν ὑμῖν σχίσματα [...]”

[...] as representações e as condutas religiosas que invocam uma mensagem original e única e permanente devem sua difusão no espaço social ao fato de que recebem significações e funções radicalmente distintas por parte dos diferentes grupos ou classes. (BOURDIEU, 2009, p. 52).

Os coríntios procuravam legitimar sua visão do mundo e seus interesses, demonstrando assim que a apropriação pode variar de acordo com o grupo, formando uma variedade de identidades cristãs dentro da mesma comunidade. Esse conflito de grupos religiosos derivou da função lógica de ordenação (BOURDIEU, 2009), transpondo as divisões sociais para o sistema simbólico religioso. Entretanto, podemos inferir que essa inquietação retratada na carta não pertencia somente a Paulo, mas que agentes da própria comunidade poderiam se opor a essa percepção, aqueles que se diziam “Sou de Paulo!” (I Co 1,12).

Paulo não era um bom orador para os parâmetros greco-romanos como já vimos, e, segundo a passagem de Atos 18,3, era um artesão que tinha por ofício fazer tendas (mesma profissão de Áquila e Priscila). Portanto, ele não seria nem “[...] sábio segundo a carne [...]”, nem poderoso, nem “[...] de família prestigiosa.” (I Co 1,26). Assim, o restante da comunidade que não se identificava como pertencente à elite, sente-se acuado com as atitudes desse grupo, gerando desordem, e, para resolver esse entrave, recorre ao apóstolo. Como descrito no início da carta foram pessoas da casa de Cloé que informaram Paulo sobre as divisões. Meeks (1992) afirma que o conceito de *οικια* ou *domus* (casa, respectivamente em grego e latim) oferecia um significado mais aberto; uma rede de dependências que abarcava trabalhadores, assalariados, escravos e, às vezes, alguns colaboradores.

Podemos deduzir que, talvez, aqueles que levaram as informações sobre a comunidade a Paulo fossem indivíduos menos abastados, que não se identificavam com o grupo de Apolo. E, já que eles não se viam representados por esses, recorrem àquele que tem o poder religioso (BOURDIEU, 2009) dentro do campo cristão. Deste modo, observamos “[...] classes dominantes, que pendem à religião que legitime sua dominação e seu bem-estar material, bem como as classes dominadas, que pendem à religião na esperança de libertar-se de sua opressão [...]” (OLIVEIRA, 2003, p. 191).

Apesar de utilizarmos algumas vezes, ao longo do nosso texto, os termos “dominantes” e “dominados”, nós não tratamos aqui como uma relação inteiramente submissa de um grupo perante o outro. Essa conexão aborda o jogo de interesses que ocorre dentro do campo entre os agentes na busca por reconhecimento (PINTO, 2000)<sup>27</sup>. No estudo de caso que

<sup>27</sup> Louis Pinto, em sua obra “Pierre Bourdieu e a Teoria do Mundo Social”, indica que essa é uma relação que pressupõe uma circularidade advinda de uma construção social (2000, p. 106). E, ainda, afirma: “Nos espaços hierarquizados existem “dominantes” e “dominados” que se definem por essa própria relação: faz parte do

aqui realizamos notamos como existe um grupo que busca se sobressair dentro da comunidade cristã coríntia, por meio do seu *habitus*, transpondo um capital simbólico de outros campos de que eles já participavam e já conheciam.

Todavia, como o campo religioso cristão não apresenta uma lógica, os dominantes não são vistos como dominantes por todos os fiéis da comunidade. Desse modo, busca-se a autoridade maior, no caso o apóstolo e fundador da comunidade coríntia, mesmo ele não sendo identificado como o pregador ideal por todos seus ouvintes.

Ademais, divisões como essas, nas quais grupos tentavam se sobressair como lideranças no interior da comunidade continuaram ao longo de I Coríntios e ainda retornaram à discussão, em torno de quatro décadas depois em I Carta de Clemente aos Coríntios.

### 4.3 JULGAMENTOS NO INTERIOR DA COMUNIDADE

Após esse primeiro entrave, o apóstolo se detém em um caso específico:

Só se ouve falar de imoralidade entre vós, e imoralidade tal que não se encontra nem mesmo entre os gentios: um dentre vós vive com a mulher de seu pai! [...] entreguem tal homem a Satanás para a perda da sua carne, a fim de que o espírito seja salvo no dia do Senhor. (I Co 5,1,5).

A despeito da Bíblia de Jerusalém (2002) apresentar esse fato como algo proibido pelo direito romano, na verdade isso poderia ser algo comum no mundo social romano. Simone Mendes (2012), ao criar um quadro de categorias sobre as divergências que surgiram em Corinto, aponta que esse episódio seria um “conflito de conduta”, isto é, segundo a visão paulina seria a continuidade da reprodução de comportamentos da vida anterior ao cristianismo<sup>28</sup>. Tal apontamento condiz com os versículos seguintes, quando Paulo trata do “velho fermento” (I Co 5,6-7).

Ao tratar desse caso o apóstolo o intitula como “*πορνεία*”, que, segundo LSJ, significaria “prostituição” ou “fornicação”<sup>29</sup>, um pecado ligado à carne. Todavia, para Paulo

---

dominante ou da posição dominante não só diferir do dominado, mas também — não sendo a relação simétrica — encerrar a excelência, o dever ser em relação ao qual se definem todos os demais. [...] “reprodução” [...] relação que deve sua constância ao seu caráter dissimétrico, sendo a posse e a privação no tocante aos meios de produção as responsáveis pela circularidade das diferenças entre posições distintas e das diferenças entre as vantagens propiciadas por essas posições [...]”.

<sup>28</sup> Acerca dessa discussão, mas com o enfoque no papel feminino, nós trabalhamos no artigo “A Construção do Papel Feminino no Cristianismo Primitivo na Comunidade de Corinto (I d.C.)”, no qual também apontamos como a *Lei Juliana sobre o Matrimônio* corrobora com essa relação (NASCIMENTO, 2017, p. 27).

<sup>29</sup> Disponível em: < <http://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/#eid=88320&context=lsj&action=from-search>>.

os pecados relacionados ao corpo atingem o fiel em sua totalidade como pessoa (COENEN, L.; BROWN, C., 2000, v. 2), isto é, o seu “eu” completo.

Como vimos anteriormente, para Paulo a salvação não é individual, portanto, ao indignar-se com o pecado do homem que vive com sua madrasta e, por se tratar de uma imoralidade que corrompe o ser por completo, Paulo julgou o agente como impuro e que deveria ser excluído do seio da comunidade, como vimos acima em I Co 5,5, para não “contaminar” o restante dos fiéis. Essa questão sobre os pecados relativos à carne ganhará maior importância à frente, quando Paulo faz a seguinte pergunta: “Não sabeis que vossos corpos são membros de Cristo?” (I Co 6,14), esse “corpo” não se refere a um indivíduo, mas à própria comunidade. Portanto, tal indivíduo poderia contaminar toda a comunidade que também era “templo do espírito de Deus” (I Co 3,16).

Outro ponto relevante nesse debate é o que Paulo diz acerca do julgamento tanto na questão de pecados (como o caso acima) como de conflitos internos entre os cristãos. No capítulo seis o apóstolo afirma que a própria comunidade deve julgar questões de fraudes e litígios entre seus membros (I Co 6,1-11), além de casos como da imoralidade sexual citada acima. Helmut Koester (2005b) afirma que Paulo descreve dois estilos de vida entre os quais os cristãos deveriam escolher: continuar a viver da mesma maneira como quando foi “chamado” (I Co 7,17), respeitando o mundo social, suas lideranças e suas normas sociais, ou viver de acordo com a submissão à nova vida em comunidade, incluindo abandonar seus bens para a caridade, pelo bem maior.

Contudo, discordamos em certo ponto dessa afirmação, pois esses dois estilos de vida em nossa leitura não são diferentes, mas complementares. Paulo indica que os cristãos devem julgar os seus próprios membros, pois, no futuro, eles julgarão a todos (I Co 6,2-3), no entanto o julgamento só deve ser realizado entre aqueles que creem e participam da comunidade. No caso do envolvimento do indivíduo com a sua madrasta, apenas ele é alvo da repreensão do apóstolo<sup>30</sup>, assim, cristãos devem ser julgados por cristãos, e pagãos devem ser julgados pelos parâmetros pertencentes ao seu meio social.

Na questão apontada por Koester observamos que os modos de vida propostos por Paulo são caminhos diferentes, mas que também podem ser complementares, isso vai de acordo com qual é o modo de vida atual do fiel. Não que um estilo seja mais “sagrado” que o outro (KOESTER, 2005b), não nesse momento histórico. Paulo apenas indica que os cristãos

---

<sup>30</sup> No artigo no qual trabalhamos o papel feminino já havíamos conjecturado que a mulher nesse caso não seria cristã, já que em nenhum momento Paulo direciona seu julgamento a ela, e, como apontamos somente cristãos devem julgar cristãos. Algo semelhante ocorre quando o apóstolo escreve sobre casamento entre pagãos e cristãos em I Co 7,-12-14).

deveriam viver e conviver como se já estivessem no mundo vindouro, para também dar testemunho àqueles que estão observando de fora da comunidade, porquanto Deus conheceu os homens primeiro, assim os cristãos receberam seu chamado e foram santificados (I Co 1,2), receberam os dons do Espírito (I Co 1,4) e estes dão o testemunho de Cristo (I Co 1,6). Essa é a identidade cristã que Paulo quer que seus ouvintes pratiquem, essa é a “essência” cristã que o fundador da comunidade deseja, porém, como já debatemos anteriormente, observamos como as identidades são plurais e as práticas e ações dos agentes se modificam de acordo com a recepção e interiorização que eles realizam em seu *habitus*.

Esse ponto sobre o testemunho também é trabalhado por Paulo nesse episódio sobre o julgamento de cristãos do capítulo seis, pois ao buscarem por tribunais externos (I Co 6,1) os fiéis coríntios estariam dando mau testemunho, ou estariam se tornando causa de escândalo para os sujeitos que não seriam cristãos<sup>31</sup>.

O que podemos perceber desse fragmento da carta acerca dos pensamentos e práticas dos coríntios? Havia rixas internas entre seus membros, inclusive casos que deveriam ser levados a um julgamento civil, todavia, não deveria ser algo grave, já que Paulo indicou que eles mesmos teriam que resolver tais casos (I Co 6,2). Paulo também enumera algumas características que os fiéis apresentaram antes do seu batismo em I Co 6,9-10: devassos, idólatras, adúlteros, depravados, ladrões, avarentos, bêbados e injuriosos. O apóstolo afirma que pelo menos alguns realizavam tais práticas, que eram consideradas erradas aos olhos da fé cristã, todavia podemos problematizar duas questões sobre esse trecho: esses atributos eram vistos como defeitos mesmo pelos coríntios? E, ainda, será que após o batismo os cristãos abandonaram totalmente tais práticas?

Se para a comunidade era algo comum um enteado viver com sua madrasta, podemos inferir que houvesse uma diferença entre o *habitus* de Paulo e os coríntios que é expresso nesse embate, e que pode ser observado em outras discussões como veremos posteriormente. Aqui, nesse caso de comportamento, poderíamos pensar que há um conflito de dimensões praxiológicas, pois gira em torno da orientação social no mundo social romano (PINTO, 2000).

Podemos supor também que, desde antes da fundação da *ekklesia* coríntia, essas práticas era apontadas por Paulo como pecado por meio de sua pregação, porém ele continua

---

<sup>31</sup> Mais à frente, em I Co 10, 32-33 o apóstolo escreve: “Não vos torneis ocasião de escândalo, nem para os judeus, nem para os gregos, nem para a Igreja de Deus, assim como eu mesmo me esforço por agradar a todos em todas as coisas, não procurando os meus interesses pessoais, mas os do maior número, a fim de que sejam salvos.”, mesmo sendo para encerrar outra temática na carta (sobre alimentos imolados a ídolos) notamos como essa seria uma máxima para o testemunho de vida cristã, que poderia ser aplicado na questão dos julgamentos por tribunais gentios.

a admoestar seus ouvintes. Mesmo distante, através das cartas, de outros agentes enviados por ele (como Timóteo em I Co 4,17), o apóstolo indicou que os coríntios são ricos em dons, porém ainda são “homens carnis” (I Co 3,3). Assim, mesmo após três anos desde o início da missão paulina em Corinto, os fiéis apresentam divergências com seu fundador sobre o que é certo e errado dentro da moral cristã.

Destarte, temos novamente nesse enlace a contraposição entre a sabedoria de Deus e a sabedoria humana. Se os cristãos coríntios ainda realizam práticas que divergem da pregação paulina, eles ainda transpõem suas práticas do campo sociocultural para o interior da comunidade. A identidade é construída durante o processo histórico nas relações sociais, portanto um agente não mudaria seu *habitus* somente através de um ritual como o batismo, mas ele interiorizaria a pregação ouvida e tentaria compreender a partir do seu lugar social.

#### 4.4 QUESTIONAMENTOS CORÍNTIOS SOBRE MATRIMÔNIO E CELIBATO

A partir do capítulo sete da carta, Paulo começa a discorrer sobre dúvidas apontadas pelos próprios cristãos coríntios: “Passemos aos pontos sobre os quais me escrevestes.” (I Co 7,1). São questionamentos sobre, principalmente, as relações de homens e mulheres e sua sexualidade, o que nos parece ser um problema frequente, já que Paulo já tratou sobre algo na questão do enteado com a madrasta.

Delineando sobre o matrimônio observamos que, para Paulo, os deveres e direitos são iguais entre o homem e a mulher, a “reciprocidade em forma de igualdade”, como afirmam os estudiosos Crossan e Reed (2005) são apontados nas diferentes situações familiares, inclusive nas relações sexuais.

Todavia, para evitar a fornicção, tenha cada homem sua mulher e cada mulher seu marido. [...] Não vos recuseis um ao outro, a não ser de comum acordo e por algum tempo, para que vos entregueis à oração; depois disso, voltai a unir-vos, a fim de que Satanás não vos tente mediante a incontinência. (I Co 7, 2 e 5).

A “incontinência” no versículo cinco vem da palavra *ἀκρασία* que significa a “falta de controle próprio” (COENEN; BROWN, 2000, v.1, p. 602-603). Para Paulo o casamento pode ser um pesar para o cristão<sup>32</sup>, pois, do seu ponto de vista, seguir o celibato como ele (I Co 7, 7) seria o ideal cristão. Novamente Paulo indica que o melhor exemplo seria ele próprio.

<sup>32</sup> “[...] essas pessoas terão tribulações na carne; eu vo-las desejaria poupar.” (I Co 7, 28).

Nos séculos posteriores a prática do ascetismo no cristianismo será longamente discutida, e até servirá como um demarcador da identidade religiosa cristã, principalmente nos séculos IV e V d. C.. Em sua obra “O Fim do Cristianismo Antigo”, Robert Markus (1997, p. 44) afirma sobre as fronteiras entre o cristianismo e o paganismo que:

Não havia nenhuma linha clara a ser traçada entre a convenção aceitável e licença pecaminosa ou até sacrílega, e as fronteiras mudavam constantemente [...] Uma resposta instintiva era voltar-se para a antiga tradição ascética embutida em sua religião e valer-se de seus recursos para ajudá-los a definir sua identidade na cultura romano-cristã emergente.

O ascetismo parece levar um certo estranhamento à comunidade, já que são os coríntios que levantam tal apontamento: “É bom ao homem não tocar em mulher” (I Co 7,1). Paulo indica que se trata de uma fala da própria comunidade, possivelmente para questionar o seu próprio comportamento. Não obstante, para Paulo tal prática não seria algo necessário à identidade cristã, mas ela vem de um pensamento do evangelho paulino pregado nesse momento: a iminência da volta de Jesus Cristo.

Um comportamento celibatário também era encontrado no mundo social romano, havia certo puritanismo da regulação da moral sexual principalmente por parte dos notáveis. O ato sexual poderia causar-lhes o “resfriamento” do temperamento, isto é, “[...] a perda de seus recursos se revelaria então com a impiedosa clareza, através de uma perda de entusiasmo na cena pública.” (BROWN, 2009, p. 234). Destarte, através da abstinência sexual os notáveis poderiam manter em exercício seu principal papel na sociedade antiga, o de homem público.

Por mais que o celibato receba a primazia do apóstolo Paulo, já que um cristão poderia dedicar-se totalmente à vida do Evangelho como ele, o casamento é um carisma divino que se equipara ao celibato. No capítulo quatorze da carta Paulo discute sobre a diversidade de dons do Espírito, salientando que o principal seria o da profecia, em comparação com o dom de línguas. Contudo, ele apenas reflete sobre os dons expressos durante a assembleia, o matrimônio e o celibato analisados aqui se encontram apenas no capítulo 7, que podemos concluir com a fala do apóstolo: “Quisera que todos os homens fossem como sou; mas cada um recebe de Deus seu dom particular; um, deste modo; o outro, daquele modo.” (I Co 7,7). Portanto, para Paulo, o matrimônio denota serviço e *charisma* (MEEKS, 2015), ele é um dom de Deus (I Co 7, 7), algo que não deve ser rejeitado, mas sim, exercitado pelos fiéis.

Concordamos com o apontamento de Coenen e Brown (2000, v.1) que afirmam que o casamento, de um modo geral, no Novo Testamento, trabalha com uma relação diferente do

Antigo Testamento. Enquanto no Antigo Testamento no casamento o homem é o ator principal, e sua função é gerar filhos (COENEN; BROWN, 2000, v.1), no NT notamos uma conceptualização voltada para o relacionamento entre o homem e a mulher<sup>33</sup>, e, em I Coríntios observamos um discurso paulino sobre o casamento com uma premissa de pertencimento mútuo:

O marido cumpra o dever conjugal com a esposa; e a mulher faça o mesmo em relação ao marido. A mulher não dispõe do seu corpo; mas é o marido quem dispõe. Do mesmo modo, o marido não dispõe do seu corpo; mas é a mulher quem dispõe (I Cor 7,3-4).

Esse tom de reciprocidade continua nos versículos seguintes, a respeito do divórcio, o qual é repudiado: “Quanto àqueles que estão casados, ordeno não eu, mas o Senhor a mulher não se separe do marido [...] e o marido não repudie sua esposa!” (I Co 7,10-11).

Retomando a questão da influência do Antigo Testamento e, especificamente, da cultura judaica, o divórcio era aceitável para homens. Com motivos que podiam variar desde o adultério feminino até uma refeição que não agradasse ao paladar do marido (SILVA, 2012). Raramente uma mulher tinha a possibilidade ao divórcio, ele poderia ser concedido pelo marido ou por meio da convocação de um tribunal. *Se* esse tribunal concordasse com a esposa ele pediria para que o marido cedesse à separação.

Existem escritos judaicos antigos, de séculos anteriores, que evocavam a importância do amor entre o marido e a mulher, desde o livro de *Gênesis*<sup>34</sup>, como outros escritos, entre eles o *Cântico dos Cânticos* e o posterior *Talmud*. Contudo, podemos entender que os direitos da mulher são limitados às decisões masculinas, sejam elas advindas de seus pais ou maridos<sup>35</sup>.

Meeks (2015) ainda afirma que a ideia de o casamento servir apenas para a geração de filhos ocorria também no mundo grego e romano. Contudo, a pregação paulina tinha em seu cerne a escatologia e o retorno de Cristo: “Eis o que vos digo, irmãos: o tempo se faz curto.” (I Co 7,29) e, ainda, no versículo 31: “Pois passa a figura deste mundo”.

Concluindo seu pensamento Paulo afirma que “Ademais, viva cada um segundo a condição que o Senhor lhe assinalou em partilha e na qual ele se encontrava quando Deus o

<sup>33</sup> Todavia também recordamos que o NT exalte a visão do homem ainda (BROWN; COENEN, 2000, p. 298).

<sup>34</sup> “Por isso um homem deixa seu pai e a sua mãe, se une à sua mulher, e eles se tornam uma só carne.” (Gn 2, 24).

<sup>35</sup> A tradição do AT sugere que o pai tinha a obrigação de buscar um pretendente para sua filha e celebrar a festa. E, ainda: “A expressão vetero-testamentária ‘tomar uma esposa’ parece transmitir a verdade literal daquilo que acontecia [...] A ação normalmente se expressava em ‘levar’ a noiva da casa do pai dela para a do noivo ou do pai deste.” (BROWN; COENEN, 2000, v. 1, p. 297).

chamou.” (I Co 7,17), ou seja, seja o indivíduo circunciso ou incircunciso (I Co 7,18-19); escravo ou liberto (I Co 7,21-23), e acrescentamos: casados ou celibatários. Destarte, os coríntios têm liberdade para delinear seus relacionamentos no interior da comunidade, e mais, até com pessoas de fora da *ekklesia*, já que Paulo tratou disso a partir do versículo doze desse mesmo capítulo.

Portanto, no que condizem as relações de homens e mulheres na igreja cristã primitiva de Corinto observamos uma diversidade de papéis enumerada pelo apóstolo Paulo no decorrer do capítulo sete. Dentro do campo cristão paulino ser asceta ou casado não era um diferencial, no entanto para os fiéis coríntios poderia servir como um capital religioso, indicado pela própria fala deles ao apóstolo em I Co 7,1. Ou seja, podemos inferir que mais uma vez alguns cristãos intentaram se sobressair perante os outros agentes, porém agora ao imitar o próprio Paulo, ao reproduzir seu ascetismo. Todavia, de um ponto de vista eles estariam reproduzindo o *habitus* paulino de uma forma incompleta, somente na sua forma estrutural (PINTO, 2000), pois não tinham a mesma percepção que Paulo sobre o evangelho e a vinda de Cristo.

#### 4.5 A PARTICIPAÇÃO DE CRISTÃOS NO ESPAÇO SOCIAL DOS BANQUETES ROMANOS

No capítulo oito Paulo adentra outra temática que provoca divergências e questionamentos entre os coríntios: “*Περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων [...]*” (I Co 8, 1), isto é, sobre as carnes sacrificadas aos ídolos. Assim, temos cristãos participando de sacrifícios aos outros deuses, mesmo após Paulo já ter afirmado que estes são de Cristo (I Co 3,23).

Ao dar continuidade a essa discussão Paulo mais uma vez se utiliza do conceito de “conhecimento”<sup>36</sup>, e, novamente, condena aqueles fiéis que acham que têm esse conhecimento, como nos quatro capítulos iniciais. O que podemos perceber é que talvez se trate do mesmo grupo, já que Paulo repete advertências semelhantes.

Os banquetes faziam parte das relações sociais no mundo romano e as refeições em comum indicavam relações pertencentes tanto ao campo religioso como ao campo de poder. A indagação efetuada pelos coríntios indica que estes eram convidados aos banquetes, ou seja, tinham uma relação de dependência em relação às autoridades e tinham que comparecer a eventos.

<sup>36</sup> “[...] οἶδαμεν ὅτι πάντες γινώσκουσιν ἔχομεν. ἡ γινῶσις φουσιῶι, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ.”, que em nossa tradução ficaria: “[...] sabemos que todos temos conhecimento. Mas o conhecimento incha; e a caridade que edifica”.

Segundo Cintya Santos (2011) nas cidades gregas existia um fornecimento de alimentos com preços menores. Desta maneira a população obtinha acesso à carne em alguns momentos. Mas a problemática ainda não é sobre esse tipo de alimentação (isso será discutido no final do capítulo dez), e sim com pessoas que recebem convites para a participação em banquetes:

Se algum gentio vos convidar e aceitardes o convite, comei de tudo o que vos for oferecido, sem suscitar questões por motivos de consciência. Mas, se alguém vos disser: “Isto foi imolado aos ídolos”, não comais, em atenção a quem vos chamou a atenção e por respeito à consciência. Digo: a consciência dele, não a vossa. Por que a minha liberdade haveria de ser julgada por outra consciência? (I Co 10,27-29)

O trecho aponta as seguintes questões: cristãos eram convidados para participar de banquetes; poderiam se alimentar de tudo, exceto quando alguém lhes dissesse que aquela comida era oferecida aos ídolos. Contudo, não por razão de sua fé, mas por aquele que indicou que o alimento era procedente de algum ritual pagão.

Podemos talvez inferir que o grupo que questionou Paulo sobre as carnes sacrificadas aos ídolos seria o dos fracos, o grupo opositor àqueles que participavam nos banquetes, já que eles vêm tal prática como um problema no meio cristão e questionam o apóstolo.

Para alguns, convencidos do próprio conhecimento e sabedoria, a certeza da inexistência dos ídolos era a melhor justificativa para que a participação em referidas refeições não sofresse qualquer restrição, apesar de que isso pudesse ser motivo para alguns de “consciência fraca” (VASCONCELLOS; FUNARI, 2013, p. 64).

Assim, aqueles poucos “poderosos” e de “família prestigiosa” de I Co 1,26 não abandonaram seu *habitus*. Vasconcellos e Funari (2013) continuam na análise dessa situação, com o caso específico de Erasto, citado em Rm 16,23, o tesoureiro da cidade de Corinto, que, segundo os autores não poderia ter recusado os convites para cerimônias por ter um alto cargo.

O banquete era um dos espaços no qual as diferenças sociais na relação entre patrono e cliente eram expressas (CHOW, 2004). Assim, fiéis influentes na sociedade coríntia eram convidados, os membros menos abastados poderiam ficar de fora, ou também ser convidados,

mas seus lugares nos jantares não seriam dos melhores<sup>37</sup>. Crossan e Reed (2007) ainda indicam que foi em Corinto que esse confronto entre a teologia paulina e o sistema de patrocínio romano é mais intenso.

Os *fracos*, por sua vez, “os que não têm conhecimento”, sentem-se acuados com tais atitudes, gerando desordem, e é para resolver esse tumulto que a comunidade recorre ao apóstolo. Os *fortes* não detêm o capital religioso, invalidando assim sua autoridade e sua liderança. Nesse momento, dentro do cristianismo, aqueles que detêm esse bem são os pregadores e apóstolos, nesse caso, mais especificamente, o apóstolo Paulo.

Meeks (2015) afirma que a resposta a esses questionamentos é direcionada aos “fortes”. No entanto, do nosso ponto de vista, nesse caso, Paulo não apresenta uma correção tão assertiva como a do início da carta, do mesmo modo, ele intenta um equilíbrio entre as partes. O apóstolo então transporta esse problema do campo social para o campo religioso, o campo no qual ele detém mais autoridade, mais poder.

Paulo, em vários trechos, assinala que a consciência do próximo deve ser preservada (I Co 8,7-13; 10,27-33). Com efeito, o apóstolo afirma no capítulo nove da epístola que se submeteu, abandonando sua liberdade para servir a judeus, a indivíduos que estavam sujeitos à lei mosaica, a gentios e assim Paulo se fez “servo de todos” (I Co 9,19). “Qual é então o meu salário? É que, pregando o evangelho, o prego gratuitamente, sem usar dos direitos que a pregação do evangelho me confere”. (I Co 9,18). Ao proferir “direitos”, Paulo alude a outros pregadores que levavam esposas em suas viagens (como ele mesmo diz sobre Pedro e outros apóstolos em I Co 9,5) ou a outros casos como se mantiver à custa da comunidade.

Para solucionar a questão de comer ou não alimentos imolados Paulo indica que os fiéis devem pensar no próximo, para se manter a unidade. Mais ainda, esse ato de se sujeitar às “fraquezas” do outro seria um demarcador, pois o próprio apóstolo indica que isso seria um “título de glória!” (I Co 9,15). O cargo de pregador é visto como obrigação para o apóstolo (I Co 9,16), porém ser um servo para ganhar mais fiéis é o que o cristão deve almejar (I Co 9,19). Ser um exemplo dentro da comunidade e fora dela, o que implica também em não oferecer escândalo (como no caso anterior do enteado e a madrasta), e se sacrificar pela salvação do outro (COENEN; BROWN, 2000, v.1).

Por meio da servidão o apóstolo tentou unir a comunidade em uma solidariedade na qual não haveria distinção (BROWN, 1989). Contudo, mesmo tentando promover a unidade e

---

<sup>37</sup> Sobre o posicionamento dos agentes no espaço do banquete nós realizamos uma análise mais detalha no artigo “Os banquetes na I Carta aos Coríntios: o conflito de identidades cristãs no século I d.C.” disponível em <[https://docs.wixstatic.com/ugd/3fd18\\_f836f941e89cf1e5d2e036ab278dbbd3.pdf](https://docs.wixstatic.com/ugd/3fd18_f836f941e89cf1e5d2e036ab278dbbd3.pdf)>.

uma sociedade igualitária, Paulo poderia, na verdade, estar modelando um novo *habitus*, esse ato de se sujeitar às “fraquezas” do outro seria um demarcador, pois ao concluir o assunto sobre alimentar-se ou não em banquetes o apóstolo indica que os fiéis devem procurar agradar o maior número de indivíduos, e Paulo, como líder religioso e fundador da comunidade de Corinto afirma: “Sede meus imitadores, como eu mesmo o sou de Cristo”. (I Co 11,1). Uma afirmação que indica como os membros da comunidade devem se portar, seguindo o *habitus* inculcado pelo apóstolo.

Por meio da demarcação social, no qual alguns agentes tentam transportar para o campo religioso do cristianismo a percepção e as experiências cultivadas e articuladas na sociedade romana, encontramos o conflito desses ideais, do que é entendido como bem simbólico e definidor de uma alta classe, ou, nesse caso, dos *fortes*.

A partir desse embate entre *fortes* e *fracos* podemos perceber que, apesar da existência de uma hierarquia social, do sistema de patronato e dessas práticas utilizadas e articuladas por alguns indivíduos dentro do mundo social romano, elas não eram totalmente aceitas.

Podemos inferir que, através da fé cristã, os agentes procuravam o rompimento com esse *habitus*, buscando no campo cristão um novo repertório de possibilidades. Ora, se “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus” (Gl 3,28), não deveria ocorrer essa ostentação de *status* nessa nova crença. Tanto o grupo dos *fortes* como dos *fracos* tinham diferentes leituras da fé cristã, procuravam legitimar sua visão do mundo e seus interesses, demonstrando assim que a apropriação pode variar de acordo com o grupo, formando uma variedade de identidades cristãs dentro da mesma comunidade. Como lembra Bourdieu:

[...] as representações e as condutas religiosas que invocam uma mensagem original e única e permanente devem sua difusão no espaço social ao fato de que recebem significações e funções radicalmente distintas por parte dos diferentes grupos ou classes. (BOURDIEU, 2009, p. 52).

Vasconcellos e Funari (2013) apontam que Paulo afirma que os fiéis devem seguir um caminho mais restritivo, isso pela declaração contida a partir do versículo quatorze do capítulo dez: “Eis por que, meus bem-amados, deveis fugir da idolatria. [...] aquilo que os gentios imolam, *eles imolam aos demônios, e não a Deus*. Ora, não quero que entreis em comunhão com os demônios.” (I Co 10,14 e 20).

Entretanto, concomitante a essa fala, Paulo concluiu essa discussão repetindo o que seria uma fala cristã dos coríntios: “‘Tudo é permitido’, mas nem tudo convém. ‘Tudo é permitido’, mas nem tudo edifica” (I Co 10,23), que o apóstolo já havia mencionado em I Co 6,12. Ou seja, Paulo busca oferecer uma saída que seja condizente com todos os agentes (MEEKS, 2015), tanto aqueles que tinham responsabilidades públicas cívicas como para o restante da comunidade.

Fosse ele livre ou escravo, circunciso ou não, virgem ou casado, o tempo dessa ordem social em que se encontrava inserida a comunidade cristã estava acabando (I Co 7,29). Dessa forma, os cristãos continuavam a receber convites e frequentar banquetes, pois foi deste modo que eles se encontravam quando receberam o chamado do Senhor. Todavia, Paulo insiste para que esses membros não ferissem a consciência de seus irmãos ou de indivíduos de fora.

#### 4.6 PROBLEMAS NAS REUNIÕES CRISTÃS

No princípio, as reuniões cristãs pareciam ser bastante diversas; Paulo nos fala da realização da Ceia do Senhor (em I Co 11,17-34), e das possibilidades de algumas práticas; como a realização de cânticos, o falar em línguas e sua interpretação, etc. (I Co 14,26-31). Tanto a assembleia reunida como a comunidade cristã é denominada no grego de *ekklesia*. No contexto do mundo antigo esse termo não significava apenas uma reunião, mas consistia em uma assembleia de cidadãos livres do sexo masculino de uma cidade que se uniam para tomar decisões políticas (MEEKS, 2015).

Por não haver ainda normas pré-estabelecidas algumas das práticas ocorridas durante as reuniões levavam a divergências entre os fiéis ou, até mesmo, entre os coríntios e Paulo. Voltaremos nossa análise para um dos rituais mais importantes para o cristianismo até os dias atuais: a *Ceia do Senhor*<sup>38</sup>.

Já vimos que os banquetes faziam parte do mundo social do século I d. C., tanto como rituais religiosos, quanto como eventos sociais. No seio da comunidade cristã também encontramos um banquete realizado como cerimônia religiosa, a eucaristia. Eucaristia vem da palavra grega *ευχαριστία*, que é traduzida por Coenen e Brown (2000, v.1, p. 34) como “ações de graça”. A Ceia do Senhor, um dos principais rituais cristãos, era ao mesmo tempo a

---

<sup>38</sup> Também discutimos em nosso artigo sobre o papel feminino citado anteriormente a questão do uso do véu por mulheres no capítulo doze de I Coríntios.

realização de uma refeição comunitária e uma recordação da memória da última ceia de Jesus com seus companheiros.

A fórmula escrita pelo apóstolo Paulo em I Co 11,23-27 é a mais antiga descrição que encontramos desse ritual religioso<sup>39</sup>:

Com efeito, eu mesmo recebi do Senhor o que vos transmiti: na noite em que foi entregue, o Senhor Jesus tomou o pão e, depois de dar graças, partiu-o e disse: “Isto é o meu corpo, que é para vós; fazei isto em memória de mim.” Do mesmo modo, após a ceia, também tomou o cálice, dizendo: “Este cálice é a nova Aliança em meu sangue; todas as vezes que dele beberdes, fazei-o em memória de mim.” Todas as vezes, pois, que comeis desse pão e bebeis desse cálice, anunciais a morte do Senhor até que ele venha. (I Co 11,23-27).

Segundo Crossan e Reed (2007), a Ceia do Senhor consistia em uma “tentativa de participação na nova criação que reconhecia Deus como o senhor de todas as coisas, e os humanos, despenseiros num mundo que não lhes pertencia”. O banquete cristão consistia na partilha das bênçãos de Deus “pois a terra e tudo que ela contém pertencem ao Senhor” (I Co 10,26). Porém a ceia estava se transformando em um evento em que ocorriam rixas e distinções entre seus membros.

Para compreender quais eram os comportamentos que Paulo condenava na comunidade de Corinto, vamos, antes de tudo, relacionar a Ceia do Senhor com os banquetes romanos, que discutimos anteriormente. Os banquetes oferecidos por particulares eram realizados em suas casas, mas as casas também eram os primeiros ambientes onde os cristãos se reuniam. Nesse caso, vamos inferir que seja uma casa de médio porte, para receber todos os membros da comunidade em um único lugar, como também declaram Provin, Ribeiro, Nogueira e Galleazo (2007).

Já observamos que nos banquetes romanos promovidos por particulares encontramos presente um *habitus* social romano; maneiras de agir exibidos principalmente pela aristocracia. Essas práticas que servem para distinguir a classe dirigente da dominada se apresentam de diferentes maneiras, como na distribuição da comida e da bebida. E ainda, segundo J. K. Chow (2004), os assentos mais próximos ao anfitrião eram reservados aos seus convidados mais importantes, os clientes com menor prestígio eram destinados a espaços mais desconfortáveis, chegando alguns a sentarem no chão.

Uma proposição acerca das “divisões” que Paulo indica nos versículos dezoito e dezenove é a de que ocorreria algo semelhante na Ceia do Senhor. O indivíduo identificado

---

<sup>39</sup> Outras descrições encontramos nos Evangelhos, escritos entre os anos de 70 e 100 d.C. e na *Didaque*, pertencente ao século II d. C. (KOESTER, 2005a).

como mais poderoso sentaria primeiro, nos melhores lugares durante a Ceia, no *triclínio*, ao passo que os demais participantes ocupariam lugares “menos honrados”, acomodando-se onde melhor coubessem, espalhados pela casa, na *culina* (cozinha) ou no *peristilo* (CHOW, 2004, p. 127). A seguir, Paulo continua a admoestar a comunidade:

Quando, pois, vos reunis, o que fazei não é comer a Ceia do Senhor, cada um se apressa por comer a sua própria ceia; e, enquanto um passa fome, o outro fica embriagado. Não tendes casas para comer e beber? Ou desprezais a Igreja de Deus e quereis envergonhar aqueles que nada têm? (I Co 11,20-22)

Observamos o contraste entre o propósito da assembleia, segundo Paulo, e o que estava ocorrendo na comunidade de Corinto durante a ceia: um rito que denotava o ato de partilha, no qual os fiéis deveriam dividir e tomar o alimento entre si transformou-se em um ato individualista. O apóstolo termina o versículo vinte e dois com a seguinte interrogativa: “[...] e quereis envergonhar aqueles que nada têm?”, o que quer dizer que os mais abastados conseguiam comer e beber, enquanto que os mais pobres eram “envergonhados”, e até passavam fome.

Destarte, podemos notar que o anfitrião da *ekklesia* de Corinto poderia estar se comportando do mesmo modo que nos banquetes particulares, oferecendo os melhores lugares e a maior parte da comida e da bebida aos indivíduos que participassem da sua rede social. Gaio estaria, assim, transportando e reproduzindo maneiras de agir dos agentes de uma alta classe, propício no campo do banquete, porém, não condizente com o *habitus* religioso que Paulo tentava impor.

Já afirmamos que essas práticas estavam gerando dissensões dentro da comunidade porque a homologia que os indivíduos de alta classe tentavam impor dentro da comunidade encontrava uma maior resistência do que no espaço social. Em primeiro lugar, um dos pontos que dificultam essa reprodução é que, apesar de os agentes pertencerem a um segmento alto, eles não detinham o capital religioso, exercido pelo apóstolo Paulo ou por outros pregadores na tradição apostólica.

Portanto, mesmo buscando uma distinção dentro da *ekklesia* esses agentes não conseguiriam impor o papel de dominantes. O campo religioso cristão ainda não estava totalmente configurado, o movimento cristão iniciou-se na década de 30 d.C., e ainda, a comunidade de Corinto foi fundada no início da década de 50 d.C. Assim, podemos observar um embate para a definição do bem simbólico que irá distinguir o agente dominante do agente

dominado, uma luta que resultará na delimitação de fronteiras e as hierarquias dentro do campo (BOURDIEU, 1996).

Outro ponto importante é que, por meio dos conflitos discutidos outrora, podemos identificar que nem todos os fiéis coríntios concordavam com o cristianismo praticado por esses agentes. Por isso, possivelmente buscaram o auxílio de Paulo para resolver esses conflitos. E então, o apóstolo critica tal demarcação de status, porque se um dos principais rituais religiosos fosse executado de maneira inapropriada, seria causador de males na comunidade (I Co 11,30). Realizando uma transposição novamente do campo social para o campo religioso, no qual ele teria mais autoridade.

Paulo ainda afirma que aquele que come e bebe sem discernir o Corpo, come e bebe da sua própria condenação (I Co 11,29). O Corpo ao qual o apóstolo se refere aqui é um conceito que ele iniciará mais à frente em sua carta. O “corpo” não se refere a um indivíduo, mas à própria *ekklesia*: “vós sois o corpo de Cristo e sois os seus membros, cada um por sua parte.” (I Co 12,27)<sup>40</sup>. O termo *σῶμα Χριστοῦ*, “o corpo do Cristo”, que encontramos nessa passagem, é, para Paulo, muitas vezes uma metáfora para designar a comunidade.

Essa analogia entre a *ekklesia* e os membros do corpo de Cristo é explicada pelo apóstolo no capítulo doze da carta aos Coríntios. Segundo Koester (2005, p. 139a) “discernir o Corpo” significa ter respeito, especialmente para com os mais pobres. Notamos isso, sobretudo, na passagem abaixo:

Pelo contrário, os membros do corpo que parecem mais fracos, são os mais necessários, e aqueles que parecem menos dignos de honra do corpo, são os que cercamos de maior honra, e nossos membros que são menos decentes, nós tratamos com mais decência [...] (I Co 12,22-23).

Apesar de sempre evocar a equidade, na qual todos receberam o mesmo Espírito, todos pertencem a um único corpo, Paulo recomenda que os mais fracos sejam tratados com maior importância. Essa era uma prática totalmente avessa ao que ocorria nos banquetes particulares e mesmo durante a Ceia do Senhor em Corinto. “Ou desprezais a Igreja de Deus e quereis envergonhar aqueles que nada têm?”, escreve exaltado o apóstolo, criticando o ato dos mais abastados que, agindo dessa maneira, não só desdenhavam os pobres, mas também toda a comunidade cristã. Como vemos, seu cuidado se volta aqui para os mais carentes, demonstrando que os cristãos teriam que se preocupar mais com tais membros.

---

<sup>40</sup> Ὑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους.

O ritual serve pra legitimizar a estrutura religiosa e, concomitante ao *habitus* religioso, valida uma hierarquização social mais ampla, do mundo social em que a comunidade religiosa está inserida. Nesse caso, na Ceia do Senhor observamos a tentativa de Paulo de impor seu ponto de vista como único cabível, o que Bourdieu denomina de “violência simbólica”. Para Paulo, esse convívio era algo que apontava para o “futuro” da igreja primitiva, sua legitimidade encontrava-se na segunda vinda de Jesus: “Todas às vezes, pois, que comeis desse pão e bebeis desse cálice, anunciais a morte do Senhor até que ele venha” (I Co 11,26).

Essa esperança evocava um estado perdido da história da humanidade que seria reconquistado no Juízo Final. Isto é, a comunidade cristã estaria situada em um estágio intermediário, em que seus membros deveriam viver essa solidariedade, como arquétipo para aqueles que ainda não faziam parte do corpo de Cristo. Isso se revela em vários trechos da epístola, como na questão dos alimentos imolados a ídolos em banquete particulares ou no êxtase apresentado por alguns indivíduos nas reuniões cristãs<sup>41</sup>. Em todos os casos, a solidariedade com o objetivo de manter-se a unidade deveria fazer parte de todas as práticas dos fiéis, dentro e fora da comunidade.

Vamos voltar a alguns versículos anteriores. No capítulo dez, Paulo faz uma comparação entre os membros da comunidade coríntia e o povo israelita, em sua peregrinação pelo deserto:

[...] todos atravessaram o mar e, na nuvem e no mar, todos foram batizados em Moisés. Todos comeram o mesmo alimento espiritual, e todos beberam a mesma bebida espiritual, pois bebiam de uma rocha espiritual que os acompanhava, e essa rocha era Cristo. Apenas disso, a maioria deles não agradou a Deus, pois *caíram mortos no deserto*. (I Co 10,1-5).

Nesse trecho Paulo faz alusão aos dois principais ritos da vida cristã; o batismo e a eucaristia. Segundo o apóstolo, a participação nesses rituais de modo “indigno” acaba gerando a condenação, o que parece ocorrer em Corinto durante a eucaristia: “[...] O povo sentou-se para comer e beber; depois levantaram-se para se divertir [...]”, escreve o apóstolo acerca do povo de Israel, mas a mesma coisa também é dita a propósito da Ceia do Senhor: “[...] enquanto um passa fome, o outro fica embriagado [...]”. Nas palavras de Paulo podemos enumerar as práticas inseridas no *habitus* que ele deseja incutir aos membros da comunidade;

---

<sup>41</sup>O fenômeno conhecido como *glossolalia*; uma manifestação sobrenatural que pode envolver o balbuciar de sons ou até mesmo palavras sem conexão (NOGUEIRA, 2008). Paulo fala sobre esse fenômeno presente na comunidade de Corinto a partir do capítulo 14, mas o apóstolo prefere o dom da profecia ao de falar em línguas sem interpretar, pois esse último não é compreendido por iniciados ou por aqueles que não conhecem a fê cristã.

a sua autoridade como produtor e detentor do bem simbólico, através de sua autodenominação como apóstolo (I Co 9,2).

Mais do que apenas esperar, a recomendação dada pelo apóstolo de aguardar a chegada de todos para a realização da Ceia do Senhor é o resultado que ele esperava que todos reproduzissem, o *habitus* que Paulo indicava ser o correto.

Já o *habitus* da classe dirigente romana indicava outro caminho, suas práticas remetiam aos banquetes particulares, ou seja, a ordem social já existente. E, mesmo na religião romana, seu corpo sacerdotal era formado pela aristocracia local (CORNELL; MATHEWS, 1982), ou seja, encontramos uma hierarquização social tanto no banquete particular como no religioso.

Além disso, temos outro grupo dos dominados dentro da comunidade, “aqueles que passam fome” (I Co 11,21). Seriam estes pobres miseráveis que não tinham nada? Podemos inferir que os indivíduos possam ser sujeitos pobres. Outro argumento apresentado por Theissen é que os membros que passavam fome chegavam atrasados à cerimônia eucarística por precisarem trabalhar mais (apud PROVIN; RIBEIRO; NOGUEIRA; GALLEAZZO, 2007). Pequenos comerciantes, artesãos, libertos e escravos podem fazer parte dessa parcela, não somente sujeitos necessitados, já que também Paulo indica àqueles que têm fome que comam em suas casas.

Notamos como não somente a cultura romana influenciou a estruturação do banquete cristão, mas como diferentes interpretações podem surgir de um ritual sagrado, pois expressam realidades sociais distintas. Por mais que o apóstolo Paulo julgue que os coríntios não praticam a Ceia do Senhor (I Co 11,20) não significava que a comunidade não enxergava suas próprias práticas como religiosas, pelo contrário, para Bourdieu o sucesso de ideologias religiosas se deve às várias ressignificações que ela recebe por indivíduos diferentes (BOURDIEU, 2009, p. 52).

Observamos através do recorte dos conflitos relatados na I Carta de Paulo aos Coríntios a mobilização de diferentes grupos no interior da comunidade. Notamos algumas de suas características, como acionavam diferentes mecanismos dependendo de sua leitura sobre contextos específicos, interpretando o cristianismo através do seu lugar social, o que levava a embates com outros crentes que advinham de posições sociais diferentes. Nesse momento inicial da comunidade coríntia isso é mais evidente, pois os agentes ainda estão refletindo e amadurecendo esse novo campo religioso. Já na I Carta de Clemente aos Coríntios observamos uma comunidade mais estruturada, na qual o autor do documento não apresenta problemas tão detalhados como os relatados no texto paulino, porém a noção de

hierarquização e liderança de Corinto entrará em choque com a visão ideal de Clemente Romano.

## 5 DA GLÓRIA PARA A DISCÓRDIA: A EXPANSÃO E A MANUTENÇÃO DA IGREJA PRIMITIVA CORÍNTIA EM I CLEMENTE

Nesse capítulo realizaremos uma análise da situação da comunidade coríntia já ao final do século I d. C. por meio da I Carta de Clemente aos Coríntios. Notaremos a mutabilidade na construção das diferentes identidades com o passar do tempo e a imposição de uma nascente hierarquização advinda da *ekklesia* situada em Roma. Perceberemos como I Clemente também revela traços importantes da comunidade romana, o que nos parece criar conflitos entre os pensamentos e práticas entre essas duas localidades.

### 5.1 UMA COMUNIDADE FIRME, MAS INSUBORDINADA

Ao longo do texto o autor escreveu vários elogios à comunidade coríntia; sua conduta piedosa, a fé, como sua hospitalidade era notável e até apresentou repercussão em outras comunidades (I Cl 1,2-3). A partir desse trecho podemos perceber que a comunidade de Corinto deu continuidade ao seu cristianismo, sendo inclusive modelo para outras *ekklesiae*; “Χριστῷ ἐνέσειαν” (I Cl 1, 2) “a piedade em Cristo”, uma virtude do homem grego perante os deuses (COENEN; BROWN, 2000, v. 2, p. 1662-1663), que para o cristianismo se configurou como uma grande virtude concomitante a fé (COENEN; BROWN, 2000, v. 2, p. 1665). A comunidade apresentava uma “magnífica hospitalidade” (τὸ μεγαλοπρεπὲς τῆς φιλοξενίας) e um “conhecimento firme” (ἀσφαλῆ γνώσιν).

Esse último elogio nos chama atenção, pois recordamos que a sabedoria/conhecimento tomou grande parte da discussão da I Carta de Paulo aos Coríntios, mas, ao que nos parece, não é um problema nesse momento. Pelo contrário, a comunidade demonstra ter uma estabilidade cultivada ao longo dos anos e sua sabedoria também é alvo dos elogios do autor.

Outro ponto relevante é um dado apresentando pelo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento (COENEN; BROWN, 2000, v. 1) que indica que dentro do cristianismo primitivo, posteriormente às cartas paulinas, o termo grego utilizado para conhecimento se modificou:

A terminologia gnóstica, portanto, foi em grande medida eliminada e substituída por outros termos, *gnōsis* é considerada um termo técnico para a heresia gnóstica (cf. 1 Tm 6: 20) e *epgnōsis* toma seu lugar, quando há

referência ao conhecimento cristão (1 Tm 2: 4; 2 Tm 2: 25; 2: 7; Tt 1: 1) [...] a conversão à fé cristã pode ser descrita quase que tecnicamente como chegar ao conhecimento (*epgnōsis*) [...] (COENEN; BROWN, 2000, v. 1, p. 405).

O gnosticismo foi um fenômeno de cunho filosófico e religioso que surgiu no século I a. C., o qual basicamente entendia que o homem conseguiria a salvação por meio do conhecimento da natureza, da humanidade e das regiões celestiais (COENEN; BROWN, 2000, v. 1). O gnosticismo entrou em contato com diferentes práticas religiosas, o que levou ao sincretismo e a diferentes interpretações. No cristianismo compreendia a negação desse mundo, uma separação dualista entre Deus e o tempo presente (*idem*) e a salvação seria alcançada por meio do conhecimento individual. (*idem*). Resumidamente “[...] um modo de vida que surgiu da negação da validade da existência humana na história e no cosmos. Achava expressão para suas crenças através da mitologia sincretista, e se expressava na negação da ética.” (*idem*, p. 395).

Todavia, discussões mais consistentes sobre o gnosticismo cristão ocorreram nos séculos II e III, como, por exemplo, nos escritos de Irineu de Lyon (BRAKKE, 2006). Ao longo do NT observamos alguns indícios de pregadores, porém, em Corinto, especificamente, nada indica a presença desse fenômeno na *ekklesia*. Como apontamos no capítulo anterior, a discussão sobre sabedoria seria um capital simbólico, algo mais pertencente ao âmbito social do que filosófico.

Assim, aos olhos de Clemente, nos deparamos com uma comunidade que segue corretamente os preceitos cristãos, porém que apresenta falhas estruturais que podem levar à ruína, como deixou claro o autor da carta com o objetivo de sua escrita:

[...] nós percebemos que demoramos em chamar vossa atenção para os assuntos que causam disputas entre vós, amados, envolvendo essa facção vil e profana que é estranha e estrangeira ao povo escolhido de Deus - uma facção alimentada por algumas pessoas imprudentes e obstinadas a tal passo de loucura que sua reputação venerável e renomada [...] (I Cl 1,1).<sup>42</sup>

Aqui Clemente aponta que existe uma insurreição no interior da comunidade coríntia. Contudo, o autor não deixa claro qual foi a ação cometida por esses indivíduos, isso só ocorrerá ao poucos, ao longo da epístola, de acordo como Clemente tenta traçar seu discurso.

<sup>42</sup> “[...] we realize that we have been slow to turn our attention to the matters causing disputes among you, loved ones, involving that vile and profane faction that is alien and foreign to God’s chosen people – a faction stoked by a few reckless and headstrong persons to such a pitch of madness that your venerable and renowned reputation [...]” (I Cl 1,1).

## 5.2 OS PRESBÍTEROS NO CRISTIANISMO DO SÉCULO I

O discurso de Clemente nesse sentido aborda diferentes gêneros textuais, principalmente ligados à cultura e escrita grega. Como lembra Jaeger (2002), a concórdia pregada em seu discurso remete a textos políticos pacificadores gregos clássicos. Além disso, um dos gêneros textuais utilizado é a *parênese*, uma espécie de discurso moral que dispõe as obrigações de cada agente no interior da comunidade e seu modo de agir de acordo com os seus deveres, desde a atmosfera familiar em relação a esposo, esposa, filhos, até para com os dons que o cristão apresentava a serviço da *ekklesia*, ou mesmo com os deveres com o Estado e a sociedade à sua volta (KOESTER, 2005a).

Pois tu costumavas agir imparcialmente em tudo o que fazias, e andava de acordo com as ordenanças de Deus, submetendo-se aos seus líderes e prestando toda a devida honra àqueles que eram mais velhos [ou presbíteros] entre vós. Tu instruíste seus jovens a pensarem de forma moderada e respeitosa. Tu direcionas as mulheres a realizar todas as coisas com consciência irrepreensível, respeitosa e pura, obedientemente amando seus maridos. E tu os ensinaste a cuidar de suas casas respeitosamente, vivendo sob a regra da submissão, praticando discrição em todos os sentidos. (I Cl 1, 3).<sup>43</sup>

Além disso, como apontado acima, Leite (2012) indicou que a carta também pertence ao gênero discursivo epistolar exortativo fraternal, ou seja, Clemente adota diferentes gêneros e elementos retóricos de acordo com os seus objetivos e, também, de acordo com os seus ouvintes.

Observamos que o termo “submissão” é um elemento repetido nesse início da carta (e posteriormente) para enfatizar o que Clemente apontou como uma comunidade cristã adequada. Uma *ekklesia* que viva em “harmonia” entre si e com o mundo ao seu redor, de forma ordenada, sujeita a uma hierarquia ainda em construção nesse momento.

Nesse trecho de I Cl 1,3 ainda observamos a utilização do termo *πρεσβυτέροις*; “os mais velhos”, “embaixadores” (COENEN; BROWN, 2000, v. 1, p. 223). Mas, qual seria a

<sup>43</sup> “For who has ever visited you and not approved your highly virtuous and stable faith? And not been astonished by your temperance and gentle piety in Christ? And not proclaimed the magnificent character of your hospitality? And not uttered a blessing for your perfect and unwavering knowledge? For you used to act impartially in all that you did, and you walked according to the ordinances of God, submitting yourselves to your leaders and rendering all due honor to those who were older [Or: *presbyters*] among you. You instructed your young people to think moderate and respectful thoughts. You direct women to accomplish all things with blameless, respectful, and pure conscience, dutifully loving their husbands. And you taught them to run their households respectfully, living under the rule of submission, practicing discretion in every way. (I Cl 1,3).

função desses presbíteros nas comunidades cristãs primitivas? Como os membros poderiam alcançar tal cargo? E o que levou os fiéis coríntios a depor os presbíteros anteriores como apontou ser o motivo da escrita da carta?

No Novo Testamento observamos a utilização do termo “presbíteros” como liderança no *corpus paulinum* algumas vezes, mas também no texto de At 11,30, em um contexto no qual os discípulos decidem enviar auxílio para a Judéia após um período de crise: “Eles de fato o fizeram, enviando-os aos **anciãos** por intermédio de Barnabé e de Saulo” (grifo nosso). Segundo o Dicionário (COENEN; BROWN, 2000, v. 1), o autor emprega o termo conforme o modelo do Sinédrio das sinagogas judaicas, um conselho de anciãos que exercia a direção local.

No capítulo cinco da carta deuteropaulina de I Timóteo existe uma descrição do ofício dos presbíteros e o respeito que lhes é devido:

Os presbíteros que exercem bem a presidência são dignos de dupla remuneração, sobretudo os que trabalham no ministério da palavra e na instrução. [...] Não aceites denúncia contra um presbítero senão sob o depoimento de duas ou três testemunhas. Reprende os que pecam, diante de todos afim de que os demais temam. [...] A ninguém imponhas apressadamente as mãos, não participes dos pecados de outrem. A ti mesmo, conserva-te puro. (I Tm 5,17, 19-20, 22)

Em outra carta, a epístola a Tito, o autor fala da instituição e quais características um indivíduo deve possuir para exercer tal cargo na comunidade:

Eu te deixei em Creta para cuidares da organização e ao mesmo tempo para que constituas presbíteros em cada cidade, cada qual devendo ser, como prescrevi, homem irrepreensível, esposo de uma única mulher, cujos filhos tenham fé e não possam ser acusados de dissolução nem de insubordinação. Porque é preciso que, sendo **ecônomo** das coisas de Deus, o episcopo seja irrepreensível, não presunçoso, nem irascível, nem beberrão ou violento, nem ávido de lucro desonesto, mas seja hospitaleiro, bondoso, ponderado, justo, piedoso, disciplinado, de tal modo fiel na exposição da palavra que seja capaz de ensinar a sã doutrina como também de refutar os que a contradizem. (Tt 1,5-9) (grifo nosso)

Salientamos aqui o termo *οἰκονόμουν*, pois seria uma palavra que designaria o administrador da casa, ou seja, o chefe da casa. Assim, além da comparação com o conselho de anciãos judaico, podemos estabelecer uma ligação com o *pater familias*, já que o local de reunião das primeiras comunidades cristãs ocorria nas casas. Outra questão que retomamos é, conforme Campos (2011) afirmou acerca da função dos presbíteros no século I, o modelo da

*ekklesia* que seria espelhado na constituição social da família romana, a organização e a hierarquia deveriam ser semelhantes às da casa.<sup>44</sup>

Meeks (2015) faz apontamentos nesse sentido e complementa que a liderança da assembleia estaria associada ao papel de patrono da comunidade, porém, esse tipo de institucionalização não é processo edificado, mas que irá ganhar mais força ao longo dos anos. Observamos na epístola de Clemente que nesse momento as *ekklesiae* ainda se configuram sob o aspecto das relações sociais que ocorrem na casa romana (descritas anteriormente).

A partir disso podemos compreender que os presbíteros seriam lideranças administrativas dentro da cada *ekklesia*, que poderiam pregar e instruir o restante dos fiéis. Contudo, o agente deveria apresentar um comportamento irrepreensível para ser escolhido para esse papel. A própria raiz da palavra indicaria essas características necessárias, designando uma pessoa mais velha em relação a outras, associada à imagem de respeito e honra (CAMPOS, 2011).

O capital social de um agente resultaria diretamente do capital religioso dessa liderança. O que vemos em I Clemente é uma influência maior do capital social nos conflitos do que propriamente o capital religioso. O que o autor tentou em todo o seu texto foi transpor a *teodiceia* para a *sociodicéia* (BOURDIEU, 2009), isto é, na linguagem bourdieusiana, que na função sociológica das religiões se cria uma legitimidade das estruturas sócio-políticas. Através da sua escrita, de todos os seus exemplos e comparações, Clemente fornece uma justificação das estruturas sociais no interior da comunidade.

Podemos inferir que os presbíteros não seriam pessoas eleitas pelas próprias comunidades, mas escolhidos por pregadores (ou mesmo apóstolos) que teriam um grande capital religioso dentro do cristianismo primitivo. Como indicado na passagem da Carta a Tito, alguém externo à *ekklesia* deveria eleger o corpo de presbíteros, mas, o que ocorreu em Corinto é que os escolhidos foram depostos posteriormente e novos agentes “tomaram” seu lugar, sem a permissão ou eleição de agentes externos.

Tome a epístola do abençoado apóstolo Paulo. O que ele escreveu para vós no início, no início de sua proclamação do evangelho? Para ter certeza, ele enviou uma carta no Espírito a respeito de si mesmo e de Cefas e Apolo, já

---

<sup>44</sup> Apesar do fato de que o autor dessa carta se utilizar do termo *episkopos* aventamos que nesse momento seriam cargos semelhantes no interior da assembleia cristã, como apontou Coenen e Brown (p. 230, v. 1): “Tt 1: 5, 7 torna provável que os termos *presbyteros* e *episkopos* (‘bispo’) sejam intercambiáveis (cf. At 20: 17, 28). Além de cumprirem certas exigências gerais pessoais e morais, têm as tarefas especiais de exortar, e de refutar os que discordam.”

que vós estáveis envolvidos no partidarismo. Mas esse partidarismo evoluiu-lhes um pecado relativamente menor, pois você era partidário de apóstolos respeitáveis e um homem **aprovado** por eles. (I Cl 47,1-4)<sup>45</sup>. (grifo nosso).

O partidarismo presente em Corinto no final do século I é tratado por Clemente como algo muito pior do que as facções de Paulo, Cefas, Apolo e Cristo que tratamos anteriormente na I Carta de Paulo aos Coríntios, pois os três primeiros eram escolhidos, eram pregadores, os três agentes já tinham um capital simbólico acumulado (por mais que a autoridade paulina fosse discutida como apontamos no capítulo três). Todavia, para Clemente tal acontecimento é visto como algo mais grave, já que fere a organização e o que ele deseja estabelecer como um *habitus* nas comunidades cristãs primitivas.

Portanto, o *interesse religioso* de Clemente em seu argumento é manter a comunidade coríntia unificada por meio da submissão a suas lideranças, e, ainda, legitimar uma estrutura religiosa em um nascente fenômeno religioso.

[...] a função genérica da legitimação não pode realizar-se sem que antes esteja especificada em função dos interesses religiosos ligados a diferentes posições na estrutura social [...] é função do reforço que o poder de legitimação do arbitrário contido na religião considerada pode trazer à força material e simbólica possível de ser mobilizada por este grupo ou classe ao legitimar as propriedades materiais ou simbólicas associadas a uma posição determinada na estrutura social. (BOURDIEU, 2005, p. 48).

O texto de Clemente intenta submeter os fiéis de Corinto a uma ordem que ele busca consagrar através do seu discurso, ao dar exemplos ao longo de toda a carta. No capítulo quatro o autor apresenta personagens e histórias contidos na *Septuaginta*, para indicar que o ciúme e a inveja são os sentimentos que podem levar à ruína de todos, não somente daqueles que possuem tais paixões, mas de todos que estão à sua volta.

O ciúme e a inveja levaram Caim a matar Abel (I Cl 4,1-7); Jacó a fugir de Esaú (I Cl 4,8); a José quase ser morto (I Cl 4,9); Moisés matou o egípcio e fugiu do faraó (I Cl 4,10); Aarão e Maria foram expulsos (I Cl 4,11); Datã e Abirão se revoltaram e foram mortos (I Cl 4,12); por causa do ciúme Saul perseguiu Davi (I Cl 4,13). Além desses, Clemente se utiliza de exemplos “presentes”, as perseguições e as mortes de “[...] de nobres exemplos de nossa geração [...]” (I Cl 5,1), isto é, casos de cristãos ocorridos próximo de seu contexto:

<sup>45</sup> “Take up the epistle of that blessed apostle, Paul. What did he write to you at the first, at the beginning of his proclamation of the gospel? To be sure, he sent you a letter in the Spirit concerning himself and Cephas and Apollos, since you were even then engaged in partisanship. But that partisanship involved you a relatively minor sin, for you were partisan towards reputable apostles and a man approved by them.” (I Cl 47, 1-4).

Pedro, por causa do injusto ciúme suportou dificuldades não uma vez ou duas, mas muitas vezes; e suportado seus testemunhos ele foi para o lugar de glória que mereceu. Por causa do ciúme e das contendas Paulo mostrou o caminho para o prêmio da paciência. Sete vezes acorrentado, exilado, apedrejado, ele serviu como arauto no Oriente e no Ocidente; e ele recebeu a nobre fama por sua fé. (I Cl 5,4-6).<sup>46</sup>

Destarte, anteriormente, em I Coríntios, Paulo também apontou em I Co 3,3-4 que havia ciúme e contendas no interior da comunidade, características que estabelecem os fiéis como “carnais” (COENEN; BROWN, 2000, v. 1). E, ainda, em I Cl 6,4, se repete a mesma expressão paulina da citação acima: ζήλος και ἔρις. Podemos inferir que Clemente recorde aos coríntios que eles já passaram por um problema semelhante, relatado pelo fundador da comunidade que, agora, seria também um exemplo maior no cristianismo.

Leite (2012, p. 60), ao indicar algumas das figuras retóricas utilizadas por Clemente, apontou que uma delas é a “anáfora”: “repetição exagerada da mesma palavra como no caso de [Cl] 4. 8-13 onde aparece seis vezes a palavra *zēlos* – 16 vezes entre 4 e 6.” Assim, ao reproduzir tantas vezes esse termo, Clemente tinha a intenção de enfatizar a raiz dos pecados da comunidade coríntia.

É importante salientar que nas duas citações esse sentimento é visto como algo negativo, como pecado<sup>47</sup>. Porém, enquanto Paulo registrou várias vezes a existência de brigas, discussões e contendas entre os fiéis da *ekklesia*, em I Clemente existe a ênfase no ciúme e na inveja. Infelizmente não sabemos se essas divisões e troca de líderes seriam realmente um problema para a comunidade coríntia, já que não temos um documento escrito pela própria *ekklesia*. Ao contrário da situação relatada em I Coríntios na década de 50 d. C., na qual “pessoas da casa de Cloé” procuraram auxílio e informaram o apóstolo Paulo sobre as contendas ocorridas, aqui temos apenas a visão da “*ekklesia* que temporariamente reside em Roma”.

Podemos apenas inferir que talvez os fiéis pudessem apresentar certa autonomia, já que a discussão sobre lideranças não seria a primeira vez que ocorria. Além disso, com o histórico apresentado pela comunidade coríntia podemos supor que alguns de seus fiéis

<sup>46</sup> “There is Peter, who because of unjust jealousy bore up under hardships not just once or twice, but many times; and having thus borne his witness he went to the place of glory that he deserved. Because of jealousy and strife Paul pointed the way to the prize for endurance. Seven times he bore chains, he was sent into exile and stoned; he served as a herald in both the East and the West; and he received the noble reputation for his faith.” (I Cl 5, 4-6).

<sup>47</sup> Como apontam Coenen e Brown (2000, v. 2, p. 2684) o termo ζήλος apresenta dois significados no grego antigo, dependendo assim do contexto no qual está inserido. Quando está ligado a algo ou alguém no sentido positivo poderia ser entendido como “entusiasmo”, “admiração” (estaria ligado com a origem do conceito em português de “zelo”). Já no sentido pejorativo seria o “ciúme”, “má vontade” ou/e “inveja”.

tinham o *interesse religioso* em manter um capital de autoridade (BOURDIEU, 2009, p. 58) para si. E, como aponta Bourdieu, para isso é necessária força material e simbólica (idem, p. 58), o que Clemente poderia não apresentar, mas os membros coríntios poderiam possuir por estarem inseridos na comunidade e por exibirem um “conhecimento firme”. Mesmo com esses eventos a comunidade continuava a prosperar (como o próprio autor falou da prosperidade no início da carta).

James Walters (2005), em seu artigo *Civic Identity in Roman Corinth and Its Impact on Early Christians*, ao investigar os conflitos entre facções citados pelo apóstolo Paulo em I Carta aos Coríntios, apontou que um dos motivos para essa comunidade apresentar problemas internos seria a ausência de conflitos com não cristãos. Em seu texto Walters apresentou como contraponto o caso dos cristãos-judaizantes citados pelo apóstolo Paulo na I Carta aos Tessalonicenses, mas também podemos pensar em perseguições por autoridades locais. Como já dissemos, em nenhum momento, tanto em Clemente ou mesmo nas cartas do apóstolo Paulo existem menções a perseguições. Pelo contrário, Clemente afirmou em diversos trechos da epístola a continuidade fundamentada da fé cristã: “Plena reputação e prosperidade vos foi concedida [...]”, e continua o autor: “Daí nasceram o ciúme e a inveja, a discórdia e a revolta, a perseguição e a desordem, a guerra e o cativeiro.” (I Cl 3,1-2).

Ainda sobre o texto de Walters ele afirma que essa ausência de conflitos:

[...] resultou em uma mudança na identidade cívica dos coríntios romanos [...] A evolução da identidade cívica criou uma ambiguidade na identidade religiosa da cidade, deixando a indivíduos e grupos uma maior liberdade para definir sua própria identidade religiosa. (WALTERS, 2005, p. 416)<sup>48</sup>.

Dessa maneira, podemos supor que a comunidade coríntia poderia buscar uma autonomia na escolha de suas lideranças. Como a comunicação entre Clemente e a assembleia de Corinto se deu após certo intervalo de tempo (em razão das perseguições relatadas), os fiéis coríntios se mantiveram de forma independente, sem intervenções externas, mesmo aquelas de outras *ekklesiae*.

Todavia, para Clemente e a comunidade cristã romana, a realidade social e religiosa eram diferentes. Por estar localizada no centro do poder do Império, possivelmente seus membros não poderiam causar alardes e escândalos, para não sofrer perseguições e, mesmo assim, em diferentes momentos e por diferentes motivos isso ocorria. O que levaria uma

---

<sup>48</sup> “[...] result of the changing civic identity of Roman Corinth [...] This evolution of civic identity created ambiguity in the city's religious identity, leaving individuals and groups more freedom to define their own religious identities.”

crítica às mudanças, como em I Clemente 7,2 – trecho no qual o autor afirma que a alternância de lideranças não passa de “[...] pensamentos vazios e frívolos [...]” que deveriam ser abandonados e deveria se voltar para a prática da “[...] famosa e venerável norma de nossa tradição”. A tradição mencionada nesse trecho poderia ser a relatada em Tt 1,5-9 e em I Cl 47, 1-4, que não seria algo bem estabelecido, como viria a ser nos séculos II e III, mas o princípio da hierarquização da igreja cristã primitiva, algo que Clemente tentou justificar como sempre presente através dos anseios divinos na história da humanidade.

### 5.3 A *EKKLESIA* DE ROMA À FRENTE DAS COMUNIDADES CRISTÃS?

Joaquim de Melo em seu artigo “São Clemente Romano e sua Carta aos Coríntios: aspectos da educação cristã” (2012) ao se atentar à questão da *paideia* cristã afirma que o texto de I Clemente já assinala para a igreja cristã primitiva de Roma como um grupo “intervencionista”. E, ainda, Melo também aponta que a carta de Clemente já representa um cristianismo mais centralizador advindo de Roma, que se sobressairia nos anos seguintes.

Ludmila Campos (2011) vai ao encontro desse pensamento em sua dissertação de mestrado intitulada “‘Um Bispo, um Deus, uma *Ekklesia*’: A formação do episcopado monárquico no Alto Império”. A autora afirma que o texto de Clemente Romano caminha para um “episcopado monárquico” advindo da sucessão apostólica, ratificada posteriormente por Inácio de Antioquia (2011).

Contudo, discordamos de tais autores nessa questão. O que observamos na comparação entre as duas comunidades é que em Corinto temos uma agremiação que se assemelharia à raiz do conceito de *ekklesia*, isto é, uma assembleia popular de cidadãos que, em suas reuniões, poderia decidir mudanças sociais e políticas internas e externas (COENEN; BROWN, 2000), diferentemente da comunidade cristã romana, que refletiria melhor o modelo de um *collegium* (JEFFERS apud LEITE, 2012), da mesma forma que as sinagogas judaicas no território do Império (MEEKS, 2015).

Portanto, no nosso entendimento, a conjuntura apresentada pelas duas comunidades representa a diversidade de ideias e práticas religiosas que surgiram no cristianismo primitivo, de acordo com o contexto social das localidades a que pertenciam. Não encontramos na fala de Clemente uma imposição de sua autoridade perante a *ekklesia* coríntia, o que observamos na linguagem bourdieusiana, é a construção de uma realidade social (BOURDIEU, 1996, p. 205), algo correto e que deveria ser praticado e imitado (2012).

Retomando o pensamento anterior proposto por Guarinello acerca do conflito de identidades (2009), podemos refletir que o Império Romano nunca foi uma sociedade homogênea, mas sim, um agrupamento de diferentes sociedades, uma população com práticas e pensamentos bastante diversos. Ou seja, a comunidade de Corinto apresenta uma configuração diferente de outras localidades, analisamos isso anteriormente já na I Carta de Paulo aos Coríntios, ao se apresentar um conflito interno entre indivíduos pertencentes a diferentes camadas sociais. Assim, “cidadãos e não cidadãos, livres e não livres, ricos e pobres, letrados e iletrados, proprietários de terras e trabalhadores manuais, riqueza móvel e riqueza imóvel [...]” (GUARINELLO, 2009, p. 151) formavam o mundo social romano, e no cristianismo primitivo observamos pessoas dessas diferentes clivagens. Isto levou a diferentes conflitos em diferentes contextos, sejam eles internos (como em I Coríntios) ou o choque com um cristianismo hierarquizado pregado por Clemente.

Ademais, ao longo do seu discurso Clemente não se utiliza do seu capital de autoridade como Paulo fez anteriormente. Em nenhuma ocasião o autor se apresenta como uma liderança ou ao menos exprime o pensamento de que a *ekklesia* de Roma seria superior à comunidade coríntia. Aqui concordamos com a visão de Leite (2012, p. 59) de que o texto explicita um tom de igualdade entre as comunidades:

O tom da carta parece ser de um irmão quando fala com outro, pois, como já nos referimos, a carta não está no singular, mas no plural, por isso, há certa exclusividade em vista das demais cartas que fazem parte do cânon e mesmo em vista das cartas de *Inácio de Antioquia*. Visto que *I Clem* não parece haver nível hierárquico que diferencie os emissários: Clemente e os crentes de Roma; em vista do narratário ou remetente que é a comunidade de Corinto.

A finalidade do escrito de Clemente é manter a união fraterna dos fiéis coríntios, pois segundo ele, as autoridades religiosas instituídas foram depostas por membros mais jovens (I Clemente 47,6). Dessa maneira, a carta é escrita sob os signos do exemplo e a submissão. Contudo, a submissão não seria entre as *ekklesiae*, mas a sujeição aos presbíteros anteriormente constituídos.

Melo (2012, p. 188) também indica que a carta poderia ser entendida como uma *enteuxis*:

[...] na linguagem jurídica, designava uma petição dirigida ao rei, enquanto fonte do direito, para que ele formulasse juízo sobre uma causa. Admitindo-se esse uso, consabidamente técnico, pode-se ver na carta um convite para que a própria comunidade se fizesse juiz da “revolta” no interesse da “paz”

(MORESCHINI; NORELLI, 1996), o que deveria particularizar uma comunidade cristã e, assim, tornar-se exemplo para as comunidades irmãs e para o mundo chamado “pagão”.

Ou seja, nesses apontamentos Clemente indica que o interesse do grupo deve se sobressair à vontade individual. Como aponto Melo acima, Clemente Romano age como juiz, sendo personagem de fora do círculo coríntio, então ele observa e julga sob a ótica de que a comunidade como o grande corpo de Cristo deve agir conjuntamente. Um olhar “técnico” de um indivíduo que não está presente na comunidade, ou, nas palavras de Leite (2012, p. 59), um estilo fraternal devido à ausência da hierarquia. E, como apontamos anteriormente, os “ciúmes e a inveja” indicados pelo autor são causas dessa desordem que poderia levar à queda de toda a comunidade.

#### 5.4 A SUBMISSÃO COMO CONDIÇÃO DE UMA COMUNIDADE ORGANIZADA.

A recomendação dada por Clemente de seguir as lideranças estabelecidas é o resultado que ele esperava que todos reproduzissem, o que poderíamos identificar como um “*habitus* cristão romano”. Chamamos de “*habitus* cristão romano”, pois, ao que nos parece, isso está presente ao longo da carta, em arquétipos de fiéis no passado, personagens do AT, e ainda, nos modelos de cristãos martirizados, indicando como exemplos a serem seguidos pelos coríntios.

Em sua mensagem Clemente também apontou que cada cristão recebe um dom de Deus, seguindo essa lógica, cada dom deve ser exercido a serviço da comunidade. Por conseguinte, havia cristãos que deveriam liderar, outros deveriam segui-lo, uma vez que era a vontade divina se realizando na *ekklesia*. Os fiéis deveriam ser submissos às lideranças da comunidade (I Cl 1,3); submissos à palavra de Deus (I Cl 13,3); ou seja: “[...] em Cristo Jesus, e deixe que cada pessoa sujeita ao seu vizinho, de acordo com o dom da graça que recebeu.[...]” (I Cl 38,1).

Voltando à passagem de I Cl 1,3, notamos a caracterização por parte de Clemente dos papéis dos fiéis dentro da comunidade cristã, essa ação também estabelece uma relação de submissão entre fiéis no interior da *ekklesia*: as mulheres para com seus maridos, o restante da comunidade para com os seus anciãos, enfim, novamente salientamos que o que o autor aventa é uma organização hierárquica no interior da comunidade, o interesse do grupo deve se sobressair à vontade individual.

Na fala de Clemente Romano, observaremos que as sociodiceias descritas advêm de uma teodiceia maior, que seria uma ordem divina, e que os coríntios precisavam se inserir nesse conjunto. Observamos que a experiência religiosa da comunidade cristã de Roma estabeleceu como sagrada essa conjuntura, sujeita a uma hierarquia e normas; a subversão disso, as rixas e dissensões que surgiram em Corinto, por exemplo, significariam a desordem, o caos.

Assim:

O grande Criador e Senhor de tudo ordenou todas essas coisas para que existissem em paz e concórdia, já que deseja o bem de todas as criaturas, mostrando-se generoso demais em relação a nós que nos refugiamos em sua misericórdia por nosso Senhor Jesus Cristo. (I Cl 20,11)<sup>49</sup>.

Dessa maneira, para Clemente Romano, a ordem estabelecida desde os apóstolos (como ele afirmou na passagem citada anteriormente de I Cl 42,4) possivelmente instituída por meio de algum tipo de ritual, era a representação da organização divina. Em linguagem *bourdieusiana*, ele está utilizando de certa tradição (inventada ou não) para legitimar seu discurso, buscando angariar capital religioso (autoridade).

Os céus movem-se por Sua disposição e lhe submetem na paz. O dia e a noite percorrem o caminho por Ele demarcado, sem jamais se impedirem mutuamente. Sol, lua e demais astros giram conforme Sua determinação, em harmonia e sem desvio algum pelas órbitas prescritas a cada um deles. A terra, submissa à Sua vontade, fecunda nas estações próprias e provém sustento aos homens, animais e todos os seres vivos, sem se rebelar nem se afastar da ordem por Ele desejada. [...] O mar imenso, encerrado dentro da bacia que o contém, não ultrapassa os limites a ele impostos, mas, assim como lhe foi ordenado, o obedece. Pois foi Ele quem disse: "Até aqui chegarás e tuas ondas se quebrarão em ti mesmo". O oceano, intransponível aos homens, bem como os mundos atrás dele, ordenam-se pelas mesmas leis do Senhor. As estações da primavera, verão, outono e inverno se sucedem umas às outras em paz. (I Cl 20,1-3, 6-9)<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> "The great Creator and Master of all appointed all these things to be in peace and harmony, bringing great benefits to all things, but most especially to us, who flee to his compassion through our Lord Jesus Christ." (I Cl 20,11).

<sup>50</sup> "The heavens, which move about under his management, are peacefully subject him. Day and night complete the racecourse laid out by him, without impeding one another in the least. Sun and moon and the chorus of stars roll along the tracks that have been appointed to them, in harmony, never crossing their lines, in accordance with the arrangement he has made. [...] The basin of the boundless sea, established by his workmanship to hold the waters collected, does not cross its restraining barriers, but acts just he ordered. For he said, 'You shall come this far, and your waves shall crash down within you.' The ocean, boundless to humans, and the worlds beyond it are governed by the same decrees of the Master. The seasons – spring, summer, fall, and winter – succeed one another in peace." (I Cl 20,1-3, 6-9).

Até mesmo a natureza encontra-se sob o jugo divino, porque foi criado por Deus, assim a hierarquia defendida por Clemente serviria como um ritual que atualizaria essa organização dentro das comunidades cristãs. No entanto, ainda em termos de hipóteses, em meio a um território de conflito (troca de líderes), Clemente elabora um discurso que busca conferir legitimidade às suas práticas, angariando (ou não) os fiéis.

Essa argumentação que Clemente Romano dirige aos coríntios também é perpassada pela ideia de Bourdieu de *alquimia ideológica*, já que além de justificar uma ordenação social também apresenta uma organização presente na natureza:

[...] a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos (BOURDIEU, 2009, p. 33-34).

A autoridade imposta por Clemente no nosso entendimento se assemelha à convenção sociocultural ditada pelo Império Romano aos povos que estavam sob seu domínio. Como já mencionamos anteriormente, o Império abarcava uma grande diversidade de culturas e, concomitante a isso, uma grande variedade de cultos e práticas religiosas e culturais. Porém, a cultura do “outro” era tolerada apenas enquanto não causasse desordem na sociedade romana, e isso também se reflete nas crenças religiosas. A *pax deorum* era garantida através dos rituais de maneira ordenada e segura (ROSA, 2006, p. 146). Então, da mesma maneira que havia uma organização sacerdotal bem estabelecida que garantia a manutenção dos cultos romanos<sup>51</sup>, e um corpo político estruturado por meio de um modelo pessoal de poder romano, uma “monarquia republicana” conforme a análise de Norma M. Mendes (2006), a comunidade cristã romana parece também intentar estabelecer uma ordem hierárquica.

No capítulo trinta e sete Clemente apresenta sua admiração pela ordem romana:

E assim, irmãos, com toda ânsia, façamos a batalha como soldados sob seus comandos irrepreensíveis. Considere aqueles que soldado sob nossos próprios governantes, como eles realizam o que lhes é exigido com tal ordem, hábito e submissão. Pois nem todos são generais ou comandantes com mais de mil soldados, nem cem, nem cinquenta, e assim por diante. Mas cada um, de acordo com sua própria posição, realiza o que é ordenado pelo rei e pelos líderes. Aqueles que são importantes não podem sobreviver sem

---

<sup>51</sup> Claudia Beltrão da Rosa em seu artigo “A Religião na *Urbs*” (2006, p. 143) apresenta um quadro com os “Colégios Sacerdotais Romanos”, os principais grupos de lideranças religiosas romanas, que demonstra a organização e as mudanças a partir de Augusto.

os humildes nem os humildes sem o grande. Há uma certa combinação em todas as coisas, e isso prova ser útil para elas. (I Cl 37,1-3)<sup>52</sup>

Retomando o conceito de *presbyteros* nesse contexto ao se remeter a características culturais, os mais velhos eram instituídos como lideranças e, ainda, “sendo a hierarquia eclesiástica um espelho da hierarquia doméstica e social romana.” (CAMPOS, 2011, p. 121). Ou seja, a estrutura do mundo social romano era uma instituição exemplar que poderia ser seguida dentro das comunidades cristãs primitivas.

Aqueles que se “revoltaram” contra essa organização deveriam se retirar da comunidade, por sua própria vontade, como “sacrifícios”, isto é, pelo bem maior:

Quem, portanto, entre vocês é nobre? Ou compassivo? Ou cheio de amor? Que, além do que se diga, "Se eu for à causa da facção, conflitos e cismas, partirei; Eu irei onde quiser e faço o que é comandado pela congregação. Só permita que o rebanho de Cristo esteja em paz com os presbíteros que foram nomeados." Quem agir assim se tornará eminente em Cristo e será bem-vindo em todos os lugares. "Para a terra e tudo o que nele pertence, pertence ao Senhor". Aqueles que realizaram seu dever cívico a Deus, sem arrependimentos, fizeram essas coisas e continuarão a fazer então. (I Cl 54, 1-4)<sup>53</sup>.

Porém, antes Clemente apontou que o caminho para esses agentes seria a “conversão” (I Cl 7,4). O termo grego antigo empregado pelo autor nesse e em trechos posteriores é *μετανόια*, que significaria “mudança de opinião” (COENEN; BROWN, 2000, p. 419), que quando utilizada no NT enfatiza a mudança de pensamento e não na mudança física (idem, p. 420). Essa transformação transpassaria por pensamentos totalmente opostos, já que Clemente faz uma ligação entre a conversão e a submissão nas passagens seguintes. Novamente ao repetir o artifício dos exemplos a serem seguidos, ele aponta como Henoc sendo submisso foi arrebatado (I Cl 9,3); Noé conseguiu salvar a todos na arca por meio da sua fidelidade (I Cl 9,4); Abraão ao obedecer e se submeter às promessas se tornou amigo de Deus (I Cl 10). E assim Clemente continua a relatar exemplos de personagens até o capítulo doze.

<sup>52</sup> “And so, brothers, with all eagerness let us do battle as soldiers under his blameless commands. Consider those who soldier under our own leaders, how they accomplish what is demanded of them with such order, habit, and submission. For not all are commanders-in-chief or commanders over thousand troops, or hundred, or fifty, and so on. But each one, according to his own rank, accomplishes what is ordered by the king and the leaders.” (I Cl 37, 1-3).

<sup>53</sup> “Who, therefore, among you is noble? Or compassionate? Or filled with love? Let than one say, “If I am the cause of faction, strife, and schisms, I will depart; I will go wherever you wish and do what is commanded by the congregation. Only allow the flock of Christ to be at peace with the presbyters who have been appointed.” The one who does this will have made himself eminent in Christ and will be welcomed everywhere. “For the earth, and all that is in it, belongs to the Lord.” Those who have performed their civic duty to God, without regrets, have done these things and will continue to do them.” (I Cl 54, 1-4).

Do capítulo treze ao dezesseis Clemente passa a uma série “dizeres” ou “ditos”, expressões que são retiradas de escritos do Antigo Testamento como também das cartas paulinas. Tudo isso com o objetivo de estabelecer a ordem da comunidade, trabalhar a correção que os fiéis de Corinto devem receber e demonstrar que a hierarquia estabelecida anteriormente deve ser seguida: “E assim é o correto e sagrado para nós obedecer a Deus, irmãos, ao invés de seguir aqueles que instigam a um sujo ciúme com arrogância e desordem.” (I Cl 14,1).

Já a partir do capítulo dezessete o autor retoma a descrever os exemplos do AT, porém, ressalta que esses indivíduos foram reconhecidos por Deus graças ao arrependimento e a sua humildade. Após citar exemplos como Elias, Abraão e Davi, Clemente finaliza essa reflexão com a seguinte ponderação:

A humildade e a modesta obediência de tantas pessoas com uma tão forte reputação melhoraram não apenas a nós, mas também às gerações que vieram antes de nós - na verdade, todos àqueles que receberam as declarações de Deus em temor reverente e verdade. E assim, uma vez que compartilhamos tais atos numerosos, grandiosos e gloriosos, devemos avançar para a meta da paz que nos foi entregue desde o princípio. (I Cl 19,1-2)<sup>54</sup>.

Portanto, notamos que Clemente intenta ao longo de seu discurso encerrar os fiéis coríntios em um modelo de cristianismo, que para ele seria o correto. Sua concepção de *ekklesia* sob a ótica de uma submissão, obediência, humildade se contrapõe à situação vivida na comunidade de Corinto daquele momento, que, segundo o próprio autor, estava dividida por interesses pessoais. Todavia, ao repetir tantos modelos a serem seguidos, ele exalta uma submissão primeira a Deus e sua vontade, uma entrega total aos anseios divinos (no capítulo dez da carta se fala do exemplo de como Abraão ofereceu seu filho em sacrifício, obedecendo a um pedido divino). Portanto, a hierarquização presente no interior da comunidade cristã primitiva seria uma ordenança divina, a qual não importa que lideranças fossem escolhidas, mas que o restante da *ekklesia* deveria seguir.

Outro ponto a se ressaltar em todos esses exemplos é que todos são lembrados por suas obras, e este são compartilhados por todos, como afirmou Clemente na passagem acima. Leite (2012, p. 65) afirma que isso ocorre, uma vez que existiu uma dificuldade no

---

<sup>54</sup> “The humility and obedient lowliness of so many people with such a strong reputation have improved not only us, but also the generations that came before us – indeed all those who received the sayings of God in reverential awe and truth. And so, since we have shared in such numerous, great, and glorious deeds, we should forge ahead to the goal of peace that has been delivered to us from the beginning.” (I Cl 19, 1-2).

entendimento da palavra “fé” em sua passagem da língua grega para o latim: “[...] uma possível dificuldade linguística que o autor tivera com o termo *pístis*, pois em um mundo de fala latina, o termo se torna ambíguo, dado que primeiramente traduzia-se por *fides* [fidelidade patronal, tradicional nos relacionamentos verticais do Império Romano] [...]”. Leite ainda afirma que, dessa maneira, em I Clemente, a fé poderia ser traduzida como uma “confiança espiritualizada em Deus”, confiança esta que deveria ser depositada também nas autoridades escolhidas.

Destarte, toda a repetição de tais paradigmas intenta efetivar uma eficácia simbólica e propor aos fiéis essa hierarquização como concepções naturais (OLIVEIRA, 2003), que já existiram. Em Paulo a fé seria o recebimento da mensagem de salvação, a crença na morte e ressurreição de Cristo (tantas vezes lembrada pelo apóstolo, como, por exemplo, em I Co 15) assim, resultando em um comportamento baseado na boa nova (COENEN; BROWN, 2000, p. 816). Já em Clemente, o termo é:

[...] compreendido a partir das relações sociais do século I e da evolução semântica ocorrida devido a sua utilização pelos cristãos dos primeiros séculos, passa a designar fidelidade e submissão à instituição cristã na descrição dos *Exemplos do Antigo Testamento*, próximo ao significado do termo *fides* (9-12) uma “boa obra”, ao lado de outras [...] (LEITE, 2012, p. 66).

## 5.5 CASAMENTO, CELIBATO E MULHERES EM I CLEMENTE

Como afirmamos acima, Clemente procurou manter a ordem da *ekklesia* de Corinto. Assim, no decorrer da carta, o autor indicou a posição de cada indivíduo no interior da comunidade cristã diversas vezes. No capítulo vinte e um ele apontou algumas características mais específicas das esposas, dessa maneira, o papel social da mulher que recebeu o carisma de se casar estaria ligado ao marido e à casa. Além disso, em I Clemente 21,6b-7, o autor apresenta quais seriam os *dons* das esposas cristãs, e ainda, que estas devem manifestá-los sem restrições:

Deixe que elas demonstrem um caráter de pureza, digno de amor; deixe-as expor a vontade inocente de sua mansidão; deixe então manifestar-se a delicadeza de suas línguas através da fala; deixe-as mostrar seu amor e não com parcialidade, mas também a todos aqueles que estão em reverente temor de Deus em caminho santo<sup>55</sup>.

<sup>55</sup> “We should reserve the Lord Jesus Christ, whose blood was given for us; we should respect our leaders; we should honor the elderly [*Or: the presbyters*]; we should discipline our youth in the reverential fear of God; we

Observamos claramente nessa passagem o incentivo à participação feminina na comunidade coríntia. Pureza, inocência, mansidão, delicadeza eram as qualidades femininas que deveriam ser expressas pela esposa cristã. Clemente pode parecer ambíguo, mas deve-se salientar o contexto desse documento, compreender em que universo ele foi escrito.

A partir de I Carta aos Coríntios notamos como o matrimônio é considerado um dom, apesar de o próprio apóstolo Paulo não aludir a esse conceito. Podemos entender isso quando Paulo discute a questão do celibato; os celibatários poderiam servir ao Senhor (como o próprio Paulo, que se descreve como exemplo). Em contraste, os casados deveriam cuidar um do outro, pois um pertence ao outro.

Já em I Carta de Clemente aos Coríntios não há referência aos celibatários, apenas às esposas. Elas deveriam dirigir a família, a casa, os filhos e amar os maridos “obedientemente”. Notamos aqui uma conotação mais submissa dada à mulher por Clemente, uma vez que no texto paulino isso só aparece em uma interpolação<sup>56</sup>. Porquanto, percebemos como o papel da esposa passou por uma transformação, da equidade divina de I Co 11,11-12, até o texto de Clemente.

Contudo, sua submissão não era sinônimo de silêncio nas assembleias, como tentou impor o autor do trecho de I Co 14,35: “Devem ficar submissas, como diz a Lei. Se desejam instruir-se sobre algum ponto, interroguem os maridos em casa; não é conveniente que a mulher fale nas assembleias”. Tanto na carta paulina como no texto de Clemente as mulheres falam e profetizam.

Já Clemente não fala de profetizas ou de mulheres que oram nas assembleias. Na verdade, ele não menciona a caracterização de uma reunião cristã. Acerca dessa participação feminina encontramos somente a personagem Raabe como profetiza. Se inferirmos que, junto aos outros nomes citados na carta, Raabe seja mais um exemplo para os cristãos, podemos conjecturar que mulheres também profetizassem em Corinto no tempo de Clemente. Todavia, possivelmente, essa participação não seria tão ativa como no período de Paulo, pois quando Clemente estimulou as mulheres a falarem não era no sentido de oração ou da profecia, mas de expressar características de uma mulher ideal.

---

should set our wives along the straight path that leads to the good. Let them display a character of purity, worthy of love; let them exhibit the innocent will, of their meekness; let them manifest the gentleness of their love not with partiality, but equally to all those who stand in reverential awe of God in a holy way.” (I Cl 21, 6-7).

<sup>56</sup> O trecho de I Co 14, 33b-36 é uma inserção posterior de possivelmente um discípulo de Paulo, porém que não concordava com todo pensamento paulino. Nos manuscritos mais antigos ela se encontra transcrita ao final do capítulo 14, além de já apresentar problemas na Antiguidade (CROSSAN; REED, 2007)

Essa idealização está ligada não somente às mulheres, mas ao modelo de comunidade descrita por Clemente. Enquanto um grupo é rejeitado pelo autor da carta, o restante da comunidade é louvado por ser submisso a uma hierarquia; jovens perante os anciãos, mulheres perante os homens, etc. Por mais que sua fala não seja tão ofensiva como o escritor da interpolação em I Co, Clemente cria uma ruptura com o ideal paulino de igualdade nos dons e serviços da igreja cristã primitiva.

Clemente aborda diversas personagens femininas como modelos a serem seguidos ao longo de seu texto; entre elas Raabe (I Clemente 22, 1) e Judite (I Clemente 55, 4) do Antigo Testamento. Já, ao dar um exemplo mais próximo ao seu tempo, o autor traz à tona dois novos personagens *Danaides* e *Dircae*.

As mulheres foram perseguidas como Danaides e Dirces e sofreram terríveis tormentos e profanações por causa de ciúme. Mas elas com confiança completaram a corrida da fé, embora com um corpo fraco, eles receberam uma recompensa nobre. O ciúme alienou esposas de seus maridos e anulou o que foi dito pelo nosso pai Adão, "Esta agora é osso dos meus ossos e carne da minha carne". Ciúmes e contendas derrubaram grandes cidades e desenraizaram grandes nações. (I Cl 6,2-4)<sup>57</sup>.

Porquanto, para Clemente, as personagens femininas apresentam valorosas qualidades, são modelos edificantes para a comunidade de Corinto. Mulheres que se entregaram ao perigo, correndo risco de morte, ou ainda, morreram pela causa de Deus, fosse no passado do Antigo Testamento, ou no momento da presente carta no qual ele escreve. Outro modelo de fé feminino que o autor recupera é Raabe, de prostituta pertencente a um povo pagão se transformou em salvadora dos espiões hebreus em Jericó e profetisa, por saber dos planos de Deus (I Cl 12,1-8).

Contudo, a mulher ainda era vista como um ser frágil, que somente através da oração, do jejum, de uma vida dedicada a Deus alcançaria os dons necessários para completar seu serviço.

---

<sup>57</sup> "Women were persecuted as Danaids and Dircae and suffered terrifying and profane torments because of jealousy. But they confidently completed the race of faith, and thought weak in body, they received a noble reward. Jealousy estranged wives from their husbands and nullified what was spoken by our father Adam. 'This now is bone from my bones and flesh from flesh.' Jealousy and strife overturned great cities and uprooted great nations." (I Cl 6, 2-4).

## 5.6 FORTES E FRACOS NA CONCEPÇÃO DE CLEMENTE

Já observamos no capítulo trinta e sete como Clemente destacou as qualidades do exército romano e que essa forma de agrupamento poderia servir de modelo para as comunidades cristãs primitivas. Além disso, ao final desse mesmo capítulo o autor se utiliza de outra interessante metáfora para as *ekklésias*:

Tomemos nosso próprio corpo. A cabeça não é nada sem os pés, assim como os pés não são nada sem a cabeça. E as partes mais insignificantes do nosso corpo são necessárias e úteis para o todo. Mas todas as partes trabalham juntas em sujeição a uma única ordem, para manter todo o corpo saudável [ou: seguro]. (I Cl 37,5)<sup>58</sup>.

A analogia ao corpo é mais uma vez utilizada no meio cristão, contudo podemos perceber as diferenças entre a visão de Paulo e Clemente. Enquanto em I Coríntios o apóstolo faz uso dessa analogia para demonstrar que no Banquete do Senhor os membros fracos sejam tratados com maior importância (em I Co 12,22 e como analisamos no capítulo anterior), em I Clemente o autor novamente abordou a valor da sujeição à cabeça, submissão a uma *ordem*.

Essa submissão fica mais evidente quando continuamos a leitura do capítulo trinta e oito:

Deixai aquele que é forte cuidar dos fracos; e deixe os fracos mostrarem respeito pelos fortes. Que os ricos forneçam o que é necessário aos pobres e que os pobres ofereçam graças a Deus, pois ele lhe deu alguém para suprir sua necessidade. Deixai o que é sábio mostrar sabedoria não através de palavras, mas através de boas ações. Que aquele que é humilde não testemunhe a si mesmo, mas permita que outro testemunhe em seu favor. Àquele que é puro na carne não aja com arrogância, sabendo que o outro lhe proporcionou seu autocontrole. (I Cl 38,2)<sup>59</sup>.

Novamente observamos uma sociodiceia justificada por meio de uma teodiceia, pois no versículo três desse mesmo capítulo Clemente afirmou que tudo isso foi preparado por

<sup>58</sup> “Take our own body. The head is nothing without the feet, just as the feet are nothing without the head. And our body’s most insignificant parts are necessary and useful for the whole. But all parts work together in subjection to a single order, to keep the whole body healthy [Or: safe].” (I Cl 37, 5).

<sup>59</sup> “And so, let our whole body be healthy [Or: safe] in Christ Jesus, and let each person be subject to his neighbor, in accordance with the gracious gift he has received. Let the one who is strong take care of the weak; and let the weak show due respect to the strong. Let the wealthy provide what is needed to the poor, and let the poor offer thanks to God, since he has given him someone to supply his need. Let the one who is wise show forth wisdom not through words but through good deeds. Let the one who is humble not testify to himself but permit another to testify on his behalf. Let the one who is pure in the flesh not act arrogantly, knowing that another has provided him with his self-restraint.”(I Cl 38, 2).

Deus, mesmo antes do nascimento de cada um (I Cl 38,3). Observamos a todo o momento o autor construir a imagem das lideranças destituídas como *sacerdotes* na comunidade coríntia, isto é, agentes religiosos estabelecidos que apresentam um *carisma* próprio de sua função (OLIVEIRA, 2003). Porém, como o cristianismo é um fenômeno religioso recente nesse período, Clemente busca através de diversos exemplos na história do judaísmo do AT, dos exemplos de mártires do século I, no mundo social que os cerca, demonstrar que sempre existiu e existirá uma ordem estabelecida pela vontade divina.

Daí o gosto tipicamente sacerdotal pela imitação transfiguradora e pela infidelidade desconcertante, os poliônimos deliberados [...] em suma todos os jogos de palavras presentes em todas as tradições letradas e cujo princípio pode ser localizado, segundo Jean Bollack, na *alegoria*, entendida como arte de pensar outra coisa com as mesmas palavras, dizer outra coisa com as mesmas palavras ou dizer de outra maneira as mesmas coisas [...] (BOURDIEU, 2009, p. 39).

Percebemos ao longo do extenso discurso de Clemente sua tentativa de monopolizar os bens de salvação. Enquanto que em Paulo notamos uma diferenciação de serviços por meio dos dons de cada fiel, o *charisma* desenvolvido por cada cristão, de maneiras diferentes, porém advindo do mesmo Espírito (COENEN; BROWN, 2000), concordamos com a afirmação de Leite (2012, p. 131) que em Clemente o *charisma* tem o sentido de ofício, como também indicado mais à frente em I Cl 41,1.

Assim, inferimos que as lideranças depostas fossem membros influentes tanto no interior como no exterior da comunidade coríntia, que apresentavam algum tipo de riqueza material e, por essa razão, foram escolhidos como *presbyteros*. Possivelmente pelas diferenças sociais, como ocorreu igualmente em I Coríntios, outros fiéis tomaram a liderança como representantes da maioria da *ekklesia*, isto é, pessoas menos abastadas e de origem modesta.

David G. Horrel (1996) ainda apontou que os *presbyteros* escolhidos poderiam estar errados em seu comportamento, já que Clemente não escreveu sobre qual seria o motivo real das divisões, apenas que seriam motivados pelo ciúme e pela inveja. Todavia, como já apontamos, o objetivo da carta é manter a concórdia e a paz da comunidade através do retorno das lideranças anteriormente instituídas. E, ainda, Horrel (1996) continua sua ideia ao dizer que os conceitos de concórdia e paz (*ὁμόνοια* e *εἰρήνη*) são termos utilizados nos discursos políticos do mundo greco-romano. Como os escritores do período de Augusto tentavam fazer em seus textos: estabelecer uma organização sociopolítica e religiosa através da construção de

uma identidade romana, edificada em um tempo histórico anterior. Como Tito Lívio narrou incidentes específicos como modelos históricos e morais para seus leitores contemporâneos (BEVENS, 2010). Para Jaeger (2002) concórdia e paz são elementos imprescindíveis para manter a *ordo Christianus*, atribuindo a cada fiel o seu papel na comunidade.

Destarte, Clemente apresenta uma visão de uma comunidade centralizadora e hierárquica, possivelmente para também não mais enquadrar o cristianismo como uma religião ilícita, mas organizada e instituída sob as políticas de “nossos governantes” (I Cl 37,1).

I Clemente demonstra como a *ekklesia* coríntia estava organizada, e o autor intenta estabelecer uma hierarquia institucionalizada sob a liderança de presbíteros (I Cl 57,1-2). Clemente recordou arquétipos de fiéis no passado, remetendo-se ao AT, e ainda, modelos da história recente do cristianismo, isto é, desde o próprio Cristo, até os apóstolos e mártires, indicando como exemplos a serem seguidos pelos coríntios. Segundo Clemente Romano, já existe uma hierarquia deixada pelos apóstolos, como vimos mais acima na passagem de I Clemente 42,4. Assim, em todo o seu discurso, Clemente deseja estabelecer a ordem da comunidade local.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Observamos durante nossa análise que mais do que estereótipos e normas, as identidades passam por relações de poder, embates cotidianos, tanto no espaço da comunidade cristã como fora dela. Ao realizar uma análise profunda nos textos cristãos antigos vislumbramos relações mais complexas e dinâmicas. Realidades múltiplas e heterogêneas configuram-se na Antiguidade, e com a nova religiosidade que surgiu há um novo espaço para o questionamento das funções sociais, para o papel de gênero tanto para a comunidade religiosa como para como deveria ser a conduta desse fiel em relação à sociedade que o cerca.

Paulo e Clemente escreveram a uma mesma localidade, porém não a uma mesma comunidade cristã. Corinto se revelou (e ainda se revela) um estudo de caso distinto de outras igrejas primitivas. Paulo evoca em vários momentos da epístola seu capital de autoridade, como apóstolo e progenitor da comunidade coríntia e, a partir disso, deseja que os fiéis sigam seu exemplo, seu *habitus*. Todavia, isso não é algo estabelecido no cristianismo primitivo, a *ekklesia* de Corinto (quicá as outras comunidades) não era formada por “[...] um só coração e uma só alma.” (At 4,32).

É nítida, nos conflitos, a diversidade de indivíduos que constituem a comunidade de Corinto, um grupo que procura se destacar no interior da *ekklesia*, por meio do seu *habitus*, transpondo um capital simbólico de outros campos de que eles já participavam e já conheciam. Enquanto outros agentes buscaram o auxílio de Paulo contra aqueles, dessa maneira os fiéis intentavam legitimar sua visão do mundo e seus interesses, demonstrando assim que a apreensão da mensagem religiosa pode se alterar de acordo com o grupo, evidenciando uma variedade de identidades cristãs dentro da mesma comunidade.

Esse atrito também fica evidente nas reuniões cristãs e no banquete eucarístico, pois existiu uma diferenciação na prática da Ceia do Senhor entre os coríntios e, ainda, uma diferenciação que deveria ser realizada segundo o ponto de vista paulino. Em um primeiro momento “[...] um passa fome, o outro fica embriagado.” (I Co 11,20), depois, para a resolução desse entrave, a sugestão do apóstolo é que os mais fracos sejam tratados com maior importância, isso tanto nos banquetes como em todas as relações da *ekklesia*.

Nos questionamentos surgem as transformações, significações e ressignificações das práticas religiosas cristãs, como os papéis sociais desenvolvidos por cada fiel na comunidade, sejam homens ou mulheres, solteiros, casados ou viúvos. E, embora Paulo demonstre preferência por sua vida asceta e alguns cristãos compreendam essa prática como a melhor

vivência do cristianismo, o apóstolo indicou que o casamento é um carisma divino que se equipara ao celibato.

Notamos aqui, então, que conflitos internos estão presentes ao longo dos primeiros escritos cristãos; conflitos entre os próprios apóstolos e, mais especificamente, entre os próprios membros da *ekklesia*. Não havendo uma organização eclesial estabelecida, os membros da comunidade não tinham suas funções instituídas, não existiam normas específicas para as práticas de rituais ou de como proceder na realização dos cultos cristãos. Por conseguinte, os coríntios agiam de acordo com o seu entendimento do fenômeno religioso, por meio do seu lugar social. Essa liberdade sofreu tentativas de limitação através das ponderações de Paulo, não obstante, por mais que este tenha sido o criador da comunidade coríntia e tenha uma autoridade que advém de sua posição de apóstolo (I Co 9,2), ainda notamos no *corpus paulinum*, por meio das questões apresentadas pelos fiéis, como isso era alvo de discussões.

Podemos apontar que tanto Paulo como Clemente evocam uma hierarquia dentro da comunidade cristã de Corinto para estabelecer uma organização através da submissão entre os cristãos. Contudo, enquanto Paulo evocou uma submissão solidária, que reflita nas práticas com o próximo, Clemente já intenta estabelecer uma hierarquia institucionalizada sob a liderança de presbíteros.

Em I Clemente, não notamos nenhuma utilização de um poder autoritário pelo autor, isto é, não há uma prevalência da *ekklesia* romana sobre a *ekklesia* coríntia. A epístola trata de uma comunicação de uma comunidade para a outra, sem retratar nenhum papel de sujeição de Corinto perante Roma. Assim como Paulo, Clemente deseja que a comunidade continue unida, suas preocupações dirigem-se a um grupo específico, indivíduos que depuseram presbíteros instituídos. Do mesmo modo que Paulo enfrentou dissidências entre os fortes e os fracos na década de 50 d.C., Clemente enfrenta um perigo semelhante em 90 d.C. O objetivo dos dois autores é o de findar com essas cisões e trabalhar em prol da coesão da *ekklesia*.

Embora a unidade da comunidade seja objetivo comum a ambos os textos, encontramos alguns elementos contrastantes. Enquanto Paulo atacou os problemas da igreja primitiva coríntia um a um, Clemente elegeu apenas um grupo, e ainda, uma questão a ser trabalhada ao longo de sua carta. Os autores apresentam metodologias diferentes ao tentar resolver as divisões postas pelos próprios fiéis de Corinto. O apóstolo ofereceu o caminho da solidariedade vivida em comunidade; solidariedade esta que cada fiel deveria ter para com o seu irmão. Mais de quarenta anos depois a comunidade coríntia recebeu uma carta vinda de Roma. Embora a primeira carta de Clemente aos Coríntios seja um escrito extenso, não

encontramos tantos problemas como os relatados no texto paulino. Clemente edificou a comunidade por meio de elogios aos fiéis e recordando personagens da história religiosa judaico-cristã.

Notamos também a presença da hierarquização, pregada agora com Clemente. Uma sucessão de categorias é inserida em I Clemente, buscando uma configuração na qual cada cristão deveria sua submissão a alguém; os jovens aos mais velhos, os fiéis às lideranças instituídas, as mulheres aos seus maridos. Embora ainda estejamos longe de uma hierarquia religiosa plenamente definida, notamos na fala de Clemente que o cristianismo já caminhava para essa direção. O autor cria em seu texto uma comunidade idealizada, exemplo para todas as igrejas cristãs primitivas, na qual apenas a conduta do grupo revoltoso constitua uma anomalia que pode levá-los até a exclusão do Reino de Deus (I Clemente 57,2).

Observamos até mesmo o contraste entre essas duas *ekklésias* (Corinto e Roma), e que as distinções por se encontrarem em diferentes meios sociais também se refletiam na constituição das identidades dessas comunidades religiosas. As comunidades cristãs primitivas se desenvolveram em um constante processo de interações culturais, sua estruturação e suas práticas estavam sujeitas a modificações e negociações com o ambiente em que se encontravam. Assim, as representações e as condutas expressadas por seus membros demonstram as diferentes significações que diferentes grupos criaram sobre o modo de “ser” cristão.

Entendemos aqui que nos diversos campos existentes nesse mundo social, onde há uma grande heterogeneidade de povos, culturas e classes sociais, os indivíduos lutam pelo controle da produção de bens simbólicos e pela legitimidade desse capital. Através dos embates e divisões descritos nas cartas notamos que o novo campo religioso que surgiu no século I ainda não detinha uma autonomia própria, não há uma lógica imanente que esclareça as relações que eles mantêm com o mundo social, com os agentes, com o espaço das classes sociais. Por isso há um constante jogo pela definição da hierarquização, alteração constante de posições entre dominantes e dominados e um conflito entre diferentes modos do pensar e agir cristãos dentro e fora comunidade coríntia.

Assim, os conflitos relatados nas epístolas aqui analisadas nos oferecem a caracterização dos diferentes indivíduos que formavam a comunidade cristã coríntia. Intentamos deduzir como eles compreendiam essa nova realidade sociocultural que se apresentava para esses agentes através do *Ευαγγέλιον*, por meio da reprimenda feita por Paulo, assim como por aquela de Clemente. Por isso esse recorte foi realizado em nossa pesquisa, pois nossa intenção foi trazer à tona as diferenças, as demarcações, o que os fiéis coríntios

entendiam como cristianismo, suas opiniões e como esses agentes manifestavam suas ideias. Além disso, notamos que a expressão de suas identidades revela uma relação de poder em certos momentos, como se deu na divisão partidária em I Coríntios, na prática do banquete, ou na deposição das lideranças que aparece em I Clemente. Existiu uma rivalidade pelo capital de autoridade sob a fé cristã, entre os próprios coríntios e, concomitante a isso, entre alguns fiéis e os autores de nossas fontes.

Os estudos sobre o cristianismo primitivo (e outros fenômenos religiosos) nos auxiliem a compreender que nenhum movimento sociocultural é homogêneo. Qualquer forma de agrupamento pode gerar embates entre diferentes opiniões, porém, isso não deve ser considerado algo nocivo à nossa sociedade. Pelo contrário, o debate de ideias e aceitação das diferenças, principalmente no campo religioso, deve ter como objetivo final a desconstrução de preconceitos e o respeito à diversidade religiosa.

## REFERÊNCIAS

### FONTES

**BÍBLIA DE JERUSALÉM.** São Paulo: Paulus, 2002.

CLEMENT. First Letter of Clement. In: **The Apostolic Fathers I.** Edited and Translated: Bart D. Ehrman. The Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2005, p.17-151.

ΠΡΟΣ ΚΟΡΙΝΘΙΟΥΣ Α In: **Novum Testamentum Graece.** (Nestle-Aland). 28 ed. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. Disponível em: <<http://www.nestle-aland.com/en/read-na28-online/text/bibeltext/lesen/stelle/56/>>. Acessado em: 11 fev. 2018.

### BIBLIOGRAFIA

ARENS, E. **Ásia Menor nos Tempos de Paulo, Lucas e João:** Aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento. São Paulo: Paulus, 1997.

ARZANI, Alessandro. O estudo da formação da identidade dos primeiros cristãos e a importância da teologia. **Romanitas** – Revista de Estudos Grecolatinos, n. 8, p. 70-85, 2016. Disponível em: <http://periodicos.ufes.br/romanitas/article/view/15166/10737>. Acessado em: 24 abr. 2017.

BOURDIEU, P. **A Economia das Trocas Simbólicas.** Coleção Estudos, dirigida por J. Guinsburg, 6ª ed., São Paulo: Perspectiva, 2009.

BOURDIEU, P. **Razões Práticas:** sobre a teoria da ação. 11 ed. Tradução: Mariza Corrêa; Campinas: Papyrus, 1996.

BOOKIDIS, N. Religion in Corinth: 146 B.C.E to 100 C.E. In: SCHOWALTER, D.N.; FRIESEN, S.J. (orgs.). **Urban Religion in Roman Corinth:** Interdisciplinary Approaches. Harvard University Press, Massachusetts, 2005, p. 141-164.

BRAKKE, David. Self-differentiation among Christian groups: the Gnostics and their opponents. In: (eds.) MITCHELL, Margaret M.; YOUNG, Frances M. **The Cambridge History of Christianity:** origins to Constantine. United Kingdom at the University Press, Cambridge, 2006, p. 245-260.

BROWN, Peter. Antiguidade Tardia. In: VEYNE, P. (org.). **História da Vida Privada,** vol. I: Do Império Romano ao Ano Mil. Trad.: Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 225-299.

BUSTAMANTE, R. M. da C. Práticas Culturais no Império Romano: entre a unidade e a diversidade. In: Silva, G. V.; Mendes, N. M.(orgs). **Repensando o Império Romano:**

Perspectivas Socioeconômicas, Política e Cultural. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EUFES. 2006, p. 109-136.

CAMPOS, Ludimila Caliman. “**Um Bispo, um Deus, uma ekklesia**”: A formação do episcopado monárquico no Alto Império. Dissertação (Mestrado em História) 2011. 203f, Universidade Federal do Espírito Santo, Espírito Santo, 2011. Disponível em: [http://repositorio.ufes.br/bitstream/10/3458/1/tese\\_4627\\_Ludimila\\_Caliman\\_Campos.pdf](http://repositorio.ufes.br/bitstream/10/3458/1/tese_4627_Ludimila_Caliman_Campos.pdf). Acessado em: 15 jan. 2018.

CHEVITARESE, André. Cristianismo e Império Romano. *In: Repensando o Império Romano*; perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: Mauad, Vitória, ES: EUFES, 2006, p. 161-173.

CHOW, J.K. Patronato na Corinto Romana. *In: HORSLEY, R. A. (org.). Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. Tradução: Adail U. Sobral, São Paulo: Paulus, Coleção Bíblia e Sociologia, 2004, p. 111-129.

COENEN, L.; BROWN, C. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**, v. 1, São Paulo: Vida Nova, 2000.

COENEN, L.; BROWN, C. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**, v. 2, São Paulo: Vida Nova, 2000.

COLLINS, J.J. Prefácio. *In: NOGUEIRA, P.A. de S.; FUNARI, P.P.; COLLINS, J.J. (orgs.) Identidade Fluídas no Judaísmo Antigo e no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2010, p. 7-9.

CORNELL, T. J., MATHEWS, J. **Roma**: legado de um império. 2º vols. Trad. de M. E. Vidigal. Madri: Edições del Prado, 1996.

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.

CUVILLIER, E. Paulo: a humanização de Deus. **Revista História Viva**. Nº 17, ano II. Trad.: Marly N. Peres. 2005, p. 38-41.

EHRMAN, Bart D. Introduction. *In: The Apostolic Fathers I*. Edited and Translated: Bart D. Ehrman. The Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2005, p. 18-33.

FUNARI, P.P.A. Considerações sobre as Contribuições da Arqueologia para o Conhecimento da Instrução Latina. **Revista de Estudos Clássicos**, IEL-UNICAMP, 1, 2001, 105-114. Disponível em: <http://www.gtantiga.net/textos/PhaosFunariArqInstruLatina.pdf>. Acessado em: 13 nov. 2011.

FUNARI, Pedro Paulo A. Introdução: identidades fluídas. *In: NOGUEIRA, P.A. de S.; FUNARI, P.P.; COLLINS, J.J. (orgs.) Identidade Fluídas no Judaísmo Antigo e no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2010, p. 11-14.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Escravos sem senhores: escravidão, trabalho e poder no mundo romano. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, vol. 26, no.52, p. 227-246, 2006.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Império Romano e Identidade Grega. *In*: Funari, P. P. A., SILVIA, M. A. de O. (orgs.). **Política e identidades no mundo antigo**. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2009, p. 147-161.

GUARINELLO, Norberto Luiz. História antiga e memória social, *In*: **História Antiga**. São Paulo: Contexto, 2013, p. 7-15.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Lamparina, 12ª edição, tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro, 2015.

HORREL, David G. **The Social Ethos of the Corinthian Correspondence: Interests and Ideology for 1 Corinth to 1 Clement**. British Library Cataloguing-in-Publication, 1996.

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

HURTADO, Larry W. **O Impacto de Martin Hengel**. Disponível em: <http://bibliosofia-informadordeopinia.blogspot.com.br/2011/02/o-impacto-de-martin-hengel.html>. Acessado em: 30 jul. 2010.

IZIDORO, José L. O problema da identidade no cristianismo primitivo interação, conflitos e desafios. **Rev. Oracula** - Revista Eletrônica de Pesquisas em Apocalíptica Judaica e Cristã da Universidade Metodista de São Paulo. 2008. Disponível em: <http://www.oracula.com.br/numeros/012008/izidoro.pdf>. Acessado em: 07 jun. 2009.

JAEGER, Werner. **Cristianismo Primitivo e Paideia Grega**. Tradução: Terese Louro Pérez; Lisboa: Edições 70, 2002

JONES, Siân. Categorias históricas e a práxis da identidade: a interpretação da etnicidade na arqueologia histórica. *In*: FUNARI, P. P.; ORSER JR, C. E.; SCHIAVETTO, S. N. O. (orgs.). **Identidades, discurso e poder: Estudos de arqueologia contemporânea**. SP: Annablume/FAPESP, 2005, p. 27-43.

KIBUUKA, Brian Gordon Lutalo. Apresentação à edição brasileira. *In*: MEEKS, W. A. **Os Primeiros Cristãos Urbanos: O mundo social do apóstolo Paulo**. Tradução: I. F. L. Ferreira, Santo André: Academia Cristã/Paulus Editora, 2015, p. 9-11.

KOESTER, H. **Introdução ao Novo Testamento** - volume 2: História e Literatura do Cristianismo Primitivo. São Paulo: Paulus, 2005.

KOESTER, H. The Silence of the Apostle. *In*: SCHOWALTER, D. N.; FRIESEN, S. J. **Urban Religion in Roman Corinth: Interdisciplinary Approaches**. Harvard University Press 53, Massachusetts, 2005, p. 339-349.

KUPER, Adam. Cultura, diferença, identidade. *In*: **Cultura: a visão dos antropólogos**. Trad.: Mirtes Frange de Oliveira Pinheiros. Bauru, SP: EDUSC, 2002, p. 287-311.

LEITE, Francisco Benedito. **A metáfora do corpo na I Carta de Clemente de Roma aos Coríntios (37, 5 – 38, 1):** uma análise dialógica. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) 2012. 162f. Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2012.

MAGALHÃES DE OLIVEIRA, Julio Cesar. **Identidades sociais na Antiguidade Tardia:** perspectivas teóricas e estudos de caso a partir da África de Agostinho. Comunicação realizada no I Seminário internacional de estudos sobre a antiguidade e o medievo: ocidente e oriente. 2017.

MANOEL, Ivan A.; ANDRADE, Solange Ramos de. Introdução. *In: Identidade Religiosas.* Franca: UNESP-FHDSS; Civitas Editora, 2008, p. 5-8.

MARKUS, R. **O Fim do Cristianismo Antigo.** Trad.: João Rezende Costa, São Paulo: Paulus, 1997.

MEEKS, W. A. **Os Primeiros Cristãos Urbanos:** O mundo social do apóstolo Paulo. Tradução: I. F. L. Ferreira, Santo André: Academia Cristã/Paulus Editora, 2015.

MELO, José Joaquim Pereira. São Clemente Romano e sua Carta aos Coríntios: aspectos da educação cristã. **Revista Brasileira de História das Religiões**, ANPUH, ano V, n. 13, Maio 2012. Disponível em:

<http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30258/15856>.

Acessado em: 17 dez. 2017.

MENDES, Norma Musco. O Sistema Político do Principado. In: Silva, G. V.; Mendes, N. M.(orgs). *In: Repensando o Império Romano: Perspectivas Socioeconômicas, Política e Cultural.* Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EUFES. 2006, p. 21-51.

MENDES, Simone Rezende da Penha. **Paulo e a *ekklesia* de Corinto:** conflitos sociais e disputas de autoridade no período paleocristão. 2012, 182 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, 2012.

MIRANDA, Valtair. Apocalipse de João e Clemente Romano como fontes para uma discussão do contexto histórico-social das comunidades cristãs do final do primeiro século.

**Rev. Oracula** - Revista Eletrônica de Pesquisas em Apocalíptica Judaica e Cristã da Universidade Metodista de São Paulo, v.1, n.1, 2005. Disponível em:

<[https://www.metodista.br/revistas/revistas-](https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/oracula/article/viewFile/5926/4796)

[ims/index.php/oracula/article/viewFile/5926/4796](https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/oracula/article/viewFile/5926/4796)>. Acessado em: 06 abr. 2018.

MOMIGLIANO, A. **Os Limites da Helenização:** interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa. Tradução: Claudia Martinelli Gama. RJ: Jorge Zahar Editor, 1991.

NASCIMENTO, Amanda Cristina Martins. Os banquetes na I Carta aos Coríntios: o conflito de identidades cristãs no século I d. C. **Roda de Fortuna:** Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo, v. 01, p. 45-60, 2012. Disponível

em:<[https://docs.wixstatic.com/ugd/3fdd18\\_f836f941e89cfe5d2e036ab278dbbd3.pdf](https://docs.wixstatic.com/ugd/3fdd18_f836f941e89cfe5d2e036ab278dbbd3.pdf)>.

Acessado em: 20 mar. 2017.

NOGUEIRA, M. A.; NOGUEIRA, C. M. M. A realidade social segundo Bourdieu: o espaço social, os campos e os tipos de capital (econômico, cultural, simbólico e social). *In: Bourdieu e a educação*. Coleção Pensadores e Educação. Belo Horizonte: Autêntica, 2004, p. 33-56.

NOGUEIRA, P. A. O judaísmo antigo e o cristianismo primitivo em nova perspectiva. *In: NOGUEIRA, P. A. de Souza, org.; FUNARI, P.P. A., org.; COLLINS, J. J., org.; Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume; Fapesp, p. 11-14, 2010.

NOGUEIRA, Sebastiana. Profecia e Glossolalia em Corinto. **Rev. Oracula**- Revista Eletrônica de Pesquisas em Apocalíptica Judaica e Cristã da Universidade Metodista de São Paulo. 2008. Disponível em: [http://www.oracula.com.br/numeros/022008/05\\_nogueira.pdf](http://www.oracula.com.br/numeros/022008/05_nogueira.pdf). Acessado em: 28 jul. 2010.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. A teoria do *trabalho religioso* em Pierre Bourdieu. *In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). Sociologia da religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003. p. 177-197.

PINTO, Louis. **Pierre Bourdieu e a Teoria do Mundo Social**. Tradução: Luiz Alberto Monjardim. Rio de Janeiro: FGV, 2000.

PROVIN, G.; RIBEIRO, G. M.; NOGUEIRA, S.; GALLEAZZO, V. Estratificação social em Corinto: debates recentes. **Rev. Oracula** - Revista Eletrônica de Pesquisas em Apocalíptica Judaica e Cristã da Universidade Metodista de São Paulo. 2007. Disponível em: <<http://www.oracula.com.br/numeros/012007/05-genildogilvaldosebastianavinicius.pdf>>. Acessado em: 29 set. 2010.

*πορνεία*. *In: The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*. University of California. Disponível em: <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/#eid=88320&context=lsj&action=from-search>. Acessado em: 16 nov. 2017.

RODRIGUES, Marcus Vinícius Macri. Banquetes Romanos: comensalidade, hierarquia e poder na Roma Antiga. **NEARCO** – Revista Eletrônica de Antiguidade, Rio de Janeiro, Ano VII, no. II, p. 72-79, 2014.

ROMANO, D. G. Urban and Rural Planning in Roman Corinth. *In: SCHOWALTER, D. N.; FRIESEN, S. J. Urban Religion in Roman Corinth: Interdisciplinary Approaches*. Harvard University Press 53, Massachusetts, 2005, p. 25-59.

ROSA, C. B. da. A Religião da *Urbs*. *In: Silva, G. V.; Mendes, N. M.(orgs). Repensando o Império Romano: Perspectivas Socioeconômicas, Política e Cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EUFES. 2006, p. 137-159.

SALA, J. P. Algunas Consideraciones Teóricas sobre el Sevirato como Indicador de Dinamismo Socio-Romano. **Memorias da Historia Antigua**, 1977, p. 215-219. Disponível em: [http://dialnet.unirioja.es/servlet/dfichero\\_articulo?codigo=2018661&orden=0](http://dialnet.unirioja.es/servlet/dfichero_articulo?codigo=2018661&orden=0)>. Acessado em: 20 dez. 2011.

SANDERS, G. D. R.. Urban Corinth: an introduction. *In*: SCHOWALTER, D.N.; FRIESEN, S.J. (orgs.). **Urban Religion in Roman Corinth: Interdisciplinary Approaches**. Harvard University Press, Massachusetts, 2005. p. 11-24.

SANTOS, Cintya. A Composição Social dos Cristãos em 1 Coríntios. **Revista Jesus Histórico**, Ano IV, v. 6, 2011, p. 130-138. Disponível em: <http://www.revistajesushistorico.ifcs.ufrj.br/arquivos6/Artigo%20Cintya%20Santos.pdf>. Acesso em: 12 fev. 2017.

SELVATICI, Monica. **Tradição Judaica, Cultura Helênica e Dinâmica Histórica: o Cristianismo de Paulo de Tarso em perspectiva**. Dissertação (Mestrado em História Social) 2002. 140f. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

SELVATICI, Monica. Identidades Cristãs Primitivas: a questão da etnicidade na comunidade Síria de Antioquia em meados do século I. *In*: CHEVITARESE, A.L.; CORNELLI, G.; SELVATICI, M. **Jesus de Nazaré: uma outra história**. São Paulo: Annablume Editora, 2006, p. 149-162.

SELVATICI, Monica. **Os Judeus Helenistas e a Primeira Expansão Cristã: questões de narrativa, visibilidade histórica e etnicidade no livro dos Atos dos Apóstolos**. 2006. Tese (Doutorado), Biblioteca Digital da Unicamp, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2006. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000378084&fd=y>. Acessado em 02 out. 2011.

SILVA, Bruno dos Santos. Romanização e os Séculos XX e XXI: A Dissolução de um Conceito. **Mare Nostrum: Estudos sobre o Mediterrâneo Antigo**, São Paulo, v. 2, n. 2, 2011, p. 57-75. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/marenostrum/article/view/105774/104481>. Acessado em: 21 fev. 2018.

SILVA, Roberta Alexandrina da. **O Reino para Elas: Mulher e Comunidades Cristãs no Primeiro Século da Era Cristãs**. 2006. Dissertação (Mestrado), s.n., Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, 2006.

VASCONCELLOS, Pedro L., FUNARI, Pedro Paulo A. **Paulo de Tarso: um apóstolo para as nações**. São Paulo: Paulus, 2013.

WALTERS, James. Civic Identity in Roman Corinth and Its Impact on Early Christians. *In*: SCHOWALTER, D.N.; FRIESEN, S.J. (orgs.). **Urban Religion in Roman Corinth: Interdisciplinary Approaches**. Massachusetts, Harvard University Press, 2005. p. 397-418.

WELBORN, Laurence L. First Epistle of Clemente. *In*: FREEDMAN, David Noel. **The Anchor Bible Dictionary**. 1 st ed., New York, New York, Doubleday a division of bantam Doubleday dell publishing group, inc., 1992.