



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

CAMILA KARINA MARCELO DA CRUZ

**LIBERDADES E CONFLITOS NO ESPAÇO RELIGIOSO DA  
COMUNIDADE CRISTÃ DE CORINTO**

---

Londrina  
2015

**CAMILA KARINA MARCELO DA CRUZ**

**LIBERDADES E CONFLITOS NO ESPAÇO RELIGIOSO DA  
COMUNIDADE CRISTÃ DE CORINTO**

Dissertação de mestrado apresentada, ao Departamento de Pós – Graduação da Universidade Estadual de Londrina, para obtenção do título de Mestre em História Social.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Monica Selvatici.

Londrina  
2015

**Catálogo elaborado pela Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central da  
Universidade Estadual de Londrina**

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)**

C957L Cruz, Camila Karina Marcelo da.  
Liberdades e conflitos no espaço religioso da comunidade cristã de Corinto /  
Camila Karina Marcelo da Cruz. – Londrina, 2015.  
123 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, 2015.

Inclui bibliografia.

1. Cristianismo – Teses. 2. Corinto (Grécia) – Teses. 3. Paulo, Apóstolo, Santo –  
Discursos, ensaios, conferências – Teses. 4. Liberdade – Teses. 5. Conflito social  
– Teses. 6. História social – Teses. I. Selvatici, Monica. II. Universidade Estadual  
de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação  
em História Social. III. Título.

CDU 930.1

CAMILA KARINA MARCELO DA CRUZ

**LIBERDADES E CONFLITOS NO ESPAÇO RELIGIOSO DA  
COMUNIDADE CRISTÃ DE CORINTO**

Dissertação de Mestrado apresentada, ao Departamento de Pós – Graduação da Universidade Estadual de Londrina, para obtenção do título de Mestre em História Social.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Monica Selvatici -  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof.<sup>o</sup> Dr.<sup>o</sup> André Leonardo Chevitarese  
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

---

Prof.<sup>o</sup> Dr.<sup>o</sup> Alfredo dos Santos Oliva  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, 20 de março de 2015.

*Dedico à memória dos meus queridos avós,  
Sr. Luiz Borges e D. Maria Rodrigo,  
embora vocês não tenham visto a conclusão  
deste trabalho, ele é fruto da semente  
que vocês semearam  
e ao meu filho Evandro,  
para quem semeio a semente.*

## **AGRADECIMENTOS**

Primeiramente agradeço a Deus pelo sustento e vitória de cada dia; por ter multiplicado meu tempo e me amparado nos momentos difíceis;

Agradeço ao meu filho Evandro, que acompanha desde o início a minha jornada, está ao meu lado em aulas, bibliotecas, entende a minha falta de tempo e tem paciência para me ver horas e horas no computador, sempre disposto a me ajudar, com certeza você é o melhor filho do mundo;

Agradeço o companheirismo do meu marido Ivan, pela sua dedicação de horas e horas de idas e vindas à UEL, pela espera no estacionamento, por entender a minha paixão pelo estudo e ficar ao meu lado sempre, e principalmente pelo fruto desta companhia: seu início de estudos na UEL. Sinto-me feliz por ter lhe ensinado o caminho, e dia após dia quero retribuir esse amor;

Em especial agradeço a Dina Mara, minha mãe que com seu gosto peculiar por poesia desde cedo me levou à biblioteca, seu fascínio pela arqueologia me incentivou nesta área e pelo modo todo especial que até hoje cuida de mim, sem desatar o cordão umbilical. Sem a sua ajuda não teria conseguido chegar até aqui;

Um agradecimento enorme ao tio Elmis pelas longas conversas filosóficas que muito enriqueceram meu pensamento; para tia Edna à qual seu incentivo e um pouco de pressão me fizeram ingressar no curso de História e a Raquel, prima amada que me presenteia com seu gosto pela leitura e interpretação que nos faz ler obras simplesmente para conversarmos sobre a história;

Não posso deixar de agradecer a meu tio Luiz Claudio que em uma conversa quando não sabia o que definir para estudo, me deu a grande contribuição acerca do tema liberdade, sua interpretação das cartas paulinas é maravilhosa;

Agradeço profundamente à minha amiga Juliana Moraes, amiga de estudos, de trabalho, de viagens, de caronas e de muitas conversas;

Agradeço a todos os professores das disciplinas do Mestrado por terem de alguma forma me orientado, sistematizando o pensamento e pela cobrança na produção e execução dos trabalhos;

Aos professores do curso de Geografia da Universidade Estadual de Londrina - PARFOR, agradeço de coração à vocês, geógrafos, que me auxiliaram a entender o tempo e o espaço em conjunto, vocês fizeram história;

De coração agradeço aos amigos do PARFOR que tanto me ouviram falar do Mestrado, da dissertação e que participaram comigo desse trabalho nesses dois anos;

Agradeço aos meus amigos professores da Escola Estadual Dr. Lauro Portugal Tavares e Colégio Estadual Prof.º Francisco Villanueva que auxiliaram suprimindo minha ausência por motivo de aulas, eventos e viagens durante o Mestrado;

Agradeço aos professores André Leonardo Chevitarese e Alfredo dos Santos Oliva pelas contribuições durante a banca, foi uma verdadeira aula.

Agradeço ao professor Francisco Ferraz, pela sua disponibilidade.

E, por fim, o meu agradecimento mais que especial à Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Monica Selvatici, muito mais que uma orientadora, uma amiga. Sou grata pela paciência em me explicar, por me direcionar sem barrar as minhas ideias, por conciliar as orientações com a minha falta de horários, pela disponibilidade em responder meus e-mails enormes e cheios de dúvidas, por ouvir meus desabafos, meus medos e sempre ter uma boa palavra; pelas vezes em que perdida lhe colocava um monte de ideias e você de forma brilhante me ajudava a organizá-las, por dizer que “não é bem assim”, enfim, por ser esta pessoa maravilhosa e uma profissional digna de admiração.

*“Compreendi que tudo o que Deus faz é pra sempre.  
A isso nada se pode acrescentar,  
e disso nada se pode tirar.  
Deus assim faz para que o tenham.  
O que existe, já havia existido;  
o que existirá, já existe,  
e Deus procura o que desapareceu.”  
Eclesiastes 3:14-15*

CRUZ, Camila Karina Marcelo da. **Liberdades e Conflitos no espaço religioso da comunidade cristã de corinto**. 2015. 123 f. Dissertação de Mestrado (Mestrado em História Social e Ensino de História) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina.

## RESUMO

Este estudo objetiva identificar a questão da liberdade na *ekklesia* de Corinto, logo após a sua fundação, em 50, por Paulo de Tarso. Utilizando as epístolas *1 e 2 Coríntios*, escritas por Paulo e endereçadas a essa comunidade, provavelmente, entre os anos 54 e 60. Dos eixos temáticos presentes nas cartas pode-se compreender a formação do conceito de liberdade dentro dos padrões estabelecidos pelo espaço na qual a comunidade está inserida. Na averiguação dos conflitos e liberdades, faz uso de uma metodologia que se apoia na Análise de Discurso e nos pressupostos teóricos de Chartier acerca das *representações* incluídas no discurso paulino proferido no século I. Como resultado observa-se que a questão da liberdade presente na institucionalização das comunidades cristãs na metade do século I, embora pregada em discurso, surge em meio a conflitos que levam a novas regulamentações, muitas das vezes em função da ausência de fronteiras bem definidas entre os grupos religiosos cristãos e a sociedade que os cerca.

**Palavras chaves:** Cristianismo. Corinto. Discursos. Liberdade e Conflito.

CRUZ, Camila Karina Marcelo da. **Liberties and Conflict in the religious space of the christian community of corinth.** 2015. 123 p. Dissertation (Master degree in Social History and Teaching of the History) – Universidade estadual de Londrina, Londrina.

### **ABSTRACT**

This thesis aims at identifying the issue of freedom in the Corinthian *ekklesia*, soon after its foundation, at 50 CE, by Paul of Tarsus. Using the letters 1 and 2 Corinthians, written by Paul and addressed to this community between 54 and 60. The themes present in the letters comprehend the formation of the concept of freedom within the standards set by the space in which it operates. In the investigation of conflicts and freedoms, makes use of a methodology that is based on Discourse Analysis and Chartier's theoretical assumptions about the representation included in the Pauline speech delivered in the 1<sup>st</sup> century. As a result it is observed that the issue of freedom present in the institutionalization of Christian communities in the middle of the first century, though preached in speech, exists amid conflicts that lead to new regulations, often due to the lack of clear boundaries between the Christian religious groups and society around them.

**Keywords:** Christianity. Corinth. Speeches. Freedom and Conflict.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

|                   |   |    |
|-------------------|---|----|
| <b>Figura 1 –</b> | Sistematização do conceito de espaço..... | 28 |
|-------------------|---|----|

## LISTA DE TABELAS

|                   |   |    |
|-------------------|---|----|
| <b>Tabela 1 –</b> | Composição das Cartas aos Coríntios .....                                     | 20 |
| <b>Tabela 2 -</b> | Eixos temáticos das Cartas aos Coríntios.....                                 | 21 |
| <b>Tabela 3 -</b> | Crescimento do Cristianismo projetado à taxa de 40% por década .....          | 49 |
| <b>Tabela 4 -</b> | Cidades com as respectivas populações estimadas por volta do ano<br>100 ..... | 50 |
| <b>Tabela 5 –</b> | Contextualização dos conflitos na comunidade de Corinto .....                 | 86 |

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

|        |                                 |
|--------|---------------------------------|
| At.    | Livro de Atos dos Apóstolos     |
| Ant.   | Antiguidades Judaicas           |
| AT.    | Antigo Testamento               |
| BJ     | Bíblia de Jerusalém             |
| 1ºCo.  | Primeira Epístola aos Coríntios |
| 2º Co. | Segunda Epístola aos Coríntios  |
| Dt.    | Livro de Deuteronômio           |
| Fl.    | Epístola aos Filipenses         |
| Fm.    | Epístola a Filemom              |
| Gl.    | Epístola aos Gálatas            |
| Is.    | Livro do profeta Isaías         |
| Jo.    | Evangelho de João               |
| Lc.    | Evangelho de Lucas              |
| Mc.    | Evangelho de Marcos             |
| Mt.    | Evangelho de Mateus             |
| NT     | Novo Testamento                 |
| Rm.    | Epístola aos Romanos            |
| SBB    | Sociedade Bíblica Brasileira    |
| Ts.    | Epístola aos Tessalonicenses    |

## SUMÁRIO

|       |  |     |
|-------|--|-----|
| 1     | <b>INTRODUÇÃO</b> .....                                      | 14  |
| 1.1   | Uma breve análise das fontes .....                           | 17  |
| 2     | <b>ESPAÇOS CONVERGENTES E DIVERGENTES NA HISTÓRIA</b> .....  | 23  |
| 2.1   | O espaço como categoria de análise .....                     | 26  |
| 2.2   | O espaço como objeto da análise histórica .....              | 30  |
| 3     | <b>O ESPAÇO DO IMPÉRIO ROMANO</b> .....                      | 33  |
| 3.1   | O imperium .....   | 33  |
| 3.1.1 | <i>Império Romano: a vivência nas províncias</i> .....       | 39  |
| 3.2   | O espaço do cristianismo .....                               | 41  |
| 3.2.1 | <i>O culto ao imperador</i> .....                            | 42  |
| 3.2.2 | <i>O culto judaico</i> .....                                 | 45  |
| 3.2.3 | <i>O culto cristão</i> .....                                 | 47  |
| 4     | <b>A CONSTITUIÇÃO DA EKKLESIA E O DISCURSO PAULINO</b> ..... | 52  |
| 4.1   | O discurso paulino .....                                     | 55  |
| 4.1.1 | <i>Paulo e o discurso</i> .....                              | 58  |
| 4.1.2 | <i>Discursos falados e escritos</i> .....                    | 64  |
| 4.1.3 | <i>O poder agrupador do discurso paulino</i> .....           | 68  |
| 4.2   | Preparando o discurso para corinto .....                     | 71  |
| 4.2.1 | <i>O cristianismo paulino em Corinto</i> .....               | 77  |
| 5     | <b>A QUESTÃO DA LIBERDADE</b> .....                          | 82  |
| 5.1   | Conflitos e liberdade em Corinto .....                       | 85  |
| 5.1.1 | <i>Divisões partidárias na Comunidade</i> .....              | 87  |
| 5.1.2 | <i>Sabedoria humana e sabedoria divina</i> .....             | 89  |
| 5.1.3 | <i>A carne sacrificada aos ídolos</i> .....                  | 92  |
| 5.1.4 | <i>A autoridade de paulo em questão</i> .....                | 96  |
| 5.2   | As liberdades de Paulo .....                                 | 100 |

|   |     |
|---|-----|
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....                   | 107 |
| <b>REFERÊNCIAS</b> .....                            | 112 |
| <b>ANEXOS</b> .....                                 | 118 |
| ANEXO A – Cronologia da vida e missão paulina ..... | 119 |
| ANEXO B – Mapa e plantas.....                       | 120 |

## 1 INTRODUÇÃO

Essa dissertação é resultado da pesquisa desenvolvida no Mestrado em História Social da Universidade Estadual de Londrina. Como tema de nossa pesquisa formulamos questões sobre as liberdades e conflitos na comunidade de Corinto do primeiro século. Para a análise do tema usamos o recorte espaço-temporal do Império Romano e o conceito de representação mediando à leitura e interpretação das Cartas Paulinas escritas à comunidade, nossa fonte de estudo.

A história consiste em compreender o vivido, examinar seus vestígios e analisar o passado. Fonte inesgotável de material trazido à tona por meio da pesquisa científica, escrever a história é o prazer de quem adentra o mundo para ver através das entrelinhas do passado.

Tão complexa e simples essa é a história, conjunção de tempo e espaço que molda o ofício do historiador, transformado em admirador e participante desta trama.

Segundo Michel de Certeau (1982, p. 64): “[...] em história como em qualquer outra coisa, uma prática sem teoria desemboca necessariamente, mais dia menos dia, no dogmatismo de “valores eternos” ou na apologia de um ‘intemporal””.

Sendo a história uma prática, essa é orientada por uma epistemologia que conduz a produção do conhecimento, e essa teoria é:

Encarar a história como uma operação será tentar, de maneira necessariamente limitada, compreendê-la como a relação entre um *lugar* (um recrutamento, um meio, uma profissão, etc.), *procedimentos* de análise (uma disciplina) e a construção de um *texto* (literatura). (CERTEAU, 1982, p.65).

Adentrando este mundo histórico, observando um método e escolhendo o objeto de pesquisa: os conflitos e liberdades na comunidade de Corinto no primeiro século da era cristã, onde temos um leque de mudanças culturais e sociais.

Tais mudanças são vivenciadas e narradas por vários personagens, participantes desta história e que fornecem importantes documentos para estudos onde nos tornamos partícipes desta história.

As mudanças na vida social da população do século I d.C. são contempladas analisando-se a história de Roma. Especificamente no conjunto denominado Império Romano, Roma torna-se detentora do poder político sobre grande parte do mundo antigo, impõe determinações, governos, regras sociais e hierárquicas rígidas.

Após um período de grande expansionismo, as colônias incorporadas ao Império Romano desfrutavam da *pax romana*, que perdura pelos dois primeiros séculos e consiste no fortalecimento da administração e da atividade comercial, porém, a maioria da população continua em luta por melhores condições de vida.

No aspecto religioso, a sociedade divide-se entre adeptos do politeísmo, que participam das festas, cultos e sacrifícios ao panteão de deuses romanos e outros a ele incorporados e os judeus que possuíam o direito ao culto monoteísta.

Segundo Finley (1991, p. 17):

Era fisicamente impossível para qualquer pessoa participar dos cultos a todas as divindades. Prevalcia uma política de *laissez-faire*, onde bastava não blasfemar contra os outros deuses de outrem, não associar os cultos à oposição política, e não promover o aumento da imoralidade pública. Os judeus eram um caso à parte.[...]

Nesse contexto, a religião judaica conta com um significativo número de privilégios, mas caracteriza-se como religião excludente de grande parcela da população, ou seja, a grande parcela da população não fazia parte dessa crença.

Se numericamente os judeus não contabilizam grande número de adeptos, é em meio aos ideais deste grupo que encontramos os vestígios dos quais nos apropriaremos para compreender o surgimento da crença cristã.

Dentre os judeus desse período, figura o que elegemos para esse estudo: Paulo de Tarso, um judeu que se converte ao movimento de Jesus, de perseguidor torna-se o maior divulgador da mensagem cristã a várias cidades do Mediterrâneo romano. Seus escritos são as fontes de que dispomos para caracterizar certas questões do mundo antigo no primeiro século<sup>1</sup>.

Pela trajetória de Paulo nos deparamos com uma personalidade forte e marcante que, através da documentação escrita no primeiro século, remete a questões sociais vividas por pessoas que com ele conviviam, quer seja de forma pacífica ou em debates acalorados.

Se Paulo é controverso em seus relatos, possuindo escrita e interpretações próprias, vimos que parte de suas cartas apresenta temas polêmicos, e, entre outros fatores, o material traduzido não corresponde ao material total produzido, nem por isso deixam de ser uma fonte de análise do mundo romano no primeiro século d.C.

As cartas aos coríntios, obras analisadas neste estudo, compõem um material amplo para a análise desta comunidade em específico, pois mostram o discurso utilizado por Paulo

para remediar conflitos internos desta comunidade, que conseqüentemente refletem conflitos sociais existentes na cidade de Corinto.

Sobre o autor, podemos dizer que a identidade paulina se revela uma identidade elástica formada decorrente de conflitos, ora aproximando-se de um viés, ora de outro; porém sem esquecer aquela que o apóstolo tem como sua missão principal: estender a salvação a todos os povos. Isto fica evidente na passagem de 1º Coríntios 9:20-23:

<sup>20</sup> e me tornei para os judeus como judeu, para que judeus eu venha ganhar; aos debaixo da lei como debaixo da lei, para que os debaixo da lei eu venha a ganhar;<sup>21</sup> aos sem lei como sem a lei, não estando eu sem a lei de Deus mas na lei de Cristo, para que eu venha ganhar os sem lei; <sup>22</sup> me tornei para os fracos um fraco, para que os fracos eu venha ganhar; a todos me tornei de tudo, para que por todos os meios alguns eu venha salvar.<sup>23</sup> Ora, todas as coisas faço por causa do evangelho, para que co-participante dele eu venha a me tornar.

É com base nas informações ofertadas pelas fontes que o quebra-cabeça historiográfico começa a se delinear. A leitura das fontes, aliada aos estudos que temos sobre a sociedade romana, a história dos judeus, e diversas obras já editadas, permite trabalhar com análises socioeconômicas, culturais e religiosas.

No primeiro capítulo trabalhamos com noções de espaço que convergem e divergem dentro do período; e para entender a formação do espaço como constituinte das relações sociais utilizou-se as definições do geógrafo Milton Santos importante referência nos estudos da Geografia Crítica.

Para ele o espaço deve ser compreendido como: “um conjunto indissociável, solidário e também contraditório, de sistemas de ações considerados isoladamente, mas como o quadro único no qual a história se dá.” (SANTOS, 1999, p.63).

Os espaços da Antiguidade são analisados em tópicos, a saber: “O espaço do Império Romano”, que versa sobre como a incorporação dos territórios que formam o Império influem sobre a própria constituição deste império.

Como parte da análise do Império Romano tem-se as relações entre o *Imperium*, fonte de poder e conquistas da capital romana, O Império Romano nas províncias e os encontros culturais com diferentes povos e os cultos que compõem o espaço religioso: o culto ao imperador, o culto judaico e o culto cristão.

Um ponto principal em nossa análise é o discurso paulino na regulamentação da vida cotidiana na comunidade cristã de Corinto. O segundo capítulo inicia-se com a questão da

---

<sup>1</sup> São consideradas obras genuinamente paulinas, por consenso de vários estudiosos, as cartas: Romanos, 1º e 2º

análise do discurso e análise textual das fontes - a correspondência entre o apóstolo e a comunidade de Corinto -, orientada pela visão de leitura e leitores de Roger Chartier. De posse desta análise, buscamos a compreensão da relação de poder exercida por esse discurso.

Com o conceito de representação de Chartier, aplicado à produção do discurso, analisamos o sujeito Paulo e os ouvintes, a sociedade coríntia romana do primeiro século, com toda a sua teia de ligações e inter-relações entre os personagens deste momento histórico e a cultura por eles produzida tendo como referência as comunidades (*ekklésia*) cristãs fundadas por Paulo.

Trabalhar com a formação cultural de um povo, e, em nosso caso, com a miscigenação de culturas no tempo e no espaço, impõe a necessidade de um recorte que estabeleça limites, os quais são necessários para que a pesquisa em questão possa contar com atenção específica a determinadas situações.

O terceiro capítulo destina-se à análise da questão da liberdade e das “liberdades” na comunidade coríntia do primeiro século. Observando que Paulo orienta sua escrita a partir de certos conceitos da escola estoica, a liberdade assume várias conotações distintas e estas serão a problematização de nossos escritos.

A questão da liberdade, ou como pretendemos descrever, “liberdades”, perpassa a análise da escravidão física da Roma Antiga e os valores sociais agregados ao tema, mas com o uso de referências da liberdade espiritual, auxiliada pela corrente filosófica do estoicismo - o abandono de certas práticas e seguimentos de doutrinas, orientações e regras modelando o que é a liberdade neste espaço.

Realizar um trabalho historiográfico sobre o tema e, com isso, reler o passado à luz do presente, compreender, reinterpretar e assimilar este período tão fecundo da história e a importância de tais acontecimentos para a história do cristianismo, analisar esse controverso primeiro século será o objetivo que almejamos alcançar.

## **1.1 Uma breve análise das fontes**

**Fontes Utilizadas:** 1ª e 2ª Cartas de Paulo aos Coríntios

As cartas à comunidade de Corinto tratam de um documento particular, de circulação restrita, escritas com a finalidade de orientar a *ekklésia* que se reunia na cidade de Corinto.

São endereçadas às famílias que de posse das mesmas lêem para os demais frequentadores da comunidade.

A cidade de Corinto não foi escolhida por acaso para a formação de uma comunidade cristã. Quando Paulo deixa Atenas e se dirige a Corinto, já possui experiências acumuladas em outras comunidades que fundara na Ásia Menor, porém em Corinto, os problemas enfrentados por Paulo derivam em grande parte da vida social da cidade.

Corinto [...] era uma cidade liberal em grande progresso. [...]. A decisão de Julio César em 44 a.C. de restaurar a cidade, que seus predecessores haviam saqueado um século antes, foi motivada pelo caráter lendário da cidade como “opulenta”. A nova colônia logo justificou suas expectativas e, em duas gerações, tornou-se o mais importante centro comercial da costa mediterrânea oriental [...] Ao contrário da complacência de Atenas, Corinto questionava. Ainda era uma cidade dos que se fizeram por si mesmos e vivia para o futuro. Novas ideias tinham a garantia de serem ouvidas [...] (MURPHY-O’CONNOR, 1996, p. 121).

Paulo chega a Corinto por volta do ano 50. Durante suas viagens missionárias, se estabelece na cidade e, de acordo com o relato de Atos 18:1-4<sup>2</sup>, prega Jesus como o Cristo a judeus e gregos. Após enfrentar oposição dirige sua pregação aos gentios.

Sobre a comunidade de Corinto temos a maior documentação escrita por Paulo, duas dessas cartas encontram-se na compilação bíblica do Novo Testamento.

Durante sua terceira viagem missionária, quando Paulo estava em Éfeso, este recebe notícias sobre a comunidade de Corinto, de três fontes distintas<sup>3</sup>, que narram dissensões e interpretações errôneas acerca do que foi ensinado pelo apóstolo. De posse destas informações Paulo escreve a carta por volta de 55 d.C.

Paulo escreve a segunda carta aos coríntios provavelmente entre o fim do verão e o início do outono de 55 d.C., quando deixa Éfeso partindo para a Macedônia, onde Tito traz a ele notícias da repercussão da primeira carta na comunidade<sup>4</sup>. Após essa carta Paulo visita novamente Corinto por volta de 56 d.C. quando escreve a carta aos Romanos.

Muitos estudos foram realizados acerca da autenticidade da escrita paulina, bem como da quantidade de cartas escritas. A própria documentação propõe a existência de outras duas cartas. Segundo Murphy-O’Connor (2000), em 1776 com a declaração de que a carta de 2

<sup>2</sup> Muitas referências às viagens missionárias de Paulo estão descritas no livro de Atos, ressaltamos que a escrita de Atos é realizada posteriormente às cartas paulinas e que o autor do livro não especifica o conteúdo das cartas, mas sim uma trajetória das viagens realizadas por Paulo. Em caso de controvérsia entre o livro de Atos e as cartas, a visão à qual creditamos veracidade é a documentação do *corpus paulinum*.

<sup>3</sup> As fontes de informações de Paulo descritas na documentação são: “os da casa de Cloé” (1Co 1,11), a carta enviada pelos coríntios (1Co 7,1) e a delegação composta por Estéfanos, Fortunato e Acaio (1Co 16,17)

<sup>4</sup> Conforme descrito em 2Co 2,12-13 e 7,5-7.

Coríntios eram, na verdade, duas cartas independentes, as hipóteses acerca desta documentação tornaram-se cada vez mais complexas, chegando-se a proposição de que originalmente a correspondência coríntia contava com nove cartas.

Em sua maioria, os principais comentaristas<sup>5</sup> defendem a unidade de 1 Coríntios, embasados nas respostas às várias fontes de informações das quais Paulo dispunha durante a escrita da carta. Já os que defendem a unidade de 2 Coríntios são poucos, devido principalmente à mudança radical de escrita entre os capítulos 1-9 e 10-13.

A teoria aceita pela maioria dos biblistas e estudiosos divide a documentação escrita por Paulo aos coríntios em cinco cartas, a saber: 1) a carta perdida pré-canônica que é citada em 1º Coríntios, 2) a carta de 1º Coríntios que encontramos no Novo Testamento, 3) a perdida Carta Dolorosa que é citada por Paulo, 4) 2º Coríntios 1 – 9 e 5) 2º Coríntios 10 – 13. Porém outros especialistas dividem o material em oito cartas.

Para facilitar a utilização do material, segue um quadro cronológico que explica a composição das cartas enviadas aos Coríntios:

---

<sup>5</sup> Sobre o assunto MURPHY-O'CONNOR (1996) traz uma vasta lista de autores favoráveis e contrários ao tema.

| <b>Tabela 1 - Cartas de Paulo aos Coríntios</b>    |  |
|--|--|
| <i>Acontecimentos</i>                              | <i>Referências</i>   |
| Primeira visita à Corinto e formação da comunidade | Paulo chega a Corinto na primavera de 50 e permanece na cidade por dezoito meses durante a fundação da comunidade.   |
| Primeira carta (pré-canônica)                      | Paulo a escreve enquanto está em Éfeso, provavelmente no verão de 53. Não temos tal carta na compilação bíblica, somente sua referência em 1ºCo 5:9 “Eu vos escrevi em minha carta que não tivésseis relações com devassos.”.  |
| Segunda carta (1ºCo 1 – 8: 10-16)                  | Os coríntios enviam vários questionamentos por meio de Estéfanos, Fortunato e Acaio sobre pontos da carta pré-canônica, recebe também informações por comerciantes da casa de Cloé de divisões dentro da <i>ekklesia</i> . Embora no cânon bíblico a carta de 1º Coríntios conte com 16 capítulos, os estudos apontam 15 capítulos excluindo-se o capítulo 9. Esta carta é enviada a comunidade através de Timóteo conforme nos informa Paulo em 1º Co 4:17 e 1ºCo 16:10-11. |
| Terceira carta (a carta dolorosa)                  | Essa carta teria sido escrita por Paulo enquanto estava preso na cidade de Éfeso, o texto de 2ºCo 1:15-16 e 2:1 contam que Paulo queria retornar a Corinto mas substituiu essa visita por uma carta escrita “em meio a muitas lágrimas”.   |
| Epístola Severa                                    | Durante o outono de 54, Paulo envia Tito a Corinto com a carta severa. Sua menção ocorre em 2ºCo 7:13-15 e 2ºCo 7:5-11.  |
| Quarta carta ( 2ºCo 1-2,13; 7,5-16)                | Esta é a chamada carta da reconciliação. Escrita antes do inverno de 54, provavelmente Paulo a escreve após ouvir de Timóteo notícias sobre o arrependimento dos coríntios.  |
| Quinta carta (2ºCo 8 – 9)                          | Consiste na orientação da comunidade acerca da ida de Tito e outros irmãos para recolherem recursos para os Santos de Jerusalém.   |
| Segunda visita à comunidade                        | Ocorre no início do verão de 56.   |
| Sexta carta (2ºCo 10-13)                           | Essa epístola apresenta uma inflamada defesa do ministério de Paulo.   |
| Sétima carta (2ºCo 2:14 – 6; 13; 7:2-4)            | Correspondem a uma epístola posterior aos capítulos 10-13.   |
| Oitava carta (1º Coríntios 9)                      | Constitui uma epístola que poderia ter sido escrita antes ou depois de 2ºCo 2:4-6; 13; 7:2- 4.   |

| <b>Tabela 2 – Eixos temáticos das cartas aos coríntios</b> |   |
|--|---|
| <b>Referência</b>  | <b>Temática Abordada</b>  |
| 1º Coríntios 1:1-9; 2º Coríntios 1:1-7.                    | Saudações de Paulo à comunidade   |
| 1º Coríntios 1:10-16.                                      | Divisões entre os fiéis; dissensões entre partidários de Paulo e partidários de Apolo.              |
| 1º Coríntios 1:17-31; 2; 3 e 4.                            | Exposições acerca do entendimento do evangelho pregado.   |
| 1º Coríntios 5; 6:1-11.                                    | Tratamento de caso de incesto e admoestação para resolver o problema internamente.                  |
| 1º Coríntios 6:12-20; 7.                                   | Respostas às questões sobre procedimentos sexuais, casamento e virgindade.                          |
| 1º Coríntios 8:1-6; 10:14-33.                              | Respostas acerca das carnes sacrificadas e restrições dietéticas.                                   |
| 1º Coríntios 8:7-13; 9 e 10:1-13.                          | Entendimento paulino para a situação das carnes sacrificadas.                                       |
| 1º Coríntios 11:1-16.                                      | Conduta dos homens e mulheres dentro da assembleia.   |
| 1º Coríntios 11:17-34.                                     | Instituição da ceia como recordação do sacrifício de Jesus. Constituição do cristianismo.           |
| 1º Coríntios 12; 13 e 14.                                  | Respostas e ensinamentos sobre os dons espirituais. Aplicação da filosofia difundida pelo apóstolo. |
| 1º Coríntios 15.   | Ensinamentos sobre a crença na ressurreição de Jesus.   |
| 1º Coríntios 16 e 2º Coríntios 13:11-13.                   | Despedida e recomendações à comunidade.   |
| 2º Coríntios 1:3-11; 4:7-18; 7:5-16.                       | Tribulações enfrentadas pelo apóstolo.  |
| 2º Coríntios 1:12-14 e 2:1.                                | Mudanças nos planos de viagem.  |
| 2º Coríntios 2:2-11.                                       | Alguns motivos para a escrita da carta.   |
| 2º Coríntios 2:12-17; 3; 4:1-6; 5:1-21 e 6:1-10.           | Experiências de Paulo no ensinar e viver o cristianismo.  |
| 2º Coríntios 6:11-18 e 7:1-4.                              | Advertências sobre o entendimento das palavras escritas e proferidas por Paulo.                     |
| 2º Coríntios 8 e 9.  | Sobre a coleta: instruções e benefícios alcançados.   |
| 2º Coríntios 10.   | Respostas de Paulo à comunidade sobre o discurso escrito e falado.                                  |
| 2º Coríntios 11.   | Respostas de Paulo à comunidade sobre a pregação do cristianismo por Paulo e as demais pregações.   |
| 2º Coríntios 12; 13:1-10.                                  | Respostas de Paulo à comunidade sobre as críticas e suas credenciais apostólicas.                   |

Para facilitar o trabalho com essa fonte, dividimos os temas em eixos conforme apresentados na tabela abaixo:

Discutir e analisar temas tão diferentes e complexos como os tratados nas cartas escritas à comunidade de Corinto exige um extremo exercício interpretativo. Nossa opção não é discutir o material do ponto de vista teológico, e sim, através da análise do material, construir um entendimento sobre a comunidade cristã localizada em Corinto do século I, destacando aspectos sociais e culturais.

As temáticas abordadas nas cartas escritas à comunidade de Corinto retratam a interpretação pessoal de Paulo do cumprimento das profecias judaicas personificadas na figura de Jesus; versam também sobre vários conflitos existentes dentro da comunidade constituída por ele que, na sua ausência, são mediados através do envio destas cartas.

Buscando compreender como os aspectos sociais e culturais são tratados dentro da comunidade e como Paulo orienta a vida dos fiéis dentro do tumultuado contexto em que vivem, podemos estabelecer o conhecimento sobre a cultura de Corinto no primeiro século, através do olhar de Paulo.

## 2 ESPAÇOS CONVERGENTES E DIVERGENTES NA HISTÓRIA

Hoje em dia o historiador, mais que nunca, convive no dia a dia com mudanças, avanços e desdobramentos de um mundo moderno. Dentro da ciência histórica, os métodos que no século XIX tinham por pretensão garantir um terreno seguro para a escrita histórica, no início do século XXI não apresentam tal solidez.

Novas técnicas para pesquisas e análises orientam a escrita atual da história: a busca de novos entendimentos para o passado, a releitura de materiais sob novas óticas e a produção de obras nas quais a sociologia, antropologia, geografia e demais áreas afins subsidiam e interagem são recursos atuais aplicados às novas pesquisas.

Compreendendo que a história constitui-se de uma ciência onde tempo e espaço são os critérios primordiais de análise, unir esses campos de estudos, através da junção entre a ciência histórica e a ciência geográfica, possibilita um aparato teórico-metodológico profícuo para o desenvolvimento de pesquisas em ambas as áreas.

Essa junção não é nova dentro da escrita da história, visto que a obra do historiador Fernand Braudel, “O mediterrâneo”, publicada em 1949, e considerada um dos marcos do pensamento da “Nova História”, já apresentava o desenvolvimento proximal entre a história e a geografia, ou a geo-história.

Braudel, em sua obra, busca um pensamento de unificação das disciplinas, história e geografia, para realizar sua análise sobre o Mediterrâneo. O mar e o meio físico são tidos como personagens principais, ativos e em certo ponto determinantes e não apenas coadjuvantes da trama.

Trabalhando com noções de múltiplas temporalidades (a longa duração do tempo geológico, a média duração do tempo econômico e a curta duração do tempo social e político), o autor analisa a constituição geográfica da região do Mediterrâneo antigo, com o recorte temporal do século XVI,<sup>6</sup> mostra a influência da geografia para a acessibilidade, ocupação e relações na formação das cidades, do comércio e da economia.

Propondo os ritmos temporais, a escrita do livro evolui de um processo lento – a descrição da paisagem e a evolução geológica das estruturas, para um processo mais rápido, porém cíclico das estruturas econômicas, sociais e estabelecimento de civilizações para terminar retratando o tempo curto e rápido que origina mudanças sociais e políticas, no ritmo do cotidiano.

Embora o próprio autor oriente que a divisão tripartida é arbitrária e que a natureza possa apresentar um evento de curta duração, bem como o cotidiano possa evidenciar um evento de longa duração, fica a impressão de que as conjunturas e os acontecimentos se ajustam para produzir a unicidade do livro.

Para Braudel, muito mais do que um espaço geográfico, o Mediterrâneo é também um espaço cultural que interfere na construção das civilizações que historicamente viveram em suas margens. Segundo o autor:

O que é o Mediterrâneo? Mil coisas ao mesmo tempo. Não uma paisagem, mas inúmeras paisagens. Não um mar, mas uma sucessão de mares. Não uma civilização, mas civilizações sobrepostas umas às outras. Viajar pelo Mediterrâneo é encontrar o mundo romano no Líbano, a pré-história na Sardenha, o islã turco na Iugoslávia. É mergulhar nas profundezas dos séculos, até construções megalíticas de Malta ou até as pirâmides do Egito. É encontrar coisas muito velhas ainda vivas, ladeando o ultramoderno: ao lado de Veneza, falsamente imóvel, a pesada aglomeração industrial de Mestre. [...] É ao mesmo tempo imergir no arcaísmo dos mundos insulares e surpreender-se diante da extrema juventude de cidades muito antigas, abertas a todos os ventos da cultura e do lucro, e que, há séculos, vigiam e comem o mar.

Tudo por que o Mediterrâneo é uma encruzilhada muito antiga. Há milênios tudo converge em sua direção, confundindo e enriquecendo sua história: homens, animais de carga, veículos, mercadorias, navios, ideias, religiões, artes de viver. (BRAUDEL, 1988, p. 2).

Embora a obra produzida por Braudel até hoje seja uma referência para os estudos, assim como a escrita história, a ciência geográfica também passou por reformulações epistemológicas e de paradigmas.

As diferentes escolas do pensamento geográfico convergiram para o pensamento atual da geografia, a geografia denominada crítica, decorrente de desdobramentos que culminaram na ruptura com a geografia tradicional<sup>7</sup>, a qual se baseava na construção e aplicação de dados

---

<sup>6</sup> A pesquisa havia sido concebida por Braudel inicialmente como uma análise do governo de Filipe II no século XVI, mas o autor modifica a ideia original, propondo uma nova ótica de análise e deixando a história factual e tradicional como o elemento apenas da curta duração de análise.

<sup>7</sup> Na constituição epistemológica das escolas geográficas, várias denominações foram atribuídas às orientações de análise, entretanto por geografia tradicional neste estudo entendemos ao que alguns autores compreendem como duas correntes que orientaram a geografia: a Nova Geografia e a Geografia Teórica e Quantitativa. A escola designada como Nova Geografia corresponde aos estudos realizados durante o início do século XX até meados de 1950 a qual consistia em que várias áreas como a sociologia, botânica, hidrografia, demografia que executavam separadamente seus estudos específicos e competia à geografia agrupar esses estudos, sistematizando e orientando a construção de uma totalidade para a compreensão do espaço possuindo como suporte o determinismo ambiental, o possibilismo e o método regional. A partir da década de 1960 o cientificismo ocupa um lugar primordial na geografia à qual passa a usar uma abordagem de lógica positivista baseada em conhecimentos matemáticos e estatísticos que provoca uma grande mudança nos estudos, essa geografia teórica e quantitativa não foi de todo posta de lado, visto que ainda hoje os dados estatísticos são de grande utilidade para a geografia, a mudança ocorre quando a corrente da geografia crítica além da descrição dos

estatísticos, apresentando apenas uma reprodução de dados sem preocupar-se com análises que compreendessem as diversas formas do espaço.

De forma diferente a geografia crítica mostra-se como processo dinâmico de análise, entendendo que as transformações do espaço também são dinâmicas no decorrer do tempo.

Segundo Moraes (1984, p. 112-113):

[...] o designativo de crítica diz respeito, principalmente, a uma postura frente à realidade, frente à ordem constituída. São os autores que se posicionam por uma transformação da realidade social [...] Desmistificam a pseudo “objetividade” desse processo, especificando como o discurso geográfico escamoteou as contradições sociais. Atingem assim seu caráter ideológico, que via a organização do espaço como harmônica; via a relação homem-natureza, numa ótica que acobertava as relações entre os homens, via a população de um território, como um todo homogêneo, sem atentar para a sua divisão [...]

Essa evolução do pensamento e da metodologia da geografia a fez cada vez mais próxima das análises econômicas e sociais da sociedade. A escrita dos trabalhos geográficos, orientados pelo molde da geográfica crítica, busca compreender as relações do homem com a natureza e dos homens entre si, a qual enriqueceu as pesquisas e trouxe uma nova complexidade que anteriormente não era explorada.

A cronologia histórica faz parte das obras geográficas para desenvolver a descrição dos eventos durante o tempo e possibilitar o entendimento cronológico dos eventos.

Este mesmo conceito pode ser utilizado pelo historiador para observar e indagar onde, em qual espaço geográfico, e de que forma o espaço favorece ou impossibilita a ocorrências de determinados eventos.

Da junção entre tempo e espaço, ou seja, de um recorte realizado em algum período em determinado lugar podemos realizar uma pesquisa histórica sobre qualquer tempo.

Compreender os espaços formados na Antiguidade, mesmo que anacronicamente, já que relemos o passado à sombra de nossos conhecimentos modernos não é algo menos complexo. Temos como recorte o Império Romano e compreendemos que o espaço do Império Romano é convergente e divergente em si.

Ao entender o espaço como dinâmico e não estático podemos também compreender que essa constituição perfaz uma convergência em direção à política imperial romana que impõe seus sistemas e suas leis a seus domínios. Ao mesmo tempo, essa constituição diverge,

pois é formada por uma disparidade de povos e culturas. Tal cenário cria um quadro único na história humana.

As relações de convergência e divergência formadas dentro de um mesmo espaço suscitam as relações sociais existentes no Império Romano do primeiro século d.C. que buscamos compreender.

Propondo para o nosso tema a análise de como o espaço se transformou constantemente durante o primeiro século, em territórios que juntos formam o Império Romano, é necessário discorrer sobre a natureza de uso do espaço como auxiliar na compreensão histórica, posto que nosso trabalho trata-se de uma análise historiográfica.

## **2.1 O espaço enquanto categoria de análise**

Pensar, compreender, são atos realizados de forma cotidiana pelas pessoas, porém ao trabalhar com conceitos devemos nos lembrar que um conceito não é capaz de por si transmitir um valor concreto, tratam-se de construções de instrumentos simbólicos que permitam uma relação do sujeito com o mundo no qual está inserido.

Ao trabalhar com um conceito, este carece de definição por ser ele complexo e não apresentar sentido único. Sendo assim um conceito, por sua própria natureza necessita de formulação de sentido para sua perfeita compreensão do termo e da utilização dada ao mesmo.

O espaço, embora seja um conceito amplamente utilizado pela geografia, não é de uso exclusivo do geógrafo, podendo sim, em uma prática interdisciplinar ser utilizado por pesquisadores de áreas afins em seus trabalhos.

[...] os mesmos objetos podem dialogar com as mais diversas disciplinas [...] A questão que se coloca é, pois, sobretudo, uma questão de método, isto é, da construção de um sistema intelectual que permita, analiticamente, abordar uma realidade, a partir de um ponto de vista. (SANTOS, 1999, p. 62).

Mas qual é o entendimento que temos sobre o espaço? Para conceituar o espaço devemos utilizar várias categorias de análise geográfica as quais atribuir-se sentido a ele, para tal podemos dizer que:

Alguns conceitos são mais gerais e elementares ao raciocínio geográfico e, no meu entendimento, são estruturadores do espaço geográfico, tornando-se importantes categorias de análise: natureza, lugar, paisagem, região, território, ambiente. Outros conceitos são também relevantes para compor um modo de pensar espacial e para analisar espaços específicos, entre eles estão os de cidade, de campo, identidade cultural, degradação ambiental, segregação espacial e uma infinidade de outros que compõem a linguagem geográfica. (CAVALCANTI, 2008, p.49).

Sendo formado tanto por aspectos físicos como por referências mentais o espaço foca-se em duas perspectivas de abordagem. A primeira é realizada na descrição das formas físicas e ou ambientais de uma determinada região e a segunda mostra o espaço como algo frenético, ativo, no processo de organização social. Isto é, o espaço é produto e produtor. É, ao mesmo tempo, paciente e agente nessa dinâmica.

Para tal podem ser agregadas as categorias sobre o lugar, região e ambiente, utilizando para isso o estudo da natureza, paisagem e território.

No contexto da Geografia Crítica não podemos dissociar a relação do meio físico com as relações humanas nesse meio, pois para compreendermos o lugar precisamos saber que:

Esse elemento do espaço está relacionado a outros mais específicos da localização e da orientação espacial como os de distância, de pontos cardeais, de latitude e longitude, e outros. Mas a consideração desse elemento do conceito, que se refere a “onde” está o objeto/fenômeno estudado, leva a outros que têm a ver com referências mais subjetivas dos lugares e mais próximas da experiência vivida no cotidiano como os de familiaridade, de afetividade, de identidade. (CAVALCANTI, 2008, p.50).

Para a paisagem entendemos que essa é:

[...] o domínio do visível – a expressão visível de um espaço –, o domínio do aparente, de tudo que nossa visão alcança; o domínio do que é vivido diretamente com o nosso corpo, com nossos sentidos. [...] Nesse sentido, tem lugar tanto os aspectos objetivos captados na paisagem, quanto os aspectos subjetivos dos sujeitos que dão significados e sentidos aos elementos dessa paisagem. (CAVALCANTI, 2008, p.51-52).

E, para finalizar, o termo território deve ser entendido como:

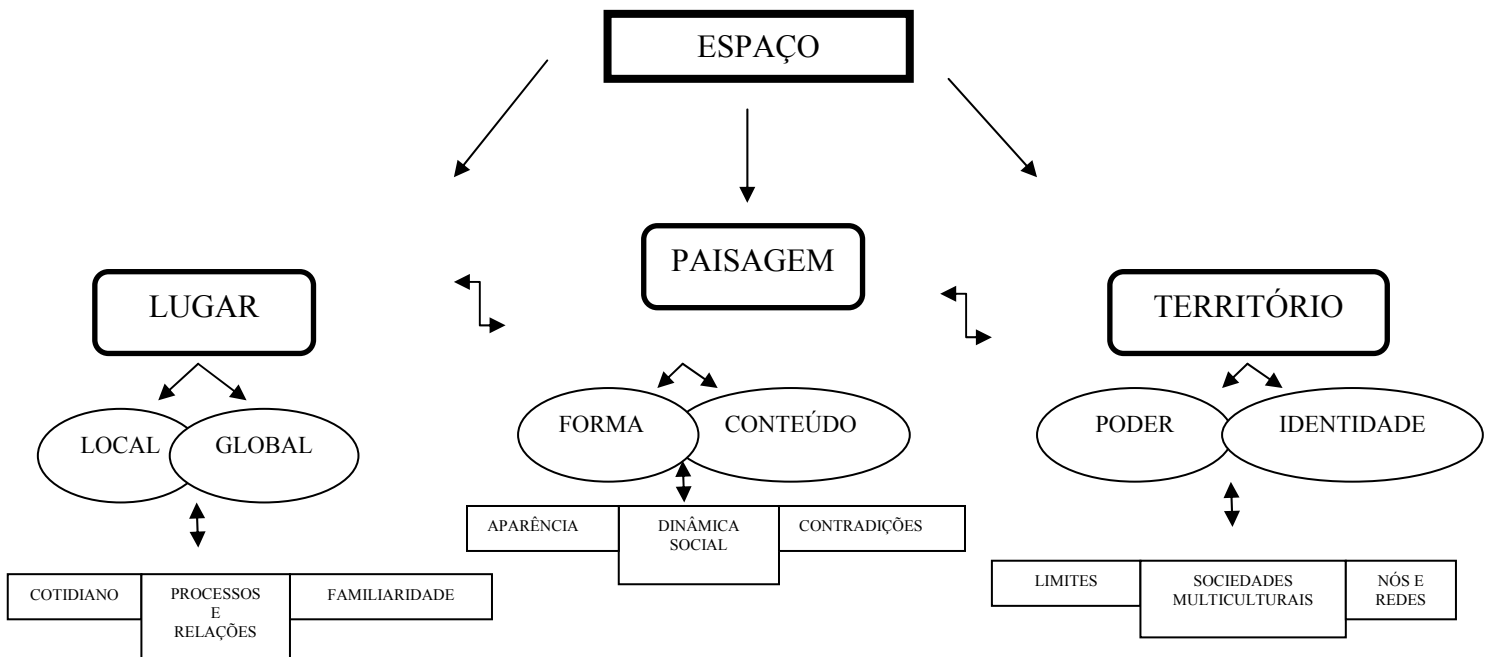
Esse conceito, portanto, tem a ver com uma problemática relacional de indivíduos e seus lugares de prática que resulta em formas espaciais compostas por tessituras, nós e redes. Sendo assim, a identidade também é um elemento de sua constituição assim como o conceito de lugar. (CAVALCANTI, 2008, p.53).

Dessa forma esses conceitos encontram-se entrelaçados, interdependentes que culminam em nossa determinação do conceito de espaço definida, segundo Santos (1999, p.18) “[...] como um conjunto indissociável, solidário e também contraditório, de sistemas de objetos e sistemas de ações, não considerados isoladamente, mas como um quadro único no qual a história se dá”.

Indissociável em sua forma e conteúdo, visto que à medida da compreensão das formas físicas de relevo e paisagens devido à ocupação e dinamização espacial, implica-se a análise conjunta das transformações sociais, com seu uso e significado para as distribuições, as utilizações e reutilizações do meio físico detêm a orientação social.

Na tentativa de visualizar essa compreensão dos conceitos, seus elementos estão dispostos no gráfico abaixo:

*Figura 1 - Sistematização do conceito espaço*



Construídos socialmente, sentidos e significações da organização do espaço são sempre uma relação, isto é, o espaço é uma constituição relacional, relação entre objetos espacialmente distribuídos, relação entre objetos e suas funções, e são essas relações que estabelecem as práticas sociais do espaço geográfico.

As relações espaciais ocorrem entre os homens e o meio natural bem como entre os homens na sociedade, por isso determinamos que tais relações produzem uma estrutura que forma o meio social vivenciado e visível como imperceptível e subjetivo.

Essa produção espacial de significados ocorre todos os dias, nas idas e vindas, no trabalho, na sociabilidade, nas relações políticas e econômicas de várias ordens, isto é, na relação cotidiana com o espaço observa-se a construção de seus significados.<sup>8</sup>

Nesta perspectiva da concepção do espaço e de seus significados, as relações promovem dinâmicas e contradições do espaço no decorrer do tempo. As formas ou objetos e as ações ou comportamentos propõem diferentes organizações do espaço. Novamente salientamos o que Santos diz:

Se a Geografia deseja interpretar o espaço humano como o fato histórico que ele é, somente a história da sociedade mundial, aliada à da sociedade local, pode servir como fundamento à compreensão da realidade espacial e permitir a sua transformação a serviço do homem. Pois a História não se escreve fora do espaço e não há sociedade a-espacial. O espaço, ele mesmo, é social. (SANTOS, 1982, p.1).

O tempo e o espaço quando vistos como construção são produtores de uma dialética. Verificando essa análise na qual o produto e o produzido completam-se ao mesmo tempo em que se excluem, dessa forma, é possível observar a complexidade da análise do processo observando a transformação espacial no decorrer do tempo:

Para compreender o espaço social em qualquer tempo, é fundamental tomar em conjunto à forma, a função e a estrutura, como se tratasse de um conceito único. Não se pode analisar o espaço, através de um só destes conceitos, ou mesmo de uma combinação de dois deles. [...] examinar forma e função sem a estrutura, deixa-nos a braços com uma sociedade totalmente estática, destituída de qualquer impulso dominante. Como a estrutura dita a função seria absurdo tentar uma análise sem esse elemento. (SANTOS, 1985, p. 56)<sup>9</sup>.

O espaço não é estático, mas dinâmico e mutável historicamente, e verificar a análise contraditória dos elementos que em conjunto, convergem ou divergem em vários aspectos, estes mesmo elementos espaciais possibilitam análises em diversos campos, entre eles, o religioso (primordial ao nosso estudo), o político, o econômico e ou o cultural.

---

<sup>8</sup> Nesse escopo, Santos (1999, p. 77) nos diz que: “A ação não se dá sem que haja um objeto; e, quando exercida, acaba por se redefinir como ação e por redefinir o objeto”.

<sup>9</sup> Embora saibamos que as teorias de Milton Santos possuam a orientação metodológica do marxismo, trabalhando com as análises de estrutura e por vezes da superestrutura, cabe ressaltar que tais estudos complementam o viés que focamos neste estudo, o viés culturalmente construído das relações sociais.

## 2.2 O espaço como objeto da análise histórica

Se Fernand Braudel enquanto produzia sua obra<sup>10</sup> observou a importância do Mediterrâneo como espaço de significação decorrente do estabelecimento das diversas civilizações, juntamente com a descrição física do meio, este autor não deixou de sistematizar a influência que o espaço apresenta no desenvolvimento social, esse mesmo Mediterrâneo com o passar do tempo não perdeu sua magnitude.

Várias civilizações, povos, com seus domínios modificaram em ritmos e tempos diferenciados o espaço, porém este mesmo espaço permaneceu como cenário para o desenvolvimento das mais diversas relações sociais.

Atraídos pelo vigor dinâmico do espaço do Mediterrâneo, o Império persa, o greco-macedônio, e, por fim, os romanos, em diferentes momentos ocuparam, utilizaram, adaptaram e transformaram estes espaços continentais e marítimos.

No começo dos tempos históricos, cada grupo humano construía seu espaço de vida com as técnicas que inventava para tirar do seu pedaço de natureza os elementos indispensáveis à sua própria sobrevivência. Organizando a produção, organizava a vida social e organizava o espaço, na medida de suas próprias forças, necessidades e desejos. (SANTOS, 1994, p.5)

É no espaço delimitado pelo Mar Mediterrâneo, já como parte integrante do Império Romano e durante o primeiro século que observamos um redesenho espacial, tanto físico como imaterial, de relações que coexistem neste período e neste espaço.

Na verdade, o tempo e o espaço não se tornaram vazios ou fantasmagóricos como pensou A. Giddens, mas, ao contrário, por meio do lugar e do cotidiano, o tempo e o espaço, que contêm a variedade das coisas e das ações, também incluem a multiplicidade infinita de perspectivas. Basta não considerar o espaço como simples materialidade, isto é, o domínio da necessidade, mas como teatro obrigatório da ação, isto é, o domínio da liberdade. (Santos, 1994, p. 18).

O cotidiano, as relações, os aspectos econômicos, sociais e culturais podem e permitem várias análises. Em nosso caso optamos por visualizá-los em conjunto com as influências impostas pela delimitação espacial, que no transcorrer dos anos do primeiro século produziram espaços uníssonos e ambíguos ao mesmo tempo.

---

<sup>10</sup> Op. Cit. Braudel, Fernand. **O Mediterrâneo**.

Desses espaços que ao mesmo tempo se completam e se afastam mutuamente surgem observações históricas que permitem delinear e reler características que influenciaram de maneira direta a produção de um discurso, o discurso do apóstolo Paulo que norteia nosso estudo.

Inserir o cotidiano dentro de um recorte tempo-espacial é uma das formas de reconstruir as características do ambiente, do vivido. Encontramos na junção entre fatos históricos e seu espaço a formação de um contexto social que, embora não possa ser revivido, pode ser compreendido de modo a possibilitar uma leitura sobre o dito e inferir sobre os motivos de porque esse discurso foi pronunciado.

Com maior ou menor influência das relações existentes entre os espaços o discurso paulino vai se formando. Tal fato não ocorre de forma abrupta, mas sutilmente, enquanto as pessoas vivenciam seu dia-a-dia.

Viver em determinado tempo carrega em si características únicas, bem como habitar determinado espaço também interfere nessas características. Ao analisar o ambiente religioso da cidade costeira de Corinto e analisar o ambiente religioso da capital romana as diferenças podem ser estabelecidas, portanto, mesmo que as pessoas vivam o mesmo momento histórico, o espaço em que as situações ocorrem possibilita diferentes visões.

Eleger o tempo e o espaço como características de análise permite a compreensão que espacializar significa entender onde os fatos ocorrem e historicizar é compreender os fatos quando eles ocorrem.

A geografia encarrega-se de analisar constantes transformações, bem como a história, a sociologia, a antropologia também perfazem esta característica de análise, posto isso compreendemos que nosso trabalho com o tempo e o espaço não visa defender uma ou outra disciplina específica, mas que a partir de um conhecimento interdisciplinar produzir um novo olhar sobre a Antiguidade.

Antes de definir que somente uma visão é a verdadeira procuramos utilizar o referencial espacial como aparato em nossa pesquisa para compreensão do período em questão promovendo uma análise por vezes sociológica da significância dessa relação<sup>11</sup>.

Estabelecer os vínculos entre os espaços que formam esse grande elo e compreender as transformações é de suma importância para a compreensão final do conceito de liberdade desenvolvido pelo apóstolo Paulo que buscamos analisar e para isso iniciamos nossas análises

---

<sup>11</sup> Os homens convivem entre si em sociedade e várias teorias já tentaram restringir que tais relações são mediadas através de um determinismo rígido, porém seja a influência do meio ou sobre o meio. Atualmente a

com o foco em três grandes espaços produzidos: “O espaço do Império Romano”, “O espaço do cristianismo” e “O espaço do cristianismo paulino em Corinto”.

Tal divisão foi estabelecida com função de facilitar o estudo do espaço social e das relações existentes nele, pois, embora esses eventos ocorram no mesmo período, no mesmo espaço, de forma divergente e ou convergente, são partes de um todo: o todo complexo que configura o mundo romano no século I.

### 3 O ESPAÇO DO IMPÉRIO ROMANO

Pensar o Império Romano como espaço indissociável, é observar sua extensão territorial onde os aspectos como a população, a política e religião auxiliam a compreender como tal espaço foi ocupado, governado, distribuído e redistribuído em níveis socioeconômicos e culturais.

O Império Romano é um espaço onde as fronteiras territoriais<sup>12</sup> não estão orientadas como as do mundo moderno. Enfim, o Império constitui-se da junção de povos diferentes, culturas diversas sobre um mesmo espaço de poder político e econômico.

#### 3.1 O *Imperium*

Falar de e sobre o Império Romano é compreender o domínio estabelecido pelas autoridades romanas sobre uma grande extensão territorial. A própria construção do termo império remete a tal situação. Segundo os historiadores Norma Musco Mendes, Regina Bustamante e Jorge Davidson (2005, p. 18):

A palavra império deriva do termo romano *imperium*, mantendo o seu sentido básico de soberania e comando, mas também comportando novas conotações, adquiridas por este vocábulo para se adaptar à identidade cosmopolita da Roma Imperial.

Estudo apreciado pelos historiadores do mundo antigo, o Império Romano e toda a sua multiplicidade de permanências e rupturas orienta até hoje vários estudos entre uma imensa gama de olhares.

Não obstante, nosso olhar busca reler o espaço do Império como espaço social, habitado por culturas distintas. Ao adotarmos o conceito de espaço para este momento histórico, tornam-se visíveis espaços convergentes e divergentes no mundo romano.

A formação de espaços plurais no Império Romano evidencia uma re-análise dos conceitos sobre a Antiguidade, pautados na metodologia de releitura de grande parte da história antiga, pós 1990.

---

de cunho cultural que buscamos não reproduzindo desta forma um determinismo.

<sup>12</sup> Fronteiras essas que durante o Império Romano compreendiam o espaço entre a Bretanha, o Norte da África e a parte ocidental da Ásia. Um território ao qual o poder político e econômico era governado por Roma, mas que mantinha suas diferenças culturais originadas pelos vários povos que se estabeleceram na região.

Se na história antiga “clássica” do Império Romano os estudos eram orientados com o foco em Roma ou a narração e descrição dos imperadores,<sup>13</sup> os estudos mais recentes dialogam sobre as transformações socioculturais decorrentes do choque entre diversos povos e culturas, através da utilização de novas epistemologias<sup>14</sup> que permitam a observação de um número maior de personagens do cotidiano com destaque para o estudo sobre as províncias, a vida urbana e camponesa dos espaços deste Império.

Conquistar, esse foi o propulsor romano, a fase de conquista de territórios inicia-se durante o período denominado República Tardia<sup>15</sup>. Neste período pode-se notar que “o contexto espacial e socioeconômico apresentava condições próprias de uma sociedade camponesa antiga: necessidade de expansão territorial para a manutenção de seu território vital e de sua soberania [...]” (MENDES, 2009, p. 91), porém se em um primeiro momento houve a conquista, as batalhas e a incorporação de territórios, é já sob a égide do Império que a manutenção de tais territórios consolida-se.

É nesse momento que uma análise sobre o Império Romano carece ser repensada e compreendida por outros olhares.

A conquista em si, vista unicamente como uma sucessão de anexações de territórios não é capaz de explicar os acontecimentos que nos interessam, visto que a necessidade de anexar territórios constitui um entendimento superficial e focado somente sobre um dos mecanismos que germinaram eclodindo em um Império.

O Império Romano, antes de ser um termo, designa algo maior. Apresenta as relações e correlações existentes entre povos das mais variadas partes do mundo antigo conhecido, bem como a reunião de culturas, economias e valores dos quais decorrem interpretações e reinterpretções sob o domínio de um poder político central.

Durante grande parte dos estudos históricos, a política teve um papel central na análise, quer seja pelo referencial documental e a veracidade a ele atribuída, quer pelo

---

<sup>13</sup> Tal fato pode ser observado na historiografia tradicional que operava sua atuação na história factual de datas, leis e relatos dos “grandes homens”, e não apresentava uma visão sobre o homem comum e como esse homem também era participante dos eventos históricos. Podemos visualizar a mudança de tal situação com a Nova História e as chamadas “história vista de baixo”. Ver BURKE, Peter. “A escrita da história” (1992) e em especial a introdução do livro de Lynn Hunt “A nova história cultural” (2006). Em ambas obras, apresenta-se um descrição do desenvolvimento dos modelos de história cultural e as mudanças decorrentes dessa nova corrente epistemológica.

<sup>14</sup> Novas temáticas tem se desenvolvido principalmente no campo da história cultural, estudos sobre a identidade, a fluidez, a própria produção cultural, a qual com a posse de novos documentos e métodos de investigação propõem análises diferenciadas e repensadas do período do Império Romano.

<sup>15</sup> O termo República Tardia é utilizado em alguns estudos por se referir aos períodos de transição da fase republicana e criação do Império. Ver: MENDES, N.M. Política e Identidade em Roma Republicana, 2009. p. 87-103.

privilégio dos estudos políticos e econômicos em relação aos demais temas, enfim esses aspectos eram as bases para a análise do passado.

Contemporaneamente, os estudos dos aspectos políticos de Roma têm orientado pela junção da história política com a história cultural.<sup>16</sup> Uma tendência centralizada em Roma e ou factual da história deixa de lado o que entendemos como espaço.

O espaço incorporado pelo Império Romano não é algo estático, mas dinâmico nas suas relações, é um espaço carregado de relações culturais que buscam as conexões entre ações políticas que repercutem nos conjuntos sociais, econômicos da sociedade.

Dentro desse quadro, a anexação dos territórios pelo governo romano constitui-se como um complexo sistema de valores que, em maior ou menor grau, pode ser verificado nas regiões conquistadas, embora muitas vezes pouco exploradas pela historiografia. Segundo Guarinello (2010, p.114):

Quanto às regiões ‘conquistadas’, estas permaneciam à margem da história efetiva, como meros sujeitos/súditos cuja única opção era integrar-se ao império, fosse adotando os hábitos de uma civilização superior, ou seja, romanizando-se (como em Havelock), seja integrando-se pela via do comércio à dinâmica da burguesia italiana (como em Rostovtzeff).

Ao estudar o espaço Romano da Antiguidade vemos que a utilização deste espaço produzido pela formação do Império permite-nos observar sob diferentes focos de análise, em maior ou menor grau, como a presença direta da política romana desenvolve-se na vida cotidiana dos habitantes.

O domínio romano destes territórios não pode ser entendido como marco zero, pois tal território anteriormente já pertencera, em seu lado oriental, ao Império Persa, ao Império Macedônico de Alexandre, o Grande e as estruturas oriundas desses domínios anteriores estavam arraigadas na formação de uma ordem<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Compreendemos que na escrita histórica, a política não pode ser compreendida como um objeto fora do contexto sócio-cultural e que ambas se completam para a compreensão de determinado período. Para tal, entendemos que existe: “[...] uma dinâmica de interdependência, interseção e complementaridade entre o campo político e os demais campos que compõem a complexidade social, não havendo a predominância de um campo sobre o outro. Logo o político é entendido como o “lugar de gestão da sociedade global” [...] na medida em que “um povo se exprime tanto pela sua maneira de conceber, de praticar, de viver a política quanto por sua literatura, seu cinema, sua cozinha. Sua relação com a política revela-o da mesma forma que seus outros comportamentos coletivos”. (REMOND (2003) apud MENDES (2009)).

<sup>17</sup> O termo ordem aqui se refere ao empregado por Guarinello (2010) onde: “Ordem não é aqui um comando, uma força aplicada pontualmente, mas uma ordenação da vida, que se dá e se reproduz no tempo. Não há um ponto zero, uma hora certa para o surgimento da ordem. Ela é o resultado, a cada momento, do somatório de todos os atos passados, ela é um acúmulo, um trabalho morto corporificado, que aparece aos viventes como parte natural e necessária da vida, mesmo que insatisfatória. A ordem, boa ou má, segundo quem a vê, impõe-se porque gera previsibilidade, porque define expectativas e porque confere posições aos membros da ordem, define-lhes o espaço de sua ação individual ou coletiva, suas trajetórias possíveis, seus projetos. Compõem a ordem todas as dimensões da realidade que não são efêmeras: as estruturas materiais, as instituições, as crenças,

O espaço corporifica as relações estruturais do território e as relações sociais decorrentes do domínio político efetivado pela conquista romana. Seguindo a análise da formação de uma ordem, podemos compreender que este espaço produz em sua consolidação dois tipos de fronteiras: a primeira é a fronteira física, oriunda da natureza, do relevo continental do Mar Mediterrâneo, da Ásia Menor, da costa da África e a segunda fronteira, esta do espaço social, a fronteira cultural.

Conceber o espaço de desenvolvimento do Império, com a formação de fronteiras, produz um conhecimento que conforme Milton Santos pode ser compreendido como:

As relações entre espaço e formação social são de outra ordem, pois elas se fazem num espaço particular e não num espaço geral, tal como para os modos de produção. Os modos de produção escrevem a História no tempo, as formações sociais escrevem-na no espaço. (SANTOS, 1982, p.4).

A esfera de referencial político é usada para demarcar a consolidação do Império. A história de Roma propicia várias gestões de governo com a Monarquia, a República e o Principado, que em determinados períodos mostram as funções estabelecidas para a regência do espaço.

A conquista de territórios pelos romanos ocorre com o uso de poder militar. A organização de um exército forte concedeu a Roma o status necessário para a dominação de povos que não dispunham de meios para impedir o avanço das legiões romanas.

Não passivos, porém incapazes de defender-se do avanço onde se observava que: “à frente de um *imperium* marcha inexoravelmente um exército. Nesse sentido, poderíamos dizer que o som das botas dos soldados sempre chegava antes do Império.” (ROSSI, 2011, p. 62).

A política romana reestruturou-se para conseguir atender às necessidades de poder decorrentes deste novo período de grandes conquistas territoriais. A construção do Império como o estabelecido por Roma era algo inédito, mesmo as conquistas anteriores como a empreendida pelos macedônios não alcançou tamanho êxito. Na reinterpretação do modelo de governo a ser adotado podemos verificar que houve:

---

as relações estabelecidas, a tecnologia, o conhecimento, as práticas cotidianas: são as fronteiras cotidianas da ação social. O que se define assim por ordem é um espaço de consenso assumido, de cooperação, mesmo em um ambiente altamente competitivo ou conflitivo. Contudo, apesar de se prolongar no tempo, e de existir precisamente pelo acúmulo de ações no tempo, a ordem sempre existe num espaço determinado. A ordem tem também fronteiras externas, tanto quanto internas.” A ordem que Guarinello formula obedece à concepção de um espaço físico para sua implementação e um espaço imaterial para sua propagação, desta forma aliando-se à nossa noção de espaço.

a incompatibilidade entre um governo republicano e o aparato administrativo centralizado no Senado, nos magistrados e nas Assembleias e a manutenção das relações de poder lideradas pelos patronos da *res publica*, denominados de *principes civitatis*. Logo a passagem de Roma de uma Cidade-Estado para uma cosmópolis levaram à falência das instituições republicanas, na medida que se consolidava a forma de poder pessoal militar em torno da figura do *Princeps*<sup>18</sup> e a expressão *Imperium Romanum* passou a significar não só o espaço no interior do qual Roma exercia seu poder. Ou melhor, surgia a noção de *imperium* com o duplo significado político e territorial, a qual foi apropriada pelo mundo moderno. O termo passa a ser sinônimo de *urbs, civitas e res publica* e conforme afirma Richardson (1991:9), foi por meio do exército do *imperium* sobre todo o mundo romano que a monarquia retornou a Roma. (MENDES, 2007, p. 29)

Com as conquistas empreendidas, cabia a Roma a consolidação das instituições que garantissem seu domínio sobre esse extenso espaço. Para empreender tal feito, as autoridades romanas “negociaram” com cada uma das diferentes regiões, impondo, cedendo, aprovando ou rejeitando, conforme a circunstância encontrada.

Tal fato não deve ser entendido como fraqueza do domínio, mas sim uma forma de assegurar que esse domínio fosse estabelecido. Várias ações foram empreendidas pelo imperador Augusto visando à garantia de continuidade do poder de Roma sobre as regiões conquistadas.

Para a consolidação e, posteriormente, a manutenção de poder em um caldeirão multifacetado de culturas, houve a necessidade de um governo eficaz para coordenar a economia e a política e direcionar as novas modelagens espaciais.

Uma destas ações foi a instauração do período chamado *pax romana*<sup>19</sup> e esta fomentou o alicerce que atribuiu certa união às regiões sob o domínio romano.

---

<sup>18</sup> Na tradição republicana o título de *principes* era dado a um cidadão que ocupasse uma posição de liderança e destaque na cidade por sua popularidade, pois significava “o mais alto cidadão do Estado”, mas no Império tal função é revestida de outro significado: “[...] Roma passou a ser representada pelo *princeps*, na condição de agregador do sistema de valores e peculiaridades culturais que significavam um padrão de perceber, crer, avaliar, agir e desenvolver um código de categorias destinado a orientar o desenvolvimento das relações de poder [...]”. (MENDES, 2007, p. 29).

<sup>19</sup> Embora as conquistas territoriais tenham ocorrido em meio às guerras, o período compreendido entre 27 a.C. e 180 d.C., denominado como *pax romana* corresponde ao apogeu do desenvolvimento e da consolidação da política imperial romana.

A *pax romana* foi resultado produzido a ferro e fogo e mediante o uso, sem escrúpulos, de todos os meios de luta do Estado, de uma disputa inimiga contra o mundo inteiro, que se apoiava numa arte de Estado coercitiva e através da qual, em cada caso concreto, houvera a vontade ilimitada da defesa do próprio proveito. A *pax romana*, que em teoria é uma relação de direito entre dois parceiros, é, na realidade, uma ordem de dominação; Roma é o parceiro, que a partir de si mesmo, ordena a relação e propõe as condições. Para o não romano, *pax* significava a submissão a Roma, por meio de contrato que implorava, simultaneamente, a proteção de Roma contra os ataques de outros povos estrangeiros. (WENGST (1991) apud ROSSI (2011)).

Uma formação, organização e, no caso romano, um rearranjo do espaço perfaz métodos eficientes de controle, e, para tal, Roma, com ações iniciadas no governo de Otávio Augusto (27 a.C. - 14 a.C.) com continuidade nos governos posteriores do período da *pax romana*, dotou os amplos territórios do Império de infraestruturas como estradas, teatros e fronteiras fortificadas, entre outras estruturas de caráter social<sup>20</sup>.

Com a implantação do sistema de impostos e de distribuição e ou recolhimento de alimentos desenvolveu a ligação entre as regiões menos desenvolvidas promovendo o contato destas áreas com a sede do Império localizada em Roma.

Tal fato atrelou o domínio político com a manutenção de uma situação econômica favorável, pois produziu desta forma um comércio extremamente rentável entre os vastos territórios e com as regiões vizinhas ao império, pois “Concomitantemente à expansão territorial, as transformações socioeconômicas e político-militares possibilitaram o desenvolvimento de um ‘sistema de economia imperial’” (MENDES, 2007, p. 29).

O Império Romano além do domínio político e econômico do espaço, – e é preciso salientar essa análise isolada não é capaz de criar o vínculo necessário para estabelecer a manutenção das relações sociais – estabeleceu uma nova configuração do espaço e promoveu a dinamização das relações sociais neste espaço.

A relação estabelecida entre Roma e o domínio das terras do Império pautou-se em uma relação de clientelismo, modalidade esta que na Antiguidade era muito utilizada para compreender relações que possuíam um grau de dependência e de assistência.

---

<sup>20</sup> Uma das políticas adotadas pelos imperadores consistia no “pão e circo”. Embora tal política não atendesse a toda a população, como relata FAVERSANI (1999), apud MENDES (2007) “[...] o trigo era distribuído [...] se muito a 0,5% da população total do império. [...] Assim, é quase tão verossímil pensar que esse trigo mantinha o povo alimentado quanto pensar que o salário família concedido pelo Estado brasileiro possibilite aos pais e mães trabalhadores criarem seus filhos. [...]”, entretanto, a distribuição de trigo e os espetáculos com gladiadores funcionavam como meios de certo controle da população.

Uma das relações decorrentes dessa política e que até certo ponto orienta o entendimento da reorganização dos espaços conquistados existe no estabelecimento e manutenção das relações de patronato<sup>21</sup>.

De acordo com um cientista político, vínculos patronos-clientes tendem “a surgir no interior de uma estrutura estatal em que a autoridade se acha dispersa, a atividade do Estado tem alcance limitado e em que existe considerável separação entre os níveis de lugarejo, da cidade e do Estado”. [...] A instituição do patronato também tem ajudado a explicar como os dirigentes romanos puderam dirigir um império imenso com um número mínimo de funcionários. (CHOW, 2004, p.111-112).

Através do estabelecimento de tais redes de relações, podemos compreender que a política romana conseguiu a manutenção do domínio político reelaborando e construindo novas pontes que ligassem o poder central aos poderes locais estabelecidos.

### **3.1.1 Império Romano: a vivência nas províncias**

Utilizar o termo “romanização”<sup>22</sup>, visto que o próprio termo vem engendrado de contradições, para explicar as relações decorrentes destas práticas, exige extremo cuidado, posto que se o processo de assimilação aos modelos romanos foi intenso em determinadas regiões, foi quase nulo em outras partes deste mesmo Império.

Neste entendimento, a romanização caracterizou-se como uma dinâmica de conflitos, negociações, resistências, assimilações entre os envolvidos, neste caso, romanos e povos do Mediterrâneo, enfim habitantes dos territórios que Roma ia conquistando na expansão do império.

Quando o poder romano adentra por regiões onde a cultura estabelecida diferenciava-se da sua ao mesmo tempo em que podemos falar de dominação, temos que estabelecer as noções de assimilação e apropriação mútua.

---

<sup>21</sup> A noção de patronato que adotamos é a de John K. Chow (2004, p. 112) quando ele diz: “[...] um vínculo patrono-cliente é basicamente uma relação assimétrica de troca. As partes em ambas as extremidades de tal vínculo são desiguais no controle dos recursos, diferindo com consequência disso em termos de poder e de *status*. Essas partes se acham vinculadas entre si principalmente porque essa sua ligação pode servir a seus interesses mútuos mediante troca de recursos”.

<sup>22</sup> Por romanização entendemos: “[...] associamos o termo romanização aos múltiplos processos de mudanças socioculturais multifacetados em termos de significados e mecanismos que teve início com o relacionamento entre os considerados padrões culturais romanos e a diversidade cultural provincial” (MENDES, 2007, p. 26).

O contato com a cultura dos povos conquistados, civilizados aos seus olhos e carentes de apoio cultural por conta dos romanos, produziu um ambiente de interação e reproduções culturais indispensável para a manutenção do próprio Império.

Com destaque especial ao século I, à Ásia Menor e a região do Egeu, temos de entender que o processo de vínculos, bem como o pertencimento ao Império Romano, no âmbito político e econômico foi muito bem empreendido. Porém em âmbitos culturais, em especial no tocante ao aspecto religioso, as diferenças permaneceram.

Nestes territórios, a diáspora<sup>23</sup>, ou seja, a presença de judeus promoveu limites à romanização, desta forma constituindo um espaço divergente, ou na terminologia de Milton Santos, rugosidades, fundamentadas na observância da crença religiosa. Mesmo com a permanência de certos limites religiosos, houve uma convergência deste espaço à autoridade romana.

Ao tentar introduzir o conceito de romanização sobre essas questões tenderíamos a uma análise nas quais vários pontos apresentariam lacunas, tendo de ser verificadas as características de cada região, porém de modo geral, embora superficial, a instituição do patronato obteve êxito nesse espaço.

[...] o discurso político romano precisava compor os diversos significados do “ser romano”, o que queremos explicitar é que a abrangência do que se convencionou chamar de Império Romano, era, certamente, extremamente vasta, e isso acabava por envolver as mais diversas características culturais. Em última análise, ser parte do império romano poderia remeter a uma série de elementos tais como hierarquizações sociais, culturais e, até mesmo, étnicas. Evidentemente, esse processo ocorreu de forma lenta e gradual, pois, por exemplo, a instituição das chamadas ordens (*ordines*) distinguia social e legalmente os indivíduos do império. Posteriormente esses benefícios foram sendo concedidos também aos habitantes das províncias romanas, até culminar em 212 d.C. na extensão da *Civitas* a todos os cidadãos livres do império. Depois então a distinção passou a ser baseada por princípios econômicos. Com o tempo os imperadores adquiriram a preocupação de integrar não só os chefes (e elites) locais às instâncias governamentais romanas, como também seus símbolos e signos àqueles que já faziam parte, tradicionalmente, da cultura romana. Isso pode ser visto não só na política, como também na arte e religião [...] (ALONSO, 2010, p.34).

---

<sup>23</sup> O termo diáspora designa dispersão e, nesse período, configura-se como a presença de judeus dispersos no mundo romano, ou seja, mesmo com o direito de retornar a Jerusalém, alguns judeus estabeleceram-se em Jerusalém, mas outros judeus também permaneceram habitando fora de Jerusalém, espalhados por várias províncias do então formado Império Romano.

Entendido como fenômeno contraditório, a formação deste espaço expressa a reelaboração de limites físicos e a manutenção de convicções religiosas permanentes dentro da aceitação, de práticas de cumprimento das regras romanas.

Coexistindo e habitando o mesmo espaço, formando rearranjos, o misto de culturas produziu um novo espaço. Espaço de convivência, convergência e divergência do domínio romano.

Nessa confluência espacial de encontros culturais focaremos nossa análise em mais um espaço formado dentro do próprio espaço do Império: o espaço do cristianismo.

### **3.2 O espaço do cristianismo**

O cristianismo atual incorporou vários aspectos do cristianismo antigo, porém não deve ser confundido com o vivido no século I d.C.. Anacronicamente, estendermos nossa visão atual, significados e ressignificações a períodos históricos anteriores constitui um erro.

Compreender o cristianismo primitivo, termo moderno e não conhecido na época, com um olhar moderno necessita de um amplo exercício de empatia, visto que as fontes de que dispomos nos apresentam uma das muitas visões que formam o todo vivido no período em questão.

Os primeiros cristãos não se relacionavam como igreja institucionalizada, nem ao menos almejavam estabelecer a religião que no decorrer do tempo se tornaria universal, com o maior número de adeptos no mundo. Eles viviam um momento de concepção de valores e doutrinas através de uma nova interpretação religiosa: o cristianismo.

Se as relações estabelecidas entre o Império Romano e suas conquistas foram motivo de nossa investigação para compreender a função da distribuição do espaço na formação social, as questões religiosas são de suma importância para compreender a criação dos espaços religiosos nos quais a população romana convivia<sup>24</sup>.

Sob este aspecto, no século I da Era Cristã, falar do contexto religioso é observar as raízes judaicas aplicadas ao novo fenômeno religioso e à reinterpretação de Paulo acerca de fundamentos do judaísmo. São essas análises que correspondem ao que compreendemos como cristianismo primitivo e às suas formas de atuação no espaço do Império.

---

<sup>24</sup> A visão moderna apresenta o contexto político e religioso em esferas separadas, o mesmo não ocorre no século I, a religião e a política encontram-se entrelaçadas na esfera cotidiana.

Se o espaço físico da Roma Imperial constituiu-se da incorporação de territórios antes habitados por outros povos, o mesmo pode ser dito no sentido de formação religiosa no mundo romano neste período.

Os cultos existentes em honras a deuses latinos, sabinos, etruscos e romanos, bem como aos deuses orientais continuavam a ser realizados nas cidades romanas. De cada um dos povos que formavam a grande gama do chamado agora “romano” as crenças e tradições foram mantidas<sup>25</sup>.

Em meio ao panteão de cultos existentes na cidade cabe ressaltar para nossa análise a importância de três cultos que produziram o espaço religioso do cotidiano da sociedade romana: o culto ao imperador, os cultos judaicos e o culto cristão.

### **3.2.1 O culto ao Imperador**

A Antiguidade carrega em si características das quais nosso olhar moderno é incapaz de uma completa compreensão. Hoje nossas noções de cidadania e territórios formadas em grande parte no século XIX, transmitem uma equivocada noção de que ser cidadão e ou fazer parte de uma nação corresponde ao nascimento.

Em termos modernos, porém, quando regredimos nosso olhar para o mundo antigo as noções próximas a este conceito são formadas observando o culto e a cultura religiosa das cidades.

Embora não seja possível afirmar que características da religiosidade antiga encaixem-se perfeitamente em nossa visão moderna, vários aspectos que permeavam tais rituais demonstram uma constante busca de união e pertencimento a algo capaz de agrupar pessoas diferentes.

Mesmo antes da constituição da cidade de Roma, o culto aos deuses era uma tradição adotada por moradores deste espaço. No que diz respeito ao vasto território posteriormente dominado por Roma, este espaço, objeto de nosso estudo, historicamente foi palco de conquistas e domínio de diferentes impérios e, para esses povos, o culto aos deuses era uma característica comum.

---

<sup>25</sup> A religiosidade romana do período conserva os traços da religiosidade oriental e grande parte da incorporação da religiosidade grega. Embora possamos deslumbrar uma reinterpretação dos deuses, os cultos e as deidades que eram anteriormente venerados pelos gregos passam agora a corresponder a adoração dos romanos.

A vida cotidiana de uma cidade era precedida pela adoção de divindades protetoras e idealizadoras ou mantenedoras do sucesso e ou dos infortúnios em tais espaços de convivência.

No aspecto religioso, as constantes dominações não reduziram o ambiente religioso e, sim, colaboraram para sua ampliação e incorporação de cultos.

Marcas evidentes desta afirmação são encontradas através dos conhecimentos oriundos das descobertas arqueológicas de construções e inscrições que relatam o quanto presente era a religiosidade em cada cidade.

Um dos motivos da incorporação do culto ao Imperador corresponde à personificação de ações divinas na figura de Augusto. A mudança de um longo processo de guerra para uma vida de “*pax*” seria atribuída ao governante com o aspecto divino. Segundo HORSLEY (2004, p. 23):

[...] As formas religiosas em que foram reconstituídas as relações de poder romanas sob Augusto eram primordialmente as da religião civil. Mas a renovação sob Augusto foi bem além da religião civil romana precedente, particularmente ao incorporar Augusto em sua complexa rede de ritos, instituições e eventualmente, até divindades. Como o indicou Cícero acerca da estreita relação entre política e religião: “Não há verdade em nenhuma atividade dos homens em que a *virtus* humana se aproxime mais do poder divino [*numen*] dos deuses do que a fundação de novos Estados [*civitatis*] ou a preservação [*conservare*] dos já fundados” Assim, depois que restaurou o Estado, Augusto aproximou-se cada vez mais do *numen* dos deuses até que, com efeito, uniu-se à sua companhia.

Como dito anteriormente, a política romana incluiu a aceitação de uma variedade de cultos que eram realizados pelos povos antes da incorporação dos territórios ao Império.

A não proibição das expressões religiosas praticadas anteriormente consistia na base política que visava à manutenção da *Pax Romana*, visto que, não interessava a Roma procurar inimigos entre as nações conquistadas, mas sim estabelecer um grande domínio político e recolhimento de tributos das diferentes regiões.

Com a garantia do respeito aos seus deuses protetores um exemplo de reciprocidade a esta benevolência romana pode encontrar uma resposta na instauração do culto ao Imperador, o qual passa a ser realizado em homenagem aos imperadores e a família imperial, com um aspecto religioso. Tal culto revela alguns mecanismos complexos dentro da esfera político-religiosa do Império Romano.

As diversas cidades espalhadas pelo território romano contavam com construções arquitetônicas que eram utilizadas como templos aos deuses, - resquícios da sociedade grega -

, mas à medida que o Império consolida-se existe a construção neste mesmo espaço de grandes templos a deuses romanos e também aos imperadores.

Não diferente do culto instituído aos deuses na cidade, o culto ao imperador passou a fazer parte do calendário anual de festividades. O período de império de Augusto causou mudanças profundas no relacionamento entre o imperador e seus súditos.

Com o crescente poder do imperador perante a sociedade romana, o papel do Senado foi se tornando cada vez mais secundário e, a partir do século II AD, a divinização do imperador passou a ser feita na própria pira funerária, da qual se soltava uma águia, animal de Júpiter, simbolizando a ascensão do imperador, ou um pavão, animal de Juno, no caso da imperatriz. Desse modo, a pira deixou de ser um mero rito funerário para se tornar o momento dramático da *aphoteosis*, transformando toda assistência em testemunha dela. O próprio imperador vivo foi se cercado de um aparato cerimonial que o separava da elite romana e o aproximava dos deuses. Este processo chega ao ápice com Diocleciano que se intitula *Deus et Dominus* (deus e senhor). (PINTO, 1997, p.358).

Sobre o culto ao imperador podemos destacar alguns aspectos importantes, que auxiliam na compreensão da religiosidade antiga, entre eles:

- a) O culto ao Imperador é utilizado como forma de demonstração de poder.
- b) O culto ao Imperador promove a possibilidade de ascensão social de grupos provinciais com a elite romana; o culto era financiado principalmente pela elite provincial, em uma relação de continuidade ao patronato, a clientela imperial, desta forma, torna-se integrante das redes socioeconômicas distribuídas pelo Império.
- c) O culto ao Imperador também mantém um aspecto de manobra política utilizada para garantir a continuidade da *pax romana*; ou seja, a manutenção do domínio romano não dependia mais de um exército e sim da manutenção de relações político-administrativas, entre elas, a do ambiente religioso onde o culto ao imperador preenche essa lacuna<sup>26</sup>.
- d) O culto ao Imperador proporciona o sentimento de pertencimento ao Império Romano sem que seja necessário restabelecer as hierarquias sociais<sup>27</sup>.

A incorporação do culto ao imperador, utilizado como medida política de manutenção da paz no império, bem como parte de uma religiosidade que estabelece laços entre as

<sup>26</sup> Lembremo-nos que a *pax* no sentido romano significava um pacto após a conquista, um recurso capaz de garantir a manutenção de coesão entre cidades e províncias, entre a capital e o interior do Império.

<sup>27</sup> Os dados são baseados nas análises contidas no livro de HORSLEY, 2004.

províncias e a figura do imperador, contribui para que na sociedade mediterrânea as várias religiões e o império convivam em um mesmo espaço.

### 3.2.2 *O culto judaico*

Ao iniciarmos a análise, cabe ressaltar que o judaísmo, mesmo praticado concomitantemente a outros cultos<sup>28</sup>, possui a garantia de status religioso mantido com o domínio romano sobre a Palestina judaica.

A convivência dos judeus com as autoridades romanas foi em sua maioria pacífica. Poucos imperadores deixaram de garantir aos judeus privilégios. Os imperadores romanos concediam privilégios aos judeus tais como os descritos por Josefo (*Antiguidades Judaicas* apud ARENS, 1995, p. 161): – o culto a um só deus (monoteísmo absoluto), o que os dispensava de participar de cerimônias religiosas oficiais como o culto imperial (Ant., XVI, 27); o direito de ter sinagogas e de reunir-se regularmente nelas (Ant., XIV, 226 – 235); o direito de observar o repouso do sábado e de celebrar suas festas (Ant. XIV, 226 – 245; XVI 163 – 168); o direito de fazer a coleta do shekel para o templo (Ant., XVI, 163 ss.); a dispensa do serviço militar (Ant., XIV, 228 – 232 – 234). O direito à dispensa militar, no entanto, deve ter tido aplicação local e esporádica ou temporária porque o próprio Arens (1995, p. 161, nota 11) recorda a presença de soldados judeus em serviço em Emesa na Síria.

Por possuírem tais privilégios os judeus em muitos casos eram considerados um povo isolado dentro do próprio mundo romano. Vivendo na diáspora, espalhados pelo território anexado por Roma, preservar uma identidade rígida é algo muito difícil.

Em alguns estudos recentes sobre o assunto, pesquisadores adotam o termo ‘judaísmos’<sup>29</sup> em contraponto a um “judaísmo” padronizado visando um melhor entendimento de uma religião que se reinterpretou após a diáspora.

Essa constante adaptação do judaísmo às influências externas não deve ser entendida como uma perda da identidade<sup>30</sup> judaica. Ao seu modo, com todas as reelaborações os judeus

<sup>28</sup> A religiosidade praticada no espaço do Império Romano é de cunho politeísta, consistindo em novas ressignificações de cultos orientais, de cultos gregos, da instituição do culto ao Imperador e do monoteísmo judaico.

<sup>29</sup> Sobre a questão dos termos “judaísmo padrão” e “judaísmos” ver: GOODMAN, Martin. Identidade e autoridade no judaísmo antigo. In: NOGUEIRA, P.; FUNARI, P.; COLLINS, J. (orgs.) **Identidades Fluídas no Judaísmo Antigo e no Cristianismo Primitivo**. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2010.

<sup>30</sup> É extremamente importante para nossa análise termos consciência de que, conforme Hall (2004, p. 8), “O próprio conceito com o qual estamos lidando ‘identidade’, é demasiadamente complexo, muito pouco desenvolvido e muito pouco compreendido na ciência social contemporânea para ser definitivamente posto à prova.” e ainda segundo Funari (2010, p. 12), “[...] De qualquer forma, as identidades passaram a ser consideradas sempre no plural e em constante movimento. Esse movimento afetou de forma decisiva, o estudo

carregavam em si a manutenção da identificação como pertencentes de um mesmo grande grupo: o povo eleito por Yahweh.

A historiografia contribui com estudos que mostram a situação dos judeus e a manutenção de sua identidade. Muitos dos estudos abordam uma temática comum: o processo de helenização<sup>31</sup>, pois o contato dos judeus com o mundo helenizado, independente do seu grau maior ou menor, modificou de formas distintas a vivência judaica na Palestina e na diáspora.

Sobre esse tema autores debatem perspectivas diferentes do assunto, porém podemos destacar que: “há muito poucos casos de judeus abandonando sua identidade religiosa e étnica de forma a integrar a sociedade greco-romana maior” (LEVINE apud SELVATICI, 2002b, p. 37), ou seja, segundo Levine poucos judeus deixaram as práticas religiosas para seguir a cultura das cidades nas quais estavam inseridos, mas se adaptaram de formas variadas a esses meios, construindo ‘judaísmos’.

Na mesma linha de pensamento os escritos do autor alemão Martin Hengel procuram “demonstrar a complexidade do fenômeno: ele enxerga uma multiplicidade de respostas por parte dos judeus da Palestina e da Diáspora ao processo de helenização, e não apenas uma definida dicotomia, como os outros trabalhos mais antigos costumam apontar” (HENGEL apud SELVATICI, 2002b, p. 38).

É possível deduzir que a helenização ao mesmo tempo inseriu novos conceitos e valores ao judaísmo como também serviu para reafirmar alguns valores. Em contraponto ao argumento de Levine sobre os ‘judaísmos’, J. Barclay defende que: “perfis judaicos diferentes não representam diferentes judaísmos, uma vez que o resultado de sua pesquisa é a identificação de um elo maior entre os judeus residentes em meio gentílico” (BARCLAY apud SELVATICI, 2002b, p. 39).

Podemos a partir de esta visão discernir um judaísmo multifacetado que se diferencia em alguns costumes na Palestina e na Diáspora, mas que ao mesmo tempo mantém certa unidade.

---

do mundo antigo, que ainda era marcado pelos modelos normativos e pela analogia direta entre o antigo e o moderno”.

<sup>31</sup> “Um estudo formal sobre o fenômeno do ‘helenismo’ começa em meados do século XIX, quando o historiador alemão J. G. Droysen define pela primeira vez, a época helenista em termos eruditos e cunha o próprio termo ‘hellenismus’. Este passava, então a significar a fusão de culturas que se seguiu às conquistas de Alexandre.” (SELVATICI, 2002b, p. 34).

A partir da crença na ideia de que Yahweh (o Deus único, na concepção judaica) os elegera dentre todos os povos da terra para receber sua proteção, um território destinado a eles e, num desenvolvimento posterior, as bênçãos próprias de um ‘Reino de Deus’ se eles fossem obedientes às regras de vida impostas por aquele Deus, muitos judeus chegaram ao século I d.C., reproduzindo certas práticas, rituais e a descendência por linhagem materna. Tais critérios de separação adotados identificavam o grupo dos judeus como um grupo à parte, não apenas entre seus membros, mas também ante aos olhos estrangeiros (SELVATICI, 2010, p. 274).

Os evangelhos, fontes que relatam a vida de Jesus<sup>32</sup>, narram que este foi criado e instruído com princípios judaicos e não apresentam uma negação de Jesus a tais princípios. Durante a vida de Jesus narrada por esses evangelhos os costumes judaicos são apresentados e cumpridos, porém com certos questionamentos em alguns aspectos da lei, aos quais são atribuídos novos sentidos.

Paulo, autor de nossa documentação, também afirma ter aprendido os princípios religiosos do judaísmo em sua educação e sua reelaboração da figura do messias do judaísmo em Jesus demonstra continuidade de alguns aspectos da tradição.

Conviver com formas de pensamento distintas e, ao mesmo tempo, estabelecer relações entre elas produz no primeiro século um elemento singular de análise, visto que o estabelecimento das conquistas de território pelos macedônios e a conquista empreendida pelos romanos no território acarretou o contato entre costumes ocidentais e orientais que estão presentes no pensamento, nos hábitos, na linguagem, enfim, na cultura local estabelecida.

Na medida em que pensamos o contexto religioso, tais encontros culturais são importantes para descrever o panorama. Se o processo caracterizou-se como uma “helenização” e posteriormente uma “romanização”, ou compreendeu um fator inverso constituindo uma helenização dos padrões romanos, não podemos afirmar. O que verificamos são fatores em que os habitantes destes territórios conviviam com assimilações e adaptações de ambas as presenças – grega e romana – para construir seu panorama religioso.

### **3.2.3 O culto cristão**

Convivendo com diferenças entre o culto a deuses gregos, o culto ao imperador e a crença em um deus único, o estabelecimento do cristianismo se deu através da conquista de

---

<sup>32</sup> Neste caso, os livros de Marcos, Mateus, Lucas e João, que embora apresentem em sua escrita algumas diferenças no tocante a eventos, constroem uma narrativa do período de vida de Jesus e sua afirmação como Cristo.

adeptos à nova fé e teve repercussão pelo território, contribuindo para a reorganização espacial dos locais onde criou comunidades.

Embasado na personificação de Jesus como o Messias, o Cristo<sup>33</sup> a nova crença começa a atrair adeptos. Um estudo que reflete a difusão do cristianismo é o do sociólogo Rodney Stark que, em sua obra, analisa o crescimento do cristianismo nos primeiros séculos com base na compilação de dados sobre a população e a conversão ao movimento.

Segundo o autor, “*devemos quantificar* – pelo menos para explorar a aritmética do possível – se quisermos apreender a magnitude do fenômeno que será exposto” (STARK, 2006, p. 14) e através de estimativas sobre o crescimento baseadas em análises estatísticas, constitui uma rica forma de compreender a disseminação do cristianismo no mundo antigo.

Nem sempre as fontes possuem uma resposta pronta e direta sobre a realidade vivenciada. Como característica do processo histórico cabe ao historiador ler, interpretar e produzir novas perguntas a fim de problematizar as respostas. Esse constante jogo dialético é o que produz a riqueza da escrita da história.

Porém o historiador não pode simplesmente manipular os dados sem observar o rigor científico da pesquisa histórica.

O passado, como realmente aconteceu, não é sintetizado por ou nos documentos. Para narrar, descrever ou explicar realidades passadas, os historiadores têm que relacionar vestígios que foram produzidos em tempos e lugares diferentes, por agentes sociais diferentes, com propósitos diferentes. Para estabelecer essas relações, têm que pressupor que fazer parte de uma mesma realidade, que estão dentro de uma mesma unidade de sentido. É assim que impõem ordem ao caos da documentação, assumindo coerência e continuidade no que é, por si mesmo, incoerente e descontínuo. O procedimento básico para relacionar informações extraídas de documentos no universo incoerente dos vestígios do passado é um processo de generalização que cria formas ou, em outras palavras, grandes contextos. (GUARINELLO, 2003, p. 45)

Trabalhando com perspectivas de análise e buscando nessas referências preencher algumas lacunas não podemos perder o foco. Evitando esse risco, ressaltamos que a leitura

---

<sup>33</sup> “Messias é a palavra judaica para ‘ungido’. No Antigo Testamento, o rito cerimonial da unção servia para conferir certos cargos superiores ou, em outros termos, elevar alguém à dignidade de sumo sacerdote, rei e também profeta. Sua tradução para o grego, Cristo, tornou-se muito cedo, entre os discípulos, um nome próprio ligado a Jesus e acabou por dar o nome à devoção que se desenvolveu à figura dele. Esta devoção envolvia tanto a crença em Jesus como o salvador, o redentor, político que viria libertar Israel do domínio estrangeiro (o Messias-rei, descendente de Davi), como a crença em sua origem divina, que estava associada à compreensão de que ele ressuscitara dos mortos. Esta última prevaleceu e levou à noção de Jesus como o ‘filho de Deus’”. (SELVATICI, 2002a, nota 3.)

das fontes nos permite várias interpretações e o próprio estudo sociológico proposto por Stark buscou respaldo em fontes históricas para conduzir o trabalho estatístico com os dados.

Há uma advertência do autor quanto à observação das quantificações, segundo ele: “sempre se deve levar em consideração que os números na Antiguidade [...] são parte de um exercício de retórica” e não devem, efetivamente, ser tomados em termos literais (STARK, 2006, p.15).

Observando o rigor científico e trabalhando com métodos das novas correntes de estudo sociológicos, Stark (2006, p. 17) estima o crescimento do cristianismo nos primeiros séculos obedecendo a padrões e variações, conforme a descrição da tabela a seguir:

| <b>Tabela 3 - Crescimento do Cristianismo projetado à taxa de 40% por década</b> |                           |  |
|--|---------------------------|--|
| <i>Ano</i>   | <i>Número de cristãos</i> | <i>Percentual da população<sup>(a)</sup></i> |
| 40   | 1.000                     | 0,0017                                       |
| 50   | 1.400                     | 0,0023                                       |
| 100  | 7.530                     | 0,0126                                       |
| 150  | 40.496                    | 0,0700                                       |
| 200  | 217.795                   | 0,3600                                       |
| 250  | 1.171.356                 | 1,9000                                       |
| 300  | 6.299.832                 | 10,500                                       |
| 350  | 33.882.008                | 56,500                                       |

(a) baseado em uma população estimada em 60 milhões.

A tabela descrita nos oferta a visualização dos altos padrões de crescimento da crença cristã, neste período em meio às outras religiões, pois os valores apresentados são expressivos se levarmos em consideração o curto período.

A modificação no percentual da população que participa da crença cristã após a crucificação, na tabela, corresponde a menos de 1% do total da população, e em pouco mais de três séculos tal classe de pessoas ocupa um percentual maior que 50% da população.

Outra tabela<sup>34</sup> que oferece referencial para que a estimativa descrita por Stark possa ser concretizada é a que descreve a população de algumas cidades do Império.

| <b>Tabela 4 -</b><br>Cidades com as respectivas populações estimadas por volta do ano 100 |                           |
|---|---------------------------|
| <i>Cidades</i>  | <i>População estimada</i> |
| Roma  | 650 mil                   |
| Alexandria  | 400 mil                   |
| Éfeso   | 200 mil                   |
| Antioquia do Orontes  | 150 mil                   |
| Pérgamo   | 120 mil                   |
| Corinto   | 100 mil                   |
| Mênfis  | 90 mil                    |
| Cartago   | 90 mil                    |
| Cesareia Marítima   | 45 mil                    |
| Damasco   | 45 mil                    |
| Atenas  | 30 mil                    |

Os dados mostram que o número inicial de cristãos no primeiro século não era alto, variando de um lugar para outro lugar, bem como a população do Império, mesmo em suas maiores cidades, apresenta números baixos ao olhar contemporâneo.

Sem esquecer que o período de início da difusão do cristianismo corresponde ao período histórico da *Pax Romana* e, conseqüentemente, a um aumento gradual da população, as diferenças entre as taxas enfatizam que a população cresce proporcionalmente com os números que indicam crescimento de conversões ao cristianismo.

Porém, convém ressaltar que à medida que uma nova religião começa a conquistar adeptos, uma leitura investigativa dos fatores pode relatar importantes aspectos da vida cotidiana do período.

Uma afirmação que podemos fazer sobre o crescimento e desenvolvimento do movimento cristão no século I d.C. é que se torna óbvia a questão de que as pessoas que abraçam a nova fé procuram na crença cristã um diferencial que não encontram nas demais religiões existentes.

Não é possível estabelecer um motivo único para a dedicação ao culto cristão, visto que pessoas de diferentes estratos sociais aderem ao movimento e que, assim como o

---

<sup>34</sup> Tabela construída utilizando os referenciais de Stark (2006, p. 148).

judaísmo apresenta-se como movimento multifacetado, o cristianismo primitivo também apresenta diversidades dependendo do espaço que ocupa.

Ocupando esse espaço contraditório e dinâmico, a nova crença inicia a produção de relações na sociedade romana do primeiro século. Ser judeu de fala aramaica, ser judeu de fala grega e manter a fé em Jesus como o Messias são realidades que permeiam a vida cotidiana dessas pessoas. Conviver entre si e formar um rearranjo, antes de ser uma questão física, é uma questão social.

Entendendo como Wayne Meeks (1992) que o cristianismo é um movimento de culto de caráter urbano<sup>35</sup> e que entre as diferentes províncias as diferenças também modelam o direcionamento da nova religião, faz-se necessário um recorte espacial e, desta forma, abordaremos algumas questões específicas relacionadas à cidade de Corinto.

#### 4 A CONSTITUIÇÃO DA *EKKLESIA* E O DISCURSO PAULINO

Diferentemente da compreensão de Igreja no mundo contemporâneo, os primeiros grupos cristãos, embora com certo grau de organização, em nada se assemelhavam à forma atual do cristianismo católico ou protestante. A visão de religião formal com teologia própria, lugares religiosos, símbolos trata-se da forma adotada pelas religiões em período muito posterior.

O movimento cristão surge com as palavras pregadas por um judeu de origem simples que viveu na região da Palestina e do qual não temos nenhum relato escrito no período de sua vida. Os evangelhos que relatam a vida e a pregação de Jesus foram escritos após sua morte.

Durante sua vida Jesus fazia discípulos e convencia as pessoas com suas palavras e, conforme os evangelhos, seus prodígios e milagres, mas em nenhum relato é possível conceber a simples intenção de que sua pregação buscasse fundar uma religião diferente do judaísmo, pois Jesus, como judeu, nasceu e foi educado na doutrina judaica<sup>36</sup>.

Segundo os evangelhos houve ocasiões nas quais as atitudes de Jesus foram tidas como contrárias às regras da lei judaica – entre elas, curas realizadas no sábado, realização de refeições em casa de não judeus, o convívio com prostitutas e pessoas mal vistas pelos judeus<sup>37</sup> - os quais originaram debates entre Jesus, fariseus e saduceus nos quais Jesus aludia passagens da lei mosaica e ou incrementava-as com uma nova interpretação, mas de forma alguma alegava errôneo o conhecimento judaico.

Jesus era considerado, por seus discípulos e pelas pessoas que aceitavam sua pregação<sup>38</sup>, o Messias prometido aos judeus, porém somente após a sua morte e a crença em sua ressurreição começaram a haver distinções entre os judeus e os seguidores de Jesus a ponto de culminar em ruptura nos séculos posteriores.

Até o início da crença na ressurreição e sua aceitação de Jesus como Cristo, os demais movimentos messiânicos que existiram empreenderam revoltas e lutas entre judeus e o Império Romano. De acordo com os evangelhos o movimento de Jesus atraía adeptos que aceitavam suas palavras e sua pregação escatológica. Os participantes do movimento criam

---

<sup>35</sup> Segundo Meeks (1992, p. 11): “[...] uma década após a crucificação de Jesus, a cultura aldeã da Palestina tinha ficado para trás, e as cidades Greco-romanas tornaram-se o ambiente do movimento cristão”.

<sup>36</sup> Uma das passagens que atestam tal informação encontra-se em Lucas 2:39-42.

<sup>37</sup> Ver tais relatos em: Mateus 9:10-13; Marcos 2:23-28; João 12:1-8; Lucas 7:36-50; Lucas 15:-2; Lucas 19:1-10.

<sup>38</sup> No período do Império Romano outros “messias” surgiram causando revoltas, entre eles podemos citar Judas, filho de Ezequias (aprox. 4 a.C); Simão (aprox. 4 a.C); Atronges (aprox. 4-2 a.C). Sobre o tema, ver: HORSLEY, 1995.

em mudanças no plano sobrenatural, mas a própria pregação de Jesus trazia pouco apelo a mudanças no plano terreno<sup>39</sup>.

Como já vimos no capítulo anterior, o cristianismo convivia em um espaço religioso que incluía o judaísmo e os cultos pagãos. Os primeiros relatos narram que após a morte de Jesus seus discípulos, crentes na sua ressurreição, iniciaram seus trabalhos na cidade de Jerusalém, como mais um dos cultos desse espaço.

Enfrentando perseguição de grupos judaicos, como exposto nos relatos de Paulo (ele próprio fora um perseguidor), o movimento expande-se a outros locais, deixando de se concentrar na capital, mas a maior expansão da crença cristã ocorre com as viagens missionárias empreendidas por Paulo.

Assim originadas da pregação dos de Jerusalém e de Paulo<sup>40</sup> inauguram-se as comunidades cristãs que Meeks define como:

Estava emergindo algo de novo nas casas particulares onde se reuniam crentes em “Jesus, o Cristo”, nas reuniões de cristãos de toda a cidade para a ceia do Senhor que um dono de casa mais abastado, às vezes tornava possível, nos pequenos grupos de catecúmenos que estudavam com um filósofo cristão. A nova coisa é o que chamamos de “a Igreja”, mas não é fácil defini-la, nem especificar sua novidade. Era todas as coisas velhas que observadores no primeiro século podiam ter visto nela: uma seita judia, uma reunião de um clube numa casa de família, um culto de iniciação, uma escola. Todavia ela era mais que a soma dessas coisas e diferente da mera síntese de suas tendências contraditórias. (MEEKS, 1996, p. 109)

A estas “igrejas” formadas no século primeiro é atribuído o nome de *ekklesia*. Por *ekklesia* compreende-se a comunidade cristã, formada não de uma mera união de pessoas, mas pessoas que integram um grupo e, como grupo, partilham uma vida em comum.<sup>41</sup> O termo

---

<sup>39</sup> Embora HORSLEY (2004) defenda a ideia de uma pregação contra imperial e a constituição de uma sociedade alternativa com base em textos paulinos, nosso entendimento visa à formação de comunidades cristãs no período do Império Romano sem confrontos diretos com questões de autoridade política. A temática é ampla e complexa, não sendo tratada nesse estudo.

<sup>40</sup> Embora as comunidades tivessem em comum a crença em Jesus como o Messias prometido, aceitavam sua morte e ressurreição como cumprimento de profecias messiânicas, vemos uma diferenciação após o início da missão paulina. Quando ocorre uma discórdia quanto ao seguimento de regras judaicas – dietéticas e da circuncisão – em Antioquia, Paulo começa a orientar suas comunidades de forma diferente da orientada por Tiago, Pedro e João. Para a “igreja” de Jerusalém tais regras devem ser seguidas pelos convertidos ao cristianismo, para Paulo a aceitação de Jesus como o Messias já bastava para adentrar ao movimento cristão. Da dissensão originada por esta interpretação vemos que Paulo passa a pregar sua mensagem e fundar comunidades entre os gentios. Ver o relato do episódio na carta aos Gálatas 2. Sobre esse assunto realizei um estudo mais detalhado em minha monografia: (CRUZ, 2011), não havendo a necessidade de aprofundar o assunto neste trabalho.

<sup>41</sup> Segundo MEEKS (1992, p. 122) “[...] a *kat’oikon ekklesia* não era simplesmente a casa onde as pessoas se reuniam para a oração; ela não correspondia rigorosamente aos limites da casa. Outras relações preexistentes, como operações comerciais comuns, também são sugeridas nas fontes e, certamente, novos convertidos [...]”. O próprio autor em sua obra estabelece uma análise de identificação das *ekklesiai* com instituições do período

utilizado nos textos paulinos é formado pela frase *he kat'oikon + ekklesia* que pode ser traduzido como “a assembleia na casa de tal pessoa”.

As *ekklesiai* são o fundamento da disseminação da cultura cristã, visto que podemos considerá-las como os locais (igreja) bem como o grupo de pessoas que abraça a pregação cristã e passa a conviver dentro dos valores do cristianismo, sendo vitais para o crescimento do cristianismo no primeiro século integrando-se em redes<sup>42</sup>.

Na documentação do período encontramos passagens que atestam o significado deste sistema de redes. Quando Paulo diz: “Batizei também a casa de Estéfanos” (1Co 1:16a), nossa compreensão de casa com família nuclear não corresponde ao significado atribuído à expressão casa na Antiguidade, que deve ser entendida como a extensão da família incluindo-se amigos, escravos, libertos, parceiros comerciais e ou de trabalho; ou seja, pessoas que possuíam um grau de relacionamento entre si.

Meeks nos auxilia no entendimento dessa situação quando escreve que:

A adaptação dos grupos cristãos à casa acarretava certas implicações tanto na estrutura interna dos grupos quanto para o seu relacionamento com a sociedade mais ampla. O novo grupo era, portanto, inserido em uma rede de relacionamentos já existente ou superposto a ela; esses relacionamentos eram de cunho tanto interno – parentesco, *clientela* e subordinação – quanto externo – laços de amizade e talvez ligações decorrentes de ocupação ou profissão. (MEEKS, 1992, p. 123).

Posto que tudo fizesse parte de uma novidade, as concepções cristãs, a vida em comunidades, as redes estabelecidas entre diferentes pessoas, surge a necessidade de organizar esse movimento e, para isso, ocorre o desenvolvimento de uma retórica, um discurso.

---

como as associações voluntárias, a sinagoga e as escolas filosóficas, porém constata que a *ekklesia* possui características de cada uma destas instituições, bem como aspectos distintos que não permitem seu enquadramento em nenhuma delas.

<sup>42</sup> Segundo STARK (2006, p.30) “A base para o sucesso dos movimentos de conversão é o crescimento por intermédio de redes sociais por meio de uma *estrutura de vínculos interpessoais íntimos e diretos*. A maioria dos novos movimentos religiosos fracassa porque logo se torna rede fechada ou semifechada. Em outras palavras, não consegue manter vínculos com o meio externo e, portanto, perde a capacidade de crescer. Movimentos religiosos bem-sucedidos descobrem meios de subsistir como redes abertas, capazes de aprender e perpassar novas redes sociais adjacentes. é nisso que consiste a capacidade de os movimentos manterem taxas exponenciais de crescimento durante longos períodos”. Visto desta forma o movimento cristão utiliza a *ekklesia* para o desenvolvimento de tais redes e consegue empreender o aumento no número de adeptos com isso.

#### 4.1 O discurso paulino

Em meio ao espaço, ou aos espaços, nos quais o cristianismo teve sua formação no século I, a forma na qual podemos sintetizar os conhecimentos do período se encontra nas descobertas arqueológicas e na análise de fontes escritas.

Ao trabalhar com fontes escritas, como foi nossa escolha, precisamos compreender que tais palavras, escritas ou ditas no momento histórico em questão, são mais do que meras afirmações, são importantes vestígios que auxiliam no molde que o historiador usa para reescrever o passado.

Compreender o que foi dito, como e porque foi dito é um exercício de interpretação e reinterpretção constante, pois depende não somente dos signos, das palavras, mas do sentido mais amplo que formam o enunciado de tais palavras. Para realizar um estudo das palavras, frases e situações descritas, realizamos a análise de tal discurso.

Segundo Selvatici (2010, p. 259):

[...] os historiadores recorrem cada vez mais a procedimentos de análises que tenham em foco a natureza discursiva das fontes. Assim, a análise do discurso presente nos textos antigos e estudos sobre a narrativa e a retórica empregada pelos autores das fontes são agora realizados e são muito frutíferos na medida em que permitem chegar a conclusões inéditas sobre assuntos já muito trabalhados na historiografia.

A análise do discurso compreende questões interdisciplinares tendo abordagens utilizadas por diversas ciências, entre elas as ciências sociais tais como: História, Sociologia, Literatura, entre outras, que após a delimitação de um método, realizam seus estudos.

No desenvolvimento da análise do discurso utilizada pela ciência histórica, comumente a escolha aponta para a interpretação do conceitual teórico ofertado pela escola francesa. Segundo Mussalim (2003, p. 113):

O que diferencia a Análise do Discurso de Origem francesa da Análise do Discurso anglo-saxã, ou comumente chamada de americana, é que esta última considera a intenção dos sujeitos numa interação verbal como um dos pilares que a sustenta, enquanto a Análise do Discurso francesa não considera como determinante essa intenção do sujeito; considera que esses sujeitos são condicionados por uma determinada ideologia que predetermina o que poderão ou não dizer em determinadas conjunturas histórico-sociais.

Partindo desse ponto<sup>43</sup>, nossa análise sobre o discurso paulino, da qual temos as cartas escritas à comunidade de Corinto, reproduzem questões de ordem social e cultural, visto que esses aspectos são constituintes dos discursos e não podem ser ignorados na análise, quer seja de sua constituição, ou aplicabilidade dentro do momento histórico.

Entendemos que o discurso é ao mesmo tempo uma interação e uma produção social onde a linguagem é um local de conflito, de confronto ideológico e que seus processos de constituição histórica não podem ser estudados fora da sociedade e de suas condições de produção.

A linguagem sempre foi o meio de interagir do homem, integrando-o aos seus semelhantes. Esta troca verbal quer seja falada ou escrita possibilita que o próprio homem enquanto ser social possa viver e desempenhar diversos papéis nas relações sociais por ele criadas e disseminadas.

Se a comunicação perfaz essa importante vertente do ser humano, sua análise em momento algum deixa de ser complexa, visto que tudo que o homem pronuncia, oriundo de seus pensamentos pertence à categoria do discurso.

Um primeiro aspecto da análise do discurso fala sobre constituição do sujeito, figura importante, pois é ele que elabora o pronunciamento. Tal influencia não corresponde a estudos ou concepções modernas, visto que Aristóteles no desenvolvimento da *Retórica* já afirmava que o caráter moral é a base da persuasão do poder do discurso.<sup>44</sup>

O sujeito, autor da ação na função de orador ou locutor, no discurso faz a representação de si, um dos componentes usados desde a retórica antiga, mas que é notada senão em todos, na grande maioria dos discursos pronunciados ao longo da história.

Falar, pronunciar não é simplesmente um ato impensado. O que se pronuncia, a forma como se pronuncia diz muito a respeito do sujeito. Dito isto, a efetiva valorização encontra-se na concepção de que o discurso, o pronunciado e seu pronunciante possuem o pensamento formulado.

Não falamos o que não pensamos e se, na formulação de nossas frases, trabalhamos com nossos pensamentos, devemos ponderar que este pensamento vem por si só carregado dos aspectos acerca do que vivenciamos.

O discurso quando toma forma de mensagem é capaz de estabelecer a ligação na qual o locutor imprime sua marca no discurso, se insere na mensagem, permite que, em sua

---

<sup>43</sup> Neste estudo tomaremos como referencial de análise discursiva o método da escola francesa, posto que além de analisar o discurso, compreendemos o espaço social como determinante na produção do mesmo.

<sup>44</sup> Op. cit Aristoteles, **Retórica**. São Paulo: Rideel, 1994.

mensagem, muito de si possa ser conhecido pelo receptor o qual cria uma imagem do seu locutor. Segundo Goffman (1985, p.23):

Toda interação social, definida como a influência recíproca que os parceiros exercem sobre suas ações respectivas quando estão em presença física uns dos outros, exige que os atores<sup>45</sup> forneçam, por seu comportamento voluntário ou involuntário, certa impressão de si mesmos que contribui para influenciar seus parceiros do modo desejado.

O discurso compreendido desta forma permite a interação entre o sujeito que o pronuncia e os receptores que recebem e decodificam a mensagem formando um conjunto indissociável de trocas baseadas na formação da imagem do locutor e da imposição de tais imagens aos receptores em relações interpessoais.

O orador, aquele que produz o discurso pode ser honesto, piedoso, religioso, justo, ou ao contrário; isto é marca da personalidade e de sua vida pessoal. No discurso e na função social deste, o sujeito pode até parecer o que não é, pois a construção é feita pela fala apresentada, a eloquência e crédito postas na figura de quem profere o discurso são os meios que permitem esta construção.

O locutor constrói sua imagem e esta imagem adquiriu a confiança do seu auditório, já que é necessária uma crença nos valores do discurso. A confiança no discurso é formada por íntima ligação entre quem profere o discurso e como esse discurso é readaptado pelo ouvinte. Dito isto, caminhamos para o segundo ponto de análise: a representação do discurso.

Se toda história é um discurso falado ou escrito, cabe definir nosso entendimento sobre esse discurso, pois ao escrever o discurso histórico sempre o fazemos em segunda mão, pois a fonte de análise já é um discurso organizado da memória.

Um dos conceitos que perfazem este território é o conceito de representação, tal como formulado por Chartier (1991). Em sua análise sobre a representação o autor atribui a esta as funções de articular e conferir sentido às práticas sociais, ou seja, à medida que o desenvolvimento social produz seu próprio discurso é também representado através deste discurso.

Analisar um discurso em seu contexto histórico é ver uma obra selecionada, dirigida e produzida para determinado fim. O sujeito que usa de seu discurso para transmitir ideais aos demais não o faz de forma aleatória, mas sim para estabelecer uma relação de valores pautada em sua interpretação sobre algo.

---

<sup>45</sup> O termo atores utilizado por Goffman diz respeito à constituição de sua obra utilizando metáforas teatrais, em nossa análise os atores correspondem à figura do locutor, a figura que pronuncia o discurso.

Interpretar um discurso não pode ser visto somente como uma análise fonética de palavras ou sons, de um estilo literário ou de uma gramática rebuscada. Interpretar é compreender o emissor, analisar os destinatários, adentrar no espaço de constituição e, a partir destes pontos, decifrar as mensagens.

#### 4.1.1 Paulo e o discurso

Se o homem é ao mesmo tempo produtor e produto de sua história, toda concepção utilizada para investigar a construção do Império Romano com suas convergências e divergências em seus amplos espaços também se aplicam ao nosso autor, Saulo que se torna Paulo<sup>46</sup>.

Paulo em suas cartas narra parte de sua trajetória. Encontramos nas narrativas do livro de Atos dos Apóstolos e de suas cartas às comunidades, passagens da história de um provincial do Império que nasce em Tarso – importante centro cultural da época –, descendente de judeus – hebreu, israelita, descendente de Abraão, da tribo de Benjamim<sup>47</sup> –, que conclui seus estudos migrando para o grande centro intelectual da época, Jerusalém, onde estuda com o mestre Gamaliel, um fariseu.

Somente nesta breve narrativa vários pontos de encontros e desencontros podem ser discutidos sobre a formação da identidade desse personagem, porém a história de sua identidade flui para o “encontro com o Senhor”, no caminho para Damasco, o qual faz com que Paulo de judeu perseguidor do cristianismo transforme-se em um dos maiores expoentes da difusão do cristianismo.

Acreditamos que o meio social produz formas distintas de moldar o discurso, e neste caso específico, as transformações vividas por Paulo moldam o seu entendimento e as palavras que irá proferir.

Nos relatos do Livro de Atos a primeira menção a Paulo – neste momento ainda sendo chamado Saulo – ocorre quando cristãos que residem em Jerusalém são perseguidos e mortos. O livro narra a morte de um cristão de nome Estevão e a presença de Paulo no episódio como o jovem do qual as vestes das testemunhas que se arremeteram contra Estevão foram deixadas

---

<sup>46</sup> Saulo de Tarso é o nome de nosso personagem enquanto esse é judeu, com sua mudança para o cristianismo adota o nome de Paulo. Existem algumas explicações para a situação entre elas: O apóstolo Paulo era hebreu com cidadania romana desde o nascimento. (Atos 22:27, 28; Filipenses 3:5) Assim, é provável que desde a infância ele tivesse o nome hebreu Saulo e o nome romano Paulo. Alguns parentes de Paulo também tinham tanto nome romano como grego. (Romanos 16:7, 21) Além disso, era comum aos judeus daquela época ter dois nomes, especialmente os que viviam fora de Israel. — Atos 12:12; 13:1.

<sup>47</sup> Os relatos podem ser encontrados nas passagens de Romanos 9:1-5; 11:1; 2 Coríntios 11:22; Filipenses 3:4-6 e Gálatas 1:13 e 14.

nos pés e Lucas, suposto autor da narrativa finaliza o episódio com a frase: “E Saulo consentia na sua morte” (At. 8:1).

Embora a primeira frase atribuída a Paulo na obra encontre-se em At. 9:5a “Quem és tu Senhor?”, esta frase é dirigida à voz e a luz que Paulo ouve e visualiza, mas a conotação atribuída pelo redator, e até mesmo por Paulo na narrativa, induzem o entendimento de que Paulo procuraria a resposta de quem era a figura divina que estava lhe aparecendo como uma revelação.

Não podemos afirmar qual a imagem que Paulo viu durante esse momento de êxtase. O que podemos concluir é que a situação confirma que Paulo não conhecia Jesus, tanto no aspecto físico como no aspecto religioso.

Para os cristãos Jesus era o Cristo, o messias prometido e esperado. Já para Paulo em sua concepção da religião judaica, da qual até o momento era professo, Jesus era o motivo que o impelia a ferozmente combater os manifestantes do movimento cristão.

Paulo deixa Jerusalém com cartas para os governadores da Acaia que atestam sua missão: perseguir, prender e matar os cristãos. Porém tal missão é interrompida por esse episódio da estrada para Damasco.

No decorrer do relato, Paulo é guiado a Damasco, pois se torna cego após ver a forte luz e lá se encontra com Ananias, um discípulo cristão que recebe uma mensagem divina que o ordena encontrar-se com Paulo.

Paulo, segundo o texto bíblico, estaria orando (At. 9:11b). Quando Paulo encontra-se com Ananias, após uma conversa, Paulo abraça a crença de Jesus como o messias, é batizado e passa algum tempo em Damasco.

Neste momento podemos dizer que a missão paulina de anunciar a mensagem do cristianismo tem início, visto que “E logo pregava, nas sinagogas, a Jesus, afirmando que este é o Filho de Deus (At. 9:20)”.

Não somente o livro de Atos narra esse episódio<sup>48</sup>, em uma passagem autobiográfica no livro de Gálatas (1:11-16a), Paulo relata sua versão dos fatos:

---

<sup>48</sup> Ainda no livro de Atos, tal situação é narrada novamente atribuindo-se as palavras a Paulo no capítulo 22 e no capítulo 26.

<sup>11</sup>Faço-vos, porém, saber, irmãos que o evangelho por mim anunciado não é segundo o homem <sup>12</sup>porque eu não o recebi, nem o aprendi de homem algum, mas mediante revelação de Jesus Cristo.<sup>13</sup> Porque ouviste qual foi o meu proceder outrora no judaísmo, como sobremaneira perseguia eu a igreja de Deus e a devastava.<sup>14</sup> E, na minha nação, quanto ao judaísmo, avantajava-me a muitos da minha idade, sendo extremamente zeloso das tradições de meus pais.<sup>15</sup> Quando, porém, ao que me separou antes de eu nascer e me chamou pela sua graça, aprouve <sup>16</sup>revelar seu Filho em mim, para que eu pregasse entre os gentios.

O discurso paulino de perseguição aos participantes da crença cristã é abandonado e uma reinterpretação da profecia messiânica e da crença da personificação do messias em Jesus passa agora a moldar a pregação de Paulo.

Nesta passagem observamos um judeu zeloso, educado dentro das tradições do judaísmo – ainda que em meio às várias vertentes do judaísmo da diáspora – que compreende na sua própria interpretação receber de Deus uma missão. É este entendimento que irá construir uma identidade, e um discurso em Paulo, agora como pregador de Jesus, o Cristo, o Messias.

Ao analisar esta passagem destacamos um elemento crucial, o discurso produzido por Paulo somente nos é apresentado após sua mudança<sup>49</sup>, ou seja, não existem discursos de Paulo como judeu. Como dito anteriormente é função da representação articular e conferir sentido às práticas sociais, o discurso que Paulo veicula sobre si é a representação de que havia ele sido separado “antes de eu nascer” e que quando “aprouve [a Deus] revelar seu Filho” a identidade do apóstolo de Jesus ganha forma.

Ainda sobre a questão da representação no discurso afirmativo de Paulo sobre a sua missão, vemos que em suas saudações às comunidades as quais envia cartas, Paulo atesta suas credenciais conferindo sentido ao seu ministério.

Na carta aos Romanos encontramos: “Paulo, servo de Jesus Cristo, chamado para ser apóstolo, separado para o evangelho de Deus”; em 1 Coríntios “Paulo, chamado pela vontade de Deus para ser apóstolo de Jesus Cristo”; o mesmo ocorre em 2 Coríntios “Paulo, apóstolo de Cristo Jesus pela vontade de Deus”; com grande veemência em Gálatas “Paulo, apóstolo, não da parte de homens, nem por intermédio de homem algum, mas por Jesus Cristo e por Deus Pai” e demonstrando uma condição em Filemon, “Paulo, prisioneiro de Cristo Jesus”.

Durante a escrita da documentação autobiográfica de sua missão Paulo não questiona como pensaríamos em uma visão moderna, uma conversão do judaísmo para o cristianismo.

---

<sup>49</sup> Machado (2010, p. 293) nos diz que: “Sendo assim, é útil levar em conta na abordagem destes textos o que Segal (1990: 176) chama de “psicologia da conversão”. O fato de que estes relatos paulinos, ainda que de

Sua apresentação dos fatos denota uma aceitação da vontade divina a qual não permite outra escolha senão anunciar o que agora considera como sendo verdadeiro: Jesus é o messias das profecias.

Neste ímpeto de conhecimento da verdade uma tênue linha molda a sua identidade e consequentemente o seu discurso. Não descrendo de todo o conhecimento adquirido ao longo dos anos de estudos do judaísmo e reelaborando o seu pensamento sobre o movimento cristão a mudança ocorre.

Na documentação escrita às igrejas Paulo não narra detalhadamente os acontecimentos de sua trajetória fora do contexto de cada uma das comunidades, algumas passagens das cartas oferece referências a pequenos acontecimentos do lugar onde se encontra, do lugar onde esteve ou ainda de locais que gostaria de visitar.

É novamente no livro de Atos que Lucas “transcreve”<sup>50</sup> alguns aspectos que colaboram para o entendimento da trajetória de Paulo. Um destes eventos que nos permite pontos de análise é a prisão de Paulo, ocorrida em Jerusalém, onde através do discurso proferido questões identitárias e da influência do espaço habitado podem ser observadas.

Segundo a narrativa de Atos (21:17-40), Paulo chega a Jerusalém e vai encontrar-se com Tiago, que o informa sobre a atitude dos judeus, que não demonstram nenhuma simpatia pela missão paulina junto aos gentios. Ele é orientado a purificar-se para que os judeus possam ver que guarda os preceitos da lei mosaica.

---

primeira mão, já contenham uma carga interpretativa de seu próprio passado vem carregada com um peso psicológico oriundo de uma experiência de transformação”.

<sup>50</sup> Lucas, companheiro de Paulo, como autor do livro de Atos dos Apóstolos foi uma atribuição feita na segunda metade do século II pelo bispo Irineu de Lyon, porque a assinatura não aparece no texto. Nunca saberemos se foi o tal Lucas mesmo. A maioria dos autores desacredita a informação. Por isso, o autor é chamado de “o suposto Lucas”. Ao utilizar a descrição dos episódios da trajetória de Paulo em Jerusalém e Roma como descrito no Livro de Atos, algumas ressalvas devem ser lembradas. Com relação à data de escrita do livro por volta de 80-90 (cf. BROWN, 2004) é posterior às cartas escritas por Paulo às comunidades (escritas entre os anos 51 e 56); não podemos afirmar em quais eventos desta descrição “o suposto Lucas” esteve presente ou quais obteve através de uma das fontes mais conhecidas para a escrita do Livro de Atos, os Diários de Viagem de Paulo. Segundo MURPHY-O’CONNOR (1996, p. 351) “É raro Lucas relatar apenas um acontecimento aos leitores; ele lhes permite ver o que acontece. Cria cada episódio com amplas pinceladas de cores brilhantes, aplicadas em um ritmo que deixa os leitores com uma forte impressão do ponto central, mas sem uma lembrança nítida dos detalhes. Mas, se esses detalhes tiveram importância com informações historicamente confiáveis, a narrativa desintegra-se, porque ‘então as pessoas agem estranhamente de uma maneira improvável e incompreensível. Há um crescente consenso de que Lucas só tinha uma ideia bastante rudimentar do que realmente aconteceu a Paulo na última visita a Jerusalém.” Já na perspectiva de RICHARD (1995, p.297) “A fonte principal para reconstruir as origens do cristianismo em Jerusalém é o livro dos Atos dos Apóstolos. O problema é que este livro não pretende narrar a história da origem, mas elaborar um *teologia* da origem do cristianismo. Lucas escreve sua reflexão teológica por volta dos anos 90 sobre uma história que sucede entre os anos 30 e 58 d.C. A obra de Lucas tem certamente uma base histórica, mas é necessário discernir esta base num texto que é reflexão teológica com forma histórica. Os Atos dos Apóstolos contêm uma história real escondida numa história construída teologicamente. isto não quer dizer que a obra seja mentira ou pura ficção, mas é criação teológica em forma histórica.” Aceitamos a cautela orientada por Murphy-O’Connor e buscamos historicizar a passagem como Richard nos orienta.

Seguindo as orientações de Tiago, Paulo participa da ritualística judaica de purificação, mas estando no templo um grupo de judeus, este o arrasta para fora e tenta matá-lo. Somente não obtém êxito pela intervenção do comandante romano Claudio Lísias<sup>51</sup>.

Na sequência da narrativa Lucas retrata alguns discursos proferidos por Paulo, o primeiro deles (At. 22:1–23) é dirigido aos judeus e nele Paulo narra sua história como judeu, a revelação na estrada para Damasco e a ordem divina para pregar a mensagem do nazareno. Tal discurso somente causa maior inflamação e ira dos judeus para com ele.

A segunda fala atribuída a Paulo no texto (At. 22:24-29) é dirigida a um centurião romano que recebe ordens do comandante Claudio Lísias para interrogá-lo com açoites a fim de obter a verdade. Neste momento, Paulo utiliza sua oratória para reivindicar seus direitos como “cidadão romano de nascimento” e, desta forma, não é açoitado, mas levado para resolver a situação junto ao Sinédrio.

Perante o Sinédrio (At. 23:1-7) o discurso paulino visa uma antiga diferenciação entre os judeus saduceus e fariseus, sabendo ele que “os saduceus declaram não haver ressurreição, nem anjos, nem espíritos; ao passo que os fariseus admitem todas essas coisas”, impele se está sendo ele julgado pela crença na ressurreição, ou seja, evocando os seus estudos como fariseu para comprovar sua inocência quanto às acusações.

A situação não é esclarecida neste momento e os capítulos seguintes narram a continuidade de acusações dos judeus a Paulo e suas defesas apresentadas a diversas autoridades romanas.

Para finalizar os discursos proferidos por Paulo nesta situação analisada, ressaltamos aquele de At. 26:21-23 para o Rei Agripa, sua esposa Berenice e Festo, que havia assumido o governo da província no lugar de Felix. As palavras ditas são:

<sup>21</sup> Por causa disto<sup>52</sup>, alguns judeus me prenderam, estando eu no templo, e tentaram matar-me.<sup>22</sup> Mas, alcançando socorro de Deus, permaneço até ao dia de hoje, dando testemunho, tanto a pequenos como a grandes, nada dizendo, senão o que os profetas e Moisés disseram haver de acontecer,<sup>23</sup> isto é, que o Cristo devia padecer e, sendo o primeiro da ressurreição dos mortos, anunciaria a luz ao povo e aos gentios (At. 26:21-23).

Sobre a questão da identidade de Paulo ele não pode ser descrito como um judeu ou como um cristão, com o pensamento de religiões separadas – visão esta moderna e que não

---

<sup>51</sup> Claudio Lísias acredita no primeiro momento estar havendo uma rebelião judia, ao chegar ao templo e deparar-se com a situação, prende Paulo e, durante o interrogatório, tenta ouvir as duas partes: o acusado (Paulo) e seus acusadores (o grupo de judeus); descobre que a situação não envolve questões políticas, mas desacordos religiosos, porém não consegue de imediato apresentar uma solução.

<sup>52</sup> Em referência à pregação de Jesus como o Cristo, junto aos gentios.

existia na Antiguidade – mas sua própria apresentação de si é carregada de uma elasticidade, que ao mesmo tempo apresenta fronteiras de separação e de interação<sup>53</sup>.

Neste trabalho nosso foco não é a questão da identidade, ela é somente pano de fundo para nossa análise do discurso, discurso esse no qual a representação confere sentido à realidade social.

Tanto a identidade elástica de Paulo, como o conhecimento de sua condição espacial como habitante de um poderoso império dotado de vários espaços sociais (físico, religioso e social), são a realidade social e o discurso de Paulo apoia-se nestes parâmetros.

Paulo não utiliza simplesmente palavras e vocábulos aleatórios, dentro da construção de sua identidade (judeu, cidadão romano, crente na revelação divina) onde ora apresenta sinais mais marcantes de um aspecto, ora inclui nesta identidade novos valores, ou seja, uma identidade multifacetada e um discurso representativo vai se formando.

Ainda que existam interrogações quanto ao fato de realmente Paulo ter proferido tal discurso, já que ele é descrito no livro escrito por Lucas, encontramos na carta escrita aos coríntios uma afirmativa que corrobora para a confirmação deste pensamento em Paulo.

<sup>19</sup> Pois sendo livre de todos a todos a mim mesmo me escravizo, para que a maioria eu venha a ganhar;<sup>20</sup> e me tornei para os judeus como judeu, para que judeus eu venha a ganhar; aos debaixo da lei, como debaixo da lei, não estando eu mesmo debaixo da lei, para que os debaixo da lei eu venha a ganhar;<sup>21</sup> aos sem lei com sem a lei, não estando eu sem a lei de Deus mas na lei de Cristo, para que eu venha a ganhar os sem a lei;<sup>22</sup> me tornei para os fracos um fraco, para que os fracos eu venha a ganhar; a todos me tornei tudo, para que por todos os meios alguns eu venha a salvar.<sup>23</sup> Ora, todas as coisas faço por causa do evangelho, para que co-participante dele eu venha a me tornar. (1 Co 9:19-23)

Em suma, o discurso paulino é um discurso tão complexo e fluído quanto sua identidade, elaborado com base na ocasião, no direcionamento a plateias distintas e na sua interpretação dos fatos.

Não só na figura de Paulo, a identidade neste período é por vezes maleável, visto que os habitantes da região da Palestina são parte do Império Romano, ou seja, romanos, religiosamente cultuam os deuses pagãos ou o judaísmo em suas várias formas da diáspora – com maior ou menor grau de helenização – podendo ainda ser considerados gentios por não

---

<sup>53</sup> O conceito de identidade fluída pode ser encontrado nos estudos de Judith Lieu onde: “Com estas concepções, Lieu (2002, p. 297ss) também afirma que seletividade, fluidez, dinamismo e permeabilidade são intrínsecos à construção de fronteiras. Quer dizer, estes elementos implicam em separação e, ao mesmo tempo, aproximação, num ir e vir contínuo e transformador. Portanto a identidade não é estática, mas dinâmica. Mesmo onde o contraste quer se mostrar imutável e não negociável (como entre romanos e bárbaros, por exemplo), quando as fontes são analisadas o que achamos é negociação e intercâmbio.” (Machado, 2010, p. 292).

enquadrarem-se nas regras de pertença do judaísmo, prosélitos ou seguidores do Caminho por escolha e que tais condições sociais são necessárias à compreensão dos discursos e das identidades.

Os mecanismos de retórica, o jogo de palavras, o resgate histórico de acontecimentos, bem como a demonstração de uma constante adaptação ao meio para conferir sentido a seu enunciado, a mudança de estilo em função da situação vivenciada e ou simplesmente a demonstração de que sua pregação não é contrária ao judaísmo, mas uma reelaboração após a revelação divina forma o discurso paulino.

#### 4.1.2 Discursos falados e discursos escritos

Paulo, escolhido como o produtor do discurso de nossa análise, manifesta seu pensamento através de duas formas distintas de discurso: a fala e a escrita. Primeiramente na fundação de uma comunidade é sua própria pessoa que discursa, porém em sua ausência é através de cartas que compreendemos a formação de seu discurso.

Ao tratar estas formas distintas de discursos encontramos um referencial teórico nos escritos de Roger Chartier e seus estudos sobre a história da leitura. Chartier trabalha um conceito de leitura no qual compreende que livros não são apenas obras que publicadas, ou impressas após a invenção de Gutenberg.

Para Chartier *publicar um texto não significa imprimi-lo*; visto desta forma poderíamos dizer que havia a publicação oral. Para Chartier (2002):

[...] é necessário lembrar quão numerosos são os gêneros de trabalhos antigos que de maneira alguma almejavam um objeto impresso como veículo e um leitor solitário e silencioso como alvo. Compostos para serem declamados ou para serem lidos em voz alta e compartilhados ao público ouvinte, investidos como função ritual, tidos como máquina designada a certos efeitos, ele obedecem a leis próprias, a transmissão oral e comunitária.

Nas cartas escritas por Paulo à comunidade formada na cidade de Corinto, nota-se a passagem da tradição oral para o texto escrito. Ou seja, ao analisar o material vemos que as cartas se tornam “livros” a serem lidos e interpretados dentro da comunidade.

A *ekklesia*, local onde as comunidades cristãs do primeiro século se reuniam, era o ambiente onde a leitura dos textos acontecia. O estudo de Meeks retrata as atividades realizadas pelas comunidades paulinas:

[...] Os tipos de atividades realizadas nas reuniões também eram provavelmente semelhantes [*ao judaísmo*], incluindo leitura e interpretação das Escrituras, orações, refeições comunitárias, mas em caso algum se achavam os sacrifícios característicos dos cultos gentios. As reuniões paulinas também eram marcadas pela profecia, por admoestações pela leitura de epístolas apostólicas, pela glossolalia e por outros fenômenos de possessão de espírito.[...]. (MEEKS, 1992, p. 129) [grifo meu].

Chartier afirma que a leitura realizada desde a Antiguidade em voz alta possuía dois propósitos: o pedagógico e o literário. Como funções pedagógicas têm-se o ensino, a demonstração do aprendizado da leitura dos signos, que produz o aprendizado de e sobre a mensagem, mas como funções literárias temos que: “ler em voz alta é, para um autor, colocar um trabalho em circulação, ‘publicá-lo’.” (CHARTIER, 2002, p.22).

As cartas de Paulo à comunidade de Corinto revelam um propósito de ensino distinto, pois são escritas para responder e ensinar aos membros preceitos da nova religião que estão adotando. Como fica demonstrado em 1 Co 4:14 e 15, Paulo diz:

“<sup>14</sup>Não vos escrevo tais coisas para vos envergonhar, mas para vos admoestar como a filhos bem-amados.<sup>15</sup> 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”.

No segundo ponto Chartier destaca o propósito literário, neste caso entende-se que as cartas paulinas caracterizam o material de estudo da comunidade. Novamente Meeks (1992, p. 132) nos auxilia quando diz: “[...] Os convertidos eram instruídos nas crenças e normas do novo movimento, crenças e normas até certo ponto formuladas e transmitidas como tradições específicas (*paradoseis*), e essa tradições eram discutidas e analisadas”.

Paulo ao formar a comunidade permanece algum tempo na cidade de Corinto e neste momento utiliza suas credenciais apostólicas, sua interpretação ou reinterpretção do que denomina cristianismo e sua figura social para elaborar seu discurso.

Paulo possui diferenças pessoais em comparação aos demais difusores do cristianismo, estudou a lei judaica em Jerusalém, aprendeu conhecimentos do farisaísmo com Gamaliel, e é participante da cultura popular e do encontro cultural de religiões, costumes e lugares com diferenças geográficas, étnicas e sociais através de suas viagens missionárias.

Essas diferenças estão presentes no cristianismo difundido por Paulo. Sua definição de cristianismo fundamenta-se em uma religião acolhedora na qual não há exigência de pré-

requisitos, que inclui a todos, segundo as palavras do próprio Paulo “*Deus não faz acepção de pessoas*”<sup>54</sup>.

Desta forma estendendo a salvação tanto a gentios como judeus, pregando esses preceitos, era necessário que sua análise do fenômeno cristão, sua leitura, sua interpretação tivessem credibilidade.

A presença física de Paulo ao transmitir a mensagem lhe proporciona a chance de discutir os assuntos, explicar seu ponto de vista, fazer uso de gestos e linguagens corporais, entonações diferenciadas com o propósito de que nada pudesse ser modificado da sua fala, e mesmo que houvesse discrepância na interpretação, ele próprio poderia resolver a situação.

Mas estando ele ausente da comunidade e questões surgindo Paulo elabora cartas para recomendar, instruir, orientar, resolver conflitos e regular comportamentos morais.

Ao transformar seu discurso pronunciado em um discurso escrito Paulo se depara com as imposições próprias decorrentes da escrita, pois a utilização de palavras, o emprego de termos, a definição e apropriação de conceitos denota novas apropriações<sup>55</sup> e interpretações sobre a palavra escrita por parte do leitor.

Este é o processo de comunicação, formado pelo emissor, mensagem e receptor onde não existe um superior ao outro, portanto a função do leitor corresponde a manifestação do próprio processo.

Mas a que corresponde a leitura? O que significa ler?

Não obstante, a experiência mostra que ler não significa apenas submissão ao mecanismo textual. Seja lá o que for, ler é uma prática criativa que inventa significados e conteúdos singulares, não redutíveis às intenções dos autores dos textos ou dos produtores dos livros. Ler é uma resposta, um trabalho, ou, como diz Michel de Certeau, um ato de “caçar em propriedade alheia” (*braconnage*). Mas como podemos dar sentido a essa experiência viva, pessoal e surpreendente? Se cada leitura realizada por cada leitor é, na verdade, uma criação secreta e singular, será ainda possível organizar essa pluralidade indistinguível de atos individuais com base em regularidades comuns? Será até mesmo possível imaginar algo correto a respeito disso? Como poderemos considerar, ao mesmo tempo, a irreduzível liberdade dos leitores e as coerções que têm por objetivo reprimir essas liberdades? (CHARTIER, 2006, p. 214).

A leitura não corresponde simplesmente ao entendimento de signos colocados em um texto formando palavras; o leitor decodifica, decifra a escrita e interfere na obra segundo sua

<sup>54</sup> Carta aos Gálatas 2:6b.

<sup>55</sup> O termo apropriação é aqui entendido como o dito por Ricoeur: “Ler é entendido como uma “apropriação” do texto, tanto por concretizar o potencial semântico do mesmo quanto por criar uma mediação para o conhecimento de eu através da compreensão do texto.” (RICOEUR apud CHARTIER, 2006. p.215).

própria interpretação. Chartier denomina essa atividade como o “pré-entendimento” do leitor, ou seja, as condições que cada um de nós tem que permite a compreensão do texto de uma forma ou outra totalmente distinta.

O leitor, que não é uma tábua rasa, mas sim um indivíduo, sujeito histórico, produtor e receptor de cultura reelabora, a seu próprio critério, a mensagem. E nesse aspecto incluímos tantos os leitores de Corinto do século I como hoje nós pesquisadores que estamos relendo a mesma mensagem.

As cartas à comunidade, discursos transformados em texto escrito; ao mesmo tempo, apresentam como ponto positivo o alcance de um grande número de pessoas, carregam em si uma armadilha, um maior número de leitores, um maior número de interpretações da mesma mensagem, maiores reinterpretações do que foi pronunciado.

Os relatos paulinos mostram que os conflitos normalmente são gerados neste ponto: a questão da interpretação sobre os novos ensinamentos que estão sendo ministrados, por exemplo, a carne sacrificada aos ídolos.

Partindo de um questionamento proveniente da comunidade, Paulo elucidava a questão através da sua interpretação do fato. Ele orienta aos fiéis da comunidade a alimentar-se de tal carne se necessário, mas desde que essa prática não se torne escândalo. Em seu texto encontramos a seguinte referência:

1 Co 8:7-9 <sup>7</sup>“Mas nem todos têm a ciência. Alguns habituados há pouco, ao culto dos ídolos, comem a carne do sacrifício como se fosse realmente oferecida aos ídolos, e sua consciência, que é fraca, mancha-se. <sup>8</sup>Não é um alimento que nos fará comparecer para julgamento diante de Deus: se deixamos de comer nada perdemos; e, se comemos nada lucraremos. <sup>9</sup>Tomai cuidado, porém para que essa liberdade não se torne ocasião de queda para os fracos.”

Sem ser um jogo de estilo literário, o uso dos termos liberdade e escravidão compreendem regras de conduta, concessões e restrições por parte de Paulo que devem se fazer presentes na comunidade cristã de Corinto durante o primeiro século. Duas de suas passagens na primeira carta aos coríntios mostram essa situação: 1 Co 6:12 “Tudo me é permitido, mas nem tudo me convém. Tudo me é permitido mas não me deixarei escravizar por coisa alguma” e 1 Co 10:23 “Tudo é permitido, mas nem tudo convém. Tudo é permitido, mas nem tudo edifica.”

Sem apresentar um tratado de leis morais escritas, a carta paulina aos coríntios nos mostra ações praticada pelos indivíduos, mostra-nos o cotidiano vivenciado pelas pessoas, as situações decorrentes de ações históricas.

### 4.1.3 O poder agrupador do discurso paulino

Nenhum discurso é produzido ao acaso. O simples exercício de elaborar ideias para que as mesmas unam-se formando um texto ou uma fala corresponde a uma ação de representações da forma como o sujeito interpreta seu viver social.

Tanto o sujeito produtor do discurso como a mensagem a ser transmitida obedecem a limites e regras, visto que a palavra carrega em si este poder. No caso do sujeito este necessita da aceitação de seu discurso, ou seja, faz-se necessário que exista uma relação de poder para que a mensagem produzida encontre adeptos que a aceitem como verdade. No âmbito da mensagem, esta precisa ser clara e aceitável de acordo com a realidade vivenciada para que atinja os leitores e ou ouvintes.

Os oradores somente alcançam o papel de liderança à medida que seus ouvintes os aceitam como líderes. A pessoa que exerce tal função necessita de alguns requisitos para que possa tornar-se “o exemplo a ser seguido”<sup>56</sup> tendo como ferramenta sua fala ou seus pensamentos transformados em textos.

Um destes requisitos encontra-se no que podemos chamar de carisma. Segundo STARK (2006, p. 34):

Max Weber tomou de empréstimo essa palavra grega que significa “dom divino” para identificar a habilidade que algumas pessoas têm em convencer outras de que sua autoridade encontra fundamento em fontes divinas: “O detentor do carisma assume a tarefa que lhe compete e exige obediência e seguimento em virtude de sua missão. O sucesso obtido determina se ambas as exigências foram satisfeitas. A pretensão carismática falha quando a missão do detentor do carisma não é reconhecida por aqueles para quem sente ter sido enviado. Se o reconhecer, será seu mestre (1946: 246)”. O carisma é comumente observado em líderes religiosos, e decerto ninguém discutiria que Jesus e muitos de seus apóstolos e evangelistas primitivos o tinham.[...] Em outras palavras, o poder que exercem sobre outras pessoas é atribuído ao carisma que possuem, e com muita frequência se sugere que líderes religiosos específicos são muito poderosos *porque* têm carisma.

Paulo enquadra-se nesta definição de líder carismático, seu discurso possui o fervor religioso do qual sua personalidade é dotada. Se quando judeu afirmava que “avantajava-me

---

<sup>56</sup> Em 1 Co. 11:1, Paulo usa a expressão: “Sede meus imitadores, como também eu sou de Cristo.”

a muitos da minha idade, sendo extremamente zeloso da tradição de meus pais” (Gl. 1:14) sendo um feroz defensor das tradições judaicas, ao pregar a mensagem cristã esse fervor não diminui, visto que afirma:

Segundo a minha ardente expectativa e esperança de que em nada serei envergonhado, antes com toda ousadia, como sempre, também agora será Cristo engrandecido no meu corpo, quer pela vida, quer pela morte. Porquanto, para mim viver é Cristo, e o morrer é lucro. (Fl. 1:20 e 21)

Carismático e fervoroso, Paulo compreende a sua missão como uma imposição divina, que gera a necessidade intrínseca de que suas ações sejam realizadas e pautadas no âmbito de realizar essa função em toda a sua trajetória<sup>57</sup>. O próprio Paulo confere a si próprio essa característica ao apresentar suas credenciais como: “Paulo, chamado pela vontade de Deus para ser apóstolo de Jesus Cristo” (1 Co. 1:1a).

Ao incrementar o aspecto divino em suas credenciais Paulo cria também a relação de poder necessária ao seu discurso, em 2 Coríntios 11:22 e 23 diz:

São hebreus? Também eu. São israelitas? Também eu. São da descendência de Abraão? Também eu. São ministros de Cristo? (Falo como fora de mim). Eu ainda mais: em trabalhos, muito mais; muito mais em prisões; em açoites, sem medida, em perigos de morte, muitas vezes. (grifo meu).

Exercendo seu poder como escolhido de Deus, narrando o que sofre por causa de sua pregação, Paulo alcança o status de poder sobre as comunidades<sup>58</sup> que forma durante suas viagens missionárias. Mantendo um contato através de cartas, Paulo instrui, orienta e critica, admoesta e, por fim, estabelece valores para o convívio dos cristãos nas comunidades e até mesmo fora das comunidades.

Através do poder atribuído à pessoa de Paulo, a mensagem de Jesus crucificado e ressurreto é aceita e atrai muitos adeptos. Sem o estabelecimento de poder nessa relação, a mensagem seria frívola e incapaz de promover mudanças e aceitação nas pessoas, pois esta é uma das funções do discurso.

Ao pensarmos sobre os motivos que levam as pessoas a aceitarem uma mensagem, um grande leque de questões sociais e psicológicas pode ser levantado, bem como entram neste

<sup>57</sup> As palavras de Paulo aos Gálatas produzem este entendimento: “Porque eu, mediante a própria lei, morri para a lei, a fim de viver para Deus. Estou crucificado com Cristo; logo já não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim; e esse viver que agora tenho na carne vivo pela fé no Filho de Deus que me amou e se entregou por mim.” (Gl. 2:19 e 20).

<sup>58</sup> Entre problemas e conflitos várias vezes essa autoridade é posta à prova, porém discutiremos alguns destes aspectos no tocante à comunidade de Corinto nos tópicos seguintes.

ínterim as relações de redes sociais e o carisma do difusor de tal pensamento, mas uma característica não pode ser esquecida: o cristianismo era um movimento novo.

STARK (2006, p. 49) afirma que: “É óbvio que as pessoas não irão abraçar uma nova fé se estiverem satisfeitas com a que atualmente professam.” Tal citação pode ser considerada um tanto anacrônica, pois no primeiro século não havia uma distinção de ‘religiões’.

Ao transpor esta afirmação para o cristianismo primitivo podemos ver que o judaísmo excluía os gentios, a cultura de deuses pagãos e cultos a divindades e imperadores não fornecia o pertencimento de grupo à grande parte da população<sup>59</sup>, então o movimento cristão passa a oferecer atrativos para essa parcela da população.

Com um discurso afetivo e acolhedor – “pois todos vós sois filhos de Deus mediante a fé em Jesus Cristo” (Gl. 3:26) –, que garante direitos e recompensas que antes eram restritas aos judeus – “E se sois de Cristo, também sois descendentes de Abraão e herdeiros segundo a promessa” (Gl. 3:29) – Paulo lança as bases para uma ‘religião’ onde todos podem experimentar o pertencimento.

O tratamento que dirige às comunidades em suas cartas faz referência a uma família, a um corpo, a irmãos, o que segundo Meeks (1992, p.137) “desempenha um papel no processo de ressocialização pelo qual uma identidade individual é revista e harmonizada como a identidade do grupo”.

Todas essas questões estão presentes na formação das *ekklesiai* paulinas, porém em cada uma das comunidades foi necessário que Paulo utilizasse formas distintas para estabelecer limites, para resolver desavenças e até mesmo para reforçar sua identidade e pregação.

A missão paulina abrange um amplo espaço geográfico e neste espaço diferenças culturais convivem sob a égide do Império Romano. Entender o espaço onde o discurso é produzido é um dos pontos de partida para a compreensão das facetas de tal discurso.

Cada espaço é único, cada discurso tem uma função e desta maneira é preciso estabelecer um critério para a problematização e discussão. Não temos como contemplar todas as comunidades em uma análise mais profunda, para termos êxito recortaremos nossa análise na comunidade de Corinto.

Partindo desse pressuposto, a análise das temáticas desenvolvidas nas cartas paulinas à comunidade situada em Corinto revela importantes aspectos da vida cotidiana desta

---

<sup>59</sup> O culto ao imperador confere status somente a uma das camadas sociais, as relações de patronato e clientelismo com Roma eram estabelecidas com as famílias ricas de cada cidade.

comunidade, bem como nos faz compreender o desenvolvimento do cristianismo neste espaço.

## 4.2 Preparando um discurso para Corinto

Corinto não é a primeira comunidade formada por Paulo. As datas prováveis para uma cronologia da missão de Paulo mostram sua conversão por volta do ano 37, o início de suas viagens missionárias no ano 46 e a viagem a Corinto ocorre no ano 50, então a pregação de Paulo que começa por volta de 45, em Antioquia, já havia passado por algumas reinterpretações.

Após o encontro com Cristo, no caminho para Damasco, Paulo fica por um período de três anos<sup>60</sup> em Damasco, passado este tempo encontra-se com os apóstolos em Jerusalém de onde parte para Antioquia iniciando sua pregação a esta comunidade.

A cidade de Antioquia já conta com uma comunidade cristã estabelecida, recebe a Paulo e sua mensagem, porém a reinterpretação paulina discorda em alguns termos com a pregação realizada pela igreja constituída em Jerusalém.

Paulo prega usando dados das profecias judaicas para mostrar que Jesus era o Messias esperado e, através da sua pregação, uma nova mensagem que abrangia a todos – tanto judeus como gentios – é estabelecida. Paulo permanece um período em Antioquia, mas logo parte para evangelizar cidades da região<sup>61</sup>.

A descrição das três viagens missionárias paulinas encontra-se no Livro de Atos dos Apóstolos (At. 13 a 20)<sup>62</sup>. A primeira viagem é realizada por Paulo e Barnabé, que partem de Antioquia e visitam regiões da Ásia Menor, indo até próximo a Frígia.

<sup>60</sup> Paulo não relata o que ocorre durante este período que está em Damasco, Lucas no livro de Atos diz que Paulo inicia seu ministério dedicando seu tempo à conversão dos judeus (At. 9:20).

<sup>61</sup> Segundo MURPHY-O'CONNOR (1996, p.109) “Esses indícios epistolares de valor um tanto desigual combinam-se para criar a seguir a imagem de parte, se não de toda a missão de Paulo nos anos 37 – 46 d. C. Ele se reuniu à comunidade de Antioquia e de lá foi enviado como auxiliar de Barnabé para evangelizar a parte meridional da Ásia Menor, principalmente as cidades de Antioquia da Pisídia, Icônio e Listra.” Embora os principais relatos para esse fato encontrem-se nos escritos de Lucas, algumas passagens das cartas de 2º Timóteo (3:11), Gálatas (2:1, 2:11-21) e Coríntios (1º Co 9:6 e 2º Co 1:19) reforçam esta hipótese como verdadeira.

<sup>62</sup> Os relatos de Lucas presentes no Livro de Atos apresentam alguns eventos que tem comprovação através das cartas paulinas e outros eventos narrados somente por ele. Sobre a questão CROSSAN e REED (2007, p. 36) dizem: “O problema não é que Lucas não tivesse acesso às fontes paulinas e se tivesse dedicado a escrever um romance apostólico. Muitos lugares mencionados nas cartas paulinas coincidem com os citados por Lucas em Atos [...] Lucas nunca menciona as cartas de Paulo. Mas, de qualquer maneira, o terreno geográfico e mesmo a sequência de lugares são basicamente os mesmos para o Paulo paulino e o lucano. O problema de Lucas não é a falta de fontes sobre Paulo. Ele usa excelentes fontes, mas embora conheça muitos pormenores correlatos, localizações adequadas e sequência de viagens, parece não se preocupar com os propósitos, as intenções e os significados enfatizados por Paulo em suas cartas”.

Paulo funda comunidades em várias cidades dessa região, mas sua primeira viagem termina com sua ida a Jerusalém e retorno à Antioquia a fim de resolver o impasse entre membros gentios e judeus acerca das regras a serem seguidas pelo movimento cristão.

A comunidade cresceu e, se em um primeiro momento, a pregação paulina bastava para agrupar judeus e gentios, a questão da circuncisão foi levantada por alguns judeus vindos de Jerusalém para a comunidade.

Paulo e Barnabé, que estavam ausentes da comunidade quando recebem a notícia do ocorrido e vão a Jerusalém, colocam a questão, e obtêm como resposta de Tiago o que nos é relatado em At. 15:19: “Eis porque pessoalmente, julgo que não se devam molestar aqueles que dentre os gentios, se convertem a Deus.”

Ainda que a igreja de Jerusalém pregue que a conversão à seita cristã englobe o cumprimento das regras judaicas, Tiago, Pedro e João, pilares da igreja em Jerusalém atestam que os gentios também são adeptos da salvação prometida sem necessidade de conversão às regras do judaísmo. Apenas algumas recomendações quanto às regras alimentares e de conduta são ministradas a eles.

Paulo retorna para a comunidade com uma carta apostólica redigida pelos pilares da Igreja em Jerusalém, crendo que o conflito estivesse resolvido. Se neste momento não foi obrigação dos membros antioquenos a conversão ao judaísmo por meio da circuncisão, a discussão posterior não obteve a mesma interpretação.

Com a chegada de alguns judeus a Antioquia, vindos de Jerusalém e falando em nome de Tiago, este grupo exige o cumprimento da Lei, principalmente no tocante às regras alimentares. Paulo se sente ofendido quando Pedro<sup>63</sup> deixa de realizar as refeições junto aos gentios e alguns judeus, inclusive Barnabé, têm a mesma atitude.

Não podemos precisar quantos membros da comunidade antioquena aderiram ao rigor da lei e quantos continuaram a agir da forma pregada por Paulo, o que vemos é o choque entre as identidades cristãs – tidas aqui como aquela que não exigia uma conversão ao judaísmo (cristã) e aquela que zelava pela observância de lei (judaica). Isso fez surgir, nos discursos paulinos, algumas dissociações entre judeus e cristãos.

---

<sup>63</sup> Não nos é relatado quando e como Pedro chega à comunidade de Antioquia, a narração de Paulo na carta aos Gálatas (2:12) somente diz que: “ele comia com os gentios” antes da chegada dos emissários e que “quando porém chegaram, afastou-se e, por fim, veio a apartar-se, temendo os da circuncisão.” Essa situação não possui referência no livro de Atos, o relato lucano somente versa sobre a leitura da mensagem de Tiago na comunidade (At. 15:30-31), sem relatar esse segundo desentendimento.

Resolvida a questão, ou pelo menos essa é impressão, Paulo já planeja sua partida, voltando a viajar e fundar novas comunidades. Desta vez, Paulo leva consigo Silas e, posteriormente, Timóteo, separando-se de Barnabé<sup>64</sup>.

Paulo, após o acontecido na comunidade de Antioquia, reelabora sua concepção de cristianismo, em suma, sua identidade, pois não nega o aprendizado tido no judaísmo<sup>65</sup>, mas incorpora a estes sua nova visão e as mostra para as comunidades, quer seja enquanto se faz presente bem como através das cartas que envia para tais comunidades.

Deixando a comunidade de Antioquia Paulo dirige-se para a Galácia, a Macedônia e depois a Grécia. Embora Paulo já fosse um missionário, esse deslocamento e a fundação de comunidades neste espaço tem algo que difere do tempo que esteve em Antioquia.

Agora, Paulo é um missionário cristão, também chamado de apóstolo dos pagãos e prega a sua visão de cristianismo sem consultar a igreja de Jerusalém. Neste momento podemos dizer que começa a pregação estritamente paulina<sup>66</sup>.

É durante a segunda viagem missionária que Paulo funda a comunidade de Corinto, após reelaborar seu entendimento do cristianismo, mas ainda acumulando outras situações antes de defrontar-se com a realidade de Corinto.

---

<sup>64</sup> Lucas, no livro de Atos retrata uma discussão ocorrida entre Paulo e Barnabé, segundo Lucas: “Mas Barnabé queria levar consigo também João, cognominado Marcos, enquanto Paulo exigia que não se levasse aquele que os deixara desde Panfília e não os acompanhara no trabalho. A irritação tornou-se tal que eles se separaram um do outro. Barnabé, pois, tomando Marcos consigo, embarcou para Chipre. Quanto a Paulo, escolheu Silas e partiu, recomendado a graça de Deus pelos irmãos. (At. 15:38-40)”, se tivéssemos somente essa descrição poderíamos crer que Paulo e Barnabé se desentenderam por esse motivo, mas na carta aos Gálatas, Paulo diz que: “Os outros judeus começaram também a fingir junto com ele, a tal ponto que até Barnabé se deixou levar pela hipocrisia (Gl. 2:13)”. Nesta visão temos um motivo maior que uma discussão sobre levar ou não Marcos durante a viagem, são as bases da reelaboração do pensamento paulino que estão em discussão. Sobre esse assunto MURPHY-O’CONNOR (1996, p. 169) apresenta uma bela análise, segundo ele: “O fato de Barnabé ter tomado partido dos emissários de Jerusalém deixou Paulo completamente isolado. Ele já não se sentia à vontade em Antioquia. O novo estilo de vida da comunidade refletia um entendimento do Evangelho com o qual ele não se identificava. Essa fê já não era a dele porque, em sua opinião, Cristo fora afastado da centralidade absoluta. Além disso, Antioquia se tornara, com efeito, Igreja judaica. Refletia, agora, a separação radical entre as igrejas pagãs e judaicas, o que era a ambição dos judeu-cristãos nacionalistas, mas para Paulo era anátema. Ele queria a liberdade para a Igreja pagã, porém não à custa das raízes históricas do judaísmo. Também temia pela Igreja judaica. Sua experiência como fariseu permitia-lhe prever o que o legalismo faria a uma comunidade religiosa. Como a Igreja de Antioquia não mais personificava o poder da graça, ele não podia, em consciência, continuar a representá-la nos campos missionários do Ocidente. Devemos presumir que isso preocupou Paulo no nível humano, mas não o paralisou. Desde o início, ele entendera sua conversão como um chamado para pregar aos pagãos. Mesmo que não fosse o maior emissário de uma Igreja, a incumbência divina, que inspirava sua malograda missão [...]”.

<sup>65</sup> Segundo Machado (2010, p. 304), “[...] para Paulo, não há nada de errado com o judaísmo per se, a palavra “cristianismo” usada por ele é anacrônica porque emerge de conceito mais recente que não existia nos tempos paulinos [...] Para aqueles acostumados a pensar numa conversão de Paulo no sentido tradicional, de mudança de uma religião para outra, é até surpresa constatar que Paulo fala de sua experiência em termos estritamente judaicos”.

<sup>66</sup> Esta afirmação da missão pode ser verificada nas palavras de Paulo aos gálatas “[...] a mim fora confiado o evangelho dos incircuncisos como a Pedro o dos circuncisos, pois aquele que operava em Pedro para a missão dos circuncisos operou também em mim em favor dos gentios. (Gl. 2:8 e 9)”.

Paulo afirma em suas cartas aos tessalonicenses e filipenses sofrer perseguições, passar por diversas situações de conflito com a seita judaica e com a realidade religiosa de adoração aos pagãos.

As menções feitas por Paulo dos acontecimentos são emitidas como forma de fazer a comunidade recordar fatos dos quais tinham conhecimento<sup>67</sup>. É Lucas quem relata os acontecimentos com riqueza de detalhes.

Lucas conta sobre a prisão de Paulo e Silas em Filipos, onde após terem expulsado um espírito de adivinhação de uma escrava causam prejuízo a seus senhores e são levados à presença dos magistrados (At. 16:16-24).

Para solicitar a prisão de Paulo, os senhores da escrava acusam Paulo e Silas com o seguinte argumento: “Estes homens perturbam nossa cidade. São judeus, e propagam costumes que não nos é lícito acolher nem praticar, pois somos romanos. (At. 16:20-21. Grifo nosso)”.

Em uma análise mais profunda do acontecimento, cabe ressaltar que o espaço das viagens de pregação paulina é o espaço do Império Romano, e como afirmamos no começo deste estudo, os espaços são indissociáveis, as identidades são múltiplas e tais aspectos geram conflitos.

Em decorrência desta visão também podemos atribuir tais características aos acontecimentos descritos nas cidades de Tessalônica, Atenas e Corinto.

Na cidade de Tessalônica, o conflito é regido por questões de âmbito político, visto que a acusação que sofrem é de “Estes são os que andaram revolucionando o mundo inteiro. Agora estão aqui e Jasão os recebe em sua casa. Ora todos eles agem contra os decretos de César, afirmando que há outro rei, Jesus”. (At. 17:6-7. Grifo nosso).

Embora a preocupação de Paulo fosse uma questão teológica de aplicação da fé, era uma missão tida por ele de pregar a verdade e convencer as pessoas a fim de tornarem-se participantes da salvação, pois sua visão escatológica era de um breve tempo, sua mensagem encontrava confronto com o espaço, as regras e leis do período.

Paulo possuía conhecimentos sobre o Jesus histórico<sup>68</sup> e sobre as acusações que lhe foram atribuídas, culminando em sua morte, sendo a mais grave a de que era outro rei dentro

---

<sup>67</sup> Por exemplo, na carta à comunidade de Filipos, Paulo diz: “Quero que saibais que o que me aconteceu redundou em progresso do evangelho: minhas prisões se tornaram conhecidas em Cristo por todo o Pretório e por toda parte, e a maioria dos irmãos, encorajados no Senhor pelas minhas prisões, proclamam a palavra com mais ousadia e sem temor” (Fl. 1:12-13). Tem-se desta maneira a impressão pelo discurso que Paulo usa de que a comunidade soubesse do acontecido, como descrito por Lucas no livro de Atos, e que Paulo complementa que tudo o que lhe está sendo infligido tem por função maior levar mais pessoas ao conhecimento de sua pregação de Cristo.

do domínio do Império. Embora não seja Paulo quem produza essa desavença, sua pregação a traz à tona novamente.

Logo após esses acontecimentos e ainda sendo fonte de ira por parte de grupos de judeus, Paulo dirige-se sozinho até Atenas e lá aguarda o encontro com Silas e Timóteo para a continuidade das viagens missionárias.

Quando está em Atenas Paulo vê-se em contato com o maior centro filosófico da época. Embora Atenas não tivesse o prestígio que anteriormente conquistou durante o domínio do mundo grego ou a expansão helenista de Alexandre, a cidade ainda respirava filosofia. Em termos religiosos, Atenas era a personificação da religião grega, havia culto a todas as divindades e a fé era um aspecto mais filosófico do que prático. As diferenças entre a cultura grega e o judaísmo fluíam em cada esquina, a cada templo, com os cultos da cidade e de seus moradores.

Paulo em Atenas espera o retorno de Timóteo que havia sido enviado à igreja de Tessalônica (1º Ts. 3:6-8), durante este tempo proclama o evangelho na sinagoga e na ágora. Sua mensagem é ouvida e filósofos estoicos e epicuros – as escolas filosóficas de maior prestígio no período – o chamam para que lhes explique suas teorias<sup>69</sup>.

Segundo narra, de forma enfática, Atos 17:22-32, no Areópago Paulo discursa e suas palavras demonstram seu conhecimento da cultura grega, o domínio da retórica e seu discurso assemelha-se com escritos estoicos<sup>70</sup>. Usando argumentação, motivação e referências em seu discurso, Paulo é ouvido, mas sua mensagem não é frutífera.

O descrédito por parte dos filósofos ao “deus desconhecido” que Paulo alega apresentar em seu discurso<sup>71</sup> não é total, pois encontram respaldo as afirmações sobre a

<sup>68</sup> Embora o próprio Paulo afirme que não conheceu pessoalmente a Jesus, residindo em Jerusalém e fazendo parte da seita dos fariseus, Paulo mesmo que por menções conheceu a trajetória de Jesus. Segundo MURPHY-O’CONNOR (1996, p. 89) “O fariseu Paulo com certeza estava em posição de descobrir tanto quanto Josefo descobriu. Assim, podemos com segurança supor que Paulo sabia que: 1) Jesus era um mestre a quem se atribuíam maravilhas, 2) fora crucificado sob Pôncio Pilatos em resultado das acusações judaicas e 3) seus seguidores o consideravam o Messias. Entretanto, é improvável que ele se contentasse com fatos tão superficiais”.

<sup>69</sup> Alguns autores questionam a autenticidade da passagem sobre Paulo em Atenas como um todo, mas a maioria dos especialistas duvida da historicidade não de todo episódio e, sim, do discurso de Paulo no Areópago. Afinal, os discursos no livro de Atos são realmente criações da mão do autor, o suposto Lucas. Segundo SELVATICI (2006, p. 124), “Os discursos são elementos-chave no livro de Atos dos Apóstolos porque demonstram mais explicitamente os objetivos do autor. De acordo com Joseph Fitzmyer (1998: 105), “a principal questão levantada pelos discursos é a sua historicidade. Na forma como encontramos os discursos em Atos, eles são composições claramente lucanas”. Para esse estudo utilizarmos o discurso presente em Atos destacando a sua proximidade com a escola estoica.

<sup>70</sup> Os escritos que apresentam semelhança com o que Paulo proferiu são: *Fenômenos* do estoico Arato e *Hino a Zeus* do também filósofo estoico Cleanto. (op cit. SILVA, 2013, p.15-26).

<sup>71</sup> Paulo vê um monumento erigido “ao deus desconhecido”, mostra da grande idolatria de Atenas e para concretizar seu discurso usa essa referência. Segundo Lucas, Paulo diz: Pois percorrendo a vossa cidade e

criação do mundo, as reverências devidas a deuses que são afirmações presentes em várias escolas de pensamento.

O fato que encerra a discussão repercutiu na questão da ressurreição. Paulo tem sua base cristã na crença de que Jesus era o Messias, pois ressuscitou no terceiro dia. A ressurreição era um tema que mesmo dentro do judaísmo provocava discórdia, visto que os fariseus a aceitavam enquanto os saduceus não. O tema quando abordado com os filósofos causa zombaria<sup>72</sup>.

Após não ser bem sucedido em sua pregação em Atenas, o relato lucano nos conta que “alguns homens, porém, aderiam a ele e abraçaram a fé” (At. 17:34a), mas o próprio Paulo não menciona este acontecimento em suas cartas – o que podemos entender como sinal de que a relevância foi pequena. Paulo dirige-se a Corinto, já em companhia de Timóteo e de boas notícias da comunidade de Tessalônica.

Paulo dirige-se a Corinto após passar por essas situações descritas acima e já possui experiências de aceitação e negação de sua mensagem. O caminho trilhado nesta segunda viagem missionária mostra que os espaços nos quais adentra são, por vezes, inundados por referências culturais e políticas que geram, por si sós, conflito.

Corinto possuía uma “má” fama conhecida das demais províncias romanas como uma cidade libidinoso<sup>73</sup>. Assim como Atenas abraçava a religiosidade grega, o culto ao imperador e a religiosidade judaicas dos habitantes da diáspora.

A cidade havia se reinventado com sua reconstrução e o status que possuía antes da destruição em 146 a.C. só aumentara. A cultura bem como as relações sociais estabelecidas por esse aspecto cria um ambiente onde o novo e o antigo moldam a cidade. Segundo Murphy-O’Connor (1996, p. 121):

---

observando os vossos monumentos sagrados, encontrei um altar com a inscrição: ‘Ao Deus desconhecido’. Ora bem, o que adorais sem conhecer, isto venho eu anunciar-vos. (At. 17:23)”.

<sup>72</sup> Segundo Silva (2013, p. 24): “Também os estoicos acreditavam em um julgamento final, uma conflagração universal, mas enquanto um fogo purificador do cosmo. [...] O anúncio da ressurreição soa estranho para os gregos que ou acreditavam na transmigração como os órficos, pitagóricos e platônicos, ou não acreditavam em vida posterior à morte, como pensavam os filósofos da natureza”.

<sup>73</sup> O provérbio de Estrabão: “A viagem para Corinto não é para todos” era conhecido na época. (op cit. Estrabão, Geografia 8,6,20 apud MURPHY-O’CONNOR, 1996). O provérbio pode ter explicação ao entendermos que “[...] em Corinto havia duas divindades se destacavam nessa cidade: Poseidon, deus do mar, e Afrodite, deusa do amor sexual. O primeiro era relacionado ao poder naval e à dedicação ao mar. A segunda era relacionada ao amor e à fertilidade. O templo ostentava a presença de mil prostitutas, e as mulheres que praticavam a prostituição sagrada eram denominadas “santas”, “hieródulas” ou “profanas”. (MATOS, 2007, p. 939).

Em meados do século I, Corinto preenchia essas condições (*estabelecer uma igreja e ter comunicação com as demais comunidades*) de forma mais satisfatória que Atenas, já então uma velha cidade arruinada com um passado muito mais glorioso que o presente. [...] Corinto, pelo contrário, era uma cidade liberal em grande progresso.[...] Ao contrário da complacência de Atenas, Corinto questionava. Ainda era uma cidade dos que se fizeram por si mesmos e vivia para o futuro. Novas ideias tinham a garantia de serem ouvidas, não necessariamente por causa da curiosidade intelectual, mas porque o lucro podia ser encontrado nos lugares mais inesperados.

Desta forma, Paulo encontra-se agora na cidade de Corinto para ali convencer pessoas a abraçarem sua crença. O relato de Atos (At. 18:1-4) nos mostra que chegando à cidade conhece dois judeus, Áquila e sua esposa Priscila, com quem trabalha fabricando tendas e prega a mensagem cristã para judeus e gregos.

#### **4.2.1 O cristianismo paulino em Corinto**

A difusão do cristianismo ocorre de forma rápida durante o primeiro século. Nomes como Tiago, Pedro, João, Paulo, Barnabé, Timóteo e Silas são alguns dos emissários desta nova crença. A mensagem rapidamente se espalha e ganha adeptos. Surgem as *ekklesiai* e o número de convertidos à fé cristã é crescente.

Compreender este desenvolvimento nos obriga a lembrar que:

As cidades antigas não se comparam às modernas, e as redes antigas, calcadas em famílias aristocráticas, compreendiam mais do que famílias e amigos: escravos domésticos, libertos, e talvez dependentes, professores, treinadores físicos e viajantes. Além disso, a vida urbana era vivida mais em público, de modo que o proselitismo podia desenvolver-se por meio de redes mais extensas e complexas do que as que encontramos [...] (HOCK apud STARK, 2006, p. 31).

Quando Paulo chega à cidade de Corinto, depara-se com condições socioculturais diferentes de outras cidades onde estivera. Se em Atenas temos a descrição que: “seu espírito inflamava-se dentro dele, ao ver a cidade cheia de ídolos” (At. 17:16), a visão de Corinto não melhorou essa inquietação.

Nas palavras de Murphy-O’Connor (1996, p. 265) temos:

A multidão de trabalhadores que se empurravam e gritavam ao longo dessa estrada, em meio aos quais Paulo teve de abrir caminho, teria sido sua primeira percepção concreta de como ia ser a vida em Corinto. Até então ele não encontrara nada semelhante. As cidades provinciais da Ásia e da Macedônia eram, em comparação, sonolentos oásis de lazer, onde sua missão fora agradável divertimento. Corinto tinha mais negócios do que se podia tratar comodamente. O imenso volume de comércio era aumentado pelo enorme número de viajantes. O lucro vinha fácil para os que estavam preparados para trabalhar com afínco e a intensa concorrência assegurava que só os que se dedicavam totalmente sobreviviam. Será que pessoas tão atarefadas e preocupadas teriam tempo para ouvir a mensagem de Paulo? Os obstáculos pareciam maiores do que os que encontrou em Atenas, onde ao menos foi ouvido (At 17:16-34).

Paulo não relata os motivos que o levaram à cidade, podemos concluir ter sido a dinâmica apresentada pela cidade, a constante movimentação de comerciantes e viajantes, motivo o qual se a missão obtivesse êxito permitiria a difusão do cristianismo para várias partes do mundo antigo.

Conforme Crossan (2007, p. 49), havia “a fluidez de pessoas, ideias e expressões religiosas do leste para oeste e vice-versa, o que certamente contribuiu para a escolha de Corinto como um importante centro das atividades missionárias cristãs de Paulo”.

A cidade de Corinto é um grande centro comercial. O comércio marítimo realizado pelo Mar Egeu liga o ocidente ao oriente. Segundo Matos (2007, p. 938):

A posição geográfica de Corinto favorecia sua extraordinária prosperidade em razão de seus dois portos: Cencreia, dez quilômetros a leste, no mar Egeu, golfo Sarônico (Rm 16, 1), e Lequeia, que se abria para o oeste, para o mar Adriático (golfo de Corinto). Corinto também servia de passagem para rotas terrestres de norte-sul entre o Peloponeso e a parte principal da província da Grécia. Como centro comercial, era famosa por suas obras de arte e pelo artesanato. Corinto é um istmo, ou seja, uma faixa de terra rodeada de água dos dois lados. Os marinheiros que navegavam da Itália até Troas, um importante porto da Ásia Menor, evitavam as águas turbulentas ao sul da Acaia, utilizando o istmo de Corinto como ponto de rápida transferência de mercadorias, por intermédio do diolcos. Diolcos era o nome de uma estrada pela qual eram puxados os navios para o outro lado do istmo. Com isso, aumentavam-se as oportunidades de emprego, atraindo muitas pessoas para Corinto em razão do movimento da cidade. Segundo cálculos sempre discutíveis, havia nessa época mais de meio milhão de habitantes em Corinto, dois terços dos quais eram escravos.

A cidade de Corinto, pela sua posição privilegiada na parte central da Grécia, possui seu desenvolvimento amparado em três grandes esferas: o comércio (*Empóron*), a política – com a articulação interna de regimes de sucessão de poder e apoio ao desenvolvimento

comercial e da guerra – e religioso, que neste momento influencia a consolidação das políticas governamentais do Império Romano.<sup>74</sup>

A cidade apresenta prestígio político junto a capital do Império e um ponto que entrelaça os aspectos culturais, políticos e religiosos nesta cidade é a realização de cultos em homenagem ao Imperador. Prática constante nas cidades como meio de alcançar posição de destaque dentro do Império, os cultos e templos em honra aos imperadores povoam o espaço da cidade de Corinto. Em relações de patronatos existentes o culto ao imperador fornecia benefícios mútuos, entre eles podemos destacar:

Assim como o imperador era cortejado por parte de alguns de seus funcionários, dado que detinha o poder de promovê-los ou depô-los, há igualmente indicações de que alguns funcionários romanos no nível local também eram alvo de amizade de cidades e notáveis locais. [...] Para os funcionários, o apoio dos notáveis seria necessário, entre outros motivos, para protegê-los de problemas futuros, como queixas de má administração. Para as elites locais, eles teriam melhores condições do que outras pessoas na consecução de suas ambições fossem estas o poder, a honra ou ganhos materiais – para si ou para suas cidades, caso conseguissem ter um bom relacionamento com os funcionários romanos, ou, o que era bem melhor, com o próprio imperador. (CHOW, 2004, p. 119).

Corinto regularmente participa de cultos e rituais<sup>75</sup> que deificavam a figura do imperador e de seus familiares. Tais cultos realizados durante os primeiros séculos d.C. misturam religião e política promovendo a ligação entre uma província do Império, e mantém relações fortalecendo o poder local tornando-a influente e com superior status entre as demais.

Vários estudiosos do assunto concordam que o culto imperial era muito mais político que religioso. Era realizado para agradecer pelos benefícios recebidos pelos notáveis ou pela cidade. Porém cabe ressaltar a diferenciação entre os cultos do período helenístico e o culto ao imperador romano:

<sup>74c</sup>As atrações locais eram religiosas (cultos, procissões, festivais), administrativas (tribunais, cobrança de impostos), educativas (a biblioteca), culturais (vida social, teatros, jogos Ístmicos, gladiadores) e medicinais ou de lazer (banhos, médicos, prostitutas). Comerciantes, viajantes e turistas (“provavelmente a base mais importante da economia de Corinto”) foram atraídos para o Diolcos ou a estrada em todo o istmo, o que fez Corinto de longe preferível a Cape Malea”. TOMPKINS, D. Resenha de Donald W. Engels (1990).

<sup>75</sup> Segundo Price (2004, p.56-7, nota 7): “Tratar o ritual como sistema cognitivo público é mudar a perspectiva de investigação tradicionalmente adotada. A abordagem convencional da história antiga tenta localizar significados no nível dos indivíduos e de seus estados mentais. Assim, é comum que os estudiosos pesquisem o culto imperial em busca de sentimentos ou emoções das pessoas com relação ao imperador. O problema de ter a emoção como critério da significação dos rituais é não apenas que, na prática, não dispomos de evidências relevantes, mas também o fato de isso ser ocultamente cristianizante. Trata-se de aplicar os padrões de uma religião ao ritual de outra sociedade sem considerar a relação daqueles com os padrões locais de outra sociedade. [...] de fato os gregos acreditavam sobre o vínculo entre o imperador e os deuses.” e ainda: “As honras seculares legítimas aos soberanos eram denominadas *prokynesis* em grego e *adoratio* em latim, enquanto honras religiosas eram chamadas *lateria* e *cultus*.”

Essas comparações entre deuses e o imperador são o produto de uma mudança da dinâmica do culto. Enquanto os cultos reais helenísticos vinham de intervenções reais específicas na cidade, os cultos augustanos já não tinham ligação com essas intervenções.[...] produto do regime romano, tinham a importante tarefa de representar perante Roma os interesses locais, [...] é parte de uma mudança mais ampla no relacionamento entre as honras e o dirigente. (PRICE, 2004, p. 60).

Observada por este ângulo, a sociedade coríntia homogeneizou a relação de poder imperial aos cultos às divindades, formando a um só tempo uma nova esfera religiosa dentro de sua sociedade.

Ao ser reconstruída em 44 a.C. por Julio Cesar, Corinto serviu como colônia de soldados veteranos, sua população também era composta de mercadores que enriqueceram com o comércio, escravos libertos e pobres de Roma<sup>76</sup>. Não temos relatos de uma rica classe aristocrática ou de grandes proprietários de terras. “A riqueza de Corinto era de dinheiro novo” (MURPHY-O’CONNOR, 1996, p. 121).

A análise do espaço nos qual a cidade de Corinto está inserida mostra o panorama encontrado por Paulo. Os desafios encontrados para desenvolver sua missão, em grande parte, são oriundos destas questões espaciais.

Obstáculo no empreendimento da pregação junto aos coríntios, à manutenção de espaços diversos nos quais a vida cívica e religiosa é complementar, ocorrem aliados às inserções culturais<sup>77</sup> as quais formularam vários dos conflitos das temáticas discutidas por Paulo em suas cartas.

A efetiva formação da comunidade de Corinto se dá quando Paulo inicia a pregação na sinagoga aos sábados, e após o retorno de Timóteo e Silas de Tessalônica (At.18: 5), quando destina todo o seu tempo à difusão de seu evangelho.

Pouco sabemos sobre o início da comunidade, temos no registro de Lucas, no livro de Atos, a menção que após uma discussão com judeus na sinagoga:

<sup>76</sup>Sobre o assunto ver os estudos de THEISSEN (1982), MEEKS (1986), MURPHY-O’CONNOR (1996) e HORSLEY (2004), que oferecem várias referências sobre a população e a estratificação social de Corinto.

<sup>77</sup> “Culturalmente, o ambiente de Corinto era dominado pela cultura greco-romana, mas também sofria grande influência do judaísmo, pois os judeus estavam espalhados por toda parte do Império Romano e representavam quase toda a classe social: soldados, oficiais governamentais, policiais, magistrados, mascates, coletores de taxas, almoxarifes, proprietários de terras, camponeses, agricultores, escravos, artesãos, comerciantes, donos de navios, emprestadores de dinheiro. Eles constituíam um fenômeno comum no território greco-romano e seus costumes eram amplamente conhecidos, embora a cultura pagã do mundo greco-romano causasse impacto sobre seu modo de viver, a começar pela língua grega que adotaram, seus decretos refletiam o formato e a fraseologia gregos, os títulos de seus oficiais imitavam os dos magistrados gregos, na família suas mulheres eram regidas por leis de tutelas gregas e não judaicas, recebiam também treinamento atlético e retórico, entre outros sincretismos de formas gregas e conteúdos judaicos.” (MATOS, 2007, p. 938-939).

<sup>7</sup> Então Paulo saiu da sinagoga e foi para a casa de Tício Justo, que era temente a Deus e que morava ao lado da sinagoga. <sup>8</sup> Crispo, chefe da sinagoga, creu no Senhor, ele e toda a sua casa; e, dos coríntios que ouviam, muitos criam e era batizados. (Atos 18:7-8)

Podemos concluir que esse foi o início da *ekklesia* de Corinto. O texto lucano continua narrando uma visão de Paulo, na qual o Senhor o anima e pede para que continue com o ministério na cidade. Paulo permanece em Corinto por um ano e meio e mais algum tempo<sup>78</sup>.

O que Paulo nos relata sobre esse tempo inicial na comunidade de Corinto é o descrito em 1º Co 1:14: “Dou graças a Deus por não ter batizado nenhum de vocês, exceto Crispo e Gaio”; e 1º Co 1:16: “Batizei também os da casa de Estéfnas; além desses, não me lembro se batizei alguém mais”.

Por esses relatos Paulo afirma que no início da comunidade, batizou alguns membros, mas não retrata discussões e ou desavenças enquanto esteve presente. É novamente o relato de Lucas que conta sua partida.

A narrativa mostra que os judeus que eram contrários às ideias disseminadas por Paulo levam-no ao tribunal à presença de Gálio, procônsul da Acaia e o acusam de blasfêmia. Embora Gálio se recuse a tomar partido da situação, tratando-a como uma questão religiosa que deveria ser resolvida pelas autoridades judaicas, a revolta dos judeus atinge Sóstenes, o principal da sinagoga.

Paulo, pela jornada trilhada até o momento, já havia enfrentado a fúria de judeus, já havia visto pessoas que o apoiavam sofrerem represálias, então não deixa Corinto por esse motivo. Passa ali mais algum tempo até decidir continuar suas viagens missionárias embarcando com Priscila e Áquila para Éfeso.

Após a fundação das comunidades, Paulo relaciona-se à distância por meio de cartas. Esse costume não é novo e era amplamente desenvolvido no Império. As cartas que escreve às comunidades, e principalmente, no caso de Corinto, ajudam a elucidar o conhecimento sobre a vida social das *ekklesiai*.

Em específico no caso da comunidade de Corinto encontramos uma vasta lista das observâncias sobre como os fiéis, agora partes do corpo de Cristo, deveriam portar-se e mediar sua convivência entre os demais fiéis e entre os não cristãos. As várias temáticas das cartas aos coríntios são o objeto que trataremos com maior atenção.

---

<sup>78</sup> Mesmo o texto de Lucas não estabelece uma datação fixa. A datação desta estada de Paulo é Corinto, segundo cronologias, é do inverno de 55 até o fim da primavera de 56. Ver o anexo A.

## 5 A QUESTÃO DA LIBERDADE

Liberdade, palavra sem sentido fixo, termo conceitual, e por isso detentora de várias interpretações, em seus muitos significados. Como todo termo conceitual entender seu sentido só é possível inserido em um contexto. A significação molda-se ao espaço criado para cada liberdade.

Não é somente uma palavra, liberdade, expressa um estado, uma condição de independência, de livre escolha, de ausência de restrições. O termo no grego *eleutheria* (ελευθερία) significa o poder, liberdade de movimento<sup>79</sup>.

As traduções do termo no grego e no latim demonstram o sentido de liberdade como a capacidade de uma pessoa mover-se por sua própria vontade, sem imposições ou limitações que restrinjam este ato. Imposições estas tanto de natureza física, como psíquica.

Pensar em liberdade no período em questão, quando a escravidão física é presente e aceita pela sociedade, os espaços territoriais são dominados por meio de guerras, os conquistadores impõem políticas de leis e sanções, os tribunais julgam conforme seu entendimento, enfim, pensar em liberdade no Império Romano é tema complexo.

Para aumentar a complexidade de situar a liberdade do Império temos o aspecto cultural, com todo o seu conjunto de valores, hábitos e representações convivendo nos limites estabelecidos pelas “liberdades”<sup>80</sup>.

Cada período histórico formula novidades e, para tais formulações, exige respostas. Com a reelaboração de valores da nova mensagem religiosa, a temática liberdade é explorada e formulada sob as concepções de discursos que norteiam o convívio das pessoas que aderem ao movimento do Caminho, o movimento cristão.

O discurso de Jesus para com os judeus narrado no evangelho de João traz referências sobre a liberdade adquirida com a crença em sua pregação: “Se, pois, o Filho vos libertar, sereis, realmente, livres (Jo. 8:36)” e ainda “Disse-lhes Jesus: Se Deus fosse o vosso pai, vós

---

<sup>79</sup> Os termos poder e liberdade em grego eram sinônimos, pois expressavam a capacidade da pessoa poder se movimentar sem impedimento, quer seja físico, psíquico ou de regulamentação. Ver SILVA, K., SILVA, M.; *Dicionário de Conceitos Históricos*. 2ªed. São Paulo: Contexto, 2009.

<sup>80</sup> A historiografia moderna atrela ao trabalho do historiador o conceito de empatia, porém a maior complexidade no entendimento da liberdade na Antiguidade Clássica repousa na situação de que nossa visão moderna, pós Revolução Francesa, nos orienta a uma liberdade individual. Em nosso mundo contemporâneo temos a liberdade legal, a liberdade de imprensa, e várias liberdades adquiridas no viés histórico de transformações do mundo. Esse sentido de liberdade é anacrônico em relação ao sentido do mundo antigo, que também não formula um conceito uno, mas aplicado conforme a situação. Tendo isto em mente não podemos falar em liberdade como sendo apenas uma situação, mas em liberdades que estabelecem limites de convivência no espaço onde as relações ocorrem.

me amaríeis, porque saí de Deus e dele venho, não venho por mim mesmo, mas foi ele que me enviou (Jo. 8:42)”.

O texto de João mostra a reprodução de diálogos entre Jesus e judeus que haviam crido na pregação, e às autoridades judaicas hostis a Jesus (BJ, nota d) sobre a fé pautar-se somente na lei de Moisés, guardada e praticada por eles, o que segundo o entendimento dos judeus garantiria as promessas de salvação ou o discurso produzido por Jesus.

A aceitação de Jesus como o messias norteia a formação das comunidades cristãs primitivas, – sejam elas paulinas ou não – nas quais os ensinamentos religiosos reúnem aspectos do judaísmo com reinterpretações de seus pregadores como no caso de Paulo.

Como característica própria do discurso, cada vez que a mensagem é dirigida a um grupo de pessoas as interpretações acerca do que foi pronunciado ficam a cargo do ouvinte, ou seja, a mensagem que Jesus elabora e transmite aos discípulos é repassada e cada ouvinte que a ouve, a reelabora para transmiti-la novamente.

O discurso paulino nas correspondências escritas à comunidade de Corinto é aplicado com função de estabelecer normas e resoluções de conflitos, com aceitação ou repreensão de alguns atos, compreender aspectos da formação deste pensamento auxilia entender a tratativa dada aos eventos.

Paulo em seus escritos mostra um discurso que possui por base sua educação no judaísmo, apresenta sua retórica, arte desenvolvida por parte dos letrados na antiguidade e a concepção da reelaboração de sua mensagem do cristianismo após sua conversão.

Não é possível afirmar que Paulo era adepto de determinada escola filosófica, visto que seria uma suposição e não um fato atestado; através da sua linguagem e do estilo de termos empregados é possível notar evidências do seu contato e seu entendimento em relação às filosofias existentes.

O pensamento filosófico, desde a antiguidade, constantemente se retroalimenta afirmando alguns pensamentos, causando descrédito em outros e abandonando algumas teorias.

As mudanças ocorridas concretamente no mundo greco-romano acarretam mudanças de pensamento, e ou será a mudança de pensamento que transforma o mundo romano?

As duas afirmações são verdadeiras, em primeiro lugar a incorporação dos valores gregos ao mundo romano opera transformações no pensamento como empreende modificações nas relações sociais. A filosofia, a lógica e as demais abordagens de mundo pensadas neste momento agrupam os valores sociais da conquista e manutenção do espaço romano.

O mundo romano com sua expansão e contato com culturas orientais também reelabora sua visão sobre o mundo influenciando também sobre a religiosidade. No primeiro século as correntes filosóficas do epicurismo, do cinismo e do estoicismo buscam revelar o pensamento que orienta tais mudanças.

Especificamente no caso paulino, o pensamento dominante do discurso e da escrita nas cartas em vários pontos apresenta semelhanças com a cultura do estoicismo grego-romano.

O estoicismo caracteriza-se como uma escola do pensamento com início na Grécia Antiga, com o ateniense Zenão (séc. IV a.C.), e inclui pensadores romanos como Epíteto, Cícero, Sêneca e Marco Aurélio (por volta do séc. III d.C). Tem como característica principal ser:

[...] resposta moral às dúvidas de cidadãos que se inquietavam com relação ao seu comportamento e à sua felicidade, num mundo conturbado, onde cada qual desejava ser feliz, mas não sabia como agir. Opõem-se, no entanto, os dois sistemas, (*epicurismo e estoicismo*) quanto aos seus postulados e às suas regras de conduta: os Deuses do epicurismo, a liberdade do sábio, o *látthe biósas* não encontram correspondentes nem na razão universal, nem no determinismo nem na alma imortal dos estoicos: mas o fato é que ambos os sistemas dão as respostas esperadas. (NOVACK, 1999, p. 257).

Este pensamento reflete o momento conturbado que a política e a religião vivem no primeiro século. As transformações ocorridas perpassam um entendimento rígido de datação, sendo assim tais fatos desencadeiam um processo de rupturas ao mesmo tempo em que propagam permanências.

O desenvolvimento de novas formas de pensar e compreender o mundo, o vivido pauta-se nas explicações filosóficas. Se o pensamento de Platão e Sócrates é a resposta encontrada para a *pólis* grega, tal pensamento já não serve como base de análise para o mundo romano.

Enquanto na Grécia Antiga a noção de cidadania é viver para a cidade e a partir desta leitura alcançar à liberdade participando da vida política a situação torna-se diferente à medida que o homem participante do Império Romano passa a ser um cidadão cosmopolita, com sua identidade ligada ao Império e não mais à cidade.

A própria formação do Império impõe uma reestruturação na constituição dos poderes políticos e a política não é mais desenvolvida junto aos cidadãos. O cidadão romano é o cidadão do mundo romano e tal fato muda o foco de suas preocupações, a liberdade passa a ser uma conquista individual e não mais coletiva.

## 5.1 Conflitos e liberdades em Corinto

Diferentemente da realidade religiosa contemporânea institucionalizada, na qual vivenciamos e nos filiamos à determinada teologia, onde os pregadores passam por um período de estudos para exercer suas funções e orientar seus fiéis, Paulo iniciava sua missão, as comunidades cobravam-lhe respostas às questões.

As questões não possuíam prévio tratamento, visto que a reelaboração da religião judaica incorporada com os valores cristãos estava se consolidando e não existiam manuais, regulamentações pré-estabelecidas e ou qualquer indício de fontes pesquisa para que a comunidade se orientasse.

Cabia a Paulo a constituição de normas e regras que regessem o convívio dos fiéis junto à comunidade cristã e no cotidiano que viviam. Porém essa tarefa não era simples, ainda mais por apresentar aspectos diversificados dentro de cada contexto vivido.

As respostas surgiam dos conflitos vividos. Paulo não permanecia um grande período em cada comunidade, não era seu intuito ser o pregador de uma comunidade específica, entendia sua missão como nas palavras de Jesus: “E disse-lhes: Vão pelo mundo todo e preguem o evangelho a todas as pessoas (Mc. 16:15)”.<sup>81</sup>

Aos coríntios, Paulo mostra sua própria revelação: “Pois se anuncio o evangelho, não tenho do que me gloriar, porque me é imposta esta obrigação; e ai de mim, se não anunciar o evangelho! (1ºCo 9:16)”, seu entendimento da missão é a destinação de Paulo para a conversão do maior número de pessoas.

Convivendo com essa constante necessidade das comunidades de receber de Paulo o parecer sobre as questões para orientá-los, suas cartas revelam muito do convívio, dos conflitos e da comunidade em si. A comunidade de Corinto, única em alguns aspectos, apresenta uma série de problemas e indagações para os quais Paulo necessita elaborar respostas.

Para facilitar o tratamento dos conflitos que analisaremos neste estudo, segue o quadro abaixo com os temas destacados.

**Tabela 5** - Contextualização dos conflitos na comunidade de Corinto

| <i>Conflito</i>                      | <i>Textos de Referência</i>   | <i>Contextualização</i>  | <i>Desenvolvimento</i>  |
|--------------------------------------|---|--|---|
| 1) Divisões partidária na Comunidade | 1 Coríntios 1:10-15,<br>1 Coríntios 3:1-9 e<br>1 Coríntios 4:1 e 2. | Regra de conduta moral derivada pelo espaço religioso (adoração e deificação de homens). | Paulo exorta que os cristãos devem compreender que os apóstolos são emissários de um Deus único e somente esse Deus merece adoração.  |
| 2 ) Sabedoria humana e divina        | 1 Coríntios 1:18-31 e 1 Coríntios 2                                 | Regra de conduta moral derivada pelo espaço de orientação filosófica Greco-romana.       | Paulo estabelece uma ruptura entre a sabedoria humana presente nas vertentes filosóficas e a sabedoria divina, o mistério de Deus, que é superior a qualquer resposta humana. |
| 3) A comida sacrificada aos ídolos   | 1 Coríntios 8 e<br>1 Coríntios 10.                                  | Regra de conduta moral derivada pelo espaço político-religioso do Império Romano.        | Paulo condena a idolatria e promove um exame pessoal da participação de banquetes e consumo de carne, a fim de preservar a consciência de todos os membros da comunidade.     |
| 4) Autoridade apostólica de Paulo    | 2 Co 2:1-11, 2 Co 7:12-16 e 2 Co 10-13.                             | Regra de conduta doutrinária derivada da heterogeneidade da comunidade de Corinto.       | Paulo reafirma suas credenciais apostólicas e a autoridade da mensagem pregada.   |

<sup>81</sup> O Livro de Atos apresenta o discurso no qual Paulo relata que em uma visão Cristo lhe diz “Vai, porque é para os gentios, para longe, que quero enviar-te” (At. 22:21) e aos Gálatas Paulo escreve: “[...] vendo que a mim fora

### 5.1.1 Divisões partidárias na Comunidade

Sobre a comunidade de Corinto, Paulo nos informa que: “Não há entre vós nem muitos sábios aos olhos dos homens, nem muitos poderosos, nem muita gente de família distinta. (1ºCo 1:26)”<sup>82</sup>.

A estratificação social da comunidade de Corinto revela um dos motivos da ocorrência dos conflitos.

O potencial para dissensão na comunidade é evidente. Muitos membros só tinham em comum o cristianismo. Diferiam bastante em instrução, recursos financeiros, formação religiosa, habilidades políticas e, acima de tudo, em suas expectativas. Alguns foram atraídos à Igreja porque ela parecia oferecer-lhes novo campo de oportunidade, em que seria possível utilizar plenamente os talentos frustrados pela sociedade. Eram pessoas ativas e ambiciosas e não havia concordância entre seus motivos inconfessos. Desde o começo, certo espírito competitivo fazia parte das características daquela Igreja. (MURPHY- O’CONNOR, 1996, p.280).

As notícias que Paulo recebe referem-se às divisões partidárias dentro da comunidade em relação aos pregadores do evangelho. Segundo ele: “[...] pessoas da casa de Cloé informaram que existem rixas entre vós. Explico-me: cada um de vós diz: ‘Eu sou de Paulo’, ou ‘Eu sou de Apolo’<sup>83</sup>, ou ‘Eu sou de Cefas’, ou ‘Eu sou de Cristo!’ (1º Co 1:11b e 12).

Corinto era uma comunidade heterogênea, contando com poucos membros oriundos do judaísmo (farisaico e helenizado) e um grande número de gentios, e isso a insere em um contexto mais amplo, sua posição dentro do espaço do Império.

A comunidade constituía um espaço religioso dentro de vários outros espaços constituídos e sabemos que a identidade é construída através de referenciais do convívio social. As pessoas mesmo absorvendo valores da fé cristã, ainda carregavam em si sua formação inicial, moral e estereotipada da vida até a conversão.

---

confiado o evangelho dos incircuncisos como a Pedro o dos circuncisos.” (Gl. 2:7).

<sup>82</sup> Segundo SANTOS (2011): “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 Julio Cesar para o colônia coríntia.”

<sup>83</sup> Apolo era um habitante de Alexandria, judeu que abraçou a crença cristã por intermédio de Priscila e Áquila, na cidade de Éfeso. Realiza uma visita à comunidade de Corinto e alguns membros da comunidade encantam-se com sua linguagem e explicações, tornando-se partidários de Apolo. Segundo MURPHY-O’CONNOR (1996, p.281) “Apolo é descrito como *logios* (At 18:24). O adjetivo tem duas conotações “eloquente” e “douto, culto”, e pode significar especificamente uma ou outra. No caso atual, não é preciso escolha, pois o significado é duplo. Apolo falava com o espírito cheio de fervor (18:25) e era versado nas Escrituras (18:24).”

Paulo não precisava somente resolver uma questão interna de partidarismos criada pela chegada de Apolo, mas uma situação de maior amplitude como atribuir “devoção” a determinado emissário.

Essa afirmação nos remete à religião romana, tanto pública como particular. O espaço religioso no qual a comunidade paulina de Corinto está inserida é o espaço de convivências das crenças greco-romanas. Não havia nenhum problema em adorar várias divindades e ou mesmo eleger uma de maior preferência.

Os cultos aos deuses e aos imperadores eram práticas comuns das pessoas que agora abraçam o cristianismo e o entendimento, como vimos no judaísmo, de uma religião monoteísta não fazia parte da cultura de muitos membros da comunidade.

A religiosidade presente em Corinto é moldada por um viés diferente da religião grega, os deuses romanos não interferiam na vida da população, mas:

[...] não é correto pensar que vivessem afastados dos assuntos humanos. De certo modo, os deuses estavam sempre presentes, não somente nas estátuas em seus templos, mas nas ruas, nos jogos, nas ocasiões públicas, nos eventos especiais. Neste sentido, os deuses romanos eram também cidadãos, participando de seus triunfos e derrotas e de seus rituais. (ROSA, 2006, p.141)

Os gentios de Corinto não viram problema em devotar sua crença dividindo os pensamentos entre a eloquência de Apolo, ou as regras judaicas mantidas por Cefas e muito menos à pregação simples de Paulo<sup>84</sup>. Para eles, ser cristão incluía o poder de identificar-se e eleger para si uma das representações do cristianismo.

Paulo compreende a dificuldade dos coríntios neste ponto e defende o discurso de sua pregação, afirmando em 1º Co 3:1-4:

<sup>1</sup>Quanto a mim, irmãos, não vos pude falar como a homens espirituais, mas somente como a homens carnis, como a crianças em Cristo.<sup>2</sup> Dei-vos a beber leite, não alimento sólido, pois não podíeis suportar. Mas nem mesmo agora podeis,<sup>3</sup> visto que ainda são carnis. Com efeito, se há entre vós inveja e rixas, não sois carnis e não vos comportais de maneira meramente humana?<sup>4</sup> Quando alguém declara: “Eu sou de Paulo”, e outro diz: “Eu sou de Apolo”, não procedeis de maneira meramente humana?

Comprendemos que Paulo faz referência a homens carnis situando a posição dos coríntios ainda com vistas à religiosidade que comungavam antes da crença no cristianismo. A crença em si não é o problema, eles aceitam que Jesus era o messias e que a salvação é

---

<sup>84</sup> Referência ao uso de uma linguagem simples por Paulo pode ser visto em 1º Co. 11:6ª: “Ainda que seja imperito no falar, não o sou no saber”.

alcançada através desta “verdade”, mas a forma de manter as relações com o cristianismo, este é o problema.

Paulo faz uso de seu discurso a fim de mostrar à comunidade que não é o pregador que deve obter da parte deles o lugar “deificado”, mas que o que importa na crença cristã é a mensagem, independentemente da boca pela qual é proferida.

Paulo elabora, em seu discurso à comunidade, referências concretas para que a representação do discurso fosse viabilizada pelos integrantes da comunidade. Com as analogias ao trabalho, explica a função dos apóstolos na pregação do evangelho.

Quem é portanto Apolo? Quem é Paulo? Servidores, pelos quais fostes levados à fé; cada um deles agiu segundo os dons que o Senhor lhes concedeu. Eu plantei; Apolo regou, mas é Deus quem fazia crescer. Assim, pois, aquele que planta nada é; aquele que rega nada é; mais importa somente Deus que dá o crescimento. Aquele que planta e aquele que rega são iguais entre si, mas cada um receberá seu próprio salário, segundo a medida do seu trabalho. Nós somos cooperadores de Deus e vós sois a seara de Deus, o edifício de Deus. (1ºCo 3:5,9. Grifo nosso)

Com essa interpretação, Paulo pretende deixar claro que embora várias pessoas sejam missionárias na divulgação do cristianismo a crença deve ser em Jesus e não nos divulgadores e que o cristianismo distingue-se da religiosidade pagã, que atribui ao deus personificado o aspecto divino.

Finalizando sua interpretação sobre o assunto, Paulo acrescenta que: “Portanto, considerem-nos os homens como servidores de Cristo e administradores dos mistérios de Deus”. (1º Co. 4:1)

Com essa frase, Paulo enfatiza que nenhuma atribuição divina deve ser colocada na pessoa dos missionários, eles são servos, ministros de Deus e que a divindade pertence a Cristo.

Buscar solução para o problema do politeísmo intrínseco desenvolvido nos participantes da comunidade de Corinto requer de Paulo um discurso que exclua a liberdade de adoração a homens e a efetiva aceitação monoteísta do movimento cristão com a crença na unicidade de Cristo e Deus.

### **5.1.2 Sabedoria humana e divina**

Paulo funda a comunidade de Corinto logo após participar de uma discussão filosófica em Atenas, na qual sua pregação não obtém êxito junto aos filósofos estoicos e epicuristas. A situação mostra que em um espaço helenizado, como as províncias romanas da Grécia, a

persuasão de Paulo em oposição às filosofias conhecidas pelos habitantes da região, poderia não alcançar o objetivo desejado.

Sabemos que Corinto ocupava papel de destaque entre as províncias romanas, reconstruída sob o modelo da capital do Império, ostentava o título de “Roma, da Acaia”. Na BJ encontramos a seguinte descrição: “Mas aquela grade cidade era centro de cultura grega, em que se defrontavam correntes de pensamento e de religião muito diversas. O contato da jovem fé cristã com esta capital do paganismo devia suscitar problemas [...]”<sup>85</sup>. Tal afirmação é verdadeira.

A pregação de Paulo é recebida na cidade de Corinto e ele funda uma *ekklésia* para a reunião das pessoas que aceitam a mensagem cristã. Mas o desenvolvimento da comunidade não ocorre da forma como Paulo havia imaginado. Pouco tempo após se ausentar da comunidade, controvérsias acerca da pregação paulina e das demais filosofias suscitam rixas e desavenças.

No tópico anterior discorremos sobre a dificuldade de relacionamento entre o politeísmo da cidade com o monoteísmo cristão. A questão da sabedoria filosófica também constituiu um problema para essa comunidade.

Em primeiro lugar devemos compreender que a nascente crença cristã representava um novo movimento de culto<sup>86</sup>, e este culto não ocorre excluído da sociedade. Como religião nascente, era necessário gerir os limites e estabelecer as fronteiras que orientavam o movimento.

O impasse relatado por Paulo faz alusão à sabedoria humana, o conhecimento orientado pelas escolas terrenas e a sabedoria divina, a revelação do conhecimento através da crença religiosa.

Em 1º Co. 2:12-15 Paulo fala sobre a questão, segundo ele:

---

<sup>85</sup> Bíblia de Jerusalém, Introdução às epístolas de São Paulo.

<sup>86</sup> Stark (2006) afirma que “A igreja primitiva foi um movimento cáltico dentro do Império Romano” (p. 58). Nesse mesmo estudo ele defende seu entendimento sobre o que considera um movimento cáltico, segundo ele: “Por vezes, os movimentos de culto não constituem simplesmente novas organizações de uma fé primeva; são *novas crenças religiosas*, novas pelo menos na sociedade em exame. Os movimentos de culto sempre começam pequenos – um indivíduo qualquer tem novas ideias religiosas e começa a atrair adeptos para a fé, ou uma religião forânea é importada para uma sociedade, em cujo meio desenvolve a atividade de cooptação de adeptos. Em qualquer caso, na condição de novos credos religiosos, os movimentos de culto violam normas religiosas prevalecentes e, em geral, são alvos de acirrada hostilidade.” (p. 45-46).

<sup>12</sup> Quanto a nós, não recebemos o espírito do mundo, mas o Espírito que vem de Deus, a fim de que conheçamos os dons da graça de Deus.<sup>13</sup> Desses dons não falamos segundo a linguagem ensinada pela sabedoria humana, mas segundo aquela que o Espírito ensina exprimindo realidades espirituais em termos espirituais. <sup>14</sup> O homem psíquico não aceita o que vem do Espírito de Deus. É loucura para ele; não pode compreender, pois isso deve ser julgado espiritualmente. <sup>15</sup> O homem espiritual, ao contrário, julga a respeito de tudo e por ninguém é julgado. (grifo nosso)

A separação entre o homem psíquico, a sabedoria humana e o homem espiritual se dá com o estabelecimento da fronteira entre os membros da comunidade que conhecem a revelação da verdade cristã e os demais cidadãos que são orientados pela sabedoria humana, quer sejam eles judeus ou gentios.

Paulo afirma que os membros da comunidade são separados, são detentores de um saber que os diferencia e deste modo estabelece uma forte ligação entre as pessoas do grupo e uma ruptura com os demais. Segundo Meeks (1992, p. 137):

O uso repetitivo desses termos especiais<sup>87</sup> para o grupo e seus membros desempenha um papel no processo de ressocialização pelo qual uma identidade individual é revista e harmonizada com a identidade de grupo, especialmente quando acompanhado de termos peculiares e específicos aplicados “aos de fora”, ao “mundo”. Por meio desse tipo de conversa os membros aprendem a conceber apenas duas classes de humanidade: a seita e os de fora. À medida que esse processo é eficiente, cada um deveria pensar de si mesmo em toda atividade, empregando os termos da nova classificação de tipos: “Sou crente” ou “Estou em Cristo” [...]

O discurso paulino em Atenas encontrou descrédito quanto à questão da ressurreição na análise das correntes filosóficas vigentes, Paulo já de antemão sabia que seria preciso explicar que seus conceitos não eram determinados pelas regras do conhecimento que as filosofias empregavam.

Durante a narrativa textual da carta aos coríntios, no primeiro capítulo, Paulo enfatiza diversas vezes seu discernimento. Paulo afirma que a mensagem cristã é “loucura para aqueles que se perdem” (v. 18), e “para os judeus é escândalo, para os gentios é loucura” (v.23).

Uma das estratégias de eficácia do discurso consiste na crença da veracidade da mensagem que é transmitida. Paulo nesta situação necessita que os coríntios percebam que as

---

<sup>87</sup> Meeks produz essa explicação pautada nas saudações e designação dos membros da comunidade (filhinhos, irmãos, etc.), porém compreendemos que seu método de análise pode ser empregado para vários aspectos linguísticos do discurso paulino que orienta a identidade do grupo.

bases de seu discurso não poderão ser comparadas com os conhecimentos existentes na sociedade.

Seu discurso quando posto à prova por teorias filosóficas podia se esvaír de conteúdo e sua pregação perderia o sentido de convencer as pessoas que a salvação, a liberdade ocorreriam mediadas pela crença em Cristo. Solucionar esta situação era um desafio a Paulo.

A solução ofertada por Paulo não consistiu em defender-se fazendo uso da “sabedoria humana”, sua defesa foi orientada pela “sabedoria divina”, pelo conhecimento em parte dos mistérios que somente Deus conhece plenamente e que existem para que: “Com efeito, visto que o mundo por meio da sabedoria não reconheceu a Deus na sabedoria de Deus, aprovou a Deus pela loucura da pregação salvar aqueles que crêem" (1º Co. 1:21).

Estrategicamente o argumento utilizado por Paulo mesmo sendo confrontado pelos vários conhecimentos oriundos da tradição grega e ou da tradição judaica encontrariam sempre a mesma resposta: “Mas o que é loucura para o mundo, Deus o escolheu para confundir os sábios” (1º Co. 1:27a).

### **5.1.3 A carne sacrificada aos ídolos**

A desavença em função das carnes sacrificadas aos ídolos é outro assunto bastante trabalhado em 1Coríntios. Tal questão exige de Paulo o desenvolvimento de regras e a aplicação de limites e liberdades para a situação. Visto que a situação era a participação e o consumo de alimentos,

Partimos do pressuposto de que os hábitos alimentares são uma dimensão essencial para a caracterização do ser humano enquanto parte integrante de uma construção coletiva. Comer os mesmos alimentos que o outro, ou reconhecer-se nos alimentos que o outro usa na sua dieta, na forma de preparo, nos horários e nos rituais de refeição, ou seja, identificar-se com as várias dimensões das práticas alimentares dos outros, são comportamentos que geram mecanismos de aproximação e de afeto, de associação, de reconhecimento, de inclusão, em suma desenham um modo de agir que, uma vez aprendido e posto em prática, colabora na produção de identidade. (DIAS, 2012, p.115).

Os questionamentos levados a Paulo pela comunidade coríntia não podem ser vistos como simples regras alimentares. Valores muito mais amplos se envolvem na situação, tais como: a estrutura social, a aplicabilidade da lei mosaica, a separação entre os valores da comunidade e aqueles da sociedade, a liberdade de escolha.

Para efetuar a análise dividimos a situação em alguns pontos chaves: a) as refeições; b) os limites entre a refeição e a idolatria e c) a legalidade e a liberdade.

Sobre as refeições, primeiramente, convém entender o significado deste ato. As refeições partilhadas por indivíduos estabeleciam vínculos sociais e religiosos moldando a identidade ou pertencimento a determinado grupo. Sobre os aspectos sociais destacamos as referências dos banquetes romanos e as refeições judaicas.

Atualmente as pessoas se reúnem para comemorar, confraternizar e ou mesmo se encontrar, e o elemento de união é a reunião para partilhar uma refeição. Não diferente as cidades antigas viam na realização de refeições conjuntas uma forma de unidade.

De origem cultural grega e incorporada pelos romanos, o banquete revela que tal prática, mesmo antes da incorporação do território pelos romanos era tida como característica cívica (cidadania) e característica religiosa (proteção dos deuses). Mesmo após o domínio romano a tradição foi mantida. O mundo romano reelaborou e incorporou a cultura grega e os banquetes passaram a estabelecer distinções sociais. Símbolo de prestígio social a realização de um banquete com uma mesa farta garantiam o *status* social.

A elite estava mais aberta ao exotismo culinário do que as outras camadas sociais. Sua maior sensibilidade decorria de: disponibilidade de tempo para o preparo e o consumo de alimentos sofisticados, o desejo de ostentação e o poder aquisitivo, que contrastavam com a preocupação com a sobrevivência, o tradicionalismo e o baixo poder aquisitivo das camadas populares. Cada anfitrião tentava suscitar a admiração dos seus convidados expondo pratos exóticos em baixelas requintadas, servidos por escravos bem vestidos; seu consumo ocorria em *triclinia* (salas de jantar), ricamente decorados, das *domus* (casas) da elite. Sabia-se que os convivas comentariam a generosidade da sua recepção. [...] Além disso, o fausto à mesa estabelecia uma espécie de hierarquia de poder no tecido das relações sociais. A elite tomou a culinária e a requintada liturgia da mesa como elementos da lógica de prestígio, que fundamentava a estrutura e a dinâmica da sociedade imperial romana. (BUSTAMANTE, 2005, p.2)

O estabelecimento de estratificações sociais através da participação em banquetes ganhou maior força quando aliado ao culto do imperador, que como já destacamos possibilitava às cidades uma inserção junto à capital romana<sup>88</sup>.

Os cultos aos deuses e ao imperador faziam parte da vida cotidiana da cidade de Corinto. Excluindo-se os judeus, que possuíam a liberdade de não participarem dos cultos, os

---

<sup>88</sup> “A teogonia romana era encabeçada pelo imperador, o patrono máximo. Fato este comprovado pelas vitórias em campanhas militares e pelas justificativas astrológicas. O patrono máximo era, assim, o ser responsável pela existência e pela possibilidade da disseminação das benesses existentes no império. O direito ao acesso a estas benesses provinha da demonstração de lealdade ao Império e ao imperador por intermédios de cultos. A assimilação destes cultos era facilitada, dado que, a postura do império era agregacionista. Isto é, era comum a mistura de cultos de divindades locais conjuntamente com o culto ao imperador” (CROSSAN e REED, 2007, p. 100).

habitantes de Corinto participavam das cerimônias e estabeleciam laços de patronagem e benesses junto ao Império e a diferenciação social.

Os cultos interferiam no espaço religioso no momento em que:

Os sacrifícios públicos eram aqueles realizados nos templos dos deuses pagãos, como parte do culto a determinada divindade. Nesses ritos, uma porção da carne era oferecida ao ídolo, outra porção era dada ao sacerdote e às autoridades da cidade e uma terceira parte era devolvida ao fiel. (BESERRA NETO, 2010, p.18)

A carne após o sacrifício tinha várias destinações podendo ser servida em banquetes, por membros de alto *status* social, vendida em estabelecimentos da cidade como as *proprinae* (casas que vendiam comida pronta) e nos *macelum* (mercados de carne), aos quais a maior parte da população tinha acesso.

Neste mesmo espaço temos a presença de judeus e seu entendimento sobre a alimentação difere das regras alimentares romanas. Para os judeus a alimentação obedecia às regras descritas na Lei de Moisés.

A Lei determina regras para a morte dos animais, quais animais e que partes do animal podem ser consumidas, como deve ser o procedimento de preparo dos alimentos, o que é denominado *kosher* (permitido) respeitando a religiosidade judaica<sup>89</sup>.

Após a análise dos procedimentos de refeição que permeavam o mundo social da comunidade de Corinto compreendemos melhor os motivos do questionamento feito a Paulo. A questão “Pode um cristão alimentar-se das carnes sacrificadas aos ídolos?” envolve mais que a obediência a regras alimentares.

A escola paulina aboliu a circuncisão dos prosélitos e outras regras que distinguiam o judeu do grego dentro da nova comunidade. No novo tempo inaugurado pela morte e ressurreição de Jesus, o Messias, “não há mais distinção” (Rm 3,22; 10,12) entre judeu e gentio. No entanto, ao abandonarem essas regras, os cristãos paulinos abriram mão dos meios mais eficientes pelos quais a comunidade judaica conseguira manter sua identidade separada na sociedade gentílica (MEEKS, 1992, p. 153).

---

<sup>89</sup> Muitos judeus seguem à risca certas normas alimentícias cujas origens se encontram na Torá, o livro sagrado do povo judeu. As regras da dieta Kosher são bastante complexas e detalhadas. Alguns exemplos de regras da dieta Kosher: A carne deve ser de um animal que ruma e possui cascos fendidos. Vacas, carneiros e cabras entram nessas classificações. A Torá especifica as aves que são excluídas da alimentação, incluindo todas as aves de rapina ou que se alimentam de carniça. A forma de abate dos animais e aves também deve seguir algumas regras: eles não podem sofrer e, depois do abate, o sangue deve ser completamente drenado inclusive através de lavagem. Uma das mais conhecidas regras nessa dieta, é a proibição de misturar na mesma comida ou refeição alimentos de carne ou frango com alimentos de leite e derivados.

Paulo inicia a discussão com a seguinte afirmação: “No tocante às carnes sacrificadas aos ídolos, entende-se que ‘todos temos ciência’” (1º Co 8:1a). O assunto seria simples se a resposta terminasse nesta afirmação, mas Paulo não assemelha seu discurso ao do judaísmo, estabelecendo proibições. A afirmação termina com os seguintes dizeres: “Mas a ciência incha, é a caridade que edifica.” (1º Co. 8:1b).

Ao afirmar estas condições Paulo não incita o consumo de carne sacrificada aos ídolos, ele estabelece uma diferenciação entre o consumo de carne e a idolatria<sup>90</sup>. Segundo sua análise, a carne, quando consumida na função de culto aos deuses, é idolatria: “Mas nem todos têm ciência. Alguns habitantes, até a pouco, ao culto dos ídolos comem a carne do sacrifício como se fosse realmente oferecida aos ídolos, e sua consciência que é fraca, mancha-se” (1º Co. 8:7).

A idolatria no entendimento de Paulo não está na carne<sup>91</sup>, mas nas atitudes as quais os gentios praticam através do culto. Ele exorta os fiéis: “deveis fugir da idolatria” (1º Co. 10:14b), mas que nesse ponto novamente deva prevalecer a liberdade do cristão e não uma imposição.

Recorrendo às palavras que já havia utilizado na questão da fornicção, novamente Paulo diz que: “Tudo é permitido, mas nem tudo convém. Tudo é permitido, mas nem tudo edifica” (1º Co. 10:23), é preciso que o fiel estabeleça por si próprio o sentido da ação que está fazendo.

Ele esclarece o pensamento concluindo que: “Tudo o que se vende no mercado, comei-o sem levantar dúvidas por motivo de consciência” (1º Co. 10:25), e ainda:

Se algum gentio vos convidar e aceitardes o convite, comei tudo o que vos for oferecido, sem suscitar questões de motivo 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. (1º Co. 10:27-28. Grifo nosso).

A questão parece estar resolvida, a carne em si não constitui nenhum mal, a idolatria é reprovada e a liberdade de consciência prevalece, porém a questão ainda suscita mais uma discussão. A dialética formada por “todos temos a ciência” (8:1a) e “Mas nem todos têm a ciência” (8:7) supõe que Paulo observa a existência de “fortes” e “fracos” na comunidade e que isto necessita de uma mediação.

---

<sup>90</sup> A questão da idolatria é oriunda do monoteísmo judaico, a crença em um deus único forma o conceito de que quem adora a outros deuses é idólatra. A defesa de Paulo para sua visão é: “sabemos que o ídolo nada é no mundo e que não há outro Deus a não ser o Deus único.” (1º Co. 8:4b).

<sup>91</sup> “Não é um alimento que nos fará comparecer para julgamento diante de Deus: se deixamos de comer, nada perdemos; e, se comemos nada lucrmos.” (1º Co. 8:8)

Paulo estabelece esta divisão, mas não nos informa a quem ele denomina forte ou a quem denomina fraco<sup>92</sup>. Paulo adverte com as seguintes palavras: “Tomai cuidado, porém, para que essa vossa liberdade não se torne ocasião de queda para os fracos” (1º Co. 8:9).

Com tal advertência, os que têm ciência, “os fortes”, são orientados a abrir mão da liberdade que possuem de comer as carnes sacrificadas em favor dos fracos, que não possuem completo entendimento da questão. A descrição do texto reforça essa ideia: “Se alguém te vê sentado à mesa em um templo de ídolo, a ti que tens consciência esclarecida, porventura a consciência dele, que é fraco, não será induzida a comer carne imolada aos ídolos? E, assim, por causa da tua ciência perecerá o fraco, esse irmão pelo qual Cristo morreu!” (1º Co. 8:10-11).

Esta liberdade regrada estipulada para o consumo da carne sacrificada mostra que Paulo não apoia nem um lado, nem outro da questão. Podem comer? Sim, desde que não o façam por idolatria, nem para prejudicar a fé de outros irmãos. Devem comer? São livres para esta escolha, mas “não vos torneis ocasião de escândalo, nem para os judeus, nem para os gregos, nem para a Igreja de Deus” (1º Co. 10:32).

#### **5.1.4 A autoridade de Paulo em questão**

O discurso paulino e seu pensamento enraizado na filosofia estoica estão presentes nas cartas escrita a Corinto. Embora em alguns assuntos o apóstolo esboce referenciais de liberdade, este motivo acaba por gerar mais conflitos.

Se em 1 Coríntios vários temas precisam da elucidação de Paulo, a carta de 2 Coríntios nos mostra o decorrer da situação e novamente uma necessidade de explicação e solução para os desentendimentos.

Fica evidente que quando o apóstolo utiliza a frase: “Tudo me é permitido, mas nem tudo convém [...]” para as situações de imoralidade sexual e participação de banquetes ele abre margem para uma liberdade interpretativa. Segundo Meeks (1992, p. 148):

---

<sup>92</sup> Concordamos com a análise de Meeks, pois compreendemos que o culto ao imperador e as relações de patronagem estabeleciam estratificações sociais. “De fato, nada existe no texto que nos leve a afirmar que linha estava traçada entre duas facções autoconscientes. É mais provável, como Gerd Theissen argumentou, que o problema de comer carne tendesse a dividir os membros de acordo com seu *status* social. Eram os membros mais opulentos, “os fortes”, cujos negócios e cujos relacionamentos sociais podiam ser gravemente prejudicados com a proibição de ‘comer carne oferecida aos ídolos’ fosse reforçada; as classes mais pobres seriam menos atingidas. Além do mais, os mais pobres comiam carne tão raramente, que poderiam tender a associá-la com ocasiões e situações cúlticas.” (MEEKS, 1992, p. 154).

Não só o conteúdo compartilhado de crenças, mas também as formas compartilhadas por meio das quais as crenças se expressam são importantes para promover a coesão. Todo grupo bem unido cria seu próprio jargão, e o uso desse jargão na conversa entre os membros une-os mais intimamente ainda. O jargão no grupo emprega variedades de estratégias linguísticas.[...]. A estrutura especial de um idioma de grupo não está limitada a palavras isoladas, porém, nem ao vocabulário geral. Certas frases tendem a fundir-se pela repetição em uma situação ou grupo pequeno, de modo tal que elas funcionam como unidades isoladas do discurso, e não tanto para transmitir informação, porém, mais para servir como senhas ou sinais.

Além de serem membros da comunidade de Corinto, os leitores das cartas paulinas eram pessoas comuns, que vivenciavam seu dia-a-dia. Logo, empregando a teoria dos jargões, não é difícil imaginar que durante suas conversas surgissem situações nas quais remeteriam à lembrança essa advertência.

Por utilizar um discurso interpretativo, ao invés de sanar as desavenças, novos conflitos são gerados. Um conflito merece atenção e destaque: o questionamento da autoridade de Paulo. Embora possamos imaginar que ao receber as notícias sobre Corinto, Paulo tenha se zangado, procura mostrar aos coríntios que, como pai, irá corrigi-los e orientá-los. Mas, ao ter sua autoridade questionada seu tom modifica-se.

A primeira referência que temos de um questionamento de autoridade ocorre na dissensão da comunidade sobre a pregação simples de Paulo e a eloquente pregação de Apolo. Paulo apresenta sua defesa. A situação não gera maiores problemas, pois Apolo abandona a comunidade e não retorna a Corinto. Não existe uma continuidade para a situação.

O questionamento da autoridade de Paulo e os conflitos decorrentes dessa situação ocupam metade do conteúdo da carta compilada em 2 Coríntios. A compilação da forma como apresentada em 2 Coríntios mescla-se formando uma colcha de retalhos, mas é visível em dois momentos da narrativa de Paulo a situação delinear-se. Em 2 Co 2:1-6 Paulo escreve:

<sup>1</sup> Resolvi o seguinte: não voltarei a ter convosco na tristeza. <sup>2</sup> Pois, se causei tristeza, quem me proporcionará alegria senão aquele que eu tiver entristecido?<sup>3</sup> A finalidade da minha carta era evitar que, ao chegar, eu experimentasse tristeza da parte daqueles que me deveriam proporcionar alegria. Estou convencido, no que vos diz respeito, de que minha alegria é também a de todos vós. <sup>4</sup> Por isto, foi em grande tribulação e com coração angustiado em meio a muitas lágrimas, não para vos entristecer, mas para que conheçais o amor transbordante que tenho para convosco.<sup>5</sup> Se alguém causou tristeza, não foi a mim, mas em certa medida (não exageremos) a todos vós. <sup>6</sup> Para tal homem, basta a censura infligida pela maioria.

O motivo para a tristeza do apóstolo refere-se à chegada em Corinto de “judaizantes”<sup>93</sup> que são acolhidos na comunidade. Paulo já havia enfrentado uma situação de oposição a sua pregação em Antioquia, e sua decisão foi deixar Antioquia e fundar novas comunidades inspiradas em sua pregação.

Relembrando o que passara anteriormente, Paulo sabia que para uma comunidade como a de Corinto, que já possuía problemas, a presença de pessoas que pregassem um discurso diferente do seu causaria conflitos, pois já havia tido tal experiência com a pregação de Apolo, que mesmo não questionando o discurso de Paulo, por sua eloquência na transmissão da mensagem cristã, trouxe divisões à comunidade.

Murphy-O’Connor (1996, p. 298-299) oferece uma análise dos acontecimentos. Para ele:

Grande parte do que aconteceu quando Paulo chegou a Corinto está envolta em mistério. Ele sabia, e seus leitores também, o que ocorrera. Não precisava insistir em detalhes. Temos de tentar trabalhar de trás para diante, partindo do que é incidentalmente revelado sobre o resultado em 2 Cor 2,1-11; 7,6-16. Para a reconstrução fazer jus à objetividade, os indícios disponíveis precisam primeiro ser classificados e então avaliados individualmente. Os fatos estabelecidos dizem respeito à ofensa e também à reação da comunidade: 1) um único cristão (2,6; 7,12) fez grave ataque (2,1.3.4) à pessoa de Paulo (2,5.10); 2) os membros da Igreja não manifestaram a lealdade pessoal e o entusiasmo que Paulo esperava (7,12). Eram culpados o suficiente para sentir necessidade de arrependimento (7,9). Contudo, convenceram Tito de que eram inocentes no caso (7,11).

Em parte concordamos com a descrição, porém à medida que Paulo cita um homem que esteve na comunidade, dificilmente seria possível que uma pessoa desacompanhada e desconhecida realizasse uma pregação e ganhasse a confiança de um grupo de membros. Se lembrarmos do acontecimento de Apolo, ele foi apresentado à comunidade por Áquila e Priscila. Então nosso pensamento é que a situação envolveria um grupo de pessoas da comunidade que, ao ouvir as palavras de tal homem, tenham-no convidado para pregar à comunidade.

As análises de episódios anteriores mostram que a comunidade de Corinto era altamente heterogênea e afirmar que não tomou partido de Paulo é complicado, pois contraria o desfecho no qual Paulo afirma que tanto ele como Tito regozijaram-se pela obediência da

---

<sup>93</sup> Segundo VASCONCELLOS (2010, p. 330 ss): “A pesquisa histórica e exegética dos últimos séculos tem identificado uma categoria de cristãos por debaixo de vários escritos do Novo Testamento: os judaizantes. E em geral tem-se a impressão de que o termo é unívoco e que daí se teria a percepção clara de seu significado. No entanto, as coisas não são tão cristalinas assim os problemas não são de fácil encaminhamento.” Durante o

comunidade à palavra que lhes fora pregada (2 Co. 7:12-16). É mais prudente dizer que um grupo, talvez o que anteriormente tenha preferido a pregação de Apolo, ou o grupo dos “fortes”, tenha se mostrado contrário a Paulo.

Enfim, várias são as deduções que podemos fazer de tal situação. Mas mesmo Paulo alegrando-se por saber que em meio aos conflitos a comunidade permanece fiel à sua pregação, nos demais capítulos<sup>94</sup> da carta ele não nos fornece este entendimento.

O segundo conflito de autoridade que conhecemos pela carta de 2 Coríntios ocorre devido a acusações de que Paulo era “humilde” no discurso quando presente na comunidade e “ousado” nas cartas quando estava ausente.

Reiterando nosso pensamento acima citado, este tom de acusação poderia ter surgido entre os membros que haviam elegido o discurso de Apolo frente ao de Paulo. Mas a questão é que nem todos os membros da comunidade aceitavam o discurso de Paulo.

Um discurso pronunciado possui valor à medida que se credite o poder a quem o veicula, o discurso paulino perderia sua eficácia caso a autoridade de Paulo fosse abalada. O tom de resposta de Paulo torna-se agressivo.

Paulo adverte que: “Rogo-vos, não me obrigueis, quando estiver presente, a mostrar-me ousado [...]” (2 Co 10:2a) , “e estamos prontos para punir toda desobediência desde que a vossa obediência seja perfeita” (2 Co 10:6) e ainda “Quem assim fala, tome consciência de que tais como somos pela linguagem e por cartas quando estamos ausentes, tais seremos por nossos atos quando estivermos presentes.” (2 Co 10:11).

As advertências mostram que Paulo, em um tom enérgico, deliberadamente condena as pessoas que reinterpretem seu discurso visando causar-lhe descrédito. Como Chartier diz:

[*Devemos*] considerar as diferenciações culturais, não como a tradução de divisões estáticas e imóveis, mas com o efeito de processos dinâmicos. Por um lado, a transformação das formas através das quais um texto é proposto autoriza recepções inéditas, logo cria novos públicos e novos usos. Por outro, a partilha dos mesmos bens culturais pelos diferentes grupos que compõem uma sociedade suscita a busca de novas distinções, capazes de marcar os desvios mantidos. (CHARTIER, 1991, p. 186-187). [*grifo nosso*]

Paulo encontra-se em conflito com um grupo de membros da comunidade que não aceita a sua autoridade, aceitam a mensagem cristã, mas desacreditam a figura de Paulo. E é a

---

estudo, Vasconcellos mostra que dentre os opositores de Paulo, não existe apenas um grupo, mas várias distinções de judaizantes.

<sup>94</sup> Estudiosos e exegetas concordam que os capítulos 10-13 de 2 Coríntios correspondem a uma outra carta. Ver no tópico “Breve análise das fontes” a tabela 1. Nossa análise fundamenta-se no teor da carta, não nos importando, de imediato, a cronologia e ou ordem de escrita.

este grupo que Paulo destina as advertências. Porém no mesmo diálogo remete-se aos demais membros da comunidade quando diz:

“Olhai as coisas frente a frente. Se alguém está convicto de pertencer a Cristo, tome consciência *uma vez por todas* de que, assim como ele pertence a Cristo, nós também lhe pertencemos” (2 Co 10:7. Grifo nosso).

“Uma vez por todas”, essa não era a primeira vez que a autoridade de Paulo era questionada e, com o uso do jogo argumentativo retórico típico do discurso paulino, mostra que a pessoa convicta de “pertencer a Cristo” precisa aceitar que Paulo é emissário de Cristo e não mais questionar essa situação.

O desenrolar da discussão acontece nos capítulos seguintes quando Paulo reafirma as perseguições sofridas, o exaustivo trabalho que tem para anunciar o evangelho, as abdições pessoais e financeiras que realiza, e como, mesmo com a possibilidade de gloriar-se com o desenvolvimento do seu trabalho, não o faz (2 Co 11:22-33; 12:1-16).

Encerrando a discussão Paulo diz que na sua próxima ida a Corinto “toda questão será resolvida” (2 Co 13:1b) e diz temer que além desta situação os demais conflitos ainda não tenham sido resolvidos.

## **5.2 As liberdades de Paulo**

Os conflitos ocupam a maior parte das cartas escritas a Corinto, mas não são o único tema presente. Nosso intuito é apresentar os conflitos e as liberdades no espaço da comunidade de Corinto, por ser este espaço conflituoso em sua própria formação.

À primeira vista, os conflitos nos saltam aos olhos, muito mais fáceis de ser identificados, mas o discurso paulino possui um tom de liberdade. A própria formulação de respostas à comunidade estabelece essas liberdades.

Como já citamos definir o conceito de liberdade só é possível quando atrelamos ao conceito uma representação da situação vivida. Esse conceito encontra suporte em três formulações no discurso de Paulo.

Em primeiro lugar a liberdade na visão paulina não corresponde a uma liberdade física, com a mudança de condição social, em suas palavras, homens livres, libertos e

escravos<sup>95</sup> poderiam desfrutar de liberdade independentemente da situação em que vivessem na sociedade.

Essa aplicação da temática liberdade manifesta a elucidação do pensamento estoico sobre a liberdade. Segundo o pensamento estoico:

A ética estoica, como a cínica, é eminentemente individualista. Orienta-se para a vida “interior” da pessoa, com conseqüente indiferença para com a vida social. [...] No entanto, à diferença do cínico, o estoico deve cumprir com seus deveres de cidadão e cívicos. É importante ter isso presente: não se trata de indiferença para com a pátria, a nação. O estoico não vive de costas para a sociedade nem ridiculariza suas instituições. Para o estoico pouco interessa se é escravo ou livre, rico ou pobre: todas as pessoas são para ele *iguais*. Mas se trata de uma igualdade teórica, em boa medida semelhante à pregada no cristianismo: todos possuem uma “chispa” ou fâisca do fogo divino, que é a alma. E todas as almas são iguais porque provêm de Deus. Mas no corpo as pessoas são (obviamente) diferentes. Ora, como o corpo é terreno e como tal não tem maior importância para o estoico, justificam-se todas as diferenças socioeconômicas sem que perturbassem nem levassem a superá-las ou reduzi-las. Para o estoico, o pobre e o mendigo podem ser reis (no espiritual), pois é a alma o que conta não os aspectos materiais e convencionalismos sociais. Os estoicos dominam o mundo em que vivem e que os circunda; não são dominados por ele como os outros. (ARENS, 1997, p. 188-189).

Paulo estabelece pelo seu discurso que a liberdade está inserida no viver no mundo e não para o mundo, que a verdadeira liberdade é alcançada quando o cristão percebe isso e não se atribula com as condições impostas.

O texto de 1 Co 9<sup>96</sup> inicia-se com o segundo questionamento: “Não sou, porventura, livre?” (v.1). A essa pergunta o apóstolo segue acrescentando várias opções de liberdade (como apóstolo, comer e beber, ter uma esposa cristã, ser dispensado do trabalho, receber o

---

<sup>95</sup> É necessário compreender que “O Império Romano conheceu diferentes formas de trabalho compulsório, dentre elas uma que denominamos de ‘escravidão’. Ou seja, ao contrário do mundo moderno, a escravidão, a escravidão antiga sempre conviveu com outras formas de dominação de pessoas e de exploração de trabalho dependente. no mundo antigo havia todo um espectro de situações de dependência entre a escravidão e a liberdade. A escravidão representava apenas uma das pontas desse espectro. [...] Nossa imagem do que seja ou tenha sido a escravidão é calcada na experiência da escravidão colonial nas Américas, particularmente as do sul dos Estados Unidos, do Caribe e do Brasil [...] Mas devemos ter em mente que tais comparações são sempre feitas por analogia. elas são um instrumento analítico, e não *a priori* de uma plena identidade. [...] Nas sociedades que costumamos agrupar sob o nome enganoso de ‘mundo antigo’, seja nos grandes Império fluviais do Médio Oriente, seja nas cidades-estados que depois se alastraram pelas margens do Mediterrâneo, nunca se constituiu um mercado abundante de mão-de-obra livre disponível para trabalhar para outrem. Daí advém que a carga de trabalho que excedia as capacidades de um grupo doméstico fosse sempre realizada mediante o uso de trabalhadores dependentes, ou seja, com dissemos, de trabalhadores submetidos a algum tipo de coação para trabalhar para outrem.” (GUARINELLO, 2006, p. 229-230). A noção que temos da escravidão quando referida nos textos paulinos corresponde ao entendimento de Guarinello, sendo um tipo de dependência e ou coação de realizar-se o trabalho para outrem.

<sup>96</sup> Segundo análises o texto descrito como 1 Co 9 é parte de uma interpolação e ou uma carta escrita em um período posterior. Ver o item 1.1. Breve análise das fontes.

suprimento financeiro necessário das Igrejas), mas a toda essa liberdade ele estabelece a relação dialética de escravidão, pois diz: “Anunciar o evangelho não é título de glória para mim; é antes, necessidade que se me impõe. Ai de mim, se eu não anunciar o evangelho!” (v.16).

Por um lado livre, tendo o direito a usufruir de toda a liberdade adquirida, mas por outro lado escravo da missão de anunciar o evangelho. Tal designação o torna servo, em uma analogia com a descrição da missão de Jesus<sup>97</sup>.

Semelhante a Jesus, Paulo compreende que a liberdade não está nos títulos e reconhecimentos humanos, mas que a verdadeira liberdade consiste em algo exterior a esse mundo. Em suas palavras:

Ainda que livre em relação a todos, fiz-me servo de todos, a fim de ganhar o maior número possível. 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 a lei – se bem que não esteja sujeito à Lei – para ganhar aqueles que estão sujeitos a 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. E isto tudo, eu faço por causa do evangelho para dele me tornar participante. (1 Co. 9:19-23).

Paulo atribuiu que perder a liberdade física como relata em 2 Co. 11:23b pelas fadigas, prisões e açoites, perseguições, perigos de morte, perigos nas viagens, frio e nudez, garante uma liberdade interior. Ser livre nessa consideração é viver com a certeza de que nenhuma situação do mundo terreno pode tornar a pessoa escravizada.

Para o estoico ser livre ou ser escravo nada é, esse pensamento é refletido no pensamento paulino<sup>98</sup> na medida em que descreve:

Permaneça cada um na condição em que se encontrava quando foi chamado por Deus. Eras escravo quando fostes chamados? Não te preocupe com isto. Ao contrário, ainda que te pudesses tornar livre, procura antes tirar proveito da tua condição de escravo. Pois aquele que era escravo quando chamado no Senhor é liberto do Senhor. Da mesma forma, aquele que era livre quando foi chamado é escravo de Cristo. (1 Co. 7:20-22).

<sup>97</sup> As referências a Jesus como o rei que se torna servo estão descritas na profecia de Isaías (Is. 53:12) utilizada em Fl. 2:6-7: “Ele estando na forma de Deus, não usou de seu direito de ser tratado como um deus, mas se despojou, tomando a forma de escravo. Tornando-se semelhante aos homens e reconhecido em seu aspecto como um homem.” e com menção também em 2 Co. 8:9 “Com efeito conheceis a generosidade de nosso Senhor Jesus Cristo, que por causa de vós se fez pobre, embora fosse rico, para nos enriquecer com a sua pobreza.”

<sup>98</sup> A confirmação deste pensamento pode ser vista na situação descrita em Filemon, pois Paulo não ordena que Filemon liberte seu escravo Onésimo, somente pede para Filemon que o receba como escravo (nos laços de carne) e como irmão em Cristo (pelos laços do Senhor).

Sob essa ótica o entendimento de Paulo é de que a escravidão ocorre na medida em que o cristão suporta ser escravizado por contextos do mundo. O texto traz a seguinte advertência: “Alguém pagou alto preço pelo vosso resgate; não vos torneis escravos de homens.” (1Co.7:23).

A escravidão baseada no pensamento paulino consiste em abrir mão da liberdade adquirida e isso pode ocorrer em duas situações distintas: a) quando o cristão é dominado pelo pensamento, soberba e conhecimento humano e b) quando o cristão anula a liberdade do sacrifício de Cristo que concede a graça.

Paulo enfatiza que os cristãos de Corinto se deixam aprisionar pela sabedoria, pelo conhecimento que acreditam ter. Em meio ao espaço constituído pela filosofia grega e sua autoafirmação de erudição, a liberdade ocorre em meio à simplicidade.

As críticas são deliberadas ao pensamento sábio segundo o mundo, pois “Mas o que é loucura no mundo, Deus escolheu para confundir os sábios; e o que é fraqueza no mundo, Deus escolheu para confundir o que é forte” (1 Co. 1:27).

Neste caso, a liberdade ocorre quando do entendimento da loucura do sacrifício de Cristo para com a humanidade, visto que abrir mão de todo e qualquer aspecto de proeminência e sabedoria, para submeter-se a condições humilhantes era considerado loucura.

O cristão que se orienta através da sabedoria espiritual é livre, o que vive aprisionado na sabedoria humana e na busca da proeminência junto a este mundo, este é tido como escravo. O exemplo desta situação é vivido dentro da *ekklesia* paulina, pois o cristão que dá ouvidos às palavras de um evangelho diferente, pautado na sabedoria humana, é escravizado pela própria distorção da mensagem pregada.

Paulo assim adverte que se alguém proclamar um ensinamento sobre Jesus diferente do que ele havia exposto (2 Co. 11:4), o cristão que aceita tal mensagem suporta que “os escravizem, que vos devorem, que vos despojem, que vos tratem com soberba, que vos esbofeteiem” (2 Co. 11:20).

Outra forma de escravidão encontrada no discurso paulino ocorre quando o cristão perde a liberdade dada pelo sacrifício de Cristo, mediante a escravidão da Lei. E aqui pontuamos o segundo aspecto da liberdade paulina.

Paulo não nega a religião judaica, apenas diz que antes de Cristo, a lei era a referência para a salvação dos judeus, porém com o sacrifício de Cristo (simbolizando o último sacrifício necessário, em recorrência da tradição judaica dos sacrifícios), houve liberdade para que as promessas fossem estendidas a todos os povos.

O pensamento de Paulo descrito em Rm. 5:20 diz: “Ora, a Lei interveio para que avultasse a falta; mas onde avultou o pecado, a graça superabundou”. Nesta visão a Lei era restrita aos judeus e, necessária para a orientação direcionada à salvação, mas o termo “superabundou” manifesta uma graça pertencente a todos, que seria a Nova Aliança entre Deus e o seu povo.

Paulo enfatiza esse pensamento para os coríntios. Em 2 Co. 3:6 ele escreve: “Foi Ele que nos tornou aptos para sermos ministros de uma Aliança nova, não de letra, e sim de Espírito, pois a letra mata, mas o Espírito comunica a vida”.

Esta visão de uma Nova Aliança estabelecida pela morte e ressurreição de Cristo é base da teologia paulina. Nesta visão a salvação mediada pelo cumprimento da Lei estava fadada ao fracasso, por ser a lei judaica o antecessor da graça de Cristo<sup>99</sup>, somente pela graça recebida através da Aliança de Cristo poderia haver a salvação.

Paulo acrescenta que: “A circuncisão nada é, e a incircuncisão nada é. O que vale é a observância dos mandamentos de Deus.” (1 Co. 7:19) e ainda “Alguém pagou alto preço pelo vosso resgate; não vos torneis escravos dos homens” (1 Co. 7:23).

A salvação passa a ser lida como universalizante e independente de uma etnia, podia ser alcançada por judeus, gregos, romanos e não consistia no cumprimento de regras (como no judaísmo), por isso, Paulo discerne: “Pois o Senhor é o Espírito e onde se acha o espírito do Senhor, aí está a liberdade” (2 Co. 3:17).

Paulo diz que a Nova Aliança se reflete na formação do corpo cristão. Esse corpo possui muitos membros, mas acima de tudo possui um elo: “Pois fomos todos batizados num só Espírito, para ser um só corpo, judeus e gregos, escravos e livres, e todos bebemos de um só Espírito (1 Co. 12:13).

Observa-se essa liberdade presente no estabelecimento das regras de conduta para a comunidade, Paulo não estabelece uma regra rígida como a da lei mosaica. Ele estabelece os limites, orienta os fiéis de Corinto, mas como pai, como pedagogo e não como acusador.

A liberdade cristã e a liberdade oferecida pelo espaço físico são duas situações distintas. Ser cristão para Paulo é ser livre da imposição das regras judaicas, como, por exemplo, a circuncisão, mas não deve ter o entendimento de que todas as coisas possam ser praticadas de forma arbitrária. Relembramos a frase: “Tudo me é permitido, mas nem tudo convém” (1 Co. 6:12).

---

<sup>99</sup> Em Gálatas 3:23-24, Paulo escreve: “Antes que chegasse a fé, nós éramos guardados sob a tutela da Lei para a fé que haveria de se revelar. Assim a Lei se tornou pedagogo até Cristo, para que fôssemos justificados pela fé”.

A pessoa cristã deveria se sentir livre para usufruir toda a sua liberdade, indo, permanecendo ou saindo dos mais diversos e variados espaços da cidade de Corinto. Também deveria se sentir livre para apreciar e conhecer as múltiplas nuances da vida, desde que essa liberdade não ultrapassasse os limites necessários à manutenção da vida em comunidade, como santos.

No espaço de Corinto, viver essa liberdade teórica, em contraste à liberdade terrena, gerava situações conflituosas. Mas uma pergunta necessita de resposta: o que levaria os cristãos a abdicarem da liberdade terrena para conviver com a liberdade teórica?

Este é o ponto onde encontramos o terceiro sentido da liberdade paulina. A liberdade pautada na escatologia e na mudança de qualquer estado físico ou mental em um plano extraterreno e extracorpóreo.

Parte da resposta foi delineada na análise das situações descritas acima. O cristão era livre da demarcação de *status* social ou de distinção étnica: quer fossem judeus ou gregos, escravos ou livres, todos eram participantes da salvação divina. E é nesse ponto da salvação que repousa a maior liberdade que os cristãos possuem.

A salvação cristã contraria as regras do conhecimento humano. Paulo diz que: “nós, porém, pregamos Cristo crucificado, que para os judeus é escândalo, para os gentios é loucura, mas para aqueles que são chamados, tanto judeus com gregos, é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus.” (1 Co. 1:23-24).

O cumprimento das crenças messiânicas incorporadas em Cristo, garantindo a liberdade no porvir, fortaleciam a crença cristã. O próprio argumento fundador da reelaboração da doutrina cristã pauta-se neste aspecto, pois “Se temos esperança em Cristo somente para esta vida, somos os mais dignos de compaixão de todos os homens” (1 Co. 15:19).

Assim como a vida terrena de Jesus não foi vivida com luxo, prosperidade, proeminência e sua morte foi trágica e ultrajante, o motivo que diferencia a sua filiação divina é a ressurreição. A crença é de que a morte não é o final da vida, que existe algo mais, envolto em mistério, porém revelado aos que aceitam a mensagem cristã.

A liberdade depositada na crença de uma liberdade posterior não precisa ser comprovada, precisa ser aceita, pois “caminhamos pela fé e não pela visão” (2 Co. 5:7). O cristão que vive em Corinto ou em qualquer comunidade baseada na crença cristã deve crer que: “Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face. Agora meu conhecimento é limitado, mas, depois, conhecerei como sou conhecido” (1 Co. 13:12).

Embora muito seja oculto ao cristão terreno, Paulo afirma que: “Sabemos, com efeito, que, se a nossa morada terrestre, esta tenda, for destruída, teremos no céu um edifício, obra de Deus, morada eterna, não feita por mãos humanas” (2 Co. 5:1).

A visão escatológica de uma nova realidade estendida a todos os cristãos era a recompensa que receberiam por viver a liberdade cristã e não a liberdade do mundo. Embora a salvação fosse ofertada a todos, nem todos seriam participantes da liberdade vindoura.

A definição aparece clara no texto de 1 Co. 6:9-11:

Então não sabeis que os injustos não herdarão o reino de Deus? Não vos iludais! Nem os devassos, nem os idólatras, nem os adúlteros, nem os depravados, nem as pessoas de costumes infames, nem os ladrões, nem os avaros, nem os bêbados, nem os injuriosos herdarão o Reino de Deus. Eis o que vós fostes, ao menos alguns. Mas vós vos lavastes, mas fostes santificados, mas fostes justificados em nome do Senhor Jesus Cristo e pelo Espírito do nosso Deus.

Por meio desta revelação, cabia ao cristão a escolha de ser livre nos padrões cristãos ou desfrutar dos prazeres do mundo, ofertados em grande medida no Império e especificamente em Corinto. A partir desta escolha o cristão iria abdicar de uma liberdade enquanto vivesse para alcançar uma liberdade fora do mundo terreno.

Enfim, o ideal de liberdade incorporado no discurso paulino constituía-se numa liberdade muito mais retórica e teórica. Quando tenciona refletir o ideal libertário de seu discurso estabelece vínculos com o porvir, que poderiam ou não existir, mas que fundamentam sua crença, em clara referência com o ideal estoico.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim como o pintor compõe a obra em sua mente antes de pintá-la, o pensamento humano aparece feito tela em branco, pronto para receber as cores, os traços e se tornar uma obra prima, que é a vida. Uma vez pronta, a tela não mais pertence ao pintor e, sim, a todos que a observam.

Observar, analisar, investigar, esse é o ofício do historiador e mediado por fontes, a tela da vida volta a receber cores. Ora com cores vívidas de alegria, ora com tons de tristeza. Bem, não existem regras para a arte, tampouco para a vida.

Reinterpretar o passado historicamente não é arte, é ciência. A ciência histórica compõe-se de métodos, formulados em sua maioria no século XIX, onde um leque de novas perspectivas no campo investigativo das ciências desenvolveu-se.

Utilizar-se de tais métodos permite ao historiador reconstruir momentos, compreender fusões, analisar disputas político-religiosas, entre tantos temas. Mas não como pintor e sim como médico que diagnostica o problema com base nos sintomas. Empregamos nosso conhecimento à análise de um período fértil do mundo antigo, o século I d.C.

No estudo, em um primeiro momento ao pensar sobre a temática, a inerência de nosso conhecimento cristão sobre Paulo, advindo da cultura religiosa que nos formou, levou à procura de um líder libertário, que derrubava os preceitos autoritários do judaísmo e elegia a liberdade como sua força motriz.

Mas o historiador nem sempre encontra nas fontes as resposta que procura e não nos é possível moldar os personagens do passado à nossa visão. Esse Paulo que acreditávamos existir não encontramos. Essa liberdade que nossa visão imaginava também não.

As Cartas escritas à comunidade de Corinto em meados do século I eram relatos inerentes à comunidade local, naquele momento. Os assuntos levantados por Paulo correspondiam ao que pessoas comuns viviam, mas para um completo entendimento da situação fez-se necessário estender nosso estudo a formação das relações criadoras das situações.

Corinto é um lugar único. Embora a missão paulina tenha se valido de um amplo território, em nenhuma outra comunidade, e ou viagem encontramos aspectos similares aos de Corinto. E a pergunta que aflorou foi: O que faz Corinto ter essa característica única?

Para encontrar essa resposta buscamos na constituição do espaço de Corinto, parte do Império Romano, as bases para o entendimento da Corinto que Paulo visitou. Iniciamos nosso estudo refazendo historicamente a composição dos espaços do Império Romano.

Analisando a constituição de espaços, no capítulo 2 vimos que tais espaços são indissociáveis quando compreendidos além de uma ótica descritiva e incorporados a uma visão analítica de toda a sua formação (física e social). Encontramos um espaço convergente, pois tinha um domínio estabelecido por Roma e divergente ao ponto que cada região preservava sua cultura própria.

Além da investigação do espaço no qual a cidade de Corinto está inserida, analisamos também os diferentes espaços religiosos que coabitavam relacionando-se entre si. Para tal compreensão utilizamo-nos do culto ao imperador, da relação entre Roma e os judeus e da formação do espaço religioso cristão que definem uma religiosidade plural existente e vivida neste momento pelos habitantes de Corinto.

Partindo da compreensão dos espaços que moldam a vida do Império e das pessoas que o habitam buscou-se estabelecer tais relações no discurso de Paulo. Discurso esse motivado por uma identidade fluída moldada através das experiências vivenciadas.

Paulo, o sujeito de nosso discurso, apresenta uma reelaboração de fé, com valores aprendidos no judaísmo e o entendimento de Jesus como o messias produz a mensagem que fundará as comunidades na crença cristã. Embora sua retórica permita o sucesso de sua pregação, ele não dispõe de um tratado teológico, é um missionário.

Seu discurso incorpora o aprendizado de suas pregações, a cultura de suas viagens e a mediação de conflitos e dúvidas dos convertidos. Dotado de carisma, intercala sua fala entre a suavidade de ensino de um pedagogo e o tom enérgico de repreensão de um pai.

As nuances do discurso paulino carregadas de sua formação identitária (judeu de nascimento, perseguidor da igreja, apóstolo dos gentios) são orientadas em grande parte aos assuntos que surgem durante sua missão. Durante a primeira viagem missionária, um conflito em Antioquia orienta sua reelaboração da doutrina cristã, cada um dos conflitos, das prisões e das sucessivas dúvidas doutrinárias moldam o discurso que profere em Corinto.

Chegando a Corinto, depara-se com uma cidade cosmopolita, diferente em muitos aspectos das cidades da Ásia Menor onde até então tinha efetuado sua pregação. As raízes da filosofia grega impulsionam Paulo a novamente reelaborar seu conhecimento e a situar sua mensagem em meio a este espaço.

Reelaborar, esta é a palavra de ordem para Paulo. Sua cultura e identificação com judeus e prosélitos permitiam uma explicação simples, visto que já possuíam a crença em um deus monoteísta, mas Corinto busca novas reinterpretações. Corinto questiona, Corinto obriga Paulo a fornecer respostas que não haviam sido formuladas.

Até esse momento explicar nosso estudo pautava-se na interpretação de teorias e utilização de recursos disponíveis dentro das ciências, ditas humanas – entendemos que a análise geográfica estabelecida no estudo também é parte das ciências humanística – como referenciais, as citações norteavam a escrita, a busca era por uma mediação entre a constituição das fontes e o espaço que as constituíam, entre o emprego da retórica e a utilização do discurso.

Ao propor trabalhar com as cartas paulinas em uma dissertação de mestrado buscávamos responder a algumas perguntas; buscávamos compreender o século I, queríamos aprender sobre as pessoas da comunidade e verificar o relacionamento de Paulo com tais pessoas usando os conflitos e as liberdades e não somente aplicar os referenciais teóricos.

Foi necessário voltarmos para a fonte e de posse do conhecimento adquirido pela pesquisa, confrontar os escritos para encontrar nossas respostas. Embora o trabalho investigativo possua o auxílio da interpretação de quem o faz, – e não há como diferir deste aspecto – buscou-se extrair as respostas no discurso paulino.

Muitas vezes, nossa própria fonte – as cartas aos Coríntios – era permeada por lacunas que só poderiam ser preenchidas com o auxílio de cartas escritas a outras comunidades que continham o desenvolvimento do pensamento paulino, como também no relato de Lucas, nos Atos dos Apóstolos.

Neste íterim encontramos vários conflitos existentes na comunidade de Corinto. Embora não possamos afirmar exatamente o número de pessoas que compunham a comunidade, vimos que se constituía de um grupo heterogêneo, incluindo vários estratos sociais.

Embora Paulo pouco relate acerca das pessoas, sua descrição compõe como membros pessoas relacionadas diretamente com as esferas político-religiosas do período, como Crispo, e afirma que a maioria da comunidade é formada por pessoas simples. Dificilmente poderíamos conceber uma comunidade diferente dessa em Corinto.

Após a reconstrução da cidade, Corinto torna-se a moradia de ex-combatentes romanos, libertos e escravos. O comércio produz “novos ricos”, mas que não possuíam ligações com o Senado, o Imperador, a não ser através das relações de patronato. O que Paulo nos conta é o que verificamos historicamente por outras fontes. Mas não analisamos o status da comunidade, nossa questão era compreender como essa variedade de status convivia dentro de uma comunidade e quais os conflitos gerados por ela.

Não objetivamos com essa dissertação esgotar as interpretações sobre as Cartas paulinas, mas apresentar uma dentre as várias interpretações possíveis dos conflitos. Muitos

desses conflitos compõem trabalhos historiográficos específicos, mas nosso olhar não buscou uma ampla reflexão de cada conflito, mas sim o estudo conjunto de tais conflitos e a influência do espaço nelas.

Quando permeamos a análise com a determinação do espaço, compreendemos que as pessoas da comunidade de Corinto são fruto das relações espaciais, e da cultura adquirida dentro desse espaço. Se Paulo fala em sua carta com pessoas participantes ativas de cultos pagãos, ligadas a Roma pelos elos de patronagem, também tem o cuidado de representar as pessoas que convivem nesse espaço e não participam de tais eventos.

Se a comunidade está imersa em um espaço de conhecimento e sabedoria filosófica e, por isso, é levada por uma mensagem eloquente como a de Apolo, creditando divindade ao emissor e não à mensagem, cabe a Paulo ensinar a importância da mensagem e explicar a situação de servidão e nulidade dos emissários. A mensagem é reiterada para a compreensão de um Deus único que merece louvor e adoração.

Quando os conflitos são de conduta moral, envoltos no ambiente promíscuo da cidade de Corinto, seu discurso estabelece limites, impõe regras de conduta, sem voltar-se ao legalismo da lei. Embora a complexidade das situações impere sobre a perspectiva de invocar a liberdade de pensamento e ao mesmo tempo direcionar esse pensamento para os valores adequados, segundo a visão paulina.

Ao ter em discussão sua autoridade como ministro do evangelho, apresenta suas credenciais, relata seus infortúnios, descreve seu martírio, e enfrenta abertamente as pessoas que tentam denegrir a sua imagem. Voraz e efusivo, Paulo pressiona em certa medida que os coríntios tomem partidos e não se deixem levar por qualquer mensagem que lhes for apresentada.

Vários conflitos, numerosas situações, muitas reelaborações resultado das influências espaciais dentro de uma comunidade heterogênea. Esse ponto, muito discutido em nossa redação, respondeu a algumas de nossas questões, mas ainda nos restava encontrar a liberdade.

Mais uma vez a visão moderna nos ofereceu um recorte ilusório, o que conhecemos sobre liberdade, nossa visão pós-revolucionária, pautada em direitos e liberdade individuais não corresponde à liberdade que encontramos no discurso de Paulo. A antítese escravidão e liberdade não possui, no mundo antigo, o valor moderno de privação de vontades.

Construir o referencial de liberdade que o discurso paulino expressa só foi possível após a compreensão da filosofia estoica. Entender que a liberdade espiritual é algo que transcende a realidade física e em certo grau as explicações existentes, que credita fé no

porvir e que molda o cidadão dentro do espaço de vivência é um conceito pertencente ao mundo antigo.

Não encontramos o Paulo libertário, acho que nesta referência buscávamos um Paulo revolucionário, mas discernimos em seus discursos três formas de representação do conceito de liberdade.

A primeira forma de liberdade é oriunda de uma questão doutrinal, a crença cristã confere liberdade até mesmo de abdicar da liberdade, tornar-se servo de Cristo e ser livre para levar essa mensagem a todas as criaturas. É ter uma liberdade espiritual e não ser escravo dos aspectos terrenos; é gloriar-se na fraqueza e jubilar com o conhecimento e sabedoria de Deus, pouco importando a situação vivida pelo corpo físico.

A liberdade espiritual é conquistada por meio da reinterpretação da graça superior à lei e da adoção por qualquer etnia, qualquer status social da verdade impressa no sacrifício de Cristo. O termo verdade de Cristo possui referência nas próprias palavras de Jesus “e conhecereis a verdade e a verdade vos libertará” (Jo. 8:32) e foi reutilizado como base da liberdade pregada por Paulo.

A liberdade paulina não é vivida no mundo existente, conhecido pelas pessoas. É em um mundo extraterreno que essa liberdade será alcançada e vivenciada. Os aspectos escatológicos dominam a última parte de nossa análise e criam um novo espaço. Além dos vivenciados, o futuro reserva para quem abrir mão dos prazeres, das liberdades terrenas, um novo lar, um novo mundo sem desigualdade, propenso a receber todos os livres.

Complexo e contraditório, os espaços, o discurso, os conflitos, a liberdade, enfim nosso estudo todo possui essa característica. Analogias, experiência, pensamentos, compreensões e reflexões permearam nossa escrita.

Favorável ou contrário, nosso pensamento não é capaz de discernir uma resposta para as temáticas destacadas. Podemos simplesmente concluir que Paulo era sujeito do seu tempo, resultado das imposições e limites de sua própria vivência. Os habitantes de Corinto não diferiam desta condição, vivenciavam o novo e todas as questões da *ekklesia* cristã da mesma forma, a partir das imposições e limites de sua própria vivência.

Nosso trabalho aponta uma releitura do pensamento e do discurso paulino dentro de um viés analítico, a busca de respostas para os conflitos e as liberdades de Corinto, porém não encerra as discussões, aponta um dos caminhos possíveis para encontrar as respostas.

Terminamos a análise ressaltando os pensamentos de Edgar Morin, os quais nos ensinam que a “totalidade é a não verdade” e complexidade é movida pela dinâmica da “incompletude, do inacabamento e da parcialidade de todo conhecimento”.

## REFERÊNCIAS

### Fontes

Bíblia de Jerusalém. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2008.

JOSEFO, Flavio. Antiguidades Judaicas. In: **Seleções de Flavio Josefo**. Tradução de P. Vicente Pedroso. São Paulo: Ed. das Américas, 1974.

### Textos específicos

ALONSO, Ana Carolina Caldeira. O Império Romano e a sua religiosidade: o exemplo do culto de Isis. **Revista Eletrônica Nearco**. Revista Número II - Ano III , 2010. p.34-47

ANDRADE, Manuel Correia de. **Geografia, ciência da sociedade**: uma introdução à análise do pensamento geográfico. São Paulo: Atlas, 1987.

ARENS, Eduardo. Os judeus na diáspora. In: **Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João**. Aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento. São Paulo: Paulus, 1997.

ARISTÓTELES, **Retórica**. São Paulo: Rideel, 1994.

BESERRA NETO, Evandro Araújo. **Conhecimento e Liberdade em 1 Coríntios**. Dissertação (Programa de Pós-Graduação *Strito Sensu* em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2010.

BRAUDEL, Fernando. **O Espaço e a História no Mediterrâneo**. São Paulo: Martins Fontes. 1988.

BROWN. R. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2004.

BURKE, Peter (org.). **A escrita da história**. São Paulo: UNESP, 1992.

BURKE, Peter. **Uma história Social do Conhecimento de Gutenberg a Diderot**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BUSTAMANTE, Regina M., Banquete Romano, comensalidade em tempos de paz. **ANAIS ANPUH – XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA** – Londrina, 2005.

CAMARGO, José Carlos Godoy; REIS JÚNIOR, Dante Flávio da Costa. A filosofia (neo)positivista e a Geografia Quantitativa. In: VITTE, Antonio Carlos (org.) **Contribuições à História e à Epistemologia da Geografia**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

CAVALCANTI, Juliana B. As refeições sagradas: o programa paulino de reino de Deus em oposição ao projeto imperial. **NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade**, Ano VII, Número I, abr. 2014. p. 228-237.

CAVALCANTI. Lana de Souza. **A geografia escolar e a cidade**. São Paulo: Papirus, 2008.

- CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- CHARTIER, Roger. Revoluções da leitura no Ocidente. In: ABREU, Márcia (org.) **História, Leitura e História da Leitura**. Campinas: Mercado das Letras, 2002.
- \_\_\_\_\_. Textos, impressão, leituras. In: HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. Trad. Jefferson Luis Camargo. São Paulo, Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. A leitura: uma prática cultural. Debate entre Pierre Bourdieu e Roger Chartier. In: CHARTIER, Roger. **Práticas de Leitura**. Trad. Cristiane Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.
- CHEVITARESE, André L. Cristianismo e Império Romano. In: SILVA, Gilvan V. & MENDES, N. M. **Repensando o Império Romano**. RJ/Vitória: MAUAS/ EDUFES, 2006.
- CHEVITARESE, A. L., FUNARI, P. P. **Jesus histórico: Uma brevíssima introdução**. Rio de Janeiro: Kline, 2012.
- CHRISTOFOLETTI, Antônio. As características da nova geografia. In: **Perspectivas da geografia**. São Paulo: Difel, 1985, p.71-101.
- CHOW, John K. Patronato na Corinto Romana. In: HORSLEY, Richard A. **Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana**. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Paulus, 2004.
- CORRÊA, Roberto Lobato. **Região e organização espacial**. São Paulo: Ática, 2003.
- COULANGES, Numa-Denys Fustel de. **A cidade Antiga**. Tradução Frederico O. P. de Barros. São Paulo, EDAMERIS, 1961.
- CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. **Em busca de Paulo**. Tradução Jaci Maraschin. São Paulo, Paulinas, 2007.
- DIAS, Paula Barata. Paulo e a controvérsia sobre os alimentos permitidos aos cristãos. In: RAMOS, PIMENTEL et al. **Paulo de Tarso: grego e romano, judeu e cristão**. Coimbra: CECH, 2012.
- DICIONÁRIO DA BÍBLIA ALMEIDA. 2ª ed. São Paulo, SBB, 2004.
- FERREIRA, Antônio Celso. O historiador sem tempo. In: FERREIRA, A. Celso; BEZERRA, Holien G.; DE LUCA, Tânia R. (org) **O historiador e seu tempo: encontros com a história**. São Paulo: Unesp, Anpuh 2008.
- FERREIRA, Joel A. Boyarin: um diálogo sobre a corporeidade em Paulo. Goiânia: UCG. **Fragmentos de Cultura**, v. 15, n 1, 2005, p. 69-84.
- FINLEY, Moses I. Primórdios do Cristianismo. In: **Aspectos da Antiguidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- FOUREZ, Gerárd. **A construção das ciências**. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Unesp, 1995.

FRIESEN, S. J. Poverty in Pauline studies: beyond the so-called new consensus. **Journal of the Studies of the New Testament**, [S.l.], v. 26, n. 3, 2004, p. 323-361.

FUNARI, Pedro Paulo. Introdução: Identidades Fluídas. In: NOGUEIRA, P. A. de S.; FUNARI, P. P. A.; COLLINS, J. J. (orgs.) **Identidades Fluídas no Judaísmo Antigo e no Cristianismo Primitivo**. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2010.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

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

\_\_\_\_\_. Uma morfologia da história: as formas da história antiga. **Politeia**. História e sociedade. Vitória da Conquista. v.3, nº 1, 2003, p.41-61.

\_\_\_\_\_. **Imperialismo Greco-Romano**. Série Princípios. São Paulo: Editora Ática, 1997.

\_\_\_\_\_. Ordem, integração e fronteiras no Império Romano. Um ensaio. Disponível em <http://www.fflch.usp.br/dh/leir/marenostrum/marenostrum-v1-2010/marenostrum-ano1-vol1-p-113-127.pdf> acessado em 03/05/2014.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, Emblemas e Sinais**. Morfologia e história. Trad. Frederico Caroti. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

GOODMAN, Martin. Identidade e autoridade no judaísmo antigo. In: NOGUEIRA, P. A. de S.; FUNARI, P. P. A.; COLLINS, J. J. (orgs.) **Identidades Fluídas no Judaísmo Antigo e no Cristianismo Primitivo**. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2010.

GOFFMAN, Erving. **Representação do Eu na vida cotidiana**. São Paulo: Vozes, 1985.

HORSLEY, Richard A. **Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana**. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Paulus, 2004.

\_\_\_\_\_. **Bandidos, profetas e messias**. São Paulo: Paulus, 1995.

HUNT, Lynn. **A Nova História Cultural**. Trad. Jefferson Luis Camargo. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

IZIDORO, José Luiz. O problema da identidade no cristianismo primitivo. Interação, conflitos e desafios. **Revista Eletrônica Oracula**. São Bernardo do Campo, 4.7, 2008.

JOHNSON, Paul. **História do Cristianismo**. Tradução de Cristiana de Assis Serra. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2001.

JENKINS, Keith. **A história repensada**. Trad. Mario Vilela. São Paulo: Contexto, 2005.

JOLY, Fábio Duarte. **A escravidão na Roma antiga: política, economia e cultura**. São Paulo: Alameda Editorial, 2005.

JONES, Siân. Categorias históricas e a práxis da identidade: a interpretação da etnicidade na arqueologia histórica. In: FUNARI, P.P. ORSER JR, C. & SCHIAVETTO, S. N. O. (org.)

**Identities, discurso e poder:** estudos da arqueologia contemporânea. Annablume/FAPESP, 2005.

KÜMMEL, W. G. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1982.

MACHADO, J. Identidade paulina em construção: de Saul, o fariseu, a Paulo, o apóstolo de Jesus Cristo. In: NOGUEIRA, P. A. de S.; FUNARI, P. P. A.; COLLINS, J. J. (Org.). **Identities fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo**. São Paulo: Annablume, 2010.

MATOS, Keila. O que a história registrou sobre Paulo, Corinto, a Igreja e as mulheres no século I. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 17, n. 9/10, set./out. 2007, p. 931-948.

MEEKS, W.A. **Os primeiros cristãos urbanos**. O mundo social do Apóstolo Paulo. São Paulo: Paulinas, 1992.

\_\_\_\_\_. **O mundo moral dos primeiros cristão**. São Paulo: Paulus, 1996.

MENDES, Norma Musco. Impérios e Romanização: estratégias, dominação e colapso. **Brathair: Civilização da Barbárie: os bárbaros e as sociedades mediterrâneas. Encontros, desencontros e confrontos (sec. VII – IV d.C.)**. Revista digital: <http://www.brathair.com>, 2007.

\_\_\_\_\_. Política e Identidade em Roma Republicana. In: FUNARI, Pedro P. A., SILVA, Maria Aparecida de O. (org.) **Política e Identities no Mundo Antigo**. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2009.

MENDES, BUSTAMANTE, DAVIDSON. A experiência imperialista romana: teoria e práticas. **Revista Tempo**. Rio de Janeiro, nº 18, pp. 17- 41, jan./jun.2005.

MORAES, Antônio Carlos Robert. **Geografia**. Pequena História Crítica. 3ªed. São Paulo: Hucitec, 1984.

MORIN, Edgar; MOIGNE, Jean-Louis de. **A inteligência da complexidade**. São Paulo: Peirópolis, 2000.

MORIN, Edgar; PENA-VEGA, Alfredo; PAILLARD, Bernard. **Diálogo sobre o conhecimento**. São Paulo: Cortez, 2004.

MUSSALIM, Fernanda. Análise do discurso In: MUSSALIM, Fernanda & BENTES, Anna Christina (org.). **Introdução à Linguística: domínios e fronteiras**, Vol. II, 3.ed. São Paulo: Cortez, 2003. Cap. 1, p. 13-52.

MURPHY-O'CONNOR, Jerome. **Paulo: Biografia Crítica**. São Paulo: Loyola, 1996.

NOGUEIRA, Paulo A. S. **Religião de Visionários**. Coleção Bíblica Loyola. Volume 48. São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. O poder da diferença: o judaísmo como problema para as origens do cristianismo. In: FUNARI, P. P. A.; SILVA, M. A. de O. (Org.). **Política e identities no mundo antigo**. São Paulo: Annablume, 2009.

\_\_\_\_\_. O judaísmo antigo e o cristianismo primitivo em nova perspectiva. In: NOGUEIRA, P. A. de S.; FUNARI, P. P. A.; COLLINS, J. J. (Org.). **Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo**. São Paulo: Annablume, 2010.

NOGUEIRA, Paulo A. S., MACHADO, Jonas (org.) **Morte e ressurreição de Jesus**. Reconstrução e hermenêutica. São Paulo: Paulinas, 2009.

NOVACK, Maria da Glória. Estoicismo e Epicurismo em Roma. **Letras Clássicas**. n.3, p.257-273, 1999.

PINTO, Paulo Gabriel H. R., Transformações no paganismo romano. **PHOÏNIX/ UFRJ – Laboratório de História Antiga**. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1997. p. 343-369.

PRICE, S. R. F. Rituais e Poder. In: HORSLEY, Richard A. **Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana**. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Paulus, 2004.

PRIOR, David. **A Mensagem de 1 Coríntios**. Trad. Yolanda Mirdsa Krievin. São Paulo: ABU Editora S/C, 1993.

PROVIN, RIBEIRO, NOGUEIRA, GALLEAZZO. Estratificação social em Corinto: debates recentes. **Revista Eletrônica Oracula**, São Bernardo do Campo, 3.5, 2007.

RICHARD, Pablo. As diversas origens do cristianismo. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**, Petrópolis: Vozes, v. 22, 1995. p. 287-301.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história e o esquecimento**. Trad. Alain François. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ROSA, Claudia B. A religião na Urbs. In: SILVA, Gilvan V. & MENDES, N. M. **Repensando o Império Romano**. RJ/Vitória: MAUAD/EDUFES, 2006.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. Exército Romano: conquista, terror e violência. **Revista Pistis Prax.**, Teol. Pastor., Curitiba, v. 3, n. 1, p. 61-76, jan./jun. 2011.

SALLES, Catherine. **Nos submundos da Antiguidade**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. 3ª ed. São Paulo: Hucitec, 1999.

\_\_\_\_\_. **Pensando o espaço do homem**. 5ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1985.

\_\_\_\_\_. **Ensaio e Sociedade**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

\_\_\_\_\_. **Técnica, espaço e tempo: Globalização e meio técnico informacional**. São Paulo: Hucitec, 1994.

\_\_\_\_\_. **Por uma geografia nova: da crítica de geografia a uma geografia crítica**. São Paulo: Hucitec, 1986.

SANTOS, Cintya F., A composição social dos cristãos em 1 Coríntios. **Revista Jesus Histórico**. Ano 4, v.6, p. 130-138.

SELVATICI, Monica. **Tradição Judaica, Cultura Helênica e Dinâmica Histórica: o Cristianismo de Paulo de Tarso em perspectiva**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002a (dissertação de Mestrado).

\_\_\_\_\_. Paulo de Tarso e o Judaísmo no contexto dos estudos sobre o fenômeno do helenismo. **Hélide** 3 (1), 2002b: 34-44.

\_\_\_\_\_. Identidades Cristãs Primitivas. In: CHEVITARESE, A., CORNELLI, G. & SELVATICI, M. (orgs.) **Jesus de Nazaré: Uma outra história**. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2006.

\_\_\_\_\_. **Os Judeus Helenistas e a Primeira Expansão Cristã: Questões de narrativa, visibilidade histórica e etnicidade no livro de Atos dos Apóstolos**. Campinas: Gráfica da UNICAMP, 2006 (tese de doutorado).

\_\_\_\_\_. Judeus helenistas cristãos e judeus helenistas não cristãos. In: NOGUEIRA, P. A. de S.; FUNARI, P. P. A.; COLLINS, J. J. (orgs.), **Identidade Fluídas no Judaísmo Antigo e no Cristianismo Primitivo**. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2010.

SILVA, Francisco José. O discurso de Paulo em Atenas, encontro entre fé cristã e filosofia grega. **Revista Eletrônica Helius**, v. 1, ano 1, p. 15-26, jul./dez. 2013.

SILVA, Gilvan Ventura da. Vertentes da Intolerância religiosa no Império Romano: o caso dos judeus. In: NOBRE, C. K., CERQUEIRA, F. V.; POZZER, K. P. (orgs.) **Fronteiras e Etnicidade no Mundo Antigo**. Canoas, RS: Ed. Ulbra, 2005.

SILVA, K., SILVA, M.; **Dicionário de Conceitos Históricos**. 2ªed. São Paulo: Contexto, 2009.

STARK, Rodney. **O crescimento do cristianismo**. Trad. Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2006.

SCHOWALTER, Daniel N., FRIESEN, Steven J. (eds.). **Urban religion in Roman Corinth: Interdisciplinary Approaches**. Edmonds, Washington: Harvard University Press, 2005.

THEISSEN, G. **The social setting of Pauline Christianity: essays on Corinth**. Edited and translated by John H. Schütz. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 1982.

TOMPKINS, Daniel P. **Bryn Mawr Classical Review 01.01.11** of ENGELS, Donald W. **Roman Corinth: an alternative model for the classical city**. Chicago: University of Chicago Press, 1990. Disponível em: <http://bmcr.brynmawr.edu/1990/01.01.11.html> Acesso em: 06 de maio de 2014.

VASCONCELLOS, Pedro Lima. Uma visita a um velho preconceito: os “judaizantes” como judeus. In: NOGUEIRA, P. A. de S.; FUNARI, P. P. A.; COLLINS, J. J. (orgs.), **Identidades Fluídas no Judaísmo Antigo e no Cristianismo Primitivo**. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2010.

**ANEXOS**

## ANEXO A

## Cronologia da vida e missão paulina

| <i>Acontecimento</i>                  | <i>Data</i>        |
|---------------------------------------|--------------------|
| <b>Conversão</b>                      | 31/32 d.C.         |
| <b>Primeira vista a Jerusalém</b>     | 34/35 d.C.         |
| <b>Permanência na Síria e Cilícia</b> | 34/35 – 48 d.C.    |
| <b>Concílio Apostólico</b>            | 48 d.C.            |
| <b>Primeira viagem a Ásia Menor</b>   | 48/51- 52 d.C.     |
| <b>Segunda viagem a Ásia Menor</b>    | 51/52 – 55/56 d.C. |
| <b>Chegada a Jerusalém</b>            | c. 55/56 d.C.      |

Fonte: KÜMMEL (1982, p. 326)

| <i>Acontecimento</i>           | <i>Data</i>                           |
|--------------------------------|---------------------------------------|
| <b>Nascimento</b>              | c. 6 a.C.                             |
| <b>Conversão</b>               | 33 d.C.                               |
| <b>Arábia</b>                  | 34 d.C.                               |
| <b>Damasco</b>                 | 34 – 37 d.C.                          |
| <b>Jerusalém (1ª viagem)</b>   | 37 d.C.                               |
| <b>Síria e Cilícia</b>         | 37 d.C. - ?                           |
| <b>Jerusalém (2ª viagem)</b>   | 51 d.C.                               |
| <b>Assembleia de Jerusalém</b> | Outubro 51 d.C.                       |
| <b>Antioquia</b>               | Inverno 51 – 52 d.C.                  |
| <b>Viagem a Éfeso</b>          | Abril a Julho 52 d.C.                 |
| <b>Éfeso</b>                   | Agosto a Outubro 54 d.C.              |
| <b>Macedônia</b>               | Inverno 54 – 55 d.C.                  |
| <b>Ilíria</b>                  | Verão 55 d.C.                         |
| <b>Corinto</b>                 | Inverno 55 - 56 d.C.                  |
| <b>Viagem a Jerusalém</b>      | Verão 56 d.C.                         |
| <b>Jerusalém – Cesaréia</b>    | 57? – 61? d.C.                        |
| <b>Viagem a Roma</b>           | Primavera 62 d.C.                     |
| <b>Roma</b>                    | Primavera 62 d.C. à Primavera 64 d.C. |
| <b>Espanha</b>                 | Início do verão 64 d.C.               |
| <b>Ao redor do Egeu</b>        | 64 – 66 d.C.                          |
| <b>Morte em Roma</b>           | 67 d.C.                               |

Fonte: MURPHY-O'CONNOR (1996, p.24 e p. 46).

## ANEXO B

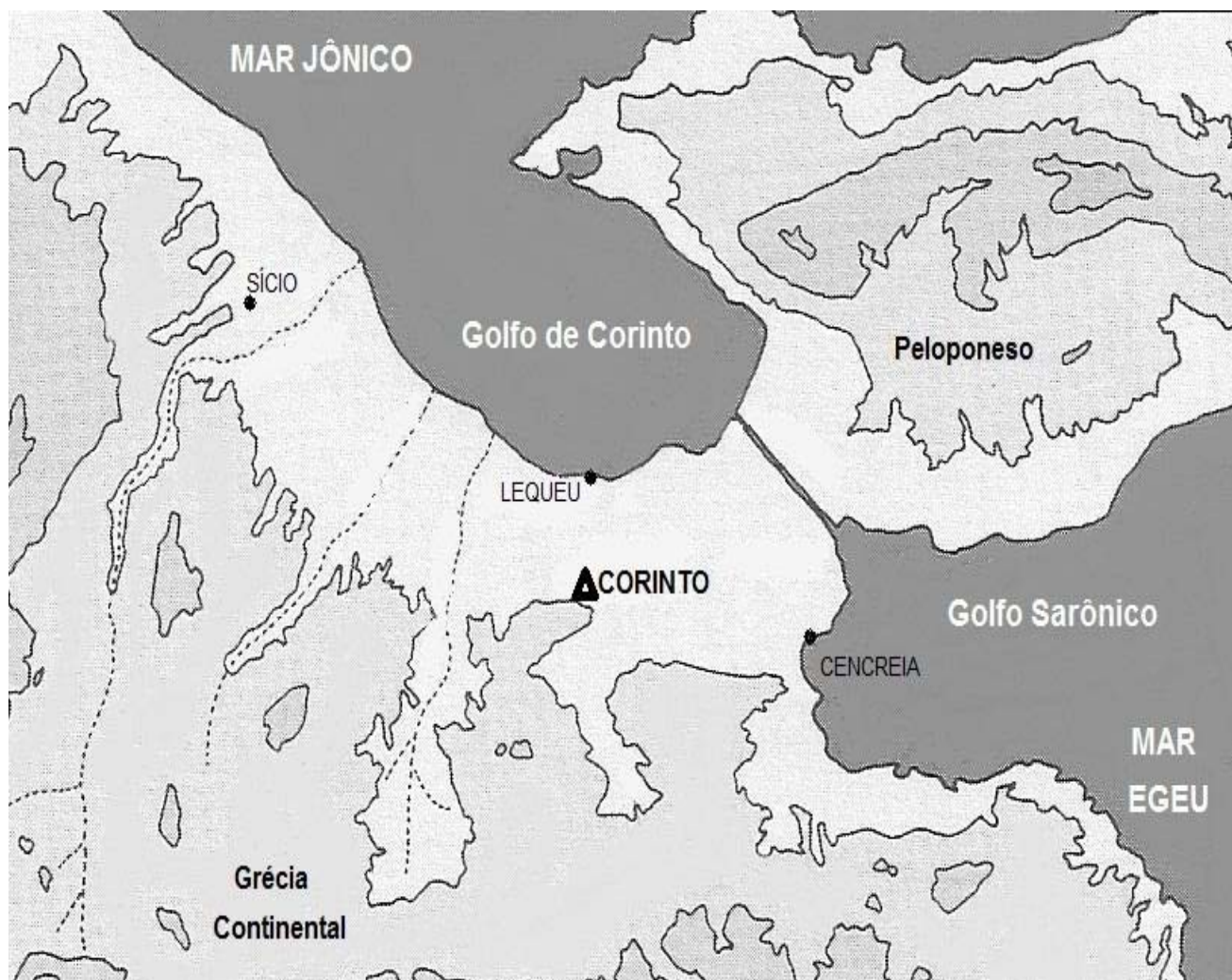
## Mapas e plantas

Mapa 1: As viagens missionárias de Paulo.



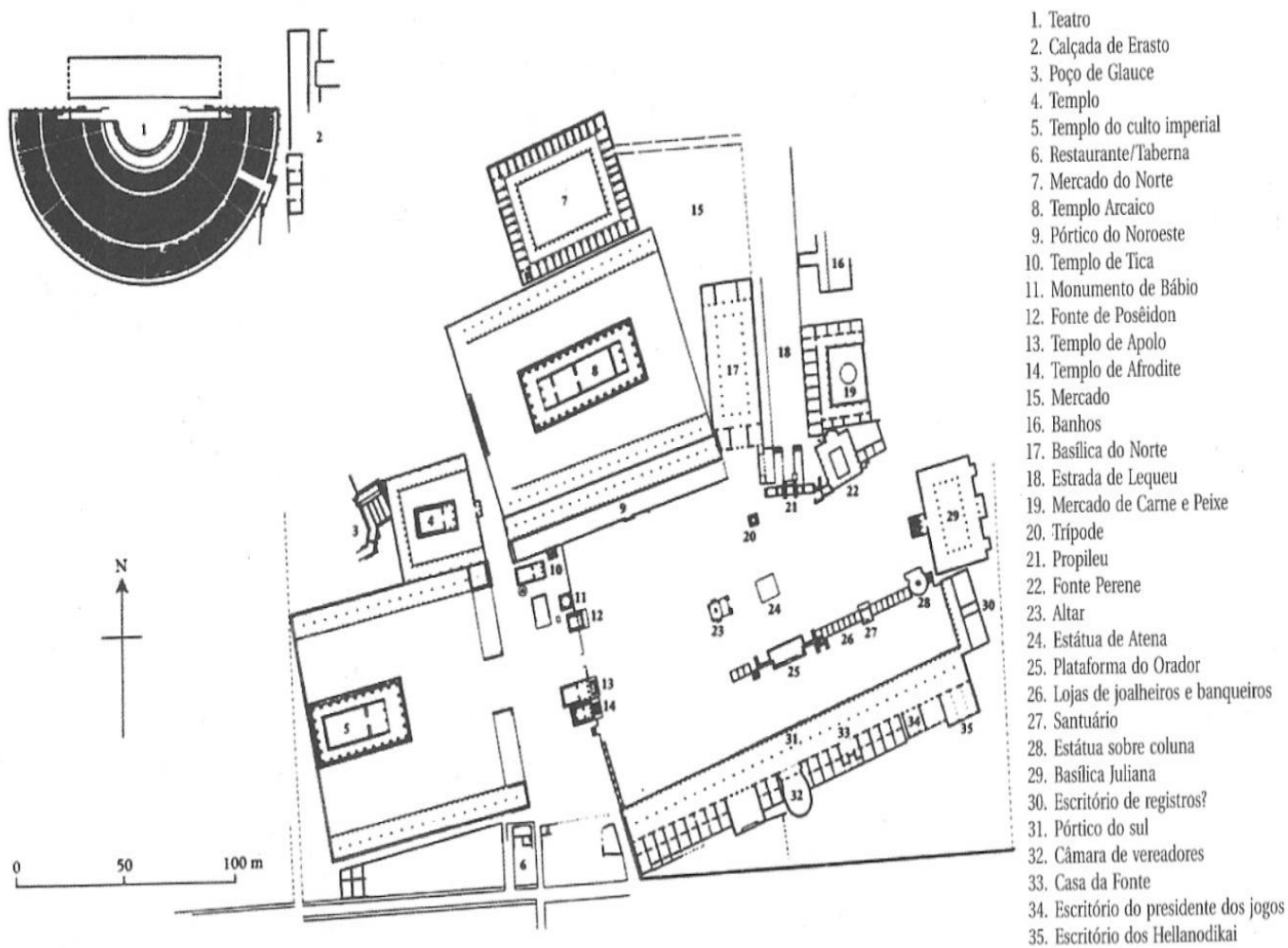
Fonte: Bíblia on line. [http://ad47.com.br/biblia/mapas/viagem\\_missionaria\\_de\\_paulo](http://ad47.com.br/biblia/mapas/viagem_missionaria_de_paulo)

**Mapa 2 - Localização geográfica de Corinto.**

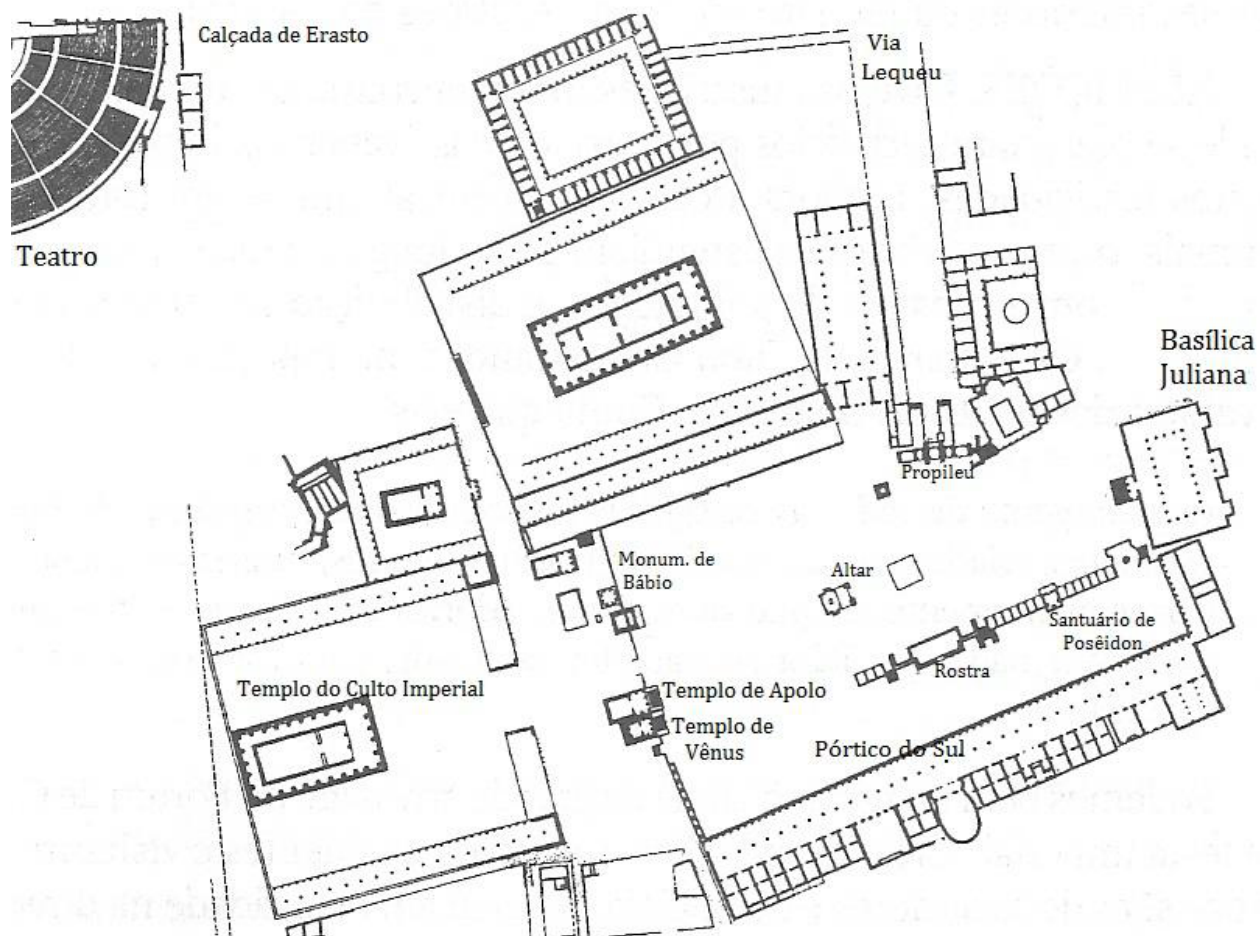


Fonte: Mapa adaptado de Jeanette Marchand e James Herbst. In: Schowalter; Friesen (2005, p. 501).

### Planta 1 – O centro de Corinto c. 50 d.C.



Fonte: Murphy-O'Connor, 1996, p. 272.

**Planta 2 – Planta do Fórum de Corinto.**

Fonte: Planta adaptada de Crossan e Reed (2007, p. 273).