

UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

ANA PAULA SCARPA PINTO DE CARVALHO

**A FORMAÇÃO DAS PRIMEIRAS *EKKLESIAI* NO  
MEDITERRÂNEO ANTIGO:  
FRONTEIRAS E INTEGRAÇÃO  
NAS EPÍSTOLAS DE PAULO DE TARSO**

Mariana  
2017

ANA PAULA SCARPA PINTO DE CARVALHO

A FORMAÇÃO DAS PRIMEIRAS *EKKLESIAI* NO  
MEDITERRÂNEO ANTIGO:  
FRONTEIRAS E INTEGRAÇÃO  
NAS EPÍSTOLAS DE PAULO DE TARSO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Ouro Preto, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em História.

Área de concentração: Ideias, Linguagens e Historiografia.

Orientador: Prof. Dr. Fábio Duarte Joly

Mariana - MG  
Instituto de Ciências Humanas e Sociais  
Universidade Federal de Ouro Preto  
2017

S286f

Scarpa, Ana Paula.

A Formação das Primeiras Ekklesiai no Mediterrâneo Antigo [manuscrito]:  
Fronteiras e Integração nas Epístolas de Paulo de Tarso / Ana Paula Scarpa. -  
2017.

145f.: il.: color; mapas.

Orientador: Prof. Dr. Fábio Duarte Joly.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Ouro Preto. Instituto de  
Ciências Humanas e Sociais. Departamento de História. Programa de Pós-  
Graduação em História.

Área de Concentração: História.

1. Bíblia. N.T. Epístolas de Paulo. 2. Ekklesiai. 3. Fronteiras. 4. Mediterrâneo,  
Mar, Região. I. Joly, Fábio Duarte. II. Universidade Federal de Ouro Preto. III.  
Título.

CDU: 27-248.3



Ana Paula Scarpa Pinto de Carvalho

“A Formação das Primeiras *Ekklesiai* no Mediterrâneo Antigo: Fronteiras e Integração nas Epístolas de Paulo de Tarso”.

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em História da UFOP como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof. Dr. Fábio Duarte Joly**

Departamento de História/UFOP

**Prof. Dr. Fábio Faversoni**

Departamento de História/ UFOP

**Prof. Dr. Norberto Luiz Guarinello**

Departamento de História/USP

*A Evandro Carvalho, Sônia Scarpa e Eliza Scarpa.*

## **AGRADECIMENTOS**

Expresso minha gratidão ao Prof. Dr. Norberto Luiz Guarinello e ao Prof. Dr. Fábio Faversani por aceitarem compor as bancas de Qualificação e Defesa de nossa Dissertação, ao Prof. Dr. Fábio Duarte Joly pela orientação e incentivo constantes, ao Prof. Dr. Alex Degan pela gentileza em ceder material bibliográfico sobre Judaísmos antigos, e aos demais professores e membros do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (LEIR). Sou grata também à CAPES, ao Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS) e ao Instituto de Ciências Humanas e Sociais (ICHS) da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) por disponibilizarem fomento e infraestrutura para o desenvolvimento de nosso trabalho.

Com imenso carinho, agradeço àquelas e àqueles que estiveram ao meu lado nesses anos: Evandro Carvalho, Sônia Scarpa, Danilo Barcelos, Daniela Carvalho, Nadir Carvalho, José Carvalho, Selma Santos, Ellison Lopes, Patrícia Almeida, Flávio Reis, Letícia Ferraz, Aline Machado, Marcos Sousa, Marcella Alves, Maria Fernanda Alves, Tércio Veloso, Helena Azevedo, Clayton Ferreira, Pedro Henrique Oliveira, Vinícius Carvalho, Thiago Vieira, Otávio Augusto Marques, Lucas Câmara, e demais membros de minha família marianense, Caroline Fernandes, Ygor Belchior, Ana Lúcia Coelho, João Victor Lanna e Willian Mancini.

*“Faz-se notório, nas opiniões dos antropólogos, historiadores das culturas e das religiões o consenso a respeito da natureza dos resultados dos encontros, desencontros, trocas e interações entre as culturas, povos, fronteiras étnico-geográficas e identidades. São resultados não unívocos que produzem história, culturas, valores, significados, ressignificações cósmicas e identidades, não obstante seu caráter de violência e tensão. São contribuições histórico-antropológicas que oferecem o suporte teórico para a elaboração ou construção dos fatores identitários que caracterizam os grupos socioculturais como fenômenos e suas interpretações no que concernem aos textos bíblicos. Torna-se um grande desafio abordar tais conceitos na perspectiva da história antiga dos cristianismos primitivos; onde as categorias como identidades e culturas ainda são vistas e compreendidas como um processo estático, sólido, uniforme e impermeável.”*

*José Luiz Izidoro*

## RESUMO

O presente trabalho tem por finalidade compreender a formação das εκκλησίαι nas cidades do Leste mediterrânico em meados do século I EC à luz das recentes discussões sobre *Fronteiras e Integração* no Mediterrâneo antigo. Partimos da leitura do *corpus* epistolar paulino para investigar a estruturação gradual de uma rede de contatos e interconexão entre essas comunidades, constituída pelo trânsito constante de Paulo de Tarso e seus colaboradores, pelo hábito de envio de cartas, e pelo suporte estrutural fornecido por patronos locais. Por meio da análise do contexto e do conteúdo das epístolas, argumentamos que a negociação relacional das fronteiras étnicas, identitárias e sociais envolvidas correspondeu ao intuito paulino de compor uma rede de integração socio-religiosa no Mediterrâneo.

**Palavras-chave:** Fronteiras; Integração, Εκκλησίαι, Paulo de Tarso.



## ABSTRACT

This research aims to understand the formation of the εκκλησία in the Eastern Mediterranean cities in the middle of the first century. For doing this, it firstly takes into account the recent discussions on *Boundaries* and *Integration* in the context of ancient Mediterranean. Secondly, it considers the Pauline epistolary *corpus* to investigate the gradual structuring of a network of contacts and interconnection between these communities, constituted by the constant movement of Paul of Tarsus and his collaborators, by means of sending letters, and by the structural support provided by local patrons. Finally, the context and the content of the epistles are analysed to argue that the relational negotiation of the ethnic, identity, and social boundaries corresponded to the Pauline goal of forming a network of socioreligious integration in the Mediterranean.

**Keywords:** Boundaries; Integration; Εκκλησία; Paul of Tarsus.

## LISTA DE ABREVIATURAS

*1Coríntios* – 1Cor

*1Tessalonicenses* – 1Ts

*2Coríntios A* – 2Cor A

*2Coríntios B* – 2Cor B

*2Coríntios C* – 2Cor C

*2Coríntios D* – 2Cor D

*2Coríntios E* – 2Cor E

*Atos dos Apóstolos* – At

*Filêmon* – Fm

*Filipenses A* – Fl A

*Filipenses B* – Fl B

*Filipenses C* – Fl C

*Gálatas* – Gl

*Romanos* – Rm

## LISTA DE MAPAS

MAPA 1. Império Romano sob Augusto .....	XII
MAPA 2. Viagens de Paulo segundo as Epístolas Paulinas .....	XIII
MAPA 3. Trânsito das Epístolas Paulinas .....	XIV
MAPA 4. Principais estradas do Leste Mediterrâneo .....	XV

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>16</b>
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>DE JERUSALÉM À ESPANHA: A FORMAÇÃO DA REDE PAULINA DE INTERCONEXÃO ENTRE AS ΕΚΚΛΗΣΙΑΙ NO MEDITERRÂNEO.....</b>	<b>28</b>
1.1 O MEDITERRÂNEO COMO REFERENCIAL ANALÍTICO: DEBATES EM PAUTA.....	30
1.2 A REDE DE INTERCONEXÃO ENTRE AS ΕΚΚΛΗΣΙΑΙ: PAULO, OS COLABORADORES E AS ΕΠÍSTΟΛΑΣ .....	39
<b>CAPÍTULO II</b>	
<b>A JUDEUS E A GREGOS, A SÁBIOS E A IGNORANTES: FRONTEIRAS ÉTNICAS E IDENTITÁRIAS NAS ΕΚΚΛΗΣΙΑΙ PAULINAS.....</b>	<b>62</b>
2.1 INTEGRAÇÕES CULTURAIS NO MEDITERRÂNEO: O CONTEXTO HISTÓRICO E A FORMAÇÃO PAULINA.....	64
2.2 ETNICIDADE, IDENTIDADE E CULTURA: O EVANGELHO PAULINO E AS TRADIÇÕES ÉTNICAS JUDAICAS.....	75
2.3 CONTRA AS FRONTEIRAS SEGREGADORAS, EM FAVOR DAS INTEGRADORAS: A PROPOSIÇÃO DA ΠΙΣΤΙΣ.....	87
<b>CAPÍTULO III</b>	
<b>NÃO HÁ JUDEU NEM GREGO, ESCRAVO NEM LIVRE, HOMEM NEM MULHER: FRONTEIRAS SOCIAIS NAS ΕΚΚΛΗΣΙΑΙ PAULINAS.....</b>	<b>95</b>
3.1 A IMPORTÂNCIA DAS CIDADES E DAS ESTRADAS NA COMPOSIÇÃO DA ORDEM IMPERIAL ROMANA: AS PRIMEIRAS REDES DE INTEGRAÇÃO UTILIZADAS POR PAULO.....	98
3.2 A FORMAÇÃO SOCIAL DAS ΕΚΚΛΗΣΙΑΙ EM AMBIENTE URBANO: AS SINAGOGAS, AS CASAS E AS FAMÍLIAS.....	106
3.3 O ESTÍMULO À COESÃO INTRA E INTERCOMUNITÁRIA: FRONTEIRAS INTERNAS E EXTERNAS.....	125
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>132</b>
<b>ANEXO.....</b>	<b>137</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>139</b>

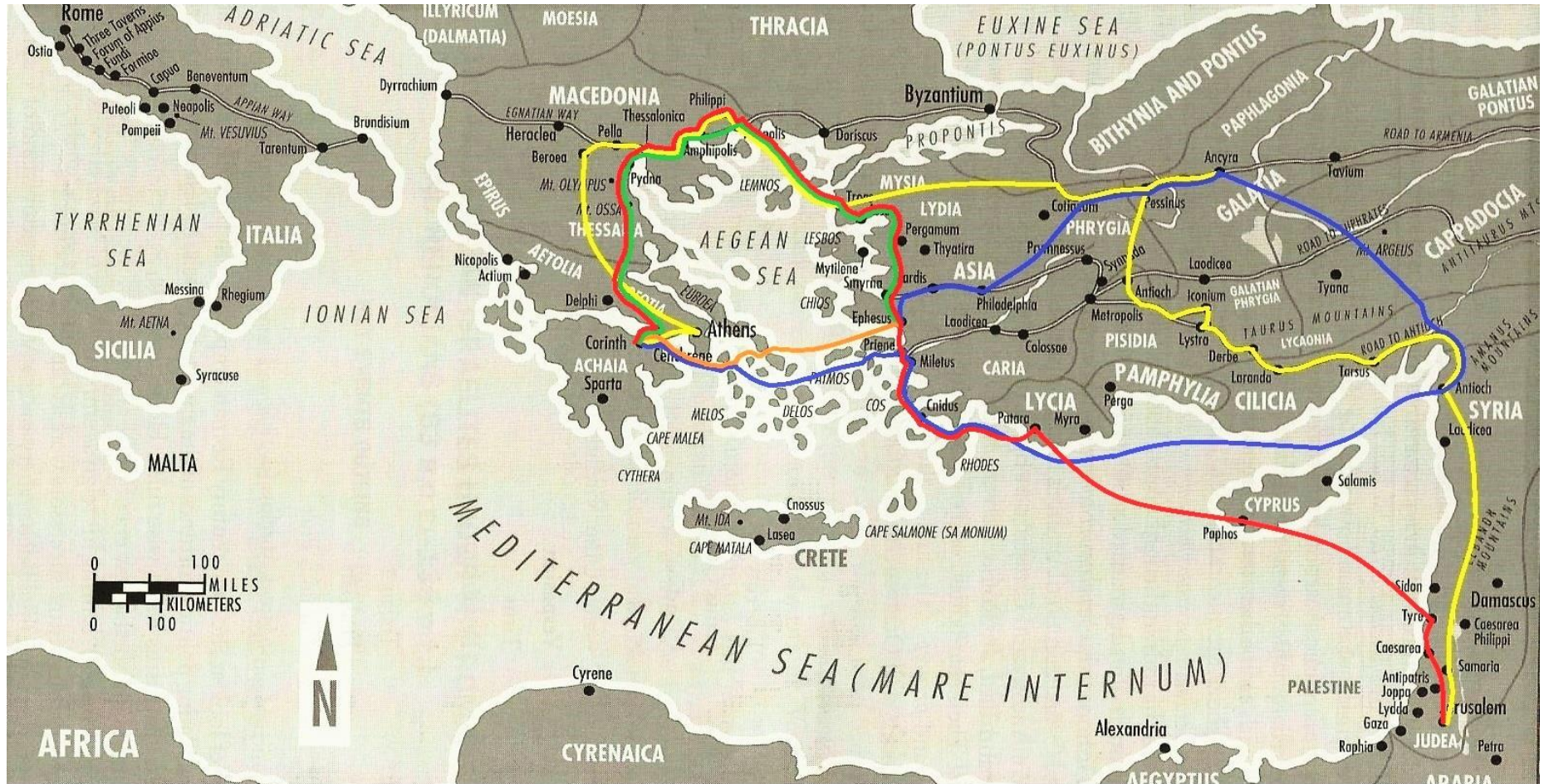
MAPA 1

### Império Romano sob Augusto



Fonte: GUARINELLO, Norberto Luiz. *História Antiga*, 2013.

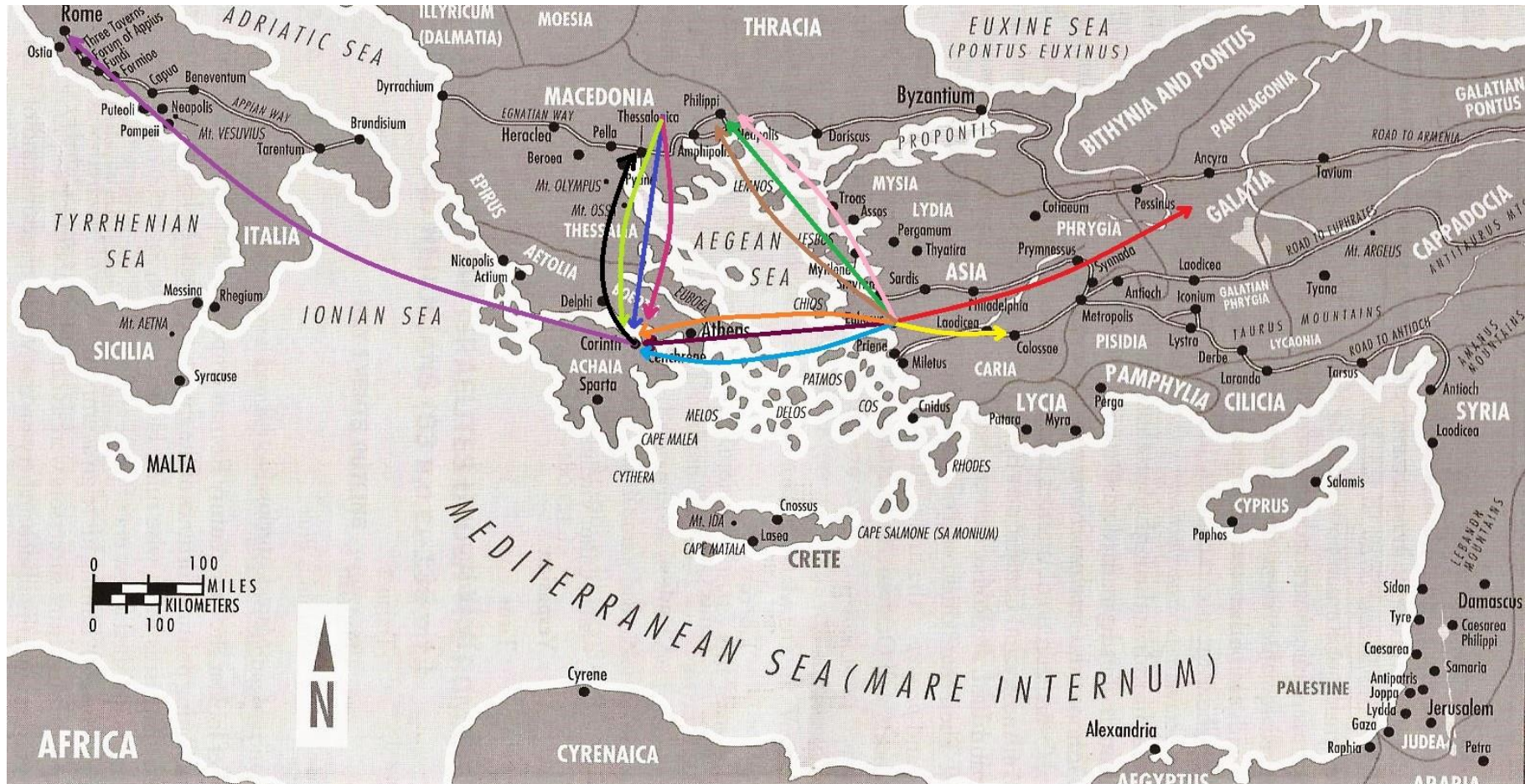
### Viagens de Paulo segundo as Epístolas Paulinas



- 48 EC: Concílio Apostólico  
48/49 EC: Incidente em Antioquia  
49 EC: Primeira missão na Galácia  
50 EC: Missão em Filipos, Tessalônica e Bereia  
50 EC: Missão em Atenas  
50 EC: Missão em Corinto
- 52 EC: Saída de Corinto rumo a Antioquia  
52 EC: Segunda missão na Galácia e na Ásia Menor  
52 EC: Chegada em Éfeso
- 54 EC: Saída de Éfeso rumo a Corinto "Visita intermediária"  
54 EC: retorno a Éfeso
- 55 EC: Saída de Éfeso rumo a Tróade  
55 EC: Segunda missão na Macedônia  
55 EC: Saída da Macedônia rumo a Corinto  
55 EC: Chegada em Corinto
- 56 EC: Saída de Corinto rumo a Jerusalém  
56 EC: Viagem com a coleta

Fonte: DULING, Dennis. *The New Testament: History, Literature and Social Context*, 4ª ed., 2003 (Modificado)

### Trânsito de Epístolas Paulinas



- |                                  |                                    |                                 |                          |
|----------------------------------|------------------------------------|---------------------------------|--------------------------|
| ● 50 EC: 1 Tessalonicenses (1Ts) | ● 54/55 EC: 2 Coríntios B (2Cor B) | ● 54/55 EC: Filémon (Fm)        | ● 55/56 EC: Romanos (Rm) |
| ● 52 EC: Gálatas (Gl)            | ● 54 EC: Filípenses A (Fl A)       | ● 55 EC: 2 Coríntios C (2Cor C) |                          |
| ● 53/54 EC: 1 Coríntios (1Cor)   | ● 54/55 EC: Filípenses B (Fl B)    | ● 55 EC: 2 Coríntios D (2Cor D) |                          |
| ● 54 EC: 2 Coríntios A (2Cor A)  | ● 54/55 EC: Filípenses C (Fl C)    | ● 55 EC: 2 Coríntios E (2Cor E) |                          |

Fonte: DULING, Dennis. *The New Testament: History, Literature and Social Context*, 4ª ed., 2003 (Modificado).

MAPA 4

### Principais Estradas do Leste Mediterrâneo



Fonte: DULING, Dennis. *The New Testament: History, Literature and Social Context*, 4ª ed., 2003 (Modificado)



## **INTRODUÇÃO**

Alertava Thomas Kuhn, em *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), ao considerar os preceitos do pensamento científico moderno, que um dos alicerces da *Ciência Normal* se encontra na construção de elaborações teóricas – os *Paradigmas* – representantes das “realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência” (KUHN, 1998, p. 13). Por sua vez, esses constructos explicativos refletem necessariamente o ambiente intelectual e a realidade social que os produzem, sendo tão suscetíveis às modificações em diferentes escalas quanto às sociedades ao longo do tempo.

Para o físico e filósofo da ciência, essas alterações, as *Revoluções Científicas*, assim como a transição sucessiva de um paradigma a outro, representam, em suas palavras, “o padrão usual de desenvolvimento da ciência amadurecida” (KUHN, 1998, p. 32). Dessa maneira, o avanço ideal do pensamento científico moderno está calcado no repensar constante de seus parâmetros, sendo os momentos de *Revolução Científica* “os complementos desintegradores da tradição à qual a atividade da Ciência Normal está ligada” (KUHN, 1998, p. 25).

Ao realizar um balanço das pesquisas atuais dedicadas à análise do Mundo Antigo, Ian Morris, seguindo os preceitos kuhnianos, indicou a vigência de um novo *Paradigma* no campo da História e Arqueologia Clássicas. Como observou o autor, desde a década de 1980, historiadores e arqueólogos têm mudado o foco de suas interpretações sobre a realidade histórica, deixando de enfatizar as “culturas delimitadas” [*bounded cultures*]<sup>1</sup> para dedicarem-se à compreensão dos processos que acentuam “a fluidez e a conectividade” das conjunturas sociais, políticas, religiosas, econômicas e culturais na Antiguidade (MORRIS, 2003, p. 30).

Como exposto em *Mediterranization* (2013), artigo dedicado ao tema, até a década de 1970 o modelo finleyniano de economia fechada, pouco suscetível a trocas comerciais em larga escala e, por isso, circunscrita a mercados locais, encontrava bastante eco nos meios acadêmicos<sup>2</sup>. Entretanto, tal abordagem da economia antiga, denominada “Primitivista”, aos poucos passou a ser questionada e por vezes suplantada pela elaboração de um novo paradigma durante a década de 1980. Este, por sua vez, como reflexo das discussões contemporâneas relativas à conectividade e Globalização, tem buscado encontrar na Antiguidade contextos e discursos que caracterizem movimentos de mobilidade, fluidez, integração e interações diversas.

---

<sup>1</sup> Todas as traduções livres de línguas modernas presentes neste trabalho são nossas.

<sup>2</sup> Cf. FINLEY, 1980.

Para isso, testemunha-se paralelamente a crescente utilização do conceito de *Fronteira*, advindo das Ciências Sociais, como ferramenta analítica destinada também aos estudos sobre Antiguidade. Conforme expôs Norberto Guarinello em *Ordem, Integração e Fronteira no Império Romano. Um ensaio* (2010), a utilização do termo tem sido deslocada de seu sentido moderno tradicional – relativo aos contextos dos *fronts* de batalhas do século XV e, posteriormente, da separação geográfica entre os Estados Nacionais – para abranger significações mais amplas e que caracterizem as variáveis envolvidas em processos sociais. Nesse segundo sentido, as *fronteiras* passam a indicar os processos relacionais de diferenciação social, étnica, cultural, etc, tanto como de comunicação, intercâmbios e assimilações a partir das interações sociais.

Em *The Study of Boundaries in the Social Sciences* (2002), Michele Lamont e Vrag Molnar apontaram a relevância cada vez maior que o conceito de *fronteira* tem atingido em pesquisas destinadas a discutir, em diferentes áreas do conhecimento, temas como identidade coletiva, classe, etnia, gênero, sexualidade, limites espaciais, conhecimento, comunidades, identidades nacionais, entre outros. Ressaltaram as autoras que, “se a noção de fronteira tem se tornado uma das ferramentas de pensamento mais férteis, é porque, em parte, ela captura um processo social fundamental, que é o aspecto relacional [*relationality*]” (LAMONT; MOLNAR, 2002, p. 169).

Nesse sentido, Lamont e Molnar destacam a existência de dois referenciais de utilização do conceito: as *Fronteiras Simbólicas* e as *Fronteiras Sociais*. No caso das primeiras, definem:

fronteiras simbólicas são distinções conceituais realizadas pelos atores sociais para categorizar objetos, pessoas, práticas e até mesmo tempo e espaço. Elas são ferramentas pelas quais os indivíduos e os grupos disputam e vêm a concordar acerca das definições sobre realidade. Examiná-las permite-nos capturar as dimensões dinâmicas das relações sociais, assim como a forma de os grupos competirem na produção, difusão e institucionalização de sistemas alternativos e princípios de classificações. As fronteiras simbólicas também separam pessoas em grupos e geram sentimentos de similaridade e de pertença grupal, elas são um meio essencial através do qual as pessoas adquirem *status* e monopolizam recursos (LAMONT; MOLNAR, 2002, p. 168).

Já as *Fronteiras Sociais*, como abordadas em sentido mais literal, “são formas objetificadas de diferenças sociais manifestas em acessos desiguais e na distribuição desigual de recursos (materiais e não materiais) e oportunidades sociais” (LAMONT; MOLNAR, 2002, p. 168). Para as autoras, as abordagens analíticas que mais têm a contribuir com o desenvolvimento do conceito de *fronteira*, são aquelas que buscam

encontrar pontos de interseção, configurações típicas e similaridades entre as *fronteiras simbólicas* e as *fronteiras sociais* em um determinado contexto.

Dessa forma, como desdobramento possível da aplicação desse novo prisma analítico às pesquisas sobre o Mundo Antigo, especialmente às sociedades mediterrânicas sob o domínio do Império Romano, observa-se que nenhuma comunidade ou identidade, sobretudo as coletivas, tiveram suas *fronteiras simbólicas* e *sociais* delineadas isoladamente. Ao contrário, foi a partir das relações estabelecidas com os outros – helênicos, latinos, romanos, cidadãos, não cidadãos, estrangeiros, patronos, clientes, amigos, familiares, bárbaros, judeus, gentios, monoteístas, politeístas, etc – que as mesmas foram recorrentemente balizadas.

Conforme ressaltou Thomas Kuhn, as *Revoluções Científicas* são reflexos de mudanças sociais e intelectuais de um período, mas também atuam na intensificação dessas transformações, fazendo com que explicações tradicionais vinculadas a um passado que já não comunica mais ao presente sejam reformuladas. Assim, para o autor,

quando mudam os paradigmas, muda com eles o próprio mundo. Guiados por um novo paradigma, os cientistas adotam novos instrumentos e orientam seu olhar em novas direções. E o que é ainda mais importante: durante as revoluções, os cientistas veem coisas novas e diferentes quando, empregando instrumentos familiares, olham para os mesmos pontos já examinados anteriormente (KUHN, 1998, p. 145).

Como consequência do aumento substancial e intensificação das interlocuções culturais estabelecidas em nossa temporalidade, Peter Burke afirmou em *Cultural Hybridity, Cultural Exchange, Cultural Translation: Reflections on History and Theory* (2003) que, “em nosso mundo, nenhuma cultura é uma ilha” (BURKE, 2003, p. 102). Desse modo, apontou que se a realidade em que vivemos é “marcada por encontros culturais cada vez mais frequentes e intensos”, a preocupação acadêmica em enfatizar tais interações parece, em seu julgamento, “natural”. Assim como é consequência direta deste quadro o fato de “os historiadores dedicarem cada vez mais atenção aos processos de encontro, contato, interação, troca e hibridização cultural” (BURKE, 2003, p. 14-16).

No campo das pesquisas em História Antiga, ressaltamos duas tendências significativas que se destacam nas últimas décadas. A primeira é o processo identificado por Norberto Guarinello em *História Antiga* (2013) como *Culturalização da História*, que diz respeito à constatação do crescimento do campo dos Estudos Culturais em geral, e que para a área dos estudos históricos sobre Antiguidade tem aberto novas diretrizes analíticas (GUARINELLO, 2013, p. 43). Exemplo disso é o fato de que se anteriormente

os estudos sobre os traços culturais de uma dada sociedade antiga, como sua religiosidade e práticas ritualísticas, estavam a cargo da investigação de outros campos do conhecimento e suas abordagens particulares – como a Antropologia, a Sociologia das Religiões, a Teologia, etc –, nas últimas décadas vêm sendo tomados também como objetos de estudo histórico, principalmente em relação ao seu contexto sociocultural.

Assim como afirmou Sérgio da Mata em *História e Religião* (2010), a moderna História das Religiões, além de “afastada que está das pretensões apologéticas quanto das desmistificadoras” tomou para si a tarefa de “compreender e explicar geneticamente a religião nas suas relações com a cultura e a sociedade” (MATA, 2010, p. 17). Da mesma forma, não se sustentam mais interpretações que tendam à análise isolada dos movimentos religiosos ou à rígida distinção entre as esferas da política e da religião nas sociedades antigas, uma vez que, conforme defendeu S. R. Price em *Rituals and Power* (1997), “uma e outra são maneiras de construir sistematicamente o poder” (PRICE, 2004, p. 76).

A segunda tendência a ser mencionada é a multiplicação das abordagens que visam, na longa duração, matizar recortes cronológicos e espaciais cristalizados pelo campo dos Estudos Clássicos, a fim de construir análises que destaquem as interações culturais, econômicas, sociais e políticas dentro de uma referência geográfica mais abrangente: o Mar Mediterrâneo. É o caso de obras como *The Corrupting Sea: a Study of Mediterranean History* (2000), de Peregrine Horden e Nicholas Purcell; *Rethinking the Mediterranean* (2005), organizado por William Harris; *The Great Sea: a human history of the Mediterranean* (2011), de David Abulafia; *História Antiga* (2013), de Norberto Guarinello; *A Companion to Mediterranean History* (2014), organizado por Peregrine Horden e Sharon Kinoshita, entre outros.

Testemunha-se igualmente o crescimento e complexificação dos debates relativos aos processos que tenderam a integrar cultural, econômica e politicamente as sociedades assentadas em torno do Mar Mediterrâneo no decorrer de séculos de história. Tais pesquisas, ligadas às discussões sobre *Mediterranização*, têm ressaltado o espaço do Mediterrâneo como um meio importante de mobilidade e intercâmbios diversos na Antiguidade. Assim, destacam-se as análises voltadas ao entendimento da composição de conjunturas que possibilitaram o desencadeamento de processos multicêntricos de integração, correspondentes a graus diferentes de intensidade e abrangência, ainda que jamais tenham vindo a configurar uma unidade mediterrânica integrada em todos os aspectos.

Como decorrência desta reavaliação, compreendem-se *helenização*, *romanização* e *cristianização* não mais como etapas isoladas de um processo mais amplo de formação cultural, mas como fenômenos que se interpenetraram e reforçaram mutuamente. Do mesmo modo, ganham destaque também os desdobramentos das convivências, resistências ou assimilações diversas das identidades coletivas locais em relação às culturas helênicas, latinas ou cristãs.

Tendo em vista esse quadro geral, estudiosos da Antiguidade têm realizado o exercício de revisitação de temas e contextos há muito debatidos. Essas pesquisas são destinadas em sua maioria à elaboração de novas abordagens sobre um *corpus* documental tradicional, à recolha de novas fontes e/ou fontes de naturezas distintas sobre um mesmo objeto de estudo, ou ainda à composição de abordagens transdisciplinares de análise. O caso sobre o qual, em parte, dedicaremos especial atenção no presente trabalho é o de releitura de um dos movimentos componentes do período tradicionalmente denominado como *Cristianismo Primitivo*.

Destacamos que têm sido colocados sob recentes questionamentos os conceitos de *Cristianismo Originário*, *Período do Novo Testamento*, *Protocristianismo*, *Early Christian Studies* e *Cristianismo Primitivo*. Além disso, também a dependência da caracterização do contexto exclusivamente a partir das atividades apostólicas, assim como a duração da conjuntura<sup>3</sup>. Ao observar a proposta de pesquisadores como Paulo Nogueira em *O cristianismo como objeto da história cultural: delimitações, conceitos de análise e roteiros de pesquisa* (2015), compreendemos o panorama das tendências recentes dos estudos sobre o tema:

nossa proposta é a de rejeição de critérios canônicos, de autoridade supostamente apostólica e de cronologia estreita, uma vez que pretendemos privilegiar processos de longa duração e a análise de uma complexa e plural rede textual, que permita entender a história cultural dos estratos intermediários do Cristianismo Primitivo tal como articulados num sistema de linguagem nas margens da sociedade mediterrânica (NOGUEIRA, 2015, p. 45).

Nessa perspectiva, tudo que caracterize o surgimento dos diferentes Cristianismos como processos político-religiosos, e que os relacionem diretamente aos seus contextos históricos, tem ganhado grande relevância a partir do estudo de fontes canônicas,

---

<sup>3</sup> Convencionou-se determinar o ano 100 EC como o fim do período denominado *Cristianismo Primitivo*, o que tem gerado debates e questionamentos. Um exemplo por ser observado em *O cristianismo como objeto da história cultural: delimitações, conceitos de análise e roteiros de pesquisa* (2015), artigo no qual Paulo Augusto de Souza Nogueira propõe a extensão do marco cronológico em questão para a data limite de 313 EC, com o Edito de Milão. Cf. NOGUEIRA, 2015.

apócrifas, pseudográficas e também relacionadas a outras referências que não a religiosa. Principalmente após a descoberta da Biblioteca de Nag Hammadi, em 1945, a questão da escolha do *corpus* documental vem sendo sistematicamente revisada.

De modo geral, o contexto do *Cristianismo Primitivo* contou com a produção de inúmeras composições textuais, que podem levar o pesquisador do tema a analisá-lo a partir de perspectivas variadas. Existem as chamadas “fontes primárias” de estudo, como as Epístolas Paulinas, Deuteropaulinas, Pastorais e os Tratados Teológicos, que correspondem a escritos produzidos no contexto a que se remetem. Somadas a estas, destacam-se as “fontes secundárias”, escritas e/ou compiladas nas décadas posteriores, mas que também narram os acontecimentos subsequentes à morte de Jesus, como é o caso dos Evangelhos Canônicos e não Canônicos, os Atos dos Apóstolos, os escritos dos Padres Apostólicos, as Coleções Gnósticas e Maniqueístas, etc. Conforme destacou José Luiz Izidoro,

as múltiplas obras literárias presentes no contexto do cristianismo primitivo invocam, de certo modo, uma realidade consideravelmente plural e diversificada no que se refere às culturas e suas fronteiras geográfico-étnicas. Sendo assim, torna-se pertinente considerar todos os matizes presentes no processo relacional dos povos, nações e territórios (IZIDORO, 2008, p. 54).

Sob esta argumentação, salientada por André Chevitarese e Gabriele Cornelli em estudos desenvolvidos sobre o tema, torna-se inviável (e um equívoco) compreendermos estes movimentos em termos de unidades generalizantes. Como apontaram os autores em *Judaísmo, Cristianismo e Helenismo. Ensaio acerca das interações culturais no Mediterrâneo Antigo* (2007), “‘o’ judaísmo, ‘o’ cristianismo, ‘o’ politeísmo grego nunca existiram, enquanto formas culturais autônomas e independentes, fora das simplificações manualísticas ou das identificações ideológicas posteriores” (CHEVITARESE; CORNELLI, 2007, p. 26). Na dinâmica dos processos históricos, portanto, ressaltam-se o dinamismo e o caráter multifacetário das diversas formações discursivas, sociais, religiosas, culturais e políticas que compuseram os cristianismos, os judaísmos e os politeísmos gregos.

Abordagens dessa natureza desvinculam-se da visão teleológica tradicional que considerava o *Cristianismo Primitivo* como um movimento único, ligado apenas à esfera religiosa e já constituído como dogma desde meados do século I EC. Da mesma forma, buscam na configuração dos diferentes Judaísmos pós-Diáspora, no cenário cultural de fortes influências helenísticas presente no Leste mediterrânico à época, e na estruturação do poder imperial romano elementos importantes para se pensar as principais fronteiras

sociais, culturais e étnicas envolvidas na composição de cada discurso missionário e/ou evangélico, formadores do cânone “oficial” ou não.

Nesta dissertação, analisaremos um dos diversos movimentos que caracterizaram o período conhecido como *Cristianismo Primitivo*. Trataremos em específico, da formação e propagação inicial do discurso de Paulo de Tarso, um fariseu educado em padrões helenistas que assumiu para si – sob o epíteto auto atribuído de *Apóstolo das Nações* [ἔθνῶν ἀπόστολος] (Rm 11,13) – a missão de pregar a judeus e a gentios, por diversas cidades do Leste mediterrânico, um evangelho<sup>4</sup> baseado em preceitos cristológicos. Ao longo das décadas de 40 e 50 EC, Paulo esteve em cidades na Síria, Ásia Menor, Macedônia, Acaia, etc, com o intuito de atuar na formação e/ou consolidação de comunidades socioreligiosas: as ἐκκλησίαι. Do período que compreendeu o Concílio Apostólico, em 48 EC, até o fim da década de 50 EC, Paulo dedicou-se à formação dessas comunidades, assegurando-se da lealdade de seus membros e cuidando da resolução de contendas internas por meio do envio de epístolas e de missionários colaboradores às diversas cidades por onde passava.

Por muito tempo, os estudos sobre o movimento paulino estiveram subordinados a área da Teologia, ou ainda vinculados exclusivamente à imagem fornecida pelos *Atos dos Apóstolos* sobre o contexto. Seu enfoque principal residia na construção do ideal de que Paulo tivesse veiculado um discurso inédito, assim como pudesse ser considerado o grande pai fundador do Cristianismo (no singular). É o caso, por exemplo, da obra clássica *São Paulo*, escrita por Ernest Renan em 1869. De acordo com essa abordagem – que chamamos de “tradicional” –, tanto os estudos das narrativas neotestamentárias, como aqueles voltados especificamente às Epístolas Paulinas, centraram-se na emergência do Cristianismo como uma religião dogmática e universal, ainda em seus primórdios. Nesse sentido, as influências externas envolvidas, ou mesmo o contexto imperial do século I EC, foram mobilizados apenas tangencialmente, para ilustrar um pano de fundo conjuntural relativo à elaboração das origens cristãs.

---

<sup>4</sup> Utilizamos a palavra “evangelho” de acordo com suas definições epistemológicas. Proveniente de εὐαγγέλιον [*euangelion*], o termo pode ser empregado no sentido de “boa mensagem”, ou ainda de “boa notícia”. Representa, ademais, uma forma discursiva que relata as passagens de vida e morte de Jesus de Nazaré na Palestina. Conforme consta no *Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*, Louw-Nida, 1ª Ed., o vocábulo εὐαγγέλιον é apontado como derivação de εὐαγγέλιζω, que significa “anunciar a boa notícia”. Por sua vez, em *Greek-English Lexicon*, Liddel & Scott, 9ª Ed., encontram-se também as definições de εὐαγγέλιζομαι: “trazer boas notícias, anunciá-las”, “proclamar coisas boas”; assim como de εὐαγγέλιον: “a recompensa de boas notícias dada ao mensageiro”, “fazer um agradecimento pela oferta de boas novas”, “coroar alguém com boa notícia”, etc. Cf. LIDDEL & SCOTT, 1996; LOUW & NIDA, 2013.



Em concordância com os estudos recentes que visam problematizar tal abordagem, em nossa pesquisa não atribuímos a Paulo de Tarso a responsabilidade única pelo desenvolvimento incipiente das *εκκλησίαι*. Demonstraremos, assim, que a consolidação da rede inicial de comunicação entre as primeiras comunidades sob influência e/ou em contato com Paulo foi também fruto da mobilidade constante dos chamados *συνεργοί* [colaboradores] e, com ela, do trânsito de epístolas contendo diretrizes particulares e gerais. Tampouco atribuímos à atividade do apóstolo uma racionalidade intencional de construção de uma religião dogmática e inédita em conceitos teológicos e práticas ritualísticas. Conforme afirmou Richard Horsley em *Paul and Empire – Religion and Power in Roman Imperial Society* (1997),

é simplesmente um anacronismo julgar que Paulo estivesse fundando uma religião chamada Cristianismo, que surgira como uma dissidência de uma religião chamada Judaísmo. A missão e as comunidades de Paulo não teriam parecido tão distintivamente religiosas a seus contemporâneos no Império Romano (HORSLEY, 2004, p. 15).

Como também destacou Martin Hengel, em suas décadas iniciais os cristianismos contaram com diversas influências, como “o Gnosticismo, os mistérios gregos e orientais, a magia, a astrologia, o politeísmo pagão, as histórias de homens divinos (*theioi andres*) e seus milagres, a filosofia popular helênica e muito mais” (HENGEL, 1999, 02). De modo geral, a construção do que veio a ser entendido como Cristianismo (no singular) é posterior. Em meados do século I EC, para além das epístolas paulinas escritas a partir de ou endereçadas com o propósito de tratar de temas específicos relacionados às *εκκλησίαι*, o que se pode atestar é a existência de abordagens múltiplas dos *kerygmas*, *ditos* e *perícopes* relativos à vida e morte de Jesus na Palestina. Essas pequenas narrativas, em formato oral ou escrito, eram frutos de lentes interpretativas distintas, assim como foram veiculadas por diferentes agentes provenientes de e atuantes em diferentes regiões do Mediterrâneo.

Dessa forma, abordar qualquer uma das variantes apostólicas ou evangélicas de maneira deslocada de seu contexto mais abrangente não constitui alternativa profícua, uma vez que o contexto sociopolítico em questão tem muito a dizer. Sobretudo após a dominação bélica e política de Roma sobre o *Mare Nostrum* a partir do século I AEC<sup>5</sup>, o fortalecimento do poder imperial forneceu a infraestrutura de deslocamento marítimo e terrestre, assim como a pacificação e vigilância de rotas, que permitiram o início do

---

<sup>5</sup> Cf. ABULAFIA, 2014, p. 233.

período considerado como auge da integração mediterrânea na Antiguidade ainda que, conforme ressaltou Norberto Guarinello, a configuração do Império Romano “apenas [tenha sido] possível sob a base dos séculos de integração e consolidação de estruturas que o antecederam” (GUARINELLO, 2013, p. 139).

Sob o poder romano, o Mediterrâneo foi palco da convivência de diversos pertencimentos identitários, assim como de diferentes culturas e organizações sociais integradas e não integradas à ordem imperial em níveis distintos. Tal multiplicidade de interações indicava não só a possibilidade de comunicação e interconexão (em diversos graus de intensidade) entre os habitantes de regiões distintas, mas também a existência concomitante de códigos simbólicos mais abrangentes, compartilhados via padrões educacionais, sistemas de trocas comerciais, práticas multilíngues, etc – sobretudo nos ambientes urbanos do Império (WALLACE-HADRILL, 2008)<sup>6</sup>.

Uma vez definida a extensão máxima dos limites territoriais romanos, coube a processos diversos de articulação das fronteiras internas e externas das comunidades as redefinições constantes dos níveis de integração e não integração que caracterizaram as sociedades mediterrâneas a partir do século I AEC. Assim, partimos deste panorama para demonstrarmos como Paulo, em decorrência das demandas locais de orientação, tanto como em resposta a concorrências missionárias externas, construiu gradativamente um discurso que, conforme consideramos, propôs uma outra forma de integração social com bases religiosas, sobretudo a partir da articulação com fronteiras de sistemas simbólicos, culturais, religiosos, étnicos e sociais por ele já conhecidos.

Utilizaremos como fontes principais de nossa pesquisa principalmente as *Epístolas Paulinas* classificadas pela crítica documental como autênticas<sup>7</sup>, seguindo as divisões internas propostas por alguns estudos exegéticos<sup>8</sup>, especialmente o apresentado por Helmut Koester em *Introduction to the New Testament. History, Literature and Social Context* (2005b). São elas, em ordem cronológica: *1 Tessalonicenses* (50 EC); *Gálatas*

---

<sup>6</sup> Entendemos que nenhum dos processos de integração, seja cultural, econômico, político, linguístico, etc, representou de fato uma integração completa ou definitiva. Partimos do pressuposto de que o indivíduo totalmente integrado a um sistema cultural e/ou de valores mediterrânicos, assim como aquele completamente alheio ao mesmo, representam tipificações ideais.

<sup>7</sup> Os debates sobre a autenticidade do *corpus* paulino suscitam, ainda em dias atuais, extensas discussões. Dessa maneira, optamos pela escolha das epístolas de referência que costumam apresentar menos controvérsias em relação às interpolações e adaptações sofridas ao longo dos processos de tradução, reescrita e recepção das mesmas. São elas, conforme a divisão neotestamentária canônica: *1 Tessalonicenses*, *Gálatas*, *1 Coríntios*, *2 Coríntios*, *Filipenses*, *Filêmon* e *Romanos*. Cf. RENAN, 1927; MEEKS, 1992; DULING, 2003; MURPHY-O’CONNOR, 2004; KOESTER, 2005b.

<sup>8</sup> Optamos por seguir as divisões epistolares internas e as datações propostas por Helmut Koester em *Introduction to the New Testament. History and Literature of the Early Christianity* (1995). No entanto, diversas variações de datas, locais de escrita e compilações epistolares endereçadas a uma mesma localidade são aventadas por diferentes estudiosos da exegese paulina. Cf. Anexo 1.

(52 EC); *1Coríntios* (53/54 EC); *2Coríntios A* (54 EC)<sup>9</sup>; *2 Coríntios B* (54 EC)<sup>10</sup>; *Filipenses A* (54 EC)<sup>11</sup>; *Filipenses B* (54/55 EC)<sup>12</sup>; *Filipenses C* (54/55 EC)<sup>13</sup>; *Filêmon* (54/55 EC); *2Coríntios C* (55 EC)<sup>14</sup>; *2Coríntios D* (55 EC)<sup>15</sup>; *2Coríntios E* (55 EC)<sup>16</sup>; *Romanos* (55/56 EC)<sup>17</sup>; e *Romanos 16* (55/56 EC)<sup>18</sup>. Em determinadas ocasiões, para fins expositivos, mobilizaremos também algumas passagens do livro dos *Atos dos Apóstolos*, composto por volta da década de 90 do século I EC, apesar de não o abordarmos na íntegra.

A fim de analisar essas fontes, apresentaremos nossa argumentação em três capítulos. No primeiro, partiremos dos principais debates envolvidos na utilização do Mar Mediterrâneo como parâmetro analítico nos estudos sobre o Mundo Antigo. Discutiremos diferentes pontos de vista sobre a unidade mediterrânica e o(s) processo(s) de integração(ões) que caracterizaram as interações políticas, econômicas, sociais, religiosas, etc, ocorridas em seus territórios ao longo de séculos. Posteriormente, abordaremos o deslocamento de Paulo de Tarso pelo Leste mediterrânico em meados do século I EC como parte do processo de fundação e/ou consolidação das *ἐκκλησίαι* em diferentes cidades. Ressaltaremos a atuação coordenada da mobilidade paulina e de seus colaboradores, assim como do hábito de envio de epístolas, para demonstrarmos cronologicamente a formação gradual do que chamaremos de uma rede de contatos e interconexão entre essas *ἐκκλησίαι*.

O segundo capítulo tem por finalidade discutir as delimitações relacionais das fronteiras identitárias dos convertidos ao evangelho paulino, sobretudo no que concerne as relações de etnicidade judaica. Para isso, partiremos de uma breve apresentação contextual de alguns processos de helenização que influenciaram social e culturalmente o Leste mediterrânico a partir do século IV AEC, e indicaremos alguns desdobramentos significativos da interação entre as culturas helênicas e judaicas. Em seguida, analisaremos a composição do evangelho de Paulo em relação às tradições étnicas dos

<sup>9</sup> Correspondente a 2Cor 2,4-6,13; 7,2-4 na divisão neotestamentária canônica.

<sup>10</sup> Correspondente a 2Cor 10-13 na divisão neotestamentária canônica.

<sup>11</sup> Correspondente a Fl 4,10-20 na divisão neotestamentária canônica.

<sup>12</sup> Correspondente a Fl 1,1-3,1 na divisão neotestamentária canônica.

<sup>13</sup> Correspondente a Fl 3,2-4,3 na divisão neotestamentária canônica.

<sup>14</sup> Correspondente a 2Cor 1,1-2,3; 7,5-16 na divisão neotestamentária canônica.

<sup>15</sup> Correspondente a 2Cor 8 na divisão neotestamentária canônica.

<sup>16</sup> Correspondente a 2Cor 9 na divisão neotestamentária canônica.

<sup>17</sup> Correspondente a Rm 1-15 na divisão neotestamentária canônica.

<sup>18</sup> Conforme defendeu Helmut Koester, Rm 16 é na verdade “uma correspondência que foi enviada a Éfeso com uma cópia da carta aos Romanos (Rm 1-15)”. Para o autor, isso explica não só “porque essa breve carta ‘aos efésios’ acabou incluída na coletânea posterior das cartas paulinas como parte da carta aos romanos”, mas também a familiaridade de Paulo com os membros da *ἐκκλησία* a que se dirigiu pelos anos que passara em Éfeso (KOESTER, 2005b, p. 152-153).

Judaísmo, demonstrando as principais continuidades e rupturas presentes no mesmo. Por fim, demonstraremos a proposição paulina de flexibilização de algumas fronteiras étnicas segregadoras em prol da adoção de um critério único e irrestrito de identificação mútua: a πίστις [fê]<sup>19</sup>.

No terceiro e último capítulo, partiremos das discussões sobre a importância das cidades na composição da ordem imperial romana e os principais sistemas organizacionais que as compunham, para analisarmos as fronteiras sociais mobilizadas na formação das εκκλησίαι paulinas nos ambientes urbanos. Com essa finalidade, apontaremos as principais redes de integração pré-existentes utilizadas por Paulo na consolidação das εκκλησίαι, como as estradas mediterrânicas, os sistemas difusos sinagogais, a referência doméstica de organização social e, por fim, os sistemas patronais difundidos por relações verticais de poder. Em contrapartida à hipótese apresentada por Richard Horsley de que Paulo fundara uma “sociedade alternativa” à imperial a partir da proposição de uma lógica igualitária de reconhecimento coletivo, demonstraremos a permanência de hierarquias sociais na organização comunitária das εκκλησίαι.

Pretendemos, desse modo, analisar a composição do evangelho paulino, bem como a formação das εκκλησίαι sob sua influência, à luz das discussões sobre *Mediterranização* e negociação relacional de *fronteiras* identitárias, étnicas e sociais. Visamos, com isso, compreender como, ao longo de quase uma década de composição, o discurso paulino engendrou uma dinâmica de integração, seja no deslocamento físico do missionário, no envio de epístolas e emissários às εκκλησίαι, na proposição de novas fronteiras sociais ou no incentivo constante à consolidação de coesões intra e intercomunitárias a partir da viabilização do reconhecimento mútuo de traços identitários, sociais e religiosos comuns.

---

<sup>19</sup> O termo πίστις designa “aquilo que é totalmente crível”, “o estado de ser uma pessoa na qual se pode depositar total confiança”, “crer a ponto de ter confiança e segurança total”, ou ainda, o ato de “acreditar em Jesus Cristo e tornar-se um seguidor”. Dessa maneira, pode ser traduzido como “confiança”, “confiabilidade”, “garantia” ou, mais tradicionalmente, como “fé”. Cf. LIDDEL & SCOTT, 1996; LOUW & NIDA, 2013. A fim de resguardar a polissemia do termo e evitar equívocos de tradução, optamos por citá-lo em grego ao longo do texto.

## **CAPÍTULO I**

### **DE JERUSALÉM À ESPANHA:**

**A Formação da Rede Paulina de Interconexão  
entre as Εκκλησίαι no Mediterrâneo**

“[...] desde Jerusalém e arredores até a Ilíria, eu levei a termo o anúncio do Evangelho de Cristo, fazendo questão de anunciar o evangelho onde o nome de Cristo ainda não era conhecido [...]”<sup>20</sup>

Rm 15,19-20

Ao fim da *Epístola aos Romanos*, após duas décadas de vida missionária apostólica itinerante por diversos territórios do Leste mediterrânico, Paulo de Tarso declarava aos seus leitores não possuir mais campo de trabalho naquelas regiões (Rm 15,23). Pregando a aceitação de um deus “que não faz acepção de pessoas” (Rm 2,11) e sentindo-se “devedor a gregos e a bárbaros, a sábios e a ignorantes” (Rm 1,14) o apóstolo empreendeu ao longo de sua vida missionária o esforço de “anunciar o evangelho onde o nome de Cristo ainda não era conhecido” (Rm 15,20). Foi, dessa maneira, um dos principais agentes – apesar de não ter sido o único – responsáveis pela difusão inicial de referências cristológicas para além das regiões da Síria e da Palestina, difundindo-as por cidades na Ásia Menor, Macedônia, Galácia e Acaia.

Após afirmar ter percorrido em vida a extensão territorial que abrangeu dos arredores de Jerusalém às regiões da Ilíria<sup>21</sup> (Rm 15,18), expressou o desejo de, em um futuro próximo, estender sua área de atuação a Roma e, posteriormente, à Espanha (Rm 15,23-24). Paulo almejava, assim, exercer seu apostolado por todo o mundo conhecido, ou ao menos reconhecido por ele como passível de ser percorrido.

Dessa forma, duas interpretações do *corpus* epistolar paulino nos parecem complementares: a que visa o conjunto de informações que nos fornecem as rotas percorridas pelo apóstolo, e aquela preocupada em analisar seus planos de viagem futuros. Conforme mostraremos, a primeira permite-nos reconhecer o deslocamento paulino por territórios do Leste mediterrânico, como a Ásia Menor, a Frígia, a Galácia e, sobretudo, as regiões que circundavam o Egeu. A segunda, no entanto, nos demonstra as intenções paulinas em percorrer toda a extensão Leste-Oeste do mar Mediterrâneo, de Jerusalém à Espanha – tendo o missionário cumprido em vida ao menos quase metade do trajeto almejado.

De forma geral, as discussões apresentadas neste capítulo irão se centrar na busca pela compreensão da atuação de Paulo de Tarso à luz da abrangência de seu deslocamento e do exercício de seu apostolado em meados do século I EC. Valendo-nos das recentes

<sup>20</sup> “[...] ὥστε με ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ, <sup>20</sup>οὕτως δὲ φιλοτιμούμενον εὐαγγελίζεσθαι οὐχ ὅπου ὠνομάσθη Χριστός [...]” (Rm 15,19-20).

<sup>21</sup> É importante ressaltar, contudo, que as *Epístolas Paulinas* definidas como “autênticas” não contêm registros sobre a missão de Paulo na Ilíria, mas apenas na Macedônia.

discussões sobre a utilização do Mar Mediterrâneo como um referencial analítico, realizaremos o exercício de relacionar a formação progressiva de uma rede paulina de contatos e colaboração às referências espaciais em questão, entendendo que a possibilidade de existência daquela malha de mobilidade e interlocução refletiu em si desdobramentos importantes dos processos antecedentes de integrações mediterrânicas.

### **1.1 O Mediterrâneo como referencial analítico: debates em pauta.**

O movimento de repensar o fazer historiográfico proposto pela escola dos *Annales* no início do século XX apresentou (e apresenta até os dias atuais) desdobramentos significativos no campo da pesquisa histórica. A abertura de novas perspectivas analíticas, como a sociológica, a antropológica, a psicológica, etc, como abordagens complementares à compreensão das organizações sociais humanas, ou ainda, o entendimento dos diferentes espectros de temporalidade componentes de uma determinada conjuntura, trouxeram ao campo da História a superação da *histoire événementielle* em prol da construção de análises mais complexas e que objetivavam interpretar o desenvolvimento das civilizações e suas mentalidades ao longo do tempo.

Dessa forma, a prática historiográfica desvinculava-se da necessidade em estar atrelada somente ao registro dos acontecimentos realizado a partir da concepção de tempo breve. Ao contrário, construía-se a possibilidade de repensá-los em relação a contextos históricos mais abrangentes e a durações temporais mais alargadas. Sobretudo após a publicação de *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'Epoque de Philippe II* em 1949, Fernand Braudel apresentou aos historiadores a noção de *longue durée* como prisma analítico possível, e a viabilidade da utilização do espaço mediterrânico como uma referência espaço-temporal às investigações históricas.

Como alternativa ao modelo historiográfico anterior – voltado ao entendimento de estruturas políticas e limites geográficos mais rígidos e delimitadores – décadas depois assistimos ao efervescente debate sobre as benesses, dificuldades e adversidades em se utilizar o Mar Mediterrâneo como parâmetro – de espaço, de unidade abstrata ou de ambiente propiciador de integrações socioculturais – para se analisar o desenvolvimento das sociedades antigas em seu entorno.

A perceptiva mudança de enfoque em conformidade com os processos de interconexão cultural na Antiguidade onde antes se ressaltava “enraizamento [*rootdeness*], barreiras e tradição” (MORRIS, 2003, p. 32), ganhou vulto principalmente

a partir do lançamento de três obras de referência: *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization* (1987), de Martin Bernal; *Daidalos and the bases of Greek Art* (1992), de Sarah Morris, e *The Corrupting Sea: a Study of the Mediterranean History* (2000), de Peregrine Horden e Nicholas Purcell.

Tais estudos foram os responsáveis por proporem modelos analíticos que atribuíram também ao Mundo Antigo a existência de intercâmbios múltiplos possibilitados pela mobilidade de ideias, bens e pessoas. Concomitantemente, apresentaram pontos importantes de ruptura com a tradição acadêmica ao problematizarem limites territoriais, culturais, sociais, linguísticos, ecológicos e geográficos cristalizados por pesquisas precedentes, sugerindo novas possibilidades de abordagens e referenciais aos estudos.

Em *The Corrupting Sea: a Study of Mediterranean History* (2000), o Mediterrâneo foi apresentado a partir do imperativo da conectividade [*connectivity*] que, conforme defendido, o constituiu como um “contínuo de discontinuidades” (HORDEN; PURCELL, 2000, p. 53), ou seja, uma conjunção de diversas microrregiões representantes da diversidade ecológica e climática que compõe seus biomas. Segundo Peregrine Horden e Nicholas Purcell, devido a fatores ecológicos e geográficos, cada microrregião estaria propensa a determinados cultivos, assim como sujeita a riscos e incertezas concernentes ao ecossistema, ou a variações no ecossistema, que a caracteriza. O primeiro aspecto comum a estas microrregiões, fragmentadas entre si, seria a insuficiência autárquica e, em consequência, a necessidade de abastecimento alimentício por produtos externos. Assim, a tendência à conexão seria algo intrínseco às microrregiões mediterrânicas, uma vez que a mobilidade e fluidez de bens e pessoas representaria um movimento de retroalimentação deste mosaico, *a priori*, ecologicamente determinado e que possuía no espaço do mar o principal meio de conectividade entre os assentamentos [*settlements*] sociais mediterrânicos.

Na busca por consolidar um modelo analítico voltado à fluidez, os autores estabeleceram a tendência à conectividade como uma característica inerente ao homem mediterrânico. Ainda que tenham demonstrado momentos de pujança e esvaziamento de concentrações populacionais em determinadas regiões, resultantes da mobilidade constante de pessoas em diferentes escalas, descreveram um ambiente conectado que, na longa duração, parece natural, benéfico e invariável.

Horden e Purcell afirmaram que “o disperso, o mutável e o interno têm sido a norma do Mediterrâneo (HORDEN; PURCELL, 2000, p. 112). Entretanto, ao imputarem à conectividade o caráter de padrão aplicável a um recorte temporal de longuíssima



duração, construíram um modelo teórico que, por fim, é estático ou, como denunciou Willian Harris em *The Mediterranean and Ancient History* (2005), é ahistórico.

Esta já era uma questão importante para a qual Fernand Braudel chamava atenção em meados do século XX:

não será tarefa fácil descobrir exatamente o que o caráter histórico do Mediterrâneo tem sido. [...] o que é o Mediterrâneo para o historiador? Não há nenhuma falta de declarações autorizadas sobre o que ele não é. Não é um mundo autônomo; nem é a preservação do poder de ninguém. Pobre do historiador que pensa que seu interrogatório preliminar não é necessário, que o Mediterrâneo, como uma entidade, não precisa de definição porque foi há muito claramente definido, é instantaneamente reconhecível e pode ser descrito pela divisão da história geral ao longo da linha de seus contornos geográficos (BRAUDEL, 1973, v.1, p. 29).

Conforme afirmou Michael Herzfeld em *Practical Mediterraneanism: excuses for everything, from epistemology to eating* (2005), se a negação da existência do referencial mediterrânico “é tão estúpida quanto tratá-lo como fato óbvio que não precisa de mais explicação”, para o autor, “essa mesma ‘fatualidade’ é sempre um ato constitutivo” (HERZFELD, 2005, p. 47-50). Dessa forma, qualquer tentativa de tomar a unidade mediterrânica como um dado preliminar, ou de naturalizar processos de conectividade e integração como se fossem desdobramentos de uma condição inerente aos habitantes do Mediterrâneo, representa a supressão de uma metodologia histórica de análise.

Como forma de esquivar-se de tal tendência, William Harris, a partir do reconhecimento da existência constante de algum grau de conectividade mediterrânica, sugeriu que “a questão importante deve ser até onde o potencial [integrador] foi concretizado de uma época para outra”. Dessa forma, segundo Harris, um pesquisador conseguiria atingir “a essência de uma explicação histórica das conexões mediterrânicas” (HARRIS, 2005, p. 24).

Compreendemos, dessa forma, a contribuição da obra *The Great Sea: a human history of the Mediterranean* (2011), de David Abulafia. Nela, o autor parte da crítica endereçada a Horden e Purcell de utilização da noção braudeliana de *longue durée* para abordar, em primeiro lugar, “uma história vertical do Mediterrâneo, enfatizando a mudança ao longo do tempo” (ABULAFIA, 2014, p. 26) e, em segundo, uma narrativa que, apesar de não desconsiderar a influência de fatores ecológicos na composição política, econômica, social e religiosa mediterrânicas, pretendeu enfocar, sobretudo, as ações humanas e, logo, políticas, que determinaram o espaço do Mediterrâneo ao longo dos séculos.

Pela perspectiva de Abulafia, a conectividade mediterrânea não aparece como um pressuposto, mas como um desdobramento do esforço das sociedades mediterrâneas em interagirem umas com as outras por razões alimentares, econômicas e, por fim, políticas, utilizando o mar como espaço de deslocamento e via de interação. Tampouco foi apresentada dentro de um pensamento linear, mas demarcada por períodos de tendência à integração e à desintegração. Relacionados diretamente à configuração de conjunturas de guerras, alianças políticas, trocas culturais, instabilidades e pujanças econômicas de determinadas regiões, esses períodos revelaram alternâncias importantes de intensificação e enfraquecimento de processos de integração entre 22000 AEC a 2010 EC<sup>22</sup>.

Em *The Corrupting Sea*, a determinação de uma característica mediterrânea constante – a conectividade baseada na diversidade e fragmentação internas que serviram de força motriz à fluidez – não permitiu que os autores demarcassem pontos de ruptura significativos nessa grande permanência, e que pudessem representar momentos de transformações estruturais. De acordo com esse modelo analítico, não parecem ter relevância as diferentes formações sociais, econômicas, políticas e religiosas estruturadas sob moldes distintos ao redor do Mediterrâneo. Todas teriam obedecido ao mesmo imperativo e, na perspectiva da longa duração, não representaram mudanças significativas da ordem geral. Para os autores, historiadores e arqueólogos do meio ambiente “são propensos a periodizar demais, procurando por fases de importância essencial, geralmente catastróficas, com as quais dividem o passado” (HORDEN; PURCELL, 2000, p. 326) – o que consideram um “erro”. Assim, sugerem que

devemos estar preparados para enxergar os eventos que estudamos em uma escala suave que se estende até o passado distante. Poderão haver eventos proeminentes nesta escala, mas nós devemos ser relutantes em enfatizá-los demasiadamente (HORDEN; PURCELL, 2000, p. 326).

Sugestão essa com a qual não concordamos. Em nossa visão, concordar seria aceitar uma nova forma de afastamento em relação à perspectiva histórica de análise. Segundo Ian Morris, em *Mediterraneanization* (2003), a concepção baseada na fluidez e permanência exposta como um fato, e não como um processo, gera um modelo teórico mais estático do que o do paradigma que parece empenhado em suplantar. Sem a

---

<sup>22</sup> Em *The Great Sea: a human history of the Mediterranean* (2011), David Abulafia apresentou a ampla história de integração e desintegração do Mediterrâneo em cinco momentos: “Primeiro Mediterrâneo” (22000 AEC – 1000 AEC), Segundo Mediterrâneo (1000 AEC – 600 EC), Terceiro Mediterrâneo (600 EC – 1350 EC), Quarto Mediterrâneo (1350 EC – 1830 EC) e, por fim, Quinto Mediterrâneo (1830 EC – 2010 EC).

admissão de mudanças, revoluções e demais variações no curso da história humana, aqueles que se dedicam à consolidação deste prisma analítico limitam-se a compreender a integração mediterrânica como uma constante, um *Mediterranismo*.

Em contrapartida, o autor propõe que nos dediquemos a pensar a história no Mediterrâneo como um longo processo, que sofreu inflexões significativas e conheceu permanências importantes de acordo com o delineamento das organizações humanas e as relações estabelecidas entre si e com o ambiente em diferentes contextos. Para Morris, ao invés de uma condição de *Mediterranismo* [*Mediterranism*], a unificação mediterrânica deve ser compreendida como um processo de *Mediterranização* [*Mediterranization*]. Contudo, dois tópicos de intensa discussão continuam em pauta.

O primeiro refere-se à concepção de que o processo integrador conferiu aos territórios mediterrânicos uma condição de unidade. Para isso, faz-se necessária uma exposição resumida do que os pesquisadores têm entendido como *Mediterrâneo* e seus limites.

A fim de sustentar o modelo teórico de fluidez, Horden e Purcell não se propuseram a traçar qualquer definição de suas fronteiras geográficas ou a extensão da influência da conectividade marítima em seus territórios interioranos – fato que gerou muitas críticas à concepção dos autores. Segundo Nicholas Purcell, em *The Boundless Sea of Unlikeness? On Defining the Mediterranean* (2003),

[...] tentativas de estabelecer características precisas para definir o que é o Mediterrâneo tem consequências indesejadas. A fluidez no esquema proposto nos impede de olhar em direções mais abstratas para a definição, para desenhar o Mediterrâneo como uma ideia essencialmente debatível (PURCELL, 2003, p. 10-11).

Outra justificativa apresentada por Purcell foi a de que as definições delimitadoras do Mediterrâneo tenderam a servir como justificativas históricas para dominações político-culturais modernas, o que representaria o propósito contrário ao da obra *The Corrupting Sea* (PURCELL, 2003, p. 14). Todavia, Ian Morris chamou atenção para o fato de que “nós não podemos responder a questões sobre unidade do Mediterrâneo a menos que nós saibamos o que queremos dizer com ‘unidade’ e ‘Mediterrâneo’” (MORRIS, 2003, p. 36), sendo qualquer tentativa de caracterizar ambos os termos sem defini-los um ato de enfraquecimento do paradigma proposto, e não o contrário.

Dessa forma, alguns autores se propuseram a demarcar os contornos dos territórios mediterrânicos a partir de seus limites naturais. Para William Harris,

em um sentido escasso, existiu obviamente sempre um nível de unidade. É, afinal de contas, uma zona climática com um limite climático parcial ao leste no formato do deserto Sírio-Árabe, assim como limites ao sul e norte (o que não significa dizer que esses limites sejam fáceis de serem definidos, ou que as diferenças internas, na precipitação por exemplo, sejam negligenciáveis). Essa é uma área de temperaturas relativamente moderadas, exceto em altas altitudes, uma área em que, apesar de a aridez ser um problema extremamente comum, normalmente existe água suficiente para sustentar a agricultura e as cidades. Em um clima similar, e com fauna e flora similares, isso significa que a sobrevivência inevitavelmente demonstra similaridades e continuidades. E desde que o homem aprendeu a percorrer distâncias significativas em barcos, na Idade do Bronze, uma rede de conexões marítimas que cobriam quase todas as regiões marítimas entre a Fenícia e Cádiz passaram a existir virtualmente (HARRIS, 2005, p. 21).

Para alguns autores, como David Abulafia, o Mediterrâneo deve ser definido a partir de sua extensão marítima e pela potencialidade que apresenta em servir como meio de conexão para suas regiões costeiras, ou seja, em ser um *Middle Sea*<sup>23</sup>. Assim, suas fronteiras foram fixadas no estreito de Gibraltar, no Dardanelos e no litoral que vai de Alexandria a Gaza e Jaffa (ABULAFIA, 2014, p. 23-24). Já para Norberto Guarinello, em *História Antiga* (2013), o enfoque está direcionado às terras banhadas pelo mar. Para o autor,

os estudos sobre o Mediterrâneo não têm por objetivo, propriamente, o mar, mas as terras influenciadas por ele. É nas terras, não no mar, que vivem os mais diferentes povos. O mar os separa e os distancia, o que aprofunda a originalidade de cada comunidade ou população, mas também os aproxima, pois as comunicações por mar são mais rápidas que as por terra (GUARINELLO, 2013, p. 50-51).

Ressaltamos que não nos proporemos a traçar uma definição própria de *Mediterrâneo*. No entanto, a julgar pelas principais regiões paulinas de atuação, iremos considerá-lo sobretudo a partir de seus territórios circundantes, pois eram neles que

---

<sup>23</sup> Para David Abulafia, a unidade mediterrânica conferida pelo espaço marítimo não é apenas um pressuposto, mas aparece também como fator essencial na composição do conceito de “Mediterrâneo” como uma referência geográfica aplicável a outras localidades e períodos. Em *Mediterraneans* (2010), o autor propõe a utilização do conceito sob a perspectiva de *Middle Sea* em análises comparativas de longa escala. Em suas palavras, “a intenção é trazer a ênfase de volta ao papel dos espaços relativamente vazios entre terras que rodeiam o mar, e olhar para as formas nas quais águas criam ligações entre diversas economias, culturas e religiões. Contudo, a intenção é ir mais a fundo, traçando uma série de comparações com outros ‘*Middle Seas*’ em outras partes do mundo, tão distantes quanto o mar do Japão ou o mar do Caribe. Este não é um exercício vago em história comparada. O argumento perseguido aqui é que os Mediterrâneos têm desenvolvido um importante papel nas transformações das sociedades por todo o mundo ao permitir o contato com outras culturas diversas, que tem, elas mesmas, emergido em diversos ambientes. O argumento é também que esses Mediterrâneos não são necessariamente mares no sentido em que nós normalmente entendemos o termo. Espaço [de integração] também deve ser enxergado nas distâncias desérticas que funcionam como mares e que são atravessados por caravanas [...], trazendo não apenas bens, mas ideias por áreas inóspitas e vazias de deserto” (ABULAFIA, 2010, p. 65). Dessa forma, seguindo a proposta apresentada, o campo semântico do termo “Mediterrâneo” deve ser ampliado, passando a definir quaisquer espaços de trocas e conexão entre fronteiras geográficas distantes.

estavam assentadas as cidades, cenários da atuação apostólica de Paulo. Não desconsideramos, entretanto, a importância do mar, principalmente em relação à facilitação e agilidade de deslocamento. Não resta dúvidas de que o transporte marítimo foi também utilizado por Paulo em suas viagens, ainda que a falta de especificação das rotas marítimas escolhidas permita ao pesquisador traçar apenas conjecturas lógicas. Ademais, não pretendemos compreender o *Mediterrâneo* como uma unidade indivisível. Conforme alertou Alain Bresson em *Ecology and Beyond: the Mediterranean Paradigm* (2005),

a configuração fragmentada do Mar Mediterrâneo também merece especial atenção. Que o Mediterrâneo é altamente compartimentado, isso é amplamente conhecido: a existência de duas bacias mediterrânicas, leste e oeste, nos estreitos sicilianos, é comumente observado na Antiguidade, por exemplo, por Políbio e Estrabão. Mas várias subzonas também têm sua própria identidade, como o Mar Tirreno, entre a Itália, a Sicília, a Sardenha e Córsega, o Mar Adriático, o Mar Egeu e, é claro, o Mar Negro, para mencionar apenas os principais (BRESSION, 2005, p. 95).

Bresson apresentou quatro níveis diferentes de integração mediterrânica: o primeiro, representado pelas microrregiões; o segundo, que abrangia subáreas; o terceiro, que correspondia às bacias Oriental e Ocidental; e, por fim, o quarto, que representaria “uma conectividade interna geral”. Segundo o autor, a progressão desses níveis acompanhou a solidificação gradual da integração mediterrânica desde o terceiro milênio AEC até o Império Romano. No entanto, conforme esclareceu, imaginar um Mediterrâneo completamente conectado em todas as suas localidades seria um anacronismo (BRESSION, 2005, p. 100). Nesse sentido, o Mediterrâneo pode ser concebido, em certa medida, como uma unidade abstrata, sobretudo a partir do século I AEC. Entretanto, essa visão só possui alguma veracidade se a considerarmos a partir dos diferentes graus de integração do espaço interno do mar, que o compunham diretamente e apresentavam oscilações concernentes aos contextos políticos, econômicos e culturais das sociedades que o utilizavam como alternativa de mobilidade.

Conforme mostraremos adiante, os deslocamentos físicos paulinos estiveram vinculados a diferentes referenciais regionais. Referenciais esses que foram sendo gradualmente expandidos a medida que se ampliava a necessidade paulina em percorrer diferentes territórios para difundir sua mensagem. Utilizando as denominações de Bresson, em resumo, Paulo atuou na “subárea” da Arábia, depois na da Síria, aventurando-se posteriormente pelas “regiões” da Galácia e Ásia Menor até concentrar sua atuação nos territórios da “subzona” banhada pelo Mar Egeu, para, por fim, expressar

seu projeto de atuação para além da bacia mediterrânica Oriental, chegando a Roma e à Espanha.

O segundo tópico a ser discutido diz respeito à concepção de processo, no singular. Em nosso entendimento, o que comumente é chamado de processo progressivo de integração mediterrânica – transcorrido desde tempos remotos à formação do Império Romano – constituiu, na verdade, um conjunto de processos de contatos e interações das mais variadas ordens: política, cultural, econômica, linguística, religiosa, etc. Como consequência das interlocuções estabelecidas e sua constância, por vezes tais processos tenderam a integrar diferentes sociedades mediterrânicas. No decorrer de séculos, representaram movimentos multicêntricos, multirrelacionais e multicausais, dependentes, sobretudo, das estruturações sociais e atividades humanas em suas inter-relações e nas relações estabelecidas com o meio.

Por esse ângulo, consideramos que os diferentes processos de interação geraram movimentos de integração e não integração com abrangências distintas, representando maiores ou menores efeitos unificadores. Entretanto, nenhum deles resultou na integração completa de todos os habitantes do Mediterrâneo a um sistema político, padrão social, código simbólico e linguístico comuns, ou ainda na homogeneização cultural e religiosa de seus territórios. Mesmo sob a dominação romana, período considerado ápice das integrações mediterrânicas territoriais, políticas, culturais e econômicas na Antiguidade, as ordens locais subsistiram e estruturaram em grande medida a vida das diferentes sociedades ao redor do mar.

Assim, parece-nos interessante o modelo analítico proposto por Norberto Guarinello em *Ordem, Integração e Fronteiras no Império Romano. Um ensaio* (2010) e em *História Antiga* (2013), que visa a ideia central de que “o processo [de integração mediterrânica] deve ser visto através da crescente articulação de fronteiras internas de cada comunidade local com aquelas externas” (GUARINELLO, 2013, p. 54), o que modificava de tempos em tempos a ordem dessas comunidades. Para o autor, esta *Ordem* pertence a um espaço determinado e “compõe todas as dimensões da realidade que não são efêmeras”, o que inclui “as estruturas materiais, as instituições, as crenças, as relações estabelecidas, a tecnologia, o conhecimento, as práticas cotidianas”. Em resumo, a *Ordem* é representada pelas “fronteiras cotidianas da ação social” (GUARINELLO, 2010, p. 119-120). Por sua vez, as *Fronteiras* intercomunitárias

são fronteiras de trocas, de movimentos de bens, de informações, de quadros culturais e de homens. Interesses comuns são facilitadores de trocas, são pontos de passagem, como podem ser também uma língua comum, hábitos

semelhantes, memórias compartilhadas que se reforçam com o tempo. Interesses divergentes tornam as fronteiras zonas de guerra, de violência, de dominação, de destruição (GUARINELLO, 2010, p. 121-122).

Uma comunidade, portanto, se define a partir das configurações relacionais de suas fronteiras internas e externas, que as diferencia das demais, assim como também, a partir de suas articulações, as colocam em contato e em condição de integração com as demais, uma vez que “a fronteira é, antes de tudo, um espaço de negociação de fronteiras” (GUARINELLO, 2010, p. 122). Nesse sentido, a configuração da *Ordem* de uma comunidade não é inerte, mas remodela-se a partir das ações do homem no tempo. De forma geral, para o autor,

a ordem é a comunidade e a comunidade reproduz e modifica a ordem (ou seja, a si mesma) através da negociação de suas fronteiras. Cada comunidade representa, assim, uma fronteira política, econômica, social e cultural, um esquema interno de comunicação, classificação, propriedade e exploração. É com esta fronteira de múltiplas densidades, que cada comunidade se defronta com as outras e com elas se integra, ou não (GUARINELLO, 2010, p. 121).

Ainda que o autor parta do pressuposto de que “o espaço do Mediterrâneo e as terras a seu redor podem ser vistos, na longa duração, como tendo sofrido um progressivo processo de integração de suas comunidades territoriais” (GUARINELLO, 2013, p. 54), os conceitos utilizados por Norberto Guarinello de *Ordem* e *Fronteira* propiciam a compreensão dos processos de interação dos povos mediterrânicos a partir de sua diversidade – de possibilidades e consequências – e não por sua singularidade. O próprio autor admite que “o processo de integração é multicausal, depende tanto de determinantes estruturais quanto de circunstâncias históricas específicas” (GUARINELLO, 2013, p. 54), e mais, esteve aberto tanto a possibilidades de integração, como de não integração.

Diante deste quadro geral, nosso trabalho analisa o movimento de formação e/ou consolidação de pequenas comunidades urbanas em diferentes cidades do Leste mediterrânico em meados do século I EC, coadunadas a partir do compartilhamento de determinados preceitos cristológicos difundidos por Paulo de Tarso e seus colaboradores para além das regiões da Síria e da Palestina.

Para Paulo, essas εκκλησίαι deveriam seguir um evangelho formado por concepções e narrativas baseadas em um deus único e no sacrifício e ressurreição de seu descendente, Jesus Cristo [Ιησούς Χριστός]. Apresentavam, como forma de diferenciação de seus adeptos em relação aos demais membros da sociedade civil, a conversão pelo Batismo [βάπτισμα] daqueles que aceitavam o novo compromisso com a πίστις, e que passavam a integrar uma nova identidade de pertencimento e relações de solidariedade

mútua. Assim, a iniciação proposta era entendida como o início de um longo processo de reeducação moral e de entendimento de que a comunidade “de Cristo” [του Χριστού] deveria ser imaculada, sendo sua pureza definida tanto em termos morais, como teológicos – no caso, monoteísticos.

Buscaremos, a seguir, compreender a formação gradual de uma rede de interconexão e solidariedade entre essas comunidades. Partiremos da hipótese central de que, em linhas gerais, Paulo fomentou ao longo de sua vida apostólica um projeto que entendemos como “de integração” – aos moldes de outros processos antecedentes de integração sociocultural mediterrânica –, na medida em que atuou na flexibilização de fronteiras culturais, sociais e religiosas preexistentes a fim de propor uma outra ordem comunitária, pretensiosamente “alternativa” à imperial, à políade helenística e à sinagoga judaica.

Neste capítulo, em específico, abordaremos a formação gradual dessa rede a partir de suas relações de mobilidade apostólica e abrangência por diferentes territórios do Mediterrâneo. Assim, pela leitura das epístolas paulinas, analisaremos o deslocamento físico e pretendido de Paulo de Tarso, sua prática de envio de missionários colaboradores e epístolas às comunidades com as quais manteve contato e alguma relação de influência e, por fim, o esforço paulino constantemente voltado ao estabelecimento de uma coesão intra e intercomunitária.

## 1.2 A rede de interconexão entre as εκκλησίαι: Paulo, os colaboradores e as epístolas

Os primeiros anos da atividade missionária de Paulo de Tarso são bastante obscuros para o pesquisador que se propõe a analisá-los apenas a partir do *corpus* epistolar paulino<sup>24</sup>. Pouca ou nenhuma informação foi fornecida em detalhes pelo autor. A única referência encontra-se na *Epístola aos Gálatas*, e vale ser destacada:

<sup>15</sup>Quando, porém, aquele que me separou desde o seio materno e me chamou por sua graça, houve por bem <sup>16</sup>revelar em mim o seu Filho, para que eu o evangelizasse entre os gentios, não consultei carne nem sangue, <sup>17</sup>nem subi a Jerusalém aos que eram apóstolos antes de mim, mas fui à Arábia, e voltei novamente a Damasco. <sup>18</sup>Em seguida, após três anos, subi a Jerusalém para avistar-me com Cefas e fiquei com ele quinze dias. <sup>19</sup>Não vi nenhum apóstolo, mas somente Tiago, o irmão do Senhor. <sup>20</sup>Isto vos escrevo e vos asseguro diante de Deus que não minto. <sup>21</sup>Em seguida, fui às regiões da Síria e da Cilícia. <sup>22</sup>De modo que, pessoalmente, eu era desconhecido às Igrejas da Judéia que estão em Cristo. <sup>23</sup>Apenas ouviam dizer: quem outrora nos perseguia agora

<sup>24</sup> Todo o deslocamento físico paulino citado neste subcapítulo pode ser visualizado no Mapa 2.



evangeliza a fé que antes devastava,<sup>24</sup> e por minha causa glorificavam a Deus. [2] <sup>1</sup>Em seguida, quatorze anos mais tarde, subi novamente a Jerusalém com Barnabé, tendo tomado comigo também Tito. <sup>2</sup>Subi em virtude de uma revelação e expus-lhes — em forma reservada aos notáveis — o evangelho que prego entre os gentios, a fim de não correr, nem ter corrido em vão (Gl 1,15-2,2).

Na passagem supracitada, podemos visualizar, em primeiro lugar, a breve menção paulina ao episódio de sua conversão (Gl 1,15-16), fato relatado nos *Atos dos Apóstolos* em três versões diferentes (At 9,39; 22,5-16; 26,9-18), mas que nas epístolas foi abordado pontualmente por Paulo, sobretudo para legitimar seu lugar de apóstolo [ἀπόστολος] e a veracidade do “evangelho de Deus” [εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ] que procurava difundir. Em seguida, observamos a indicação dos primeiros deslocamentos paulinos como missionário: Arábia, Damasco (Gl 1,17) e, posteriormente, Síria e Cilícia (Gl 1,21), tendo passado por Jerusalém em uma visita rápida a Pedro (Gl 1,18).

Sabe-se que a estadia na Síria, mais especificamente em Antioquia, representou um período fundamental do apostolado paulino. Todavia, as epístolas não nos fornecem muitos detalhes e, por isso, nos reportamos aos *Atos*. Assim, torna-se possível extrair as informações de que foi em Antioquia que Paulo recebeu, de fato, sua preparação missionária, assim como foi em oposição aos membros da comunidade antioquena que enfrentou pela primeira vez a querela referente à conversão dos gentios (At 15,1-2)<sup>25</sup>.

Conhecido posteriormente como *Controvérsia em Antioquia*, o impasse teve origem na alegação realizada por alguns membros da comunidade de que “se não vos circuncidardes segundo a norma de Moisés, não podereis salvar-vos” (At 15,1). Conforme podemos atestar na passagem em destaque, como Paulo havia assumido a missão de evangelizar também os gentios, a imposição do ritual da circuncisão levou-o a Jerusalém pela segunda vez (Gl 2,1), onde discutiu a questão “em forma reservada aos notáveis” (Gl 2,2) – episódio que conhecemos como *Concílio Apóstólico*.

No Concílio, segundo nos indica Paulo em Gl 2,6-10, depois da deliberação protagonizada por Tiago, Pedro e João, “os notáveis tidos como colunas”, estipulou-se que “nós [Paulo e seus colaboradores] pregaríamos aos gentios e eles [Pedro e os judaizantes] aos da Circuncisão” (Gl 2,9). Tal decisão, como descrito em Gl 2,1, aconteceu quatorze anos após a primeira visita documentada de Paulo a Jerusalém, o que

---

<sup>25</sup> Passagem completa: “<sup>1</sup>Entretanto, haviam descido alguns da Judeia e começaram a ensinar aos irmãos: ‘Se não vos circuncidardes segundo a norma de Moisés, não podereis salvar-vos’. <sup>2</sup>Surgindo daí uma agitação e tornando-se veemente a discussão de Paulo e Barnabé com eles, decidiu-se que Paulo e Barnabé e alguns outros de seus subiram a Jerusalém, aos apóstolos e anciãos, para tratar da questão” (At 15,1-2). Cf. SIMON; BENOIT, 1987, p. 112; HOLSTEIN, 1977, p. 35; MEEKS, 1992, p. 34; KOESTER, 2005b, p. 172.

permitiu a Helmut Koester em *Introduction to the New Testament: History and Literature of the Early Christianity* (1926) datar o *Concílio Apostólico* no ano de 48 EC e o episódio da conversão paulina por volta de 35 EC.

Passagens adiante, Paulo afirmou ter partido de Jerusalém, provavelmente ainda em 48 EC, para regressar a Antioquia, onde desentendeu-se pessoalmente com o apóstolo Pedro por julgá-lo digno de censura (Gl 2,11). Ao que nos indica o conteúdo de *Gálatas*, por considerar as atitudes de Pedro e demais membros da comunidade antioquena ainda bastante atreladas a normas ritualísticas e tendências segregadoras judaicas<sup>26</sup>, Paulo separou-se de Barnabé, deixou Antioquia e iniciou sua atividade missionária autônoma acompanhado de Silvano e Timóteo.

Seguindo as informações epistolares, teríamos cronologicamente a missão paulina na Macedônia e sua estadia em Filipos. Entretanto, a composição subsequente da *Epístola aos Gálatas* deixa uma lacuna no mapa do deslocamento paulino. Segundo os *Atos dos Apóstolos*, após deixar Antioquia, Paulo dirigiu-se para a região da Galácia (At 16,1-8) – fato que parece verdadeiro a julgar pela comunicação estabelecida com as *ἐκκλησίαι* gálatas e o indicativo da presença pregressa paulina nas primeiras passagens da epístola. Como apontou Koester,

embora Atos mencione a Galácia apenas de passagem, é melhor supor que Paulo tenha aí permanecido pelo menos alguns meses durante essa viagem. ‘Galácia’ designava a região montanhosa central da Anatólia, com as cidades de Ancira, Pessino e Górdio. De acordo com a ‘hipótese da Galácia do Norte’, as igrejas gálatas devem ser localizadas aqui, e não no sul da província romana da Galácia, isto é, nas cidades de Listra, Derbe e Icônio (a ‘hipótese da Galácia do sul’), que Paulo havia visitado anteriormente quando ainda estava radicado em Antioquia (At 14,6) (KOESTER, 2005b, p. 122-123).

Paulo teria ficado na Galácia até a primavera do ano de 50 EC. Posteriormente, dirigiu-se para Trôade, na região da Mísia, onde não parece ter atuado na fundação de uma *ἐκκλησία* local. De Trôade, seguiu para Filipos, na Macedônia, onde, segundo At 16,9, foi chamado a pregar por meio de uma visão<sup>27</sup>. Conforme consta em *ITessalonicenses*, Paulo permaneceu em Filipos até sofrer perseguições: “<sup>2</sup>Sabeis que

<sup>26</sup> Passagem completa que trata da querela entre Pedro e Paulo em Antioquia: “<sup>11</sup>Mas quando Cefas veio a Antioquia, eu o enfrentei abertamente, porque ele tinha se tornado digno de censura. <sup>12</sup>Com efeito, antes de chegarem alguns vindos da parte de Tiago, ele comia com os gentios, mas, quando chegaram, ele se subtraía e andava retraído, com medo dos circuncisos. <sup>13</sup>Os outros judeus começaram também a fingir junto com ele, a tal ponto que até Barnabé se deixou levar pela sua hipocrisia. <sup>14</sup>Mas quando vi que não andavam retamente segundo a verdade do evangelho, eu disse a Pedro diante de todos: se tu, sendo judeu, vives à maneira dos gentios e não dos judeus, por que forças os gentios a viverem como judeus?” (Gl 2,11-14).

<sup>27</sup> Passagem completa: “Ora, durante a noite, sobreveio a Paulo uma visão. Um macedônio, de pé diante dele, fazia-lhe este pedido: ‘Vem para a Macedônia, e ajuda-nos!’” (At 16,9).

sofremos perseguições e fomos insultados em Filipos. Decidimos, contudo, confiados em nosso Deus, anunciar-vos o Evangelho de Deus, no meio de grandes lutas” (1Ts 2,2).

Dessa forma, ainda no ano de 50 EC, dirigiu-se para a cidade de Tessalônica, capital da província romana da Macedônia, onde também encontrou obstáculos para se fixar, conforme observamos em: “<sup>4</sup>Quando estávamos convosco já dizíamos que haveríamos de passar tribulações; foi o que aconteceu, como sabeis” (1Ts 3,4). Assim, Paulo deixou Tessalônica e seguiu rumo a Atenas:

<sup>1</sup>Por isso, não podemos mais suportar, resolvemos ficar sozinhos em Atenas, <sup>2</sup>e enviamos Timóteo, nosso irmão e ministro de Deus na pregação do Evangelho de Cristo, com o fim de vos fortalecer e exortar na fé, <sup>3</sup>para que ninguém desfaleça nestas tribulações. Pois bem sabeis que para isso é que fomos destinados (1Ts 3,1-3).

Conforme apontamos, enquanto Paulo manteve relações de proximidade com a comunidade antioquena, esteve acompanhado de Barnabé, um dos primeiros missionários atuantes fora de Jerusalém do qual as *Epístolas* e os *Atos* nos dão notícias. No episódio do *Concílio de Jerusalém*, em 48 EC, Paulo afirmava estar com Barnabé e Tito (Gl 2,1;3). Contudo, após desentender-se com Pedro, afastou-se também de Barnabé, e quando deixou Antioquia o fez acompanhado de Silvano e Timóteo, permanecendo assim durante todo o percurso pela Galácia, Trôade, Filipos e Tessalônica (1Ts 1,1).

Com exceção dos primeiros anos de vida missionária (Gl 1,15-24), em que Paulo não indicou estar acompanhado, nas missões posteriores não esteve só. Viajava ao lado de missionários de sua confiança, a quem chamava de *ἀδελφοί* [irmãos] e/ou *συνεργοί* [colaboradores]. Discutiremos, nos capítulos seguintes, o significado de *ἀδελφός* [irmão]. Contudo, vale ressaltar a utilização do termo *συνεργός* [colaborador] como indicativo de que esses missionários eram reconhecidos por Paulo como companheiros, ou melhor, como colaboradores “de Deus no evangelho de Cristo” (1Ts 3,2)<sup>28</sup>. Além da confiança do apóstolo, os *συνεργοί* carregavam consigo a responsabilidade de serem a extensão da pregação do evangelho paulino, a presença diante da ausência física de Paulo, os mensageiros transportadores de notícias e epístolas e, por fim, os orientadores da vida cotidiana das *ἐκκλησίαι* recém-formadas.

<sup>28</sup> O termo *συνεργός* pode ser traduzido por “alguém que trabalha na companhia de outra pessoa”, “companheiro de trabalho”, “cooperador”, ou ainda, “ajudante”, “pessoa da mesma profissão que outra”, “colega”. A *Bíblia de Jerusalém* (2014) traz “ministro” como tradução de *συνεργός* em 1Ts 3,2. Entretanto, assim como em Rm 16,21, entendemos que a opção mais apropriada seria a utilização de “colaborador” como tradução possível de *συνεργός* em 1Ts 3,2. Dessa maneira, propomos que se traduza “τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ συνεργὸν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ” como “nosso irmão e colaborador de Deus no evangelho de Cristo”. Cf. LIDDEL & SCOTT, 1996; LOUW & NIDA, 2013.

Nesse sentido, tudo indica que a mobilidade de pessoas necessária à difusão, de fato, do evangelho paulino foi maior e mais complexa do que podemos aventar a partir dos conteúdos epistolares. Por vezes, sua leitura descontextualizada induz à construção de uma visão quase hegemônica da autoridade paulina sobre as εκκλησίαι – o que não condiz com os fatos, principalmente se levarmos em conta que Paulo não atuou isoladamente em seu contexto, assim como não obteve aceitação inquestionável por parte de seus pares ou de seus (pretensos) seguidores. É preciso ressaltar que sem o trânsito constante dos συνεργοί, a formação progressiva da rede de interconexão entre as εκκλησίαι da qual tratamos seria muito mais difícil, se não impossível.

Em 1Ts 3,1-3, testemunhamos o primeiro registro escrito do que viria a ser um hábito paulino nos anos posteriores: o envio desses συνεργοί às cidades previamente visitadas como forma de obter notícias das εκκλησίαι e fiscalizar a continuidade (ou não) da fidelidade dos convertidos ao evangelho paulino. Percebe-se, portanto, que conforme se estendiam o percurso, o número de cidades visitadas e, conseqüentemente, o número de εκκλησίαι para com as quais Paulo julgava ter a responsabilidade de guarda e orientação, mais difícil tornava-se a sustentação da comunicação unilateral entre o apóstolo e os membros das εκκλησίαι locais. Foi preciso pôr em prática outras estratégias de interlocução, e o envio de pessoas de confiança constituiu a primeira.

Paulo deixou Tessalônica e se dirigiu a Atenas, apesar de ter expressado o desejo de voltar à capital da Macedônia: “<sup>17</sup>nós, porém, irmãos, privados por um momento de vossa companhia, não de coração, mas só de vista, desejamos muito rever-vos” (1Ts 2,17). Contudo, diante da impossibilidade de deslocar-se à Tessalônica, resolveu enviar em seu lugar Timóteo (1Ts 3,2). Por sua vez, ainda no ano de 50 EC, Paulo seguiu viagem para Corinto, onde se estabeleceu por um período maior de tempo, de 50 a 52 EC e, com isso, pôde desenvolver com mais vigor o processo de fundação da εκκλησία coríntia e, possivelmente, de outras εκκλησίαι pela região da Acaia<sup>29</sup>.

Em Corinto, ainda acompanhado de Silvano, recebeu a visita de Timóteo, que retornara de Tessalônica (1Ts 3,6). Conforme nos indica o conteúdo de *1 Tessalonicenses*, Timóteo parece ter transmitido ao apóstolo informações sobre uma εκκλησία fiel a seu evangelho, porém ainda muito incipiente, que sofria oposições externas e apresentava fragilidades em termos de coesão grupal e de observância ao evangelho paulino. Dessa

---

<sup>29</sup> Em diversas passagens Paulo se refere à região da Αχαΐα, no geral, como um território conhecido, e não apenas Κόρινθος. Tal recorrência permite ao pesquisador levantar a hipótese de que a abrangência da atuação paulina na Αχαΐα possa ter sido maior do que se imaginava, resultando, inclusive, na fundação de outras εκκλησίαι, para além da coríntia, em outras cidades da região (como Κενυρεαΐς, por exemplo). Cf. 1Ts 1,7-8; 1Cor 16,15; 2Cor A 1,1; 2Cor B 11,10; 2 Cor E 9,2; Rm 15,12; 16,1-2.

forma, mediante o risco da perda das conquistas obtidas, Paulo decidiu – pela primeira vez da qual temos notícia – enviar aos tessalonicenses uma epístola sob a guarda de Timóteo.

Apresentado por Philipp Vielhauer em *Geschichte der urchristlichen Literatur* (1975) como a “forma mais antiga de expressão escrita do Cristianismo Primitivo e, por sua natureza, a forma menos literária da comunicação escrita, e também a mais frequente” (VIELHAUER, 2005, p. 66), o gênero epistolar adotado por Paulo de Tarso não representou um mecanismo inédito de comunicação. Conforme ressaltou Larissa Kerr no artigo *Si uales, bene est, ego ualeo: algumas concepções do gênero epistolar greco-romano* (2016), ainda que do período da Antiguidade Clássica até o século I EC haja uma escassez de abordagens sobre o ato específico de escrever cartas<sup>30</sup>, é inegável que o gênero epistolar tenha sido uma modalidade de escrita muito difundida no Mundo Antigo (KERR, 2016).

Segundo a autora, dentro da cultura greco-romana, uma carta poderia ser escrita em diversos estilos – de formato, de vocabulário, de extensão, etc –, assim como corresponder a diversas intenções – como estabelecer contato, pedir notícias, informar, simular diálogos, entre outras. No entanto, sobretudo entre os latinos, sua composição seguia uma espécie de formulário padrão, dividido em *inscriptio*, *subscriptio* e conteúdo (KERR, 2016, p. 1138-1139). Com pequenas alterações, em linhas gerais, Paulo reproduziu tal estrutura em suas epístolas: na *inscriptio*, registrava a saudação, se identificava como autor e apontava os destinatários da carta, assim como a localização dos mesmos<sup>31</sup>, ao passo que na *subscriptio* geralmente preocupava-se em construir um discurso parenético e fazer recomendações adicionais<sup>32</sup>.

Conforme apontou Dennis Duling em *The New Testament: History, Literature and Social Context* (2003),

a carta funcionou como continuação da comunicação de Paulo quando ele estava ausente, isto é, ele podia esclarecer seus ensinamentos, auxiliar a congregação, admoestar os membros desviantes, defender a si mesmo contra aqueles que desafiavam sua autoridade (DULING, 2003, p. 216).

---

<sup>30</sup> Apesar da escassez de obras específicas, Larissa de Souza Lopes Kerr propõe como metodologia possível de estudo do gênero epistolar na Antiguidade Clássica a análise de obras gregas e latinas de autores que utilizaram amplamente a carta como meio de comunicação ou, em algum momento de suas obras, mencionaram as principais diretrizes de escrita das mesmas. Assim, as fontes utilizadas pela autora no artigo em questão foram: Demétrio, Sêneca, Plínio, o Jovem, e Ovídio. Cf. KERR, 2016.

<sup>31</sup> Cf. 1Ts 1,1; Gl 1,1-5; 1Cor 1,2; 2Cor A 1,1-2; Rm 1,1-7.

<sup>32</sup> Cf. 1Ts 5,23-28; 1Cor 16,23-24; 2Cor B 13,11-13; Rm 16,25-27.

Assim, as epístolas eram “expressão de boas notícias, alegria, gratidão, opinião, esclarecimento, recomendações, raiva, autodefesa, de sua própria situação e de seus planos”. No entanto, guardavam lugar também “para os ensinamentos sobre Deus, a morte de Cristo e sua ressurreição, a salvação, as Escrituras, a natureza da igreja, e a moralidade” (DULING, 2003, p. 180).

De forma geral, independentemente dos contextos particulares envolvidos na composição de cada epístola, a decisão paulina de tornar escritas suas orientações às *ἐκκλησίαι* gerou implicações extremamente importantes, não apenas às comunidades em questão, mas também às tradições cristãs posteriores. Como ressaltaram Alan Bowman e Greg Woolf em *Literacy and Power in the Ancient World* (1994), a escrita no Mundo Antigo representou poder e autoridade em diferentes relações e contextos, seja pela posse de textos, utilização dos mesmos, ou capacidade individual e coletiva de escrita e interpretação (BOWMAN; WOOLF, 1998).

Ao grafar as proposições de seu evangelho, suas orientações de ordem moral, suas instruções comportamentais, ritualísticas, etc, Paulo fez, por fim, mais do que substituir sua ausência imediata. Ele forneceu às *ἐκκλησίαι* uma referência textual pública, gradualmente tornada autoridade pela frequência com que era retomada nos momentos de reuniões entre os convertidos. Como resumiu Vielhauer,

as cartas paulinas indubitavelmente autênticas dirig[iram]-se a comunidades individuais (a carta a Filêmon a uma comunidade doméstica), surgiram por motivos contemporâneos e posiciona[ram]-se frente a perguntas concretas. No entanto, não são correspondências particulares. Paulo escreve a suas comunidades na qualidade de apóstolo; as cartas devem ser lidas na reunião da comunidade, levadas ao conhecimento das comunidades vizinhas, e talvez também devessem ser intercambiadas com cartas de outras comunidades; como cartas apostólicas, elas possuem caráter público, oficial e autoritativo (VIELHAUER, 2005, p. 92).

Ao fim de *ITessalonicenses*, Paulo deixa explícita sua intenção: “<sup>27</sup>conjuuro-vos, no Senhor, que esta carta seja lida a todos os irmãos” (1Ts 5,27).

Utilizando a escrita como um instrumento de exercício de poder e conservação da coesão e solidariedade internas das *ἐκκλησίαι*, o apóstolo não só retomou a autoridade textual preexistente nas tradições judaicas<sup>33</sup>, como, segundo Robin Fox, inseriu as comunidades às quais escreveu “em uma nova cultura escrita sagrada”. Em *Cultura escrita e poder nos primórdios do Cristianismo* (1998), a autora chegou a afirmar que “como os judeus em suas sinagogas, os primeiros cristãos deram uma guinada no lugar

---

<sup>33</sup> Cf. GOODMAN, 1998.

ocupado pela cultura escrita nas sociedades antigas”, uma vez que “eles se reuniam para ler, ouvir e discutir os textos sagrados [...]”. Dessa forma, classificou as comunidades cristãs primitivas no geral e, com isso, também as *ἐκκλησίαι* paulinas, como “comunidades textuais” (FOX, 1998, p. 154-157).

Escrita alguns meses após a visita de Paulo a Tessalônica em 50 EC, *ITessalonicenses* é a fonte cristã primitiva mais antiga que conhecemos. Devido ao curto período de tempo em que pôde estar pessoalmente com os tessalonicenses (1Ts 1,4-5) em razão de “numerosas tribulações” (1Ts 1,6), o conteúdo da epístola revela a gratidão paulina à lealdade ao seu evangelho por parte dos membros da *ἐκκλησία* (1Ts 3,6-8), considerando-a “modelo para todos os fiéis da Macedônia e da Acaia” (1Ts 1,7), apesar de revelar também sua preocupação em relação à oposição exercida pelos judeus (1Ts 2,14) em Tessalônica. Como indicou Paulo:

<sup>15</sup>Eles mataram o Senhor Jesus e os profetas, e nos têm perseguido. Desagradam a Deus e são inimigos de toda gente. <sup>16</sup>Querem impedir-nos de pregar aos gentios para que se salvem; e com isso enchem a medida dos seus pecados, até que a ira acabe por cair sobre eles (1Ts 2,15-16).

Dessa forma, orientou os tessalonicenses a progredirem cada vez mais na purificação e coesão interna de sua *ἐκκλησία* (1Ts 4,1-12) e esclareceu alguns pontos da pregação realizada anteriormente, sobretudo em relação à iminência da *parousia* [παρουσία] (1Ts 4,13-18; 5,4-10). Esta, inclusive, parece ter sido a razão última da escrita da epístola: “<sup>1</sup>No tocante ao tempo e ao prazo, meus irmãos, é escusado escrever-vos, <sup>2</sup>porque vós sabeis, perfeitamente, que o Dia do Senhor virá como ladrão noturno” (1Ts 5,1-2).

Por motivos não esclarecidos nas epístolas anteriores, Paulo deixou Corinto em 52 EC e dirigiu-se à margem oriental do Egeu. Entretanto, em Gl 4,13 o apóstolo sugeriu ter visitado a Galácia mais de uma vez antes de fixar-se em Éfeso<sup>34</sup>. Conforme sugerido também pela narrativa de At 18,18-23<sup>35</sup>, é possível que o apóstolo tenha estado

<sup>34</sup> Passagem completa: “Bem sabeis, foi por causa de uma doença que eu vos evangelizei pela primeira vez” (Gl 4,13).

<sup>35</sup> Passagem completa: “<sup>18</sup>Paulo, porém, permaneceu ali ainda muito dias. Depois, despediu-se dos irmãos e embarcou para a Síria. Priscila e Áquila o acompanhavam. Ele havia cortado os cabelos em Crencreia, por causa de uma promessa. <sup>19</sup>Chegados a Éfeso, deixou os companheiros ali. Ele próprio dirigiu-se à sinagoga, onde se entretive com os judeus. <sup>20</sup>Estes lhe pediram que prolongasse sua estada, mas Paulo não concordou. <sup>21</sup>Despedindo-se deles, porém, disse: ‘Virei ter convosco novamente se Deus quiser!’ E de Éfeso ganhou o alto-mar. <sup>22</sup>Tendo desembarcado em Cesaréia, subiu para saudar a Igreja descendo depois para Antioquia. <sup>23</sup>Passado algum tempo, partiu de novo e percorreu sucessivamente a região da Galácia e da Frígia, confirmando todos os discípulos” (At 18,18-23).

novamente em Antioquia<sup>36</sup> e posteriormente nas cidades gálatas<sup>37</sup>, chegando a Éfeso ainda em 52 EC.

Em Éfeso, Paulo fixou o que podemos entender com o centro de seu apostolado, atuando não apenas na consolidação da εκκλησία efésia<sup>38</sup>, mas possivelmente também na fundação de outras comunidades pela Ásia Menor – conforme sugeriu Helmut Koester (KOESTER, 2005b, p. 131). Segundo *Atos*, Paulo esteve em Éfeso por dois anos e três meses (At 19,8-10) ou por três anos (At 20,31), mas seu relato não traz informações substanciais sobre os fatos que marcaram tal intervalo de tempo. Por sua vez, nos conteúdos epistolares o apóstolo não demonstrou preocupação em especificar a duração dessa estadia, mas sim em caracterizá-la em relação às dificuldades encontradas na cidade – como seu aprisionamento – e às fortes oposições que encontrou nas εκκλησίαι recém-fundadas.

Ao todo, Paulo escreveu em Éfeso oito epístolas<sup>39</sup> – endereçadas a Corinto, Galácia, Colossas e Filipos –, que refletiram diretamente os problemas enfrentados pelo apóstolo em estabelecer-se como autoridade perante as εκκλησίαι. Diante das oposições religiosas enfrentadas e da necessidade de organizar a coleta, durante os anos de permanência em Éfeso, Paulo expandiu consideravelmente a rede de influências e contatos que vinha construindo desde sua saída de Antioquia. Através do trânsito

<sup>36</sup> A hipótese de uma visita rápida à εκκλησία antioquena antes da segunda visita à Galácia pode ser endossada por passagens posteriores presentes em *1Coríntios*. Conforme apontou Helmut Koester, “se Paulo foi realmente para Antioquia nessa época, suas relações com os líderes dessa comunidade devem ter melhorado; ou então ele foi até aí para estabelecer boas relações. Os comentários que ele faz mais tarde sobre Barnabé e Pedro (1Cor 9,6; 1,12; 3,22; 9,5) não são hostis. Uma segunda visita à Galácia também se situa melhor no contexto da viagem de retorno de Antioquia para Éfeso. De qualquer modo, Paulo deve ter ido a Éfeso no outono do ano 52 EC para uma permanência longa” (KOESTER, 2005b, p. 130).

<sup>37</sup> Apesar de o *corpus* epistolar paulino contar com uma extensa carta endereçada “às igrejas da Galácia” [“ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας”] (Gl 1,2), não se pode determinar com precisão em quais cidades da província estariam alocadas essas εκκλησίαι, uma vez que Paulo não faz qualquer menção direta às mesmas. Por esse motivo, muitos estudiosos recorrem às descrições contidas nos *Atos dos Apóstolos*, e que nos fornecem a chamada “Hipótese da Galácia do Sul”. *Atos* descreve o processo de evangelização em Antioquia da Psídia, Icônio, Listra e Derbe – quatro das colônias romanas estabelecidas por Marcos Lólio, governador da província sob Augusto. O autor de *Atos*, porém, não utiliza do termo Galácia para se referir a tais lugares, mas prefere os termos regionais: Psídia e Licaônia. Em outras passagens, são relatadas uma viagem através “da Frígia e a região da Galácia” (At 16,6) e outra de volta “confirmando todos os discípulos” na mesma área (At 18,3). Nas *Epístolas Paulinas* não se encontram quaisquer referências às cidades da Psídia e da Licaônia, ou seja, Antioquia, Icônio, Listra e Derbe. Dessa forma, conjecturou-se outra opção, conhecida como “Hipótese da Galácia do Norte”, em que as cidades visitadas por Paulo poderiam ter sido aquelas alocadas na região montanhosa da Anatólia, como Ancira, Pessino e Górdio. Cf. MURPHY-O’CONNOR, 2004; KOESTER, 2005b; VIELHAUER, 2005.

<sup>38</sup> É certo que Paulo não foi o responsável pela fundação da εκκλησία efésia, de modo que quando se fixou em Éfeso já existia uma comunidade de pessoas que conheciam as orientações cristológicas. Conforme apontou Jerome Murphy-O’Connor em *Paul – a critical life* (1996), se tomarmos como verdadeiro o relato de At 18,18 é possível que a εκκλησία efésia tenha sido fundado por Priscila e Aquila, o casal de colaboradores que haviam deixado Corinto e seguido para Éfeso junto com Paulo (MURPHY-O’CONNOR, 2004, p. 176). Essa é, entretanto, apenas uma hipótese sem maiores bases de fundamentação.

<sup>39</sup> Epístolas escritas em Éfeso: *Gálatas*, *1Coríntios*, *2Coríntios A*, *2Coríntios B*, *Filêmon*, *Filipenses A*, *Filipenses B* e *Filipenses C*.



contínuo dos συνεργοί e do envio de epístolas pelos mesmos, intensificou o contato frequente com as εκκλησίαι mais próximas, como a coríntia e a filipense, e se arriscou a reforçar a legitimidade de seu evangelho proselitista em regiões mais afastadas e sob influência judaizante, como a Galácia.

Ainda em 52 EC, pouco tempo depois de ter se estabelecido em Éfeso, Paulo escreveu aos gálatas para demonstrar seu desapontamento:

<sup>6</sup>Admiro-me que tão depressa abandoneis aquele que vos chamou pela graça de Cristo, e passeis a outro evangelho. <sup>7</sup>Não que haja outro, mas há alguns que vos estão perturbando e querendo corromper o Evangelho de Cristo (Gl 1,6-7).

Mesmo após a visita recente de Paulo, essa e outras passagens indicam que nesse ínterim as εκκλησίαι da Galácia haviam aderido a “outro evangelho” (Gl 1,6). Em Tessalônica e Filipos, o enfrentamento principal havia sido em relação às comunidades judaicas locais (1Ts 2,14). Contudo, as divergências apresentadas na *Epístola aos Gálatas* referem-se àqueles que, assim como o apóstolo, difundiam outros evangelhos e que, por sua vez, apresentavam diferentes proposições ritualísticas e graus de conservação das tradições judaicas. A disputa por autoridade gerada pela oposição daqueles denominados “falsos irmãos” [ψευδαδελφοί] (Gl 2,4), obrigou Paulo a definir com mais clareza as fronteiras de contato e distanciamento de seu evangelho e, logo, das εκκλησίαι estruturadas pelo mesmo, em relação aos Judaísmos contemporâneos.

Pela reincidência da argumentação em *Gálatas*, tudo indica que os principais questionamentos em voga nas εκκλησίαι da Galácia pela influência dos missionários “estrangeiros” estavam vinculados à legitimidade da autoridade apostólica de Paulo e ao abandono da circuncisão [περιτομή], por orientação paulina, como prática coletiva de diferenciação étnica<sup>40</sup>. Em relação ao primeiro ponto de discussão, Paulo defendeu-se afirmando que “<sup>11</sup>Com efeito, eu vos faço saber, irmãos, que o evangelho por mim anunciado não é segundo o homem, <sup>12</sup>pois eu não o recebi nem aprendi de algum homem, mas por revelação de Jesus Cristo” (Gl 1,11-12).

Por sua vez, no que concernia à prática da circuncisão, advertiu:

<sup>2</sup>Atenção! Eu, Paulo, vos digo: se vos fizerdes circuncidar, Cristo de nada vos servirá. <sup>3</sup>Declaro de novo a todo homem que se faz circuncidar: ele está obrigado a observar toda a Lei. <sup>4</sup>Rompestes com Cristo, vós que buscais a justiça na Lei; caístes fora da graça. <sup>5</sup>Nós, com efeito, aguardamos, no Espírito, a esperança da justiça que vem da fé. <sup>6</sup>Pois, em Cristo Jesus, nem a circuncisão tem valor, nem a incircuncisão, mas a fé agindo pela caridade (Gl 5,2-6).

<sup>40</sup> Em razão deste segundo ponto de discussão, pode-se identificar a tendência judaizante dos missionários em questão e, muito provavelmente, do evangelho que pregavam.

Na *Epístola aos Gálatas* testemunha-se, pela primeira vez, o posicionamento efetivo de Paulo contrário ao νόμος<sup>41</sup> judaico em detrimento da adoção da πίστις como elemento necessário ao alcance da salvação [σωτηρία]. Conforme defendeu,

<sup>16</sup>sabendo, entretanto, que o homem não se justifica pelas obras da Lei, mas pela fé em Jesus Cristo, nós também cremos em Cristo Jesus para sermos justificados pela fé em Cristo e não pelas obras da Lei, porque pelas obras da Lei ninguém será justificado (Gl 2,16).

Dessa forma, Paulo propõe a substituição da vigência do νόμος mosaico como norma comportamental e código moral pertencente a alguns, aos Hebreus [Εβραίοι], pela possibilidade de adoção da “fé em Cristo” [πίστεως Χριστοῦ] destinada a todos. E como legitimação, justifica-se a partir da interpretação de que a primeira promessa [ἐπαγγελία] estabelecida entre Deus e os homens, representados por Abraão, esteve baseada na πίστις, e não no νόμος, posteriormente determinado<sup>42</sup>. Segundo a argumentação paulina, o sacrifício de Jesus teria restaurado a soberania da πίστις, demarcando assim uma ruptura<sup>43</sup> entre um passado associado ao νόμος e à condição (metafórica) de escravo [δουλος] do judeu dependente da carne [σάρξ], e um presente-futuro caracterizado pela liberdade [ελευθερία] (também metafórica) garantida pela πίστις e sua vinculação ao espírito [πνεύμα].

Paulo nos indica que tenha escrito outra epístola aos gálatas para regulamentar as atividades da coleta na região<sup>44</sup> (1Cor 16,1), assim como também tenha se dirigido por escrito aos coríntios em razão de querelas internas entre os membros da comunidade<sup>45</sup>. Entretanto, infelizmente não possuímos mais informações sobre estas duas cartas. Pode-se verificar no conteúdo epistolar, contudo, o fato de Paulo encontrar-se em Éfeso quando

<sup>41</sup> No *corpus* neotestamentário, νόμος designa os livros componentes da Torá, ou os cinco primeiros livros do Antigo Testamento (Pentateuco), e que representam as Escrituras Sagradas dos judeus. Em outros contextos, o termo νόμος caracteriza “uma regra (ou um conjunto de regras) de caráter formal que prescreve o que as pessoas precisam fazer”. Representa “aquilo que está na prática habitual”, que é “usual” ou “lei geral”. Pode ser traduzido como “lei”, “regra” ou “ordem”. Cf. LIDDEL & SCOTT, 1996; LOUW & NIDA, 2013.

<sup>42</sup> Passagem completa: “<sup>17</sup>uma Lei vinda quatrocentos e trinta anos depois não invalida um testamento anterior, legitimamente feito por Deus, de modo a tornar nula a promessa” (Gl 3,17).

<sup>43</sup> Pode-se visualizar o estabelecimento desta ruptura temporal na passagem: “<sup>23</sup>Antes que chegasse a fé, nós éramos guardados sob a tutela da Lei e para a fé que haveria de se revelar. <sup>24</sup>Assim a Lei se tornou nosso pedagogo até Cristo, para que fôssemos justificados pela fé. <sup>25</sup>Chegada, porém, a fé, não estamos mais sob o pedagogo; <sup>26</sup>vós todos sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus, <sup>27</sup>pois todos vós, que fostes batizados em Cristo, vos vestistes de Cristo (Gl 3,23-27).

<sup>44</sup> Passagem completa: “<sup>1</sup>Quanto à coleta em favor dos santos, segui também vós as normas que estabeleci para as Igrejas da Galácia” (1Cor 16,1).

<sup>45</sup> Passagem completa: “<sup>9</sup>Eu vos escrevi em minha carta que não tivésseis relações com impudicos” (1Cor 5,9).

viu-se obrigado a escrever “à Igreja de Deus, que está em Corinto” (1Cor 1,1) porque “pessoas da casa de Cloé me informaram que existem rixas entre vós” (1 Cor 1,11).

No ano de 53/54 EC, o apóstolo escreveu a *Primeira Epístola aos Coríntios* em razão das divisões internas da comunidade por parte daqueles que reclamavam fidelidade aos συνεργοί – como Apolo e Cefas – que haviam realizado os batismos e conversões locais (1Cor 1,12). Dessa maneira, escreveu aos coríntios para reforçar sua autoridade apostólica (1Cor 9,2), colocando-se no lugar de pai [πατήρ] fundador da εκκλησία<sup>46</sup>, e recomendando que cada membro fosse fiel [πιστός] ao seu evangelho<sup>47</sup>.

Em *1Coríntios* podemos visualizar a diversidade de συνεργοί que atuaram em Corinto ou acompanharam Paulo em Éfeso. Em 1Cor 1,1, o apóstolo afirmou estar em companhia de Sóstenes no momento de escrita da carta; mencionou também em diversas passagens a atuação ativa de Apolo em Corinto (1Cor 1,12; 3,5-6, 3,9); apontou Timóteo como possível συνεργός responsável pela entrega da epístola (1Cor 4,17), assim como citou mais três nomes: “<sup>17</sup>Regozijo-me pela presença de Estéfnas, Fortunato e Acaico, pois supriram a vossa ausência; <sup>18</sup>tranquilizaram o meu espírito e o vosso. Sabei apreciar pessoas de tal valor” (1Cor 16,17-18).

É provável que Estéfnas, Fortunato e Acaico – juntamente com a menção indeterminada aos membros da casa de Cloé – fossem líderes locais que tivessem atuado na circulação de notícias sobre a εκκλησία coríntia, e que informaram Paulo sobre as situações de desregramentos e querelas da comunidade à época. É nesse sentido que encontramos na epístola fórmulas ligadas ao verbo ouvir [ἀκούω]<sup>48</sup> como, por exemplo, “Ὁλως ἀκούεται”, traduzido por “É geral ouvir-se dizer” (1Cor 5,1)<sup>49</sup>. Dessa maneira, foi a partir do que ouviu a respeito dos coríntios, Paulo elaborou as primeiras regulamentações sobre o corpo [σώμα] e as assembleias<sup>50</sup> que, por fim, não respondiam apenas às demandas da comunidade coríntia, mas deveriam normatizar o comportamento de todas as εκκλησίαι.

<sup>46</sup> Passagem completa: “<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” (1Cor 4,15).

<sup>47</sup> Passagem completa: “<sup>1</sup>Portanto, considerem-nos os homens como servidores de Cristo e administradores dos mistérios de Deus. <sup>2</sup>Ora, o que se reque dos administradores, é que cada um seja fiel” (1Cor 4,1-2).

<sup>48</sup> O verbo ἀκούω pode ser traduzido simplesmente como “ouvir”, ou pode designar ainda as demais variantes ligadas ao verbo como “audição”, “ter a capacidade de ouvir”, “acreditar em algo e responder a isto com base do fato de se ter ouvido”, “dar ouvidos a”, “receber uma notícia oralmente”, etc. Cf. LIDELL & SCOTT, 1996; LOUW & NIDA, 2013.

<sup>49</sup> A utilização do verbo ἀκούω como indicativo da circulação de informações pode ser vista também na passagem: “<sup>18</sup>Em primeiro lugar, ouço dizer que, quando vos reunir em assembleia, há entre vós divisões e, em parte, o creio” [“<sup>18</sup>πρῶτον μὲν γὰρ συνεργομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ ἀκούω σχίσματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχειν καὶ μέρος τι πιστεύω”] (1Cor 11,18).

<sup>50</sup> O termo utilizado para designar a assembleia é εκκλησίαι, o qual analisaremos no Capítulo III.

A partir da denúncia de existência de um casal incestuoso entre os coríntios (1Cor 5,1-7), Paulo condenou veementemente a fornicação [πορνεία], regulamentando assim as relações matrimoniais da εκκλησία (1Cor 7,1-6; 7,36-40), o vestuário feminino para as reuniões (1Cor 11,4-16), a subserviência das mulheres aos seus maridos e demais homens da comunidade (1Cor 11,3) e, por fim, a guarda da castidade feminina (1Cor 7,25-26). Em *1Coríntios*, determinou a relação direta entre o corpo e a subserviência a Deus, uma vez que o primeiro deveria ser concebido como o templo [ναός] do espírito [πνεύμα] em cada fiel (1Cor 3,16-17). Assim, reprimir os desejos do corpo seria aproximar os fieis do “Reino de Deus” [θεοῦ βασιλείαν]<sup>51</sup>, uma vez que “o corpo não é para fornicação e, sim, para o Senhor, e o Senhor é para o corpo” (1Cor 6,12). Nesse sentido, Paulo traçou novamente a oposição entre carne [σάρξ] e espírito [πνεύμα] (1Cor 1,3-4), voltou a condenar a prática da circuncisão [περιτομή] (1Cor 7,18-19) e propôs aos coríntios o afastamento em relação ao passado judaico de desregramentos vinculados à idolatria [εἰδωλολατρία] e à fornicação [πορνεία] (1Cor 10,1-11).

Todavia, mais do que as proibições e permissibilidades vinculadas ao corpo [σώμα], em *1Coríntios* Paulo dedicou-se também a regulamentar as ações coletivas e/ou voltadas ao coletivo em momentos de reunião grupal. Determinou que os julgamentos dos fieis fossem realizados pelos próprios membros da εκκλησία (1Cor 6,1-6), após discutir o hábito de ingestão da carne sacrificada aos ídolos prescreveu o comportamento requisitado durante as refeições comunitárias (1Cor 10,27-28), e hierarquizou as habilidades pessoais relativas à demonstração de manifestação do divino – os carismas – (1Cor 14,26-40) com o objetivo de ressaltar a importância da profecia [προφητεία] para a edificação de todos (1Cor 14,1-5) e a prática da ἀγάπη [caridade]<sup>52</sup>. Na epístola em questão, Paulo reiterou repetidamente e em diferentes aspectos a preponderância do coletivo em detrimento do particular<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> Passagem completa: “Então não sabeis que os injustos não herdarão o Reino de Deus? Não vos iludais! Nem os impudicos, nem os idólatras, nem os adúlteros, nem os depravados, nem os efeminados, nem os sodomitas, nem os ladrões, nem os avarentos, nem os bêbados, nem os injuriosos herdarão o Reino de Deus (1Cor 6,9-10).

<sup>52</sup> O termo ἀγάπη designa o ato de “amar alguém ou algo com base num sincero apreço e na alta consideração para com esse algo ou alguém”. Pode ser traduzido como “amor fraternal”, ou simplesmente como “amor”. Entretanto, os tradutores responsáveis pela versão portuguesa da *Bíblia de Jerusalém* (2014) optaram pelo termo *caridade*, utilizando como justificativa o fato de “à diferença do amor passional e egoísta, a caridade [agápe] é um amor de dileção, que quer o bem do próximo”. Cf. LIDELL & SCOTT, 1996; LOUW & NIDA, 2013; BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2014.

<sup>53</sup> Um exemplo pode ser visto na passagem: “<sup>26</sup>Se um membro sofre, todos os membros compartilham do seu sofrimento; se um membro é honrado, todos os membros compartilham a sua alegria. <sup>27</sup>Ora, vós sois o corpo de Cristo e sois os seus membros, cada um por sua parte” (1Cor 12, 26-27).

Contudo, tal referência ao coletivo não pareceu estar ligada apenas aos membros da *ἐκκλησία* em questão. Pela primeira vez no *corpus* epistolar, ao se dirigir a uma comunidade específica, Paulo ampliou aos membros das demais *ἐκκλησίαι* a abrangência de seu discurso. Logo na *inscriptio* de *1Coríntios*, podemos visualizar:

<sup>2</sup>à Igreja de Deus, que está em Corinto, àqueles que foram santificados em Cristo Jesus, chamados a ser santos, com todos os que em qualquer lugar invocam o nome de nosso Senhor Jesus Cristo, Senhor deles e nosso (1Cor 1,1-2).

Como observamos, mais do que atuar no estabelecimento da coesão interna da comunidade coríntia (1Cor 1,10; 10,24), Paulo dedicou-se também a fomentar uma conexão entre as *ἐκκλησίαι*, uma vez que o que prescreveu aos coríntios, nas palavras do apóstolo, “é o que prescrevo a todas as igrejas” (1Cor 7,17). Dessa forma, complexificou seu discurso ao mobilizar de forma metafórica a noção de corpo previamente utilizada, para demonstrar que

<sup>12</sup>Com efeito, o corpo é um e, não obstante, tem muitos membros, mas todos os membros do corpo, apesar de serem muitos, formam um só corpo. Assim também acontece com Cristo. <sup>13</sup>Pois fomos batizados num só Espírito para ser um só corpo, judeus e gregos, escravos e livres, e todos bebemos de um só Espírito (1Cor 12,12-13).

Até mesmo na regulamentação da coleta, Paulo o fez de acordo com padrões prescritos também a outras comunidades, conforme nos indica quando afirmou: “<sup>1</sup>Quanto à coleta em favor dos santos, segui também vós as normas que estabeleci para as Igrejas da Galácia” (1Cor 16,1). Com o intuito de iniciar a missão de recolha da coleta, ao fim de *1Coríntios* Paulo expôs o desejo de visitar Corinto em um futuro próximo, passando também pela Macedônia. Segundo o apóstolo,

<sup>6</sup>É possível que eu me demore convosco ou mesmo passe o inverno entre vós, para que me deis os meios de prosseguir a viagem. <sup>7</sup>Não quero ver-vos apenas de passagem; espero ficar algum tempo convosco, se o Senhor permitir. <sup>8</sup>Entrementes, permaneceré em Éfeso até Pentecostes, <sup>9</sup>pois aqui se abriu uma porta larga, cheia de perspectivas para mim, e os adversários são numerosos (1Cor 16, 6-9).

A passagem acima nos indica dois fatos que parecem ter sofrido mudanças drásticas dentro de pouco tempo. O primeiro, referente à intenção paulina de deixar Éfeso em Pentecostes que, devido ao seu aprisionamento, obrigou-o a modificar seus planos de viagem diversas vezes. O segundo, relativo à confirmação da aparente boa relação

estabelecida entre Paulo e os coríntios. Boa relação essa que, como veremos em *2Coríntios A* e *2Coríntios B*, correu graves riscos mediante a oposição de terceiros ao evangelho paulino em Corinto.

Se em *1Coríntios* os obstáculos enfrentados por Paulo foram relativos aos comportamentos e dissensões dos membros da εκκλησία local, em *2Coríntios A* podemos entrever a atuação de outros missionários na comunidade que, segundo denúncia paulina, “falsificam a palavra de Deus” (2Cor A 2,17). A argumentação do apóstolo em prol da ruptura entre os seguidores de Moisés e os seguidores de Cristo (2Cor A3,13-18) sustenta a hipótese de que esses agentes externos, provavelmente ligados a Jerusalém, eram responsáveis por influências judaizantes em Corinto. No entanto, como não encontramos na epístola qualquer tensão em relação ao νόμος e ao ritual da circuncisão [περιτομή] judaicos, não podemos supor que tenham sido os mesmos que atuaram na Galácia.

Composta no ano de 54 EC, em Éfeso, *2Coríntios A* foi escrita com os objetivos de auto recomendação do apostolado paulino (2Cor A 3,5-6; 5,18-20), de combate à influência judaizante em Corinto (2Cor A 5,2; 5,17) e, por fim, de súplica à reconciliação da εκκλησία com o evangelho de Paulo (2Cor A 7,2). Escreveu o apóstolo: “<sup>20</sup>Sendo assim, em nome de Cristo exercemos a função de embaixadores e por nosso intermédio é Deus mesmo que vos exorta. Em nome de Cristo suplicamos-vos: reconciliai-vos com Deus” (2Cor A 5,20).

A julgar pelo conteúdo de *2Coríntios B*, contudo, *2Coríntios A* não parece ter atingido o propósito de reestabelecimento da boa relação entre Paulo e os coríntios<sup>54</sup>, o que obrigou o apóstolo a visitar pessoalmente Corinto pela segunda vez, na missão conhecida como “visita intermediária”<sup>55</sup>. Porém, tudo indica que tal visita também não encontrou êxito, uma vez que Paulo indicou ter entrado em embate direto com os “falsos apóstolos” [ψευδαπόστολοι] (2Cor B 11,13) que lá estavam e, como resultado, precisou defender-se posteriormente da denúncia de que: “<sup>10</sup>pois as cartas, dizem, são severas e enérgicas, mas ele, uma vez presente, é um homem fraco e a sua linguagem desprezível” (2Cor B 10,10).

Dessa forma, Paulo deixou Corinto e, de volta a Éfeso, escreveu *2Coríntios B*, em 54/55 EC. Nesta epístola, fez uma apologia ao seu ministério sob as alegações de que o mesmo havia sido outorgado por Deus (2Cor B 10,17-18) e legitimado por todas as tribulações enfrentadas ao longo de seu apostolado (2Cor B 11,24-28), assim como

<sup>54</sup> Em 2Cor B 12,18 Paulo afirmou ter enviado a Corinto, provavelmente como portadores de *2Coríntios A*, Tito e outro “irmão” [αδελφός]. Pode-se conjecturar, portanto, que estes tenham sido os συνεργοί responsáveis por informar Paulo sobre a permanência das influências judaizantes em Corinto.

<sup>55</sup> As passagens que comprovam a “visita intermediária” a Corinto são: 2Cor B 10,14; 12,11-14; 13,1-2.

direcionou invectivas diretas aos “einentes apóstolos” [ὑπερλίαν ἀποστόλων] (2Cor B 11,5) que influenciavam os coríntios. Lê-se em *2Coríntios B*:

<sup>3</sup>Receio, porém, que como a serpente seduziu Eva por sua astúcia, vossos pensamentos se corrompam, desviando-se da simplicidade devida a Cristo. <sup>4</sup>Com efeito, se vem alguém e vos prega um Jesus diferente daquele que vos pregamos, ou se acolheis um espírito diverso do que recebestes ou um evangelho diverso daquele que abraçastes, vós o suportais de bom grado. <sup>5</sup>Todavia, julgo não ser inferior, em coisa alguma, a esses ‘einentes apóstolos’! <sup>6</sup>Ainda que seja imperito no falar, não o sou no saber. Em tudo e de todos os modos, vo-lo mostramos (2Cor B 11,3-6).

Ao fim da epístola, Paulo demonstrou seu receio relativo ao distanciamento cada vez maior dos coríntios em relação às orientações morais e comportamentais por ele previamente estabelecidas. Dessa forma, justificou a escrita de *2Coríntios B*: “<sup>10</sup>Eu vos escrevo estas coisas, estando ausente, para que, quando aí chegar, não tenha que recorrer à severidade, conforme o poder que o Senhor me deu para construir, e não para destruir” (2Cor B 13,10). Apesar dos múltiplos obstáculos encontrados em estabelecer-se como autoridade apostólica perante a εκκλησία coríntia, podemos visualizar nesta e em outras passagens da epístola que Paulo pretendia, em breve, visitar Corinto pela terceira vez (2Cor B 10,14; 13,1; 13,10). Contudo, as epístolas posteriores indicam que, entre os anos 54/55 EC, Paulo esteve preso em Éfeso<sup>56</sup>.

Segundo nos informam as cartas enviadas a Filipos, a prisão não significou seu isolamento dos συνεργοί. Pelo contrário, o conteúdo da *Epístola aos Filipenses A* indica que, mesmo sob cárcere, Paulo recebeu uma ajuda financeira da εκκλησία filipense, transportada da Macedônia a Éfeso por Epafrodito (Fl A 4,18; Fl B 2,25). *Filipenses A*, portanto, assemelhou-se ao que Helmut Koester chamou de “recibo formal” (KOESTER, 2005b, p. 146), uma vez que foi o meio pelo qual Paulo pôde agradecer a ajuda filipense (Fl A 4,10), além também de reiterar sua autossuficiência e o fato de não ter requisitado qualquer auxílio financeiro (Fl A 4,11-13). Pode-se ressaltar no conteúdo da epístola, entretanto, o indício de que essa não teria sido a primeira assistência filipense ao apóstolo, o que nos sugere uma comunicação mais frequente entre Paulo e a εκκλησία em Filipos do que as epístolas anteriores demonstraram. Conforme expôs:

<sup>15</sup>Vós mesmo bem sabeis, filipenses, que no início da pregação do evangelho, quanto parti da Macedônia, nenhuma igreja teve contato comigo em relação de dar e receber, senão vós somente; <sup>16</sup>já em Tessalônica mais uma vez vós me enviastes com que suprir às minhas necessidades (Fl A 4,15-16).

<sup>56</sup> Cf. 2Cor C 1,8; Fl A; Fl B; Fl C; Fm.

Ainda em 54/55 EC, acompanhado de Timóteo (Fl B 1,1), Paulo voltou a escrever aos filipenses em agradecimento à comunhão [κοινωνία] da εκκλησία para com seu evangelho (Fl B 1,3-7), tanto na presença como na ausência do apóstolo (Fl B 2,12). De forma geral, a *Epístola aos Filipenses B* refletiu o contexto de aprisionamento em Éfeso e a alegação paulina de que este fato contribuiu diretamente para a difusão de seus ensinamentos, como em:

<sup>12</sup>Quero que saibais, irmãos, que o que me aconteceu redundou em progresso do evangelho: <sup>13</sup>as minhas prisões se tornaram conhecidas em Cristo por todo o Pretório e por toda parte, <sup>14</sup>e a maioria dos irmãos, encorajados no Senhor pelas minhas prisões, proclamam a Palavra com mais ousadia e sem temor (Fl B 1,12-14).

Em *Filipenses B*, mais do que em *Filipenses A*, podemos visualizar como a prisão paulina não significou a interrupção do fortalecimento da rede de interconexão fomentada por Paulo. Para além da passagem supracitada, o apóstolo indicou, em outro momento, estar certo de que obteria posteriormente informações sobre os filipenses: “<sup>27</sup>Somente vivi vida digna do evangelho de Cristo para que eu, indo ver-vos ou estando longe, ouça dizer de vós que estais firmes num só espírito, lutando juntos com uma só arma, pela fé do evangelho” (Fl B 1,27). No mesmo sentido, observamos a coordenação do envio dos συνεργοί. Paulo expressou o desejo de enviar Timóteo em um futuro próximo (Fl B 2,19-23), e anunciou o retorno imediato de Epafrodito a Filipos (Fl B 2,25-30). Ademais, demonstrou a pretensão de visitar os filipenses em breve: “<sup>24</sup>Tenho fé no Senhor de que eu mesmo possa logo ir até aí” (Fl B 2,24).

Entretanto, antes que pudesse visitar Filipos pela segunda vez, Paulo viu-se obrigado a escrevê-los mais uma epístola, na qual alertava: “<sup>2</sup>Cuidado com os cães, cuidado com os maus operários, cuidado com os falsos circuncidados!” (Fl C 3,2). Escrita ainda no ano de 54/55 EC, em Éfeso, a *Epístola aos Filipenses C* refletiu o posicionamento paulino frente à ameaça judaizante na εκκλησία filipense.

Em *Filipenses C*, Paulo reiterou a preponderância da πίστις em detrimento do νόμος judaico (Fl C 3,8-9), assim como buscou desautorizar a prática da circuncisão [περιτομή] (Fl C 3,3), o que indica a possibilidade de que a oposição em Filipos fosse protagonizada pelos mesmos agentes que atuaram anteriormente na Galácia, ou por missionários difusores de proposições similares. Para reafirmar sua autoridade, chegou a solicitar aos filipenses: “<sup>17</sup>Sede meus imitadores, irmãos, e observai os que andam segundo o modelo que tendes em nós. <sup>18</sup>Pois há muitos dos quais muitas vezes eu vos disse e agora vos repito, chorando, que são inimigos da cruz de Cristo” (Fl C 3,17-18).



Paralelamente, com o intuito de reforçar as alianças estabelecidas em Filipos, fez questão de mencionar os συνεργοί [colaboradores] diretamente vinculados à εκκλησία filipense:

<sup>2</sup>Eu exorto a Evódia e a Síntique a serem unânimes no Senhor. <sup>3</sup>Rogo também a ti, Sízigo, fiel ‘companheiro’, que lhes prestes auxílio, porque me ajudaram na luta pelo evangelho, em companhia de Clemente e dos demais auxiliares meus, cujos nomes estão no livro da vida (Fl C 4,2-3).

A última carta escrita por Paulo em Éfeso, ainda na condição de prisioneiro [δέσμιος] (Fm 1,1; 1,9; 1,13), foi a *Epístola a Filêmon*, composta também em 54/55 EC. Endereçada “[...] a Filêmon, nosso muito amado colaborador, <sup>2</sup>à nossa irmã Ápia, ao nosso companheiro de armas Arquipo, e à Igreja que se reúne na tua casa” (Fm 1,1-2), a epístola em questão é a única do *corpus* paulino que tratou de um assunto particular. Além de demonstrar a gratidão relativa a αγάπη [caridade] e πίστις [fé] presentes no οἶκος colossense citado, sobre as quais Paulo “ouvia falar” (Fm 1,5)<sup>57</sup>, a carta representou uma súplica a Filêmon em favor da manumissão de seu escravo, Onésimo, que, provavelmente na condição de foragido, ajudara Paulo durante o período de cárcere (Fm 1,15-19).

Uma vez apresentado o pedido de manumissão, Paulo indicou então o retorno imediato de Onésimo a Colossas e demonstrou o desejo pessoal de visitar a cidade em um futuro próximo: “<sup>22</sup>Ao mesmo tempo, prepara-me também um alojamento, porque, graças às vossas orações, espero que vos serei restituído” (Fm 1,22). Ao fim da epístola, o apóstolo aproveitou para saudar outros συνεργοί, que muito provavelmente o acompanhavam em Éfeso: “<sup>23</sup>Saudações de Epafras, meu companheiro de prisão em Cristo Jesus, <sup>24</sup>de Marcos, Aristarco, Demas e Lucas, meus colaboradores” (Fm 1,23-24).

Liberto da prisão, Paulo deixou a cidade de Éfeso em 55 EC, porém não antes de ocupar-se novamente com a situação da εκκλησία coríntia. Em *2Coríntios C*, expôs seus planos de viagem:

<sup>15</sup>Animado por esta certeza, tencionava primeiramente ir ter convosco, para que recebêsseis uma segunda graça; <sup>16</sup>a seguir, passaria para a Macedônia; por fim, da Macedônia voltaria a ter convosco, a fim de que me preparásseis a viagem para a Judeia (2Cor C 1,15-16)

Contudo, tais planos não foram cumpridos. Conforme afirmou o próprio apóstolo: “Resolvi o seguinte: não voltarei a ter convosco na tristeza” (2Cor C 2,1). Dessa forma,

<sup>57</sup> Passagem completa: “<sup>5</sup>porque ouço falar do teu amor e da fé que te anima em relação ao Senhor Jesus e para com todos os santos” (Fm 1,5).

antes de deixar Éfeso Paulo enviou a Corinto o συνεργός Tito e decidiu, por fim, mudar o percurso planejado dirigindo-se a Trôade:

<sup>12</sup>Cheguei então a Trôade para lá pregar o evangelho de Cristo, e, embora o Senhor me tivesse aberto uma porta grande, <sup>13</sup>não tive repouso de espírito, pois não encontrei Tito, meu irmão. Por conseguinte, despedi-me deles e parti para a Macedônia (2Cor C 2,12-13).

Como podemos notar, Paulo esperava que Tito regressasse com notícias sobre Corinto e o encontrasse em Trôade, o que não aconteceu. Entretanto, uma vez na Macedônia<sup>58</sup>, obteve as informações que esperava:

<sup>5</sup>Em verdade, quando chegamos à Macedônia, nossa carne não teve repouso algum, mas sofremos toda espécie de tribulação: por fora, lutas; por dentro, temores. <sup>6</sup>Mas aquele que consola os humildes, Deus, consolou-nos pela chegada de Tito. <sup>7</sup>E não somente pela sua chegada, mas também pelo consolo que recebeu da vossa parte. Referiu-nos o vosso zelo por mim, de tal modo que em mim a alegria prevaleceu (2Cor C 7,5-7).

Em resposta às boas notícias e acompanhado de Timóteo, na Macedônia Paulo voltou a escrever a Corinto e à “Acaia inteira” (2Cor C 1,1) no ano de 55 EC expressando sua satisfação: “<sup>9</sup>alegro-me agora, não por vos ter contristado, mas porque a vossa tristeza vos levou ao arrependimento [...]” (2Cor C 7,9). A julgar pelo conteúdo de *2Coríntios B* – a carta escrita “em meio a muitas lágrimas” (2Cor C 2,4), sobre a qual Paulo admitiu posteriormente que “<sup>9</sup>tinha em mira pôr à prova a vossa obediência e averiguar se era total” (2Cor C 2,9) – *2Coríntios C* demonstrou o possível reestabelecimento da autoridade apostólica paulina perante a εκκλησία coríntia.

Nessa acepção, a frase final de *2Coríntios C* – “Regozijo-me por poder contar convosco em tudo” (2Cor C 7,16) – nos parece ilustrativa, sobretudo se levarmos em conta as duas epístolas posteriores escritas por Paulo ainda em 55 EC, na Macedônia, e que versavam principalmente sobre a atividade de recolha “do serviço a ser prestado aos santos” (2Cor E 9,1). A primeira delas, *2Coríntios D*, tratou do anúncio de que as doações já haviam se iniciado na Macedônia (2Cor D 8,1-2) e que, para organizá-las em Corinto, Paulo enviaria Tito e “outros irmãos” em seu lugar (2Cor D 8,6; 8,22-23). A segunda, *2Coríntios E*, serviu ao propósito de preparação da Acaia, como um todo, para a coleta. Conforme podemos visualizar:

---

<sup>58</sup> Paulo não especifica em qual região da Macedônia se encontrava em 54/55 EC ou quais foram as cidades visitadas em sua segunda passagem pela província romana.

<sup>2</sup>Conheço a vossa bondade e por causa dela me ufano de vós junto aos macedônios, dizendo-lhes: ‘A Acaia está preparada desde o ano passado’. E o vosso zelo tem servido de estímulo à maioria das Igrejas. <sup>3</sup>Entretanto, mandovos os irmãos, a fim de quem o elogio de que de vós fiz não seja desmentido neste ponto e para que, como dizia, estejais realmente preparados (2Cor E 9,2-3).

Enviadas as epístolas por meio de Tito e “outros irmãos”, e findada a organização da coleta nas εκκλησίαι macedônicas, ainda em 55 EC, Paulo dirigiu-se a Corinto, onde permaneceu até o ano seguinte atuando na recolha dos donativos e na consolidação da εκκλησία local. De lá, antes de deixar a capital da Acaia rumo a Jerusalém, compôs e enviou a última carta da qual temos notícia: a *Epístola aos Romanos*.

Endereçada à comunidade geograficamente mais distante com a qual Paulo se comunicou, *Romanos* é a epístola que traz o maior esforço de composição e apresentação do evangelho paulino, demonstrando maior maturidade argumentativa por parte do autor. Ademais, é a comprovação mais evidente que temos da proposição final paulina de estender consideravelmente a rede de influências de seu apostolado em direção ao Ocidente mediterrânico, ainda inexplorado pessoalmente pelo apóstolo. Nela, encontramos a síntese final de sua proposta evangélica:

<sup>16</sup>Na verdade, eu não me envergonho do evangelho: ele é força de Deus para a salvação de todo aquele que crê, em primeiro lugar do judeu, mas também do grego. <sup>17</sup>Porque nele a justiça de Deus se revela da fé para a fé, conforme está escrito: o Justo viverá pela fé (Rm 1,16-17).

Dessa forma, diante da iminência escatológica declarada a todos<sup>59</sup>, Paulo apresentou Deus como o grande agente de justiça [δικαιοσύνη] da humanidade, responsável pelo “Juízo Final”, e que determinava: “<sup>9</sup>Tribulação e angústia para toda pessoa que pratica o mal, para o judeu em primeiro lugar, mas também para o grego; <sup>10</sup>glória, honra e paz para todo aquele que pratica o bem, para o judeu em primeiro lugar e também para o grego” (Rm 2,9-10).

Em *Romanos*, o estabelecimento da ruptura com o passado judaico de desregramentos, testemunhado em outras epístolas, tornou-se mais evidente<sup>60</sup>, uma vez que pecado [ἀμαρτία] e νόμος foram apresentados em relação mútua de dependência,

<sup>59</sup> Passagem completa: “<sup>11</sup>Tanto mais que sabeis em que tempo estamos vivendo: já chegou a hora de acordar, pois a nossa salvação está mais próxima agora do que quando abraçamos a fé. <sup>12</sup>A noite avançou e o dia se aproxima. Portanto, deixemos as obras das trevas e vistamos a armadura da luz. <sup>13</sup>Como de dia, andemos decentemente; não em orgias e bebedeiras, nem em devassidão e libertinagem, nem em rixas e ciúmes. <sup>14</sup>Mas vesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis satisfazer os desejos da carne” (Rm 11,13-14).

<sup>60</sup> Cf. Rm 1,21; 1,22-32; 2,23; 6,12; 6,22; 7,6.

como em: “<sup>20</sup>porque diante dele ninguém será justificado pelas obras da Lei, pois da Lei vem só o conhecimento de pecado” (Rm 3,20); ou ainda em “<sup>15</sup>Mas o que a Lei produz é a ira, ao passo que onde não há lei, não há transgressão” (Rm 4,15).

Assim, se o pecado era determinado pelo νόμος que, por sua vez, deveria estar em vigor como forma de afastamento do pecado, Paulo determinou o fracasso do código moral judaico, sobretudo em detrimento da nova realidade de supremacia do espírito [πνεύμα]: “<sup>6</sup>Agora, porém, estamos livres da Lei, tendo morrido para o que nos mantinha cativos, e assim podemos servir em novidade de espírito e não da caducidade da letra” (Rm 7,6).

Como oposição direta ao νόμος judaico, Paulo trouxe a adoção plena da πίστις como forma única de acesso à divindade por todos e todas que assim desejassem:

<sup>28</sup>Porque nós sustentamos que o homem é justificado pela fé, sem as obras da Lei. <sup>29</sup>Ou acaso ele é Deus só dos judeus? Não é também dos gentios? É certo que também dos gentios, <sup>30</sup>pois há um só Deus, que justificará os circuncisos pela fé e também os incircuncisos através da fé (Rm 3,28-30).

Mais do que nas epístolas anteriores, observamos o esforço paulino em reiterar, sob diferentes construções argumentativas<sup>61</sup>, o universalismo da deidade pregada e, em consequência, do proselitismo de seu evangelho. Em *Romanos*, Paulo voltou a discursar sobre as partes do todo por meio da alusão ao funcionamento do corpo [σώμα] (Rm 12,4-8) e preocupou-se em estabelecer a abrangência de sua fala, sempre destinada a todos, “[...] a gregos e a bárbaros, a sábios e a ignorantes” (Rm 1,14), pois, para ele, “<sup>14</sup>todos os que são conduzidos pelo Espírito de Deus são Filhos de Deus” (Rm 8,14). Dessa forma, buscou não apenas integrar a comunidade romana – desconhecida por ele – à rede de interconexão de εκκλησία da qual tratamos, como também deixou evidente a construção da noção do pertencimento de todos a um único evangelho e identificação social, independente da εκκλησία a qual cada indivíduo estivesse vinculado primordialmente. Assim, o apóstolo “ousou” (Rm 15,15) escrever aos romanos, propondo-se a visitá-los em breve:

<sup>23</sup>Agora, porém, não tendo mais campo para meu trabalho nestas regiões e desejando há muitos anos chegar até vós, <sup>24</sup>irei quando for para a Espanha.

<sup>61</sup> Para citar outro exemplo: “<sup>13</sup>De fato, não foi através da Lei que se fez a promessa a Abraão, ou à sua descendência, de ser o herdeiro do mundo, mas através da justiça da fé. <sup>14</sup>Porque, se os herdeiros fossem os da Lei, a fé ficaria esvaziada e a promessa sem efeito. <sup>15</sup>Mas o que a Lei produz é a ira, ao passo que onde não há lei, não há transgressão. Por conseguinte, a herança vem pela fé, para que seja gratuita e para que a promessa fique garantida a toda a descendência, não só a descendência segundo à Lei, mas à descendência segundo a fé de Abraão, que é o pai de todos nós” (Rm 4,13-16).

Espero ver-vos na minha passagem e ser por vós encaminhado para lá, depois de ter saboreado um pouco a alegria de vossa presença. <sup>25</sup>Mas agora eu vou a Jerusalém, a serviço dos santos (Rm 15,23-25).

Como podemos observar, nesta passagem um dos objetivos adjacentes à escrita da *Epístola aos Romanos* foi o aviso prévio de que o suporte da εκκλησία de Roma era indispensável à ida de Paulo à Espanha para fins missionários. Como é possível de se constatar a partir da análise de todo o *corpus* epistolar paulino, a Espanha foi a região mais remota a qual o apóstolo fez menção em alcançar, fornecendo-nos uma noção hipotética da proposição paulina de deslocamento dentro do eixo Leste-Oeste do Mar Mediterrâneo.

A propósito da existência de eixos de orientação e deslocamento na Antiguidade, Glen W. Bowersock afirmou que o Mar Mediterrâneo, em termos de perspectiva Norte-Sul, foi “apenas um dos muitos mares que poderiam determinar a nomenclatura geográfica”, ao passo que, conforme defendeu, “parece evidente que determinava a orientação Leste-Oeste” no Mundo Antigo. Em *The East-West Orientation of Mediterranean Studies and the Meaning of North and South in Antiquity* (2005), o autor pautou sua argumentação no pressuposto de que “para os antigos, os extremos Norte e Sul não possuíam fronteiras fixas e familiares que fossem comparáveis à costa oeste da Espanha e o Ganges, ou mesmo à Bretanha e ao Golfo Árabe-Persa” (BOWERSOCK, 2005, p. 171-175).

Nesse sentido, a referência de orientação Leste-Oeste fornecida pelo Mediterrâneo esteve vinculada ao reconhecimento de sua extensão marítima latitudinal. Para Bowersock, “no geral, a orientação Leste-Oeste do *oikoumenê* parece claramente ser determinada pela possibilidade de viajar por esta extensa área de mar” (BOWERSOCK, 2005, p. 170). Portanto, ao observarmos a clara intenção demonstrada por Paulo de Tarso em exercer seu apostolado desde Jerusalém até a Espanha, percebemos o reconhecimento da possibilidade de locomoção sentido Leste-Oeste a partir do referencial mediterrânico também no que diz respeito às viagens paulinas.

Antes de chegar a Roma e, posteriormente, à Espanha, ao fim da *Epístola aos Romanos* Paulo mencionou sua saída de Corinto em direção a Jerusalém para a entrega da coleta, assim como sua insegurança em relação a esta missão:

<sup>30</sup>Contudo, eu vos peço, irmãos, por nosso Senhor Jesus Cristo, e pelo amor do Espírito, que luteis comigo, nas orações que fazeis a Deus por mim, <sup>31</sup>a fim de que eu possa escapar das mãos dos incrédulos da Judeia, e para que o meu serviço em favor de Jerusalém seja bem aceito pelos santos (Rm 15, 30-31).

Infelizmente, as epístolas não nos fornecem maiores informações sobre a movimentação posterior paulina<sup>62</sup>. Ao leitor interessado por conhecer os fatos subsequentes à chegada de Paulo em Jerusalém restam apenas as narrativas dos *Atos dos Apóstolos*. Entretanto, conforme abordamos, os conteúdos epistolares nos permitem visualizar não só os processos de formação das *εκκλησίαι* em particular, mas também a constituição gradual de uma rede de interconexão entre estas *εκκλησίαι* que, graças à movimentação constante de Paulo e de seus colaboradores, assim como do hábito de envio de epístolas, pôde ser mantida, e posteriormente ampliada.

À luz das discussões apresentadas no início do capítulo, ressaltamos que nossa proposição não foi categorizar o evangelho e a atuação paulinos dentro de uma concepção estritamente “mediterrânica” de prática religiosa. É imprescindível ressaltar que a extensão geográfica da movimentação do apóstolo não abrangeu todos os territórios circundantes do mar. Tampouco esteve vinculada a quaisquer singularidades ecológicas dos ecossistemas que o compunham, ou ainda a referenciais simbólicos de convergência – como possuíam, por exemplo, os judeus da Diáspora até 70 EC. Nossa intenção foi ressaltar a atuação apostólica e o deslocamento de Paulo de Tarso e seus *συνεργοί* tendo como referência o espaço do Mediterrâneo e as discussões sobre *Mediterranização e conectividade mediterrânica*.

Conforme abordaremos nos capítulos seguintes, a formação das primeiras *εκκλησίαι* dependeu das estruturas urbanas do Leste mediterrânico e das configurações sinagogais presentes (ou não) em cada uma destas cidades. Aliado ao esforço missionário e, sobretudo, à possibilidade de trânsito de apóstolos, de colaboradores e de epístolas, o estabelecimento gradual das fronteiras internas e externas, sociais e étnicas, das *εκκλησίαι*, assim como da rede interconexão entre as mesmas, foi reflexo das conjunturas mediterrânicas mais abrangentes (contemporâneas e precedentes) caracterizadas, por sua vez, por processos multicêntricos de interação social, cultural, econômica, política, religiosa, etc, que, como destacamos, engendraram diferentes relações de negociação de fronteiras comunitárias e de formação de novas e/ou outras ordens.

---

<sup>62</sup> Em *Eis Spanian. Paulo de Tarso na Hispânia* (2012), Nuno Simões Rodrigues discutiu a possibilidade de Paulo ter chegado de fato à Espanha. Conforme apontou: “Na verdade, desconhecemos o quadro político da libertação de Paulo em 62, havendo que considerar hipóteses como uma decisão imperial favorável ou uma anistia com vista a libertar presos de delito menor. É ainda provável que esta se tenha verificado na sequência de um vazio jurídico ou na falta de libelo acusatório que permitisse mantê-lo preso. [...] É na sequência desta libertação que encontramos folga para a hipótese do deslocamento de Paulo à Península Ibérica. Efetivamente, é bem possível que depois de sua libertação, ele tenha encetado nova viagem. Alguns dos textos mais tardios dão como fato o deslocamento à Espanha” (RODRIGUES, 2012, p. 72-73). Contudo, é preciso ressaltar que esta é uma hipótese que não pode ser comprovada pelas *Epístolas Paulinas*.

## **CAPÍTULO II**

**A JUDEUS E A GREGOS, A SÁBIOS E A IGNORANTES:**

**Fronteiras Étnicas e Identitárias  
nas Εκκλησία Paulinas**

*“E a vós, nações, eu digo: enquanto apóstolo das nações, eu honro o meu ministério, na esperança de provocar o ciúme dos de meu sangue e de salvar alguns deles.”<sup>63</sup>*

*Rm 11,13-14*

Por volta do ano 55/56 EC, Paulo, um fariseu nascido em Tarso no início do século I EC, afirmava ser “servo de Cristo, chamado para ser apóstolo, escolhido para o Evangelho de Deus” (Rm 1,1). Dirigindo-se por escrito “a vós todos que estais em Roma” (Rm 1,7) para proclamar um evangelho que considerava ser “força de todo aquele que crê, em primeiro lugar do judeu, mas também do grego” (Rm 1,16), Paulo declarava-se, por fim, ἔθνῶν ἀπόστολος [apóstolo das nações] (Rm 11,13), termo que merece particular destaque.

Primeiro, pela reafirmação paulina de seu lugar, previamente reivindicado em epístolas anteriores, de ἀπόστολος, ou seja, de mensageiro enviado por Deus. Em segundo, e especialmente, pela utilização de ἔθνος para demonstrar o alcance pretendido por sua atividade apostólica. Ἔθνος designava, em geral, “a maior unidade em que as pessoas do mundo [estavam] divididas com base no fato de constituírem uma comunidade sociopolítica”, podendo ser traduzido como “nação”, “povo” ou “tribo”, conforme as especificidades das diferentes organizações sociais da Antiguidade (LIDDELL & SCOTT, 1996; LOUW & NIDA, 2013).

No vocabulário paulino, ἔθνος ganhou também a dimensão de identificação daquele que não era judeu [Ἰουδαῖος], ou hebreu [Ἑβραῖος], ou israelita [Ἰσραηλίτης] – pertencimentos que aparecem nomeados em outras passagens. Tanto na escrita de Paulo, como nas demais narrativas neotestamentárias, ἔθνος caracterizou também aqueles (povos, nações, tribos, grupos sociais, etc) que não estavam ligados ao culto do Deus monoteísta e às práticas rituais cotidianas dos judeus e judaizantes. Sobretudo quando utilizado no plural, τὰ ἔθνη, o significado do termo foi ampliado metaforicamente para designar aqueles que não compartilhavam as fés judaicas ou cristãs – nomeadamente, os “pagãos” ou os “gentios<sup>64</sup>” (LOUW & NIDA, 2013).

<sup>63</sup> “Υμῖν δὲ λέγω τοῖς ἔθνεσιν· ἐφ’ ὅσον μὲν οὖν εἰμι ἐγὼ ἔθνῶν ἀπόστολος, τὴν διακονίαν μου δοξάζω, εἶ πως παραζηλώσω μου τὴν σάρκα καὶ σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν” (Rm 11,13-14).

<sup>64</sup> Segundo o *Dicionário de Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento* (2010), organizado por William L. Holladay, a palavra “gentio” é derivada do hebraico גוי (*goyim*)<sup>64</sup>, e é amplamente utilizada para indicar aquele que não é judeu, ou não pertence à linhagem israelita. No Novo Testamento, contudo, o não pertencimento à “nação judaica” é traduzida em grego pela ideia de conjunção de todas as outras nações. Ou seja, aqueles que não eram judeus (Ἰουδαῖοι), ou hebreus (Ἑβραϊκά), eram representados pelas “nações” outras, geralmente abordadas de forma não específica. Cf. HOLLADAY, 2000.



Seja pela tradução do grego proposta pela versão da *Bíblia de Jerusalém* (2014), “apóstolo das nações”, ou pelas aproximações ao referencial latino da *Vulgata* que utilizam a variação “apóstolo dos gentios” [“*gentium apostolus*”] para determinar a responsabilidade outorgada, interessa-nos o fato de Paulo de Tarso considerar-se capaz de comunicar uma determinada mensagem a todos, de forma oral e escrita, independentemente das procedências sociais, geográficas, étnicas, culturais ou religiosas de seus ouvintes e/ou leitores.

Tendo em vista a abrangência proselitista proposta pelo discurso paulino, abordaremos nesse capítulo a questão da formação gradual das fronteiras identitárias dos membros das *ἐκκλησίαι* sob influência de Paulo, sobretudo no que concerne suas relações com a cultura helênica presente no Leste mediterrânico desde o início do século IV AEC, e com as heranças étnicas dos Judaísmos pós-Diáspora. Analisaremos os processos de negociação de fronteiras culturais e religiosas que engendraram a composição de um evangelho de bases claramente proselitistas. Trataremos do projeto paulino de conversão de judeus e gentios e, para tanto, das oposições e apropriações estabelecidas em relação a ordens preexistentes no Mediterrâneo, a fim de que os membros das *ἐκκλησίαι* se reconhecessem a partir de uma outra noção identitária, nem judaica, nem helênica, nem latina. Contudo, construída em relação direta a todas elas.

## **2.1 Integrações Culturais no Mediterrâneo: o contexto histórico e a formação paulina**

Em *The Mediterranean and Ancient History* (2005), Willian Harris afirmou que

nada semelhante a uma unidade cultural em termos mais gerais chegou a alcançar as áreas costeiras do Mediterrâneo antigo antes das conquistas romanas, o que é óbvio, mas permanece uma questão central e aberta da história romana quanto as populações desses territórios, e não apenas suas elites, compartilhavam formas sociais, tecnologia de produção, línguas, formas artísticas, práticas religiosas e crenças, e muitas outras características culturais (HARRIS, 2005, p. 29).

Esta “unidade” que Harris tomou como óbvia para problematizá-la em seguida, é tema central dos estudos sobre integração cultural no Mediterrâneo antigo, sobretudo daqueles que (re)discutem o(s) processo(s) de *Helenização* e *Romanização* dos povos mediterrânicos. Nas análises tradicionais, compreendiam-se as difusões das culturas grega e latina para além da Héliade e de Roma como processos racionais, comandados por

um centro de poder, por isso verticais, e que tenderam a aculturar as línguas e costumes autóctones em prol da adoção de culturas consideradas “dominantes” ou “superiores”. Observa-se, entretanto, o aumento de estudos recentes que questionam a verticalidade e sobreposição cultural desses processos, acentuando cada vez mais as formas múltiplas de interação sociocultural e os hibridismos e convivências resultantes do contanto entre a cultura greco-romana e as culturas locais presentes ao redor do Mediterrâneo.

Em *Rome's Cultural Revolution* (2008), Andrew Wallace-Hadrill ressaltou a permanência de culturas e dialetos regionais em paralelo à adoção de padrões gregos e romanos de arquitetura, vestuário, hábitos, rituais e códigos linguísticos como estratégia política de visibilidade local perante as relações de trocas de favorecimento estabelecidas à medida que a hegemonia política romana se expandia para além da Península Itálica. Para o autor, *Helenização e Romanização* não foram fenômenos isolados, mas etapas de um processo maior de interação cultural e transformação política no Mediterrâneo, desencadeadas pelas expansões helênica e, sobretudo, romana (*Helenização-Romanização*). Tampouco representaram a homogeneização cultural dos povos mediterrânicos.

Como forma de demonstrar essa última afirmação, destacou o crescimento das práticas de “*Bilinguismo*” [*Bilinguism*], ou mesmo de “*Multilinguismo*” [*Multilinguism*], a partir dos séculos III e II AEC, em que o domínio do latim ou do grego (conforme as especificidades das regiões) foi somado à utilização cotidiana dos dialetos autóctones<sup>65</sup>. Para o autor, a identificação dessa convivência, em detrimento de uma aculturação ou de uma hibridização<sup>66</sup>, demonstra a possibilidade “das populações que podem sustentar

---

<sup>65</sup> Salientamos que a argumentação de Andrew Wallace-Hadrill em *Rome's Cultural Revolution* (2008) analisou o fenômeno do *Bilinguism* principalmente nas províncias romanas ocidentais, sobretudo naquelas localizadas na Península Itálica. Entretanto, em diversos momentos da obra o autor amplia seu escopo analítico demonstrando a possibilidade de aplicá-lo também a outras regiões e, por esse motivo, julgamos pertinente utilizá-lo também na compreensão do contexto mediterrânico Oriental.

<sup>66</sup> Para Andrew Wallace-Hadrill, não é possível conceber uma homogeneização cultural mediterrânica como consequência do processo de *Helenização-Romanização*. Dessa maneira, para a determinação das relações interculturais, o autor desaprova a utilização de conceitos como: *Hibridização*, uma vez que não aconteceu uma fusão de duas ou mais culturas para se criar uma terceira, que fosse a somatória daquelas que a formaram; *Métissage*, na medida em que não houve a fusão de duas ou mais culturas para se criar uma terceira, distinta das anteriores e que as representassem; *Aculturação*, porque se verificamos a sobrevivência de culturas e línguas locais, não podemos entender os processos de *helenização* e *romanização* como totalizantes; ou ainda *Crioulização*, uma vez que não houve a constituição de uma língua representante da fusão entre colonizador e colonizado. Para o autor, devemos partir do pressuposto de que o processo de colonização romana redefiniu constantemente tanto o colonizador como o colonizado, assim como permitiu o *Code-Switching*. Conforme ressaltou, “podemos considerar uma outra possibilidade: a de que nas circunstâncias colonialistas, diferentes culturas não simplesmente se misturam para formar uma única nova entidade (fusão, hibridização, criouliização, métissage), mas que os elementos podem sobreviver em pluralidade ao lado uns dos outros, talvez como ‘identidades discrepantes’, ou ainda simplesmente como paralelas e coexistentes” (WALLACE-HADRILL, 2008, p. 13).

Nesse sentido, a abordagem de Wallace-Hadrill aponta para a direção contrária a de análises como a apresentada em *Creolizing the Roman Provinces* (2001), em que Jane Webster aplica o termo

simultaneamente diversos sistemas de cultura, em plena consciência de sua diferença, e da troca de códigos entre elas” (WALLACE-HADRILL, 2008, p. 28). Principalmente no que tange às realidades provinciais da configuração imperial romana, tal prática representou um dado importante para o entendimento das interações socioculturais múltiplas que caracterizaram o período de integrações em questão. Conforme foi destacado,

nessa visão, o processo de fertilização transcultural é criativo, não apenas gerando uma prole cruzada com uma mistura estranha de características de ambos os pais, mas permitindo a ambos os lados se engajarem em um contínuo processo de redefinições do ‘eu’. O Império Romano torna-se um grande *Middle Ground*, e não simplesmente o ‘romano’ *versus* o ‘outro’ (em vários graus equiparados a Roma), mas um enorme intercâmbio multifacetado ao longo de um vasto território em que influências vieram de todos os lugares e fluíram para todos os lugares (WALLACE-HADRILL, 2008, p. 30).

Para Wallace-Hadrill, o domínio de línguas pode ser interpretado como um instrumento de poder, na medida em que ampliava as possibilidades de interlocução pessoal, econômica, social, cultural, etc. de um indivíduo, assim como o colocava em posição de maior autonomia frente às relações políticas estabelecidas entre os poderes locais e o poder imperial<sup>67</sup>. A partir do conceito de *Code-Switching*, o autor destacou a possibilidade de atuação desses indivíduos na mobilização de determinados códigos culturais e linguísticos em consonância às contingências circunstanciais. Para o autor, “isso assinala que os falantes estão negociando, não simplesmente entendendo a relação de poder como algo concedido” e, dessa forma, “o usuário ambidestro pode negociar pela

---

*Crioulização* para os estudos sobre Império Romano. No artigo em questão, a autora transplanta o conceito moderno relativo à colonização das Américas para a sociedade romana imperial com o objetivo de elucidar os processos de interação cultural entre Roma e as províncias. Em detrimento do tradicional conceito de *Romanização*, que implicaria a aculturação de uma cultura “inferior” em detrimento da hegemonia de uma “superior”, Webster defendeu que “a cultura crioula é um amálgama de diferentes características, e os processos de crioulização têm lugar em um contexto de relações assimétricas de poder. As ligações com o passado são mantidas em oposição às trajetórias das elites patrocinadoras de uma cultura dominante e, assim, mantém a tradição, que carrega com ela um elemento de risco. Crioulização é, frequentemente, por conseguinte, um processo de adaptação resistente. O que emerge desse processo não é uma única e normativa cultura colonial, mas culturas mistas” (WEBSTER, 2001, p. 218). Cf. WEBSTER, 2001; WALLACE-HADRILL, 2008.

<sup>67</sup> Como afirmou também Richard Hingley em *Globalizing Roman Provinces* (2005) para o caso da difusão do uso cotidiano da língua latina nas provinciais, “a adoção do latim neste contexto não indica necessariamente um desejo direto de participar mais amplamente da cultura da elite romana. [...] A adoção do latim e da escrita podem indicar as vantagens práticas das duas maiores inovações que se espalharam para o norte europeu com o império, a língua comum que possibilitou a comunicação entre povos que estavam separados por grandes distâncias e as tecnologias que possibilitaram que isso ocorresse. Em outras palavras, esses povos não estavam necessariamente procurando por sua forma local regionalmente distinta de ‘tornar-se romano’, mas mantendo o núcleo de sua identidade cultural, com o complemento de certas inovações poderosas que os ajudaram a viver de novas formas sob condições de mudança” (HINGLEY, 2005, p. 99).

facilidade em transitar agilmente e à vontade entre os idiomas para atender as demandas de diferentes contextos sociais” (WALLACE-HADRILL, 2008, p. 64).

Conforme apontou Dennys Cuche em *La Notion de Culture dans les Sciences Sociales* (1996),

o encontro das culturas não se produz somente entre sociedades globais, mas também entre grupos sociais pertencentes a uma mesma sociedade complexa. Como esses grupos são hierarquizados entre si, percebe-se que as hierarquias sociais determinam as hierarquias culturais, o que não significa que a cultura do grupo dominante determine o caráter das culturas dos grupos socialmente dominados (CUCHE, 1999, p. 176).

Portanto, uma análise que vise não só a permanência de configurações culturais múltiplas ao redor do Mediterrâneo, como também o reconhecimento, por parte dos indivíduos e da ordem política vigente, da possibilidade de existência dessa heterogeneidade, parece-nos mais interessante. As regiões mediterrânicas apresentavam diferentes níveis de coesão interna de suas comunidades, assim como graus diversos de interações múltiplas com outras localidades, na medida em que possuíam retrospectos distintos de dominações políticas, preponderâncias culturais e linguísticas, referenciais religiosos e simbólicos, períodos de desenvolvimento comercial, etc. Dispunham, enfim, de diferentes ordens, com fronteiras internas e externas resultantes dos diversos processos prévios de negociação, flexibilização e/ou enrijecimento das mesmas ao longo de séculos de instauração de relações de integração e não integração a outras ordens.

Podemos citar como exemplo as regiões do Leste mediterrânico, que até serem denominadas como reinos aliados ou províncias orientais do Império Romano, foram palco de diferentes trajetórias de desenvolvimentos políticos, econômicos, sociais, culturais e religiosos. Se recuarmos cronologicamente alguns séculos, observaremos a expansão do Império Babilônico no século VI AEC, com Nabucodonosor II, que impactou diretamente as organizações políticas e sociais judaicas. Poucas décadas depois, a Babilônia foi conquistada pelos persas, em 539 AEC, sob o comando de Ciro, o Grande (559-530 AEC). Em fins no século IV AEC a área passou por profundas transformações decorrentes da conquista de grande parte do Império Persa por Alexandre Magno entre os anos 334 e 330 AEC. Como resultado das disputas entre generais pelo poder sucessório após a morte de Alexandre, em 312 AEC, com a Batalha de Gaza, a região foi anexada aos domínios de Ptolomeu Sóter I, governante do Egito. A dinastia dos Ptolomeus administrou e explorou economicamente o território por mais de um século, até a invasão Selêucida em 198 AEC.

O período de submissão aos Ptolomeus e aos Selêucidas representou maior destaque político da região, modificando sua posição tradicionalmente periférica. Como apontou Maurice Sartre para o território que determinou como “Síria” em *The Middle East Under Rome* (2005)<sup>68</sup>, “começando pela queda dos reinos sírios no século VIII, e depois pela queda de Israel e da Judeia, a Síria se acostumou em ser controlada por um Estado cujo centro político estava muito longe: Assur, Nínive, Persépolis” (SARTRE, 2007, p. 07). Contudo, com a conquista macedônica, as grandes cidades sírias passaram a se desenvolver próximas do centro de poder, ou seja, Alexandria. Posteriormente, sob o domínio selêucida ao longo do século II AEC, a Síria tornou-se “o coração do reino”, com a capital em Antioquia.

No plano econômico, transformações também foram implementadas. Durante a dominação macedônica, a região, por sua localização estratégica e por seus portos, tornou-se um importante entreposto comercial. Para Sartre,

de fato, a conquista de Alexandre contribuiu para a criação de uma região econômica mais homogênea, englobando todos os assentamentos do Mediterrâneo oriental, apesar da continuação de Estados distintos e dos sistemas monetários separados. Ao mesmo tempo, a Síria se tornou (em competição com Alexandria) o cruzamento para rotas de bens de luxo da Arábia Félix, Índia e China, como incenso, mirra, perfumes, temperos e seda (SARTRE, 2007, p. 10).

O florescimento econômico trouxe também um período de intensa urbanização, que colocou em cena outros costumes e práticas, tipicamente gregos, e que foram incorporados gradualmente pelas populações autóctones. Porém, não sem alguma oposição ou diferentes graus de integração e não integração à “nova” ordem. Vale destacar, como fez Arnaldo Momigliano em *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization* (1975) e, mais recentemente, Wallace-Hadrill em *Rome’s Cultural Revolution* (2008), que “tornar-se grego” implicava um longo processo de incorporação linguística, cultural, comportamental, artística, educacional, etc, ou seja, de adoção da *Paideia* grega<sup>69</sup>.

No que tange aos fatores linguísticos de uma comunidade, destaca-se a importância do grego para a constituição da identidade helênica e o quanto a difusão dessa

---

<sup>68</sup> Em *The Middle East Under Rome* (2005), a região que Maurice Sartre denominou como “Síria” não corresponde à extensão da província romana da Síria, mas sim a uma região muito mais extensa que, segundo o autor, “pode também designar todo o Oriente Próximo semítico ocidental, entre o Mediterrâneo e o Eufrates ou o deserto Sírio-Árabe, incluindo a Fenícia e o sul do Levante. [...] O território foi expandido em alguns momentos até Comagena, e até mesmo (apesar de menos frequente) à Cilícia, regiões cujas histórias estão conectadas, ao menos em certos momentos, com a de seus vizinhos mais ao sul” (SARTRE, 2007, p. 01-02).

<sup>69</sup> Cf. MOMIGLIANO, 1991; WALLACE-HADRILL, 2008.

cultura para outras regiões além da Hélade envolveu o aprendizado da língua por parte daqueles que não a compartilhavam previamente<sup>70</sup>. Momigliano atribuiu ao período helenístico o estabelecimento de contatos efetivos entre gregos, romanos, celtas, judeus e iranianos. Em decorrência, compreendeu a difusão do grego como elemento essencial à “circulação internacional de ideias”, concluindo assim que essa teria sido a língua comum ao ambiente mediterrânico à época (MOMIGLIANO, 1991, p. 15-16).

Ao expor o domínio do grego por diferentes povos a partir dos séculos III e II AEC, quando abordou a adoção da língua por parte dos grupos semitas residentes no Leste mediterrânico, Momigliano depreendeu que, por este fato, “o Judaísmo se tornou subitamente conhecido – e respeitável” (MOMIGLIANO, 1991, p. 78). Demais autores que se dedicaram a estudar o processo de helenização do Oriente mediterrânico parecem concordar com o fato de que a partir do século IV AEC houve um aumento progressivo do uso da língua nos ambientes urbanos, tornando-se o grego, nos séculos III e II AEC, língua de uso cotidiano na região<sup>71</sup>.

É fato que o uso da língua grega em meios judaicos foi significativamente ampliado após a tradução da Torá (ou Pentateuco) do hebraico para o grego no início do século III AEC, com a elaboração da *Septuaginta*. É certo também que os intercâmbios culturais entre gregos e judeus tenderam à intensificação conforme as *poleis* consolidavam-se em territórios orientais. Em meados do século III AEC, segundo Sartre, o Leste mediterrânico “tornou-se parte do mundo grego” (SARTRE, 2007, p. 08). Contudo, é importante que não pressuponhamos também para esse contexto uma homogeneidade cultural ou estabilidade política, mas ressaltemos também as resistências, crises dinásticas, disputas por formação de reinos independentes, ou até mesmo a existência de localidades que permaneceram muito tempo alheias à ordem helenística.

A região esteve majoritariamente sob o domínio selêucida entre os séculos III e II AEC. Contudo, isso não representou o controle absoluto dos mesmos sobre o Leste mediterrânico. Ao Sul, a Transjordânia estava sob domínio Nabateu desde o século IV AEC, no extremo Norte da região síria havia o Reino Comagena, consolidado desde o século III AEC, em meados do século II AEC houve a ascensão do Reino Asmoneu na

---

<sup>70</sup> Arnaldo Momigliano apontou como exceção a relação estabelecida entre gregos e romanos, de modo que os segundos foram os únicos a interagirem com e assimilarem elementos culturais e religiosos gregos sem, para isso, precisarem abandonar o latim. Para o autor, “ao assimilar e tornar seus tantos deuses gregos, convenções literárias, formas artísticas, ideias filosóficas e costumes sociais, colocaram a si mesmos [os romanos] e os gregos numa situação recíproca inigualável, tanto mais porque fizeram da própria língua um instrumento de pensamento que podia rivalizar com o grego e transmitir as ideias gregas com excepcional precisão (embora os gregos nunca tenham aceitado inteiramente o fato). Nenhuma outra língua conseguiu fazer isso” (MOMIGLIANO, 1991, p. 17).

<sup>71</sup> Cf. MOMIGLIANO, 1991; KOESTER, 2005a; SARTRE, 2007; WALLACE-HADRILL, 2008.

região da Judeia, e existiram também outros reinos menores independentes espalhados pelo território. O quadro geral de instabilidade não provinha apenas de dissensões internas, mas também das pressões externas exercidas por grandes impérios, como o Armênio, o Parta e o Romano.

Dessa maneira, processos anteriores de interações políticas, sociais, econômicas e culturais já haviam posto em contato diferentes fronteiras comunitárias em determinadas regiões do Mediterrâneo. Sob a ordem imperial romana subsistiram diversas outras ordens que davam o tom das heterogeneidades regionais, sobretudo em ambientes citadinos. Por sua vez, a consolidação do Império forneceu a infraestrutura necessária à mobilidade e ao aumento das interconexões pessoais e coletivas que permitiram o contato cada vez maior de inúmeras fronteiras. Como apontou Norberto Guarinello em *História Antiga* (2013),

o processo de integração não apenas encurta distâncias, ele muda a ordem e o sentido em regiões cada vez mais amplas. A articulação entre as comunidades produz, na longa duração, sistemas sociais cada vez mais complexos e sofisticados. Embora não conduza, necessariamente, à homogeneização das comunidades, o processo de integração submete, ao longo do tempo e em escala cumulativa, as fronteiras locais e a vida local a fronteiras mais amplas, a uma unidade mais extensa, a um sistema de diferenças em escala maior, que lhes confere, de fora, suas próprias identidades locais e seu sentido (GUARINELLO, 2013, p. 54-55).

Diante do referencial de uma ordem que abarcasse esses particularismos, destacavam-se as formas distintas de adaptação, integração e não integração à mesma. Sob o Império, sobretudo nos ambientes urbanos, acentuaram-se não apenas o número maior de fronteiras identitárias em contato, mas abriu-se também a possibilidade de as mobilizar como instrumentos políticos em diferentes situações<sup>72</sup>. Era permitido ser cidadão romano, ser membro ativo da comunidade local, ser falante de grego, de latim ou de quaisquer outras línguas autóctones, partilhar padrões estéticos, simbólicos e ritualísticos latinos, helenísticos, ou regionais, estar atrelado a cultos religiosos nativos ou provenientes de influências externas, ter acesso a mercadorias e produtos de diversas procedências, etc.

Como apontava Denys Cuche em relação à perspectiva de *Identidade Cultural* para as Ciências Sociais,

de fato, cada indivíduo integra, de maneira sintética, a pluralidade das referências identificatórias que estão ligadas à sua história. A identidade cultural remete a grupos culturais de referência cujos limites não são coincidentes. Cada indivíduo tem a consciência de ter uma identidade de forma

---

<sup>72</sup> Cf. HINGLEY, 2005, p. 109.

variável, de acordo com as dimensões do grupo ao qual ele faz referência em tal ou tal situação relacional (CUCHE, 1999, p. 194-195).

Todas essas possibilidades, no entanto, não dependeram apenas da consolidação da ordem imperial romana e dos demais processos de integração mediterrânica, mas também do *status* social dos indivíduos, das redes particulares de relações interpessoais, da região geográfica em que se encontravam, de momentos de maior ou menor estabilidade política, das alternâncias dos períodos de paz e guerra em determinadas regiões; enfim, de critérios contextuais de organização e transformações locais. Sob a flexibilização de fronteiras internas propostas pelo estabelecimento de uma nova ordem que permitiu e, em grande medida, fomentou esse tipo de tendência à pluralidade, estiveram em cena diversos outros processos de integração e não integração que, como apontamos, respondiam a critérios multicausais, multirrelacionais e multicêntricos.

É sob esta perspectiva que analisamos o evangelho e as primeiras εκκλησίαι paulinas dentro da lógica de um projeto de criação de uma rede paralela de integração socio-religiosa, que demandou de Paulo e dos demais personagens envolvidos (missionários e seguidores) a disponibilidade em flexibilizar determinadas fronteiras culturais, étnicas e identitárias, que refletiam e caracterizavam não só o contexto maior em que estavam inseridos, mas também suas formações pessoais. Nesse sentido, a biografia paulina é ilustrativa.

Paulo nasceu nos primeiros anos do século I EC<sup>73</sup>, segundo At 22,3 em Tarso, na Cilícia, uma cidade que gozava de considerável autonomia administrativa e possuía destaque econômico na região da Ásia Menor, na medida em que era ponto de convergência das trocas comerciais entre o Oriente semita, o planalto Anatólio e as *poleis* gregas que intercambiavam produtos com a Europa e o Egito<sup>74</sup>. Conforme destacou Murphy-O'Connor, Tarso estava “na fronteira entre Oriente e Ocidente e seus cidadãos estavam preparados para atuar em ambos” (MURPHY-O'CONNOR, 2004, p. 50).

Tofavia, não se destacava somente no âmbito econômico. Em razão do forte legado helenístico, era também um importante centro de pensamento filosófico no Oriente mediterrânico. Como demonstrou Abel Pena em *De Tarso na Cilícia a Roma Imperial: a educação de Saulo* (2012),

---

<sup>73</sup> O ano preciso do nascimento de Paulo de Tarso é incerto e a busca por uma data definitiva gera debates entre os pesquisadores. Cf. DULING, 2003; MURPHY-O'CONNOR, 2004; VIELHAUER, 2005; KOESTER, 2005b; RAMOS, 2012.

<sup>74</sup> Cf. PENA, 2012.



pela sua posição estratégica, a cidade de Tarso era um dos grandes centros culturais do Oriente helenizado, que concorria com outras cidades da Ásia Menor e do Oriente: Pérgamo, Teos, Cós, ou mesmo Alexandria. O ensino procurava imitar a universidade de Atenas, mantendo em vigor o ensino superior ateniense. Estrabão elogia a qualidade da educação em Tarso, que tinha a terceira melhor universidade da Grécia, a seguir Atenas e Alexandria. Todos os ramos das artes liberais figuravam em Tarso: poesia, retórica e filosofia, esta, sobretudo com forte ascendente na tradição estoica local (PENA, 2012, p. 30).

Infelizmente, Paulo não forneceu em suas epístolas dados diretos sobre sua juventude e educação. O conteúdo dos *Atos dos Apóstolos* indica que Paulo passou seus anos pré-missionários em Jerusalém, onde foi educado pelo renomado tutor fariseu Gamaliel<sup>75</sup>. Alguns pesquisadores, no entanto, preferem a hipótese de que Paulo tivesse recebido sua formação em Tarso, dentro de um sistema educacional que abarcou tanto heranças helenísticas – de retórica, oratória e influências filosóficas, sobretudo estoicas<sup>76</sup> – e semitas – principalmente farisaicas. Conforme defenderam José Joaquim Melo e Roseli Silva em *A influência helenística na formação paulina e a expansão do cristianismo no século I* (2014),

em suas cartas pode-se vislumbrar a matriz do roteiro formativo de Paulo de Tarso, sua linguagem e seu estilo grego, trazendo os sinais de algumas inflexões semitizantes. No diálogo epistolar, com suas comunidades cristãs, Paulo de Tarso recorria a alguns elementos da diatribe ou do debate em uso entre os mestres e propagadores do estoicismo popular. Para compor sua concepção de homem, Paulo de Tarso tomou emprestado alguns termos e expressões que podem ser comparados ao da antropologia grega como: espírito, alma e corpo. Como os filósofos e escritores neoplatônicos e estoicos de seu tempo, ele contrapôs o homem interior ao homem exterior, a precariedade das coisas visíveis frente à imutabilidade das invisíveis (MELO; SILVA, 2014, p. 259).

Como já apontava Werner Jaeger em *Early Christianity and Greek Paideia* (1961), o helenismo presente no Leste mediterrâneo influenciou mais do que o contexto geral dos primeiros movimentos posteriormente identificados como “cristãos”, servindo também como instrumento de discussão e divulgação desses discursos. Para o autor, “com o uso do grego, penetra no pensamento cristão todo um mundo de conceitos, categorias

<sup>75</sup> Cf. At 8,1.3; 9,1-2; 22,3.

<sup>76</sup> Em *Paulo – Biografia Crítica* (1996), Jerome Murphy-O’Connor afirmou que “o que vimos da retórica de Paulo sugere proficiência e convicção que é improvável terem sido adquiridas sem longa prática e talvez também longos estudos. No contexto da escola de retórica, Paulo foi exposto aos diversos aspectos da filosofia grega que faziam parte da bagagem intelectual de toda pessoa culta” (MURPHY-O’CONNOR, 2004, p. 65). Dentro dessa mesma perspectiva, a de que Paulo completou toda a formação helenística educacional em Tarso, Ronald Hock defendeu em *Paulo e a educação greco-romana* (2008) “que a educação de Paulo ultrapassou a etapa secundária [...] e de novo as cartas são o testemunho. Essas cartas, por sua extensão, complexidade e vigor, claramente indicam um autor que recebeu um treinamento continuado em composição e retórica, e era somente durante o currículo terciário que tal instrução era dada” (HOCK, 2008, p. 187). Cf. MURPHY-O’CONNOR, 2004; HOCK, 2008.

intelectuais, metáforas herdadas e conotações sutis” (JAEGER, 1965, p. 14). Dessa forma, frente sua capacitação bilíngue<sup>77</sup>, a escolha paulina de utilização da língua grega em suas pregações e nas epístolas muito indica de sua formação e do alcance pretendido para seu evangelho nas regiões mediterrânicas onde atuou.

Na biografia paulina, entretanto, os pertencimentos identitários declarados pelo apóstolo são aqueles referentes às nuances sociais e religiosas dos Judaísmos antigos<sup>78</sup>. Assim, Paulo evidenciou em *Filipenses C* ser:

<sup>5</sup>circuncidado ao oitavo dia, da raça de Israel, da tribo de Benjamim, hebreu filho de hebreus; quanto à Lei, fariseu; <sup>6</sup>quanto ao zelo, perseguidor da Igreja; quanto à justiça que há na Lei, irrepreensível (Fl C 3,5-6).

Ao seguir o conceito explicitado por Siân Jones em *The Archaeology of Ethnicity* (1997) de que *Identidade Étnica* é “aquele aspecto da conceituação própria de um indivíduo que resulta na identificação com o grupo mais amplo em oposição a outros com base na perceptiva diferenciação cultural e/ou descendência comum” (JONES, 1997a, p. XIII), podemos visualizar na passagem destacada quatro pertencimentos essenciais à construção da identidade étnica que o apóstolo reconhecia como sua.

Examinaremos, adiante, a necessidade paulina de se declarar “da raça de Israel” [ἐκ γένους Ἰσραήλ] e “hebreu filho de hebreus” [Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων]. Destacamos aqui, em primeiro lugar, o fato de Paulo evidenciar sua descendência da “tribo de Benjamim” [φυλῆς Βενιαμείν], que o colocava em posição de destaque em relação tanto ao mundo judeu, uma vez que pertencia a uma das linhagens mais remotas da tradição israelita, como ao contexto helenístico e também à ordem imperial romana. Conforme destacou Abel Pena,

a família de Paulo pertencia à tribo de Benjamim, esse guerreiro mítico e vitorioso, fundador da realeza no século IX a.C. Era certamente uma família de letrados, da seita dos fariseus, sujeita a estritas observâncias religiosas, mas intelectualmente receptiva e aberta, mesmo às correntes da filosofia estoica, tendo promovido uma elite de escribas e exegetas da Bíblia em oposição ao tradicionalismo da casta sacerdotal (PENA, 2012, p. 32).

<sup>77</sup> Abel Pena defendeu a hipótese de que Paulo dominasse com maior segurança o latim e o grego. Para o autor, “Paulo era poliglota. Embora a questão seja controversa por falta de documentação fidedigna, teria aprendido latim, mas seguramente falava e escrevia em grego” (PENA, 2012, p. 33). Por sua vez, Murphy-O’Connor menciona também a possibilidade do domínio do hebraico como consequência das heranças étnicas paulinas: “considerando sua ênfase em ser ‘hebreu, filho de hebreus’ (Fl 3,5), Paulo também deve ter aprendido hebraico e/ou aramaico” (MURPHY-O’CONNOR, 2004, p. 61-62). Cf. MURPHY-O’CONNOR, 2004; PENA, 2012.

<sup>78</sup> Cf. Gl 1,13-14; 2,15; 1Cor 10,1-4; 15,9-10; 2Cor B 11,21-23; Rm 9,3-5; 11,1.

No que concerne o provável *status* paulino de cidadão romano apresentado pelos *Atos dos Apóstolos*<sup>79</sup>, conforme afirmou Rodrigo Furtado, a informação do pertencimento à tribo de Benjamim parece corroborar com a hipótese da cidadania. Em *Paulo de Tarso: em torno da origem* (2012), o autor argumentou que o fato de Paulo descender de uma genealogia de destaque em meio às tradições judaicas lhe dava grande vantagem em relação à aquisição da cidadania romana. Conforme demonstrou, “os membros desta tribo tinham o prestígio de descender do único filho de Jacó a ter nascido em Israel (Gen 35,16) e de pertencer à única tribo que se mantivera fiel a Judá” e que, por isso, “continuaram depois a ter influência” (FURTADO, 2012, p. 17). Outro elemento de relevância é a visibilidade política que Tarso detinha em meio às redes clientelísticas imperiais, o que, segundo Murphy-O’Connor, ofereceu meios para que “o pai de Paulo tivesse sido escravo libertado por um cidadão romano de Tarso e que, desse modo, obtivesse certo grau de cidadania que aumentava a cada geração sucessiva” (MURPHY-O’CONNOR, 2004, p. 55). Porém, destacamos que essas são somente conjecturas, uma vez que os conteúdos epistolares nada nos dizem a respeito.

Em segundo lugar, observa-se o posicionamento paulino perante as divisões político-religiosas judaicas: Paulo declarava-se “fariseu” [φαρισαῖος]. Segundo Jorwan Junior em *O Posicionamento Farisaico e Essênio frente ao Domínio Romano na Judeia* (2011), “o farisaísmo mostrava sua faceta elitista, apesar de contar com o apoio popular”, na medida em que “os fariseus mostravam suas ideias a partir da concepção de renovação e penitência, onde a Lei devia ser seguida pelos judeus em todos os aspectos da vida cotidiana” (JUNIOR, 2001, p. 48). Dessa forma, os fariseus [φαρισαῖοι] eram conhecidos pela extrema observância ao νόμος mosaico e aos rituais judaicos de purificação, oração e celebração.

Compreendemos, assim, a importância adquirida das discussões sobre a necessidade de abandono da vigência do νόμος e de determinados rituais judaicos, como a circuncisão [περιτομή] no discurso paulino. Relevância essa, acreditamos, alcançada não só perante o embate contra aqueles que os defendiam, mas também a partir da necessidade paulina em flexibilizar as fronteiras étnicas de diferenciação social outrora estabelecidas pelos Judaísmos, em prol da adoção de critérios mais abrangentes de pertença e identificação grupal, no caso a πίστις [fé].

Com fins proselitistas, para que Paulo pudesse comunicar seu evangelho “a gregos e a bárbaros, a sábios e a ignorantes” (Rm 1,14), ou seja, a todos com quem pudesse

---

<sup>79</sup> Cf. At 16,37-38; 22,25-29; 23,27; 25,10-12.

estabelecer algum contanto de forma oral ou escrita, era preciso demarcar na composição processual das fronteiras identitárias das εκκλησίαι pontos de contato e ruptura em relação às tradições étnicas judaicas, uma vez que, conforme afirmava o apóstolo, “Deus não faz acepção de pessoas” (Rm 2,11).

## **2.2 Etnicidade, Identidade e Cultura: o evangelho paulino e as tradições étnicas judaicas**

Na passagem supracitada de *Filipenses C* (Fl C 3,5-6), chama-nos atenção o fato de Paulo não se identificar simplesmente como um “judeu” [Ἰουδαῖος]. Para além do pertencimento étnico-religioso mais abrangente ao Judaísmo [Ἰουδαϊσμός], fez questão de ressaltar sua vinculação ao referencial geográfico de Israel, “da raça de Israel” [ἐκ γένους Ἰσραήλ], e sua descendência hebraica, “hebreu filho de hebreus” [Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων]. Em nossa interpretação, ambos os dados fornecem indícios importantes ao entendimento do lugar e autoridade de fala de onde o apóstolo pretendeu partir para delinear suas principais oposições às características mais segregadoras dos Judaísmos.

Entendemos que, no Mundo Antigo, os judeus compunham um *Grupo Étnico* na medida em que, conforme conceituou Siân Jones, representavam “qualquer grupo de pessoas que põem à parte e/ou são postas à parte por outras pessoas, com as quais interagem ou coexistem com base em suas percepções de diferenciação cultural e/ou descendência comum” (JONES, 1997a, p. XIII). Contudo, como destacou a própria autora em *The Archaeology of Ethnicity* (1997), os critérios determinantes de uma *Identidade Étnica* que conjunturalmente caracterizam um *Grupo Étnico* não devem ser abordados tendo em vista essencialismos subjacentes ao indivíduo e/ou ao grupo. Pelo contrário, deve-se sempre ressaltar o fato de que as auto e exo identificações pessoais e/ou coletivas podem sofrer constantes mutações no tempo, no espaço e na interação com o outro.

Já destacava Fredrik Barth, em *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* (1969), que

[...] distinções étnicas não dependem da ausência de interação e aceitação sociais, mas, muito pelo contrário, são muitas vezes o fundamento sobre o qual os sistemas sociais envolvidos são construídos. Neste sistema social, a interação não leva à destruição através das mudanças e da aculturação; diferenças culturais podem persistir apesar do contato de interdependência inter étnica (BARTH, 1970, p. 10).

O modelo Subjetivista de Barth postulava que as *Identidades Étnicas* são forjadas não apenas por critérios internos de identificação, mas também a partir do estabelecimento de distinções em relação a outras identidades por meio das interações sociais e, como resultado dessas interações, da evidenciação de diferenças culturais (BARTH, 1970, p. 16). O autor afirmava, assim, que o contato e delimitação de fronteiras sociais eram basilares à noção de *Etnicidade* que, por sua vez, era compreendida como “um modelo de interação social da identidade étnica que não supõe um caráter ou uma essência para o grupo, mas, ao contrário examina as percepções dos seus membros pelas quais eles se distinguem de outros grupos” (BARTH, 1970, p. 10).

Barth defendia ainda que os critérios de identificação e diferenciação identitária poderiam variar de acordo com as situações, os sujeitos envolvidos nas mesmas e os interesses subjacentes às relações pessoais e coletivas. Conforme defendia, as fronteiras sociais, assim como as étnicas, não são imutáveis. Pelo contrário, qualquer modificação social, política, econômica, etc, pode suscitar deslocamentos de fronteiras e, nesse sentido, tanto o estudo dos processos de interação em si quanto dos deslocamentos envolvidos nos mesmos são necessários ao entendimento das relações de *Etnicidade*.

O conceito de *Habitus* desenvolvido por Pierre Bourdieu e a perspectiva Subjetivista de Fredrik Barth compõem a base da compreensão de Siân Jones sobre *Etnicidade*<sup>80</sup>, definida como

[...] todos aqueles fenômenos psicológicos associados com a identidade grupal culturalmente construída [...]. O conceito de etnicidade foca nas maneiras nas quais processos sociais e culturais se cruzam uns com os outros na identificação de, e na interação entre, grupos étnicos (JONES, 1997a, p. XIII).

---

<sup>80</sup> Buscando elaborar uma abordagem que superasse a dicotomia entre as perspectivas Objetivista e Subjetivista das interações sociais, em *The Archaeology of Ethnicity* (1997) Siân Jones expôs sua definição de *Etnicidade* a partir do arcabouço teórico fornecido por Fredrik Barth e pela teoria da prática de Pierre Bourdieu, com o conceito de *habitus*. Segundo o sociólogo francês, “o *habitus*, como indica a palavra, é um conhecimento adquirido e também um *haver*, um capital (...) que indica a disposição incorporada, quase postural” (BOURDIEU, 2004, p. 61) de um indivíduo. Conforme explicitou Siân Jones, “a teoria da etnicidade apresentada nesse livro visa a relação entre etnicidade e cultura. Foi mostrado que a construção da etnicidade está fundamentada em disposições subliminares dos agentes sociais compartilhadas, que moldam, e são moldadas por comunhões objetivas de prática, o *habitus*. Tais disposições subliminares fornecem a base para o reconhecimento das comunhões de sentimento e interesse, e a percepção e a comunicação das afinidades e diferenças culturais”. Entretanto, ressalta que a noção de *habitus* apenas não é suficiente para explicar as relações de *Etnicidade*. Conforme apontou a autora, e seguindo o modelo de Barth, “crucialmente, a identificação étnica envolve uma objetificação das práticas culturais (que de outra forma constituem modos de comportamento) em reconhecimento e significação da diferença em oposição a outros”. Por fim, Jones conclui então que “a forma particular que tais objetificações da diferença cultural toma é constituída pela interseção do *habitus* com as condições sociais prevalentes em qualquer momento dado. Consequentemente, a dimensão na qual a etnicidade está alocada na realidade da preexistência cultural representada pelo *habitus* compartilhado é altamente variável e contingente sobre as transformações culturais engendradas pela natureza da interação e o poder das relações entre grupos de pessoas” (JONES, 1997a, p. 128-129). Cf. BARTH, 1969; JONES, 1997a; BOURDIEU, 2004.

Para a autora, portanto, mais do que resultados da construção relacional advinda de interações sociais baseadas em noções de similaridade e diferença, as identidades pessoais e coletivas também são frutos de uma construção cultural. Jones compreende a constituição da *Identidade Étnica* como um processo constante de definição e redefinição, dependente não apenas de nuances sociais ou da habilidade instrumental de mobilização de características culturais específicas de acordo com contingências circunstanciais – como já apontava Barth –, mas contribui com as discussões sobre o tema ao conceber o potencial de mutabilidade intrínseco às identidades, variável em consonância aos diferentes contextos históricos. Conforme apontou,

grupos étnicos são culturalmente grupos de identidade atribuída, que são baseadas na expressão da real ou assumida cultura compartilhada e linhagem comum (usualmente através da objetificação das características culturais, linguísticas, religiosas, históricas e físicas). Como um processo, a etnicidade envolve a consciência da diferença que, em graus variados, implicam na reprodução e transformação das distinções classificatoriamente básicas entre grupos de pessoas que se percebem como culturalmente distintas em alguns aspectos. As diferenças culturais que informam as categorias étnicas são, em graus variados, sistemáticas e duradouras, porque ambas informam modos de interação entre povos de categorias étnicas diferentes, e são confirmadas pela interação; isto é, categorias étnicas são reproduzidas e transformadas no decorrer dos processos da vida social (JONES, 1997a, p. 84).

Abordamos tais discussões a fim de elucidar não apenas o posicionamento paulino em relação a algumas características étnicas judaicas em pauta no século I EC – que analisaremos adiante –, mas também como a própria constituição da *Etnicidade* judaica implicou na constante negociação de suas fronteiras frente aos processos de integrações mediterrânicas, na medida em que interagiu com outras culturas e *Identidades Étnicas* em diferentes conjunturas históricas.

Um exemplo disso foi abordado por Shaye Cohen em *The Beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties* (1999), quando demonstrou como a interação entre o poder político judaico estabelecido com o Reino Asmoneu a partir do século II AEC (140 AEC) e a cultura helenística presente no Leste mediterrâneo desde o século IV AEC<sup>81</sup> modificou consideravelmente não apenas o significado básico do termo

<sup>81</sup> Iniciada em 167 AEC por Judas Macabeu, a Revolta Macabeia foi consequência da insatisfação dos judeus em relação à crescente helenização de seus hábitos e espaços tradicionais. Líderes religiosos locais se organizaram para guiar a população em uma insurreição contra o domínio selêucida na região da Judeia. Como resultado, foi estabelecido um reino autônomo, composto majoritariamente por judeus e governado por judeu. Em retrospecto, desde o domínio persa (século IV AEC) os judeus gozavam de significativa autonomia política e religiosa definida, sobretudo, pelo constante reforço étnico de suas fronteiras identitárias, baseado em justificativas religiosas. Com a Revolta Macabeia, a formação do Reino Asmoneu, como ficou conhecido, representou o enrijecimento da identidade semítica na Judeia em detrimento das

Ἰουδαῖος [Judeu], como também as fronteiras das relações sociais e políticas de etnicidade envolvidas. O autor demonstrou que o termo grego Ἰουδαῖος (pl. Ἰουδαῖοι), o latino *Iudaeus* (pl. *Iudaei*) e o hebraico יהודי (*Yehudi*; pl. *Yehudim*) eram originalmente termos étnico-geográficos que designavam os habitantes da Ἰουδαία ou יהודה (*Yehuda*). Dessa forma, no sentido mais remoto da palavra, os Ἰουδαῖοι constituíam o ἔθνος que habitava a Ἰουδαία, considerada sua terra ancestral.

A tese defendida por Cohen é a de que com a ampliação do Reino Asmoneu e, como consequência, com a incorporação de comunidades sob seu domínio que não eram compostas propriamente por judeus [Ἰουδαῖοι] no sentido étnico-geográfico do termo – como idumeus e itureus –, o significado intrínseco da palavra “judeu” [Ἰουδαῖος] teve também que ser ampliado para os sentidos étnico-político e étnico-religioso. Segundo o autor, “por trás dessa mudança semântica reside um desenvolvimento significativo na história do Judaísmo” (COHEN, 1999, p. 69-70).

A mudança em questão foi a incorporação, por parte do Reino Asmoneu, da noção helenística de πολιτεία [*politeia*], que atrelava a cidadania de um indivíduo à sua atuação política<sup>82</sup>, e não necessariamente a seu pertencimento étnico-geográfico – por sua natureza, imutável; o que desencadeou a utilização do termo “judeu” [Ἰουδαῖος] em dois novos sentidos:

judeus eram todos aqueles, de quaisquer origens étnicas ou geográficas, que adoravam ao deus cujo templo está em Jerusalém (uma definição religiosa), ou aqueles que haviam se tornado cidadãos do Estado estabelecido pelos judeus (uma definição política). Em contraste com a identidade étnica, as identidades política e religiosa são mutáveis [...]. Com a emergência dessas novas definições no segundo século AEC, a fronteira metafórica que separava os judeus dos não judeus tornou-se cada vez mais permeável. Os de fora poderiam tornar-se os de dentro (COHEN, 1999, p. 109-110).

---

experiências de interação com a cultura helenística, que aconteciam concomitantemente em outras regiões do Leste mediterrâneo. Estabelecido o “Estado Judeu” em meados do século II AEC, como Maurice Sartre o definiu, os Asmoneus se propuseram a expandir seus territórios a partir justificativas proselitistas (SARTRE, 2007). Em meados do século I AEC o Reino Asmoneu abrangia as regiões da Galileia, Transjordânia, Idumeia e grande parte da planície costeira da Palestina. Entretanto, como apontou Martin Goodman, “seu domínio não se baseava mais no entusiasmo religioso camponês com que havia começado, nem no prestígio do sumo sacerdócio que haviam usurpado, e sim nos adornos da realeza helenística” (GOODMAN, 1994, p. 42). Em suma, segundo afirmou Arnaldo Momigliano, “em termos de organização política e econômica, seguramente os judeus estavam mais helenizados depois da revolução macabéia do que antes dela” (MOMIGLIANO, 1991, p. 103). Cf. MOMIGLIANO, 1991; GOODMAN, 1994; SARTRE, 2007.

<sup>82</sup> Conforme expôs Shaye Cohen, “a palavra grega πολιτεία significa, em primeira instância, ‘cidadania’, a qualidade de ser um cidadão (um πολίτης). Por extensão, a palavra também se refere às instituições e convenções dentro das quais um cidadão exercia sua cidadania. No último sentido, a palavra é frequentemente traduzida como ‘constituição’, mas em muitos textos a tradução ‘lei do lugar’ ou ‘modo de vida’ seria melhor. A πολιτεία de um indivíduo é sua cidadania; a πολιτεία de um Estado é sua forma de fazer as coisas” (COHEN, 1999, p. 125).

A flexibilização da fronteira étnico-geográfica da condição de judeu [Ἰουδαῖος] (no geral) permitiu também o estabelecimento de novas relações de afinidade social e religiosa para com os Judaísmos. Foi o caso dos chamados *Judaizantes*, ou seja, daqueles que, por escolha, seguiam o νόμος, a ritualística, as celebrações, o calendário, e possuíam relações interpessoais próximas com os judeus [Ἰουδαῖοι] (em sentido étnico-geográfico, político ou religioso), mas que não eram, por definição primária, provenientes da Judeia [Ἰουδαῖοι]. Como apontou o autor, “para além da mudança da cidadania, o período dos Asmoneus atestou pela primeira vez a ideia da conversão religiosa” (COHEN, 1999, p. 137). O termo grego que denomina a ação de judaizar é ἰουδαΐζειν e, em Paulo, traduzido como “viver como um judeu”, pode ser encontrado em *Gálatas*:

<sup>14</sup>Mas quando vi que não andavam retamente segundo a verdade do evangelho, eu disse a Pedro diante de todos: se tu, sendo judeu, vives à maneira dos gentios e não dos judeus, por que forças os gentios a viverem como judeus? (Gl 2,14)

Sobretudo no contexto pós-Diáspora e dos processos de integração mediterrânica em desenvolvimento, a diversificação das inter-relações pessoais, econômicas, sociais, culturais, etc, estabelecidas com outras pessoas gerou uma flexibilização maior das fronteiras que caracterizavam etnicamente um judeu [Ἰουδαῖος]. Como concluiu Cohen, “ao compreender o modo de vida judaico em termos gregos, os judeus redefiniram a identidade judaica e foram capazes, pela primeira vez, de naturalizar estrangeiros” (COHEN, 1999, p. 139). Ressaltamos, ainda, que apesar da flexibilização assinalada – comum às relações de Etnicidade – os judeus, independentemente da variedade política, ideológica e de observância religiosa que os compunham<sup>83</sup>, não deixaram de ser um *Grupo Étnico* tal qual caracterizamos acima. Conforme apontou Mônica Selvatici em *Os Judeus Helenistas e a Primeira Expansão Cristã* (2006),

o conceito de Etnicidade permite a análise do desenvolvimento das identidades na história, a sua contínua construção e transformações nos diferentes contextos históricos. Esta noção possibilita, assim, o estudo das estratégias adotadas pelos judeus no que diz respeito à manutenção ou não, na criação ou no abrandamento de suas fronteiras étnicas com os gregos, e depois com os romanos (SELVATICI, 2006, p. 19).

Nascido em Tarso, Paulo era judeu da Diáspora. No entanto, compreendemos o esforço realizado em assegurar seu pertencimento às “raízes formadoras” da tradição

---

<sup>83</sup> Em *Le Judaïsme et le Christianisme Antique* (1968), Marcel Simon e Andre Benoit expuseram as características que determinavam e diferenciavam Saduceus, Fariseus, Zelotes e Essênios, as principais seitas judaicas que, no século I EC, compunham o que, de maneira geral, chamamos de Judaísmo (no singular). Cf. SIMON; BENOIT, 1987.



étnica judaica – a saber, a referência étnico-geográfica de Israel e a descendência da linhagem secular hebraica – como forma de assegurar a legitimidade e autoridade de seus posicionamentos religiosos e políticos. Ao longo das epístolas que escreveu, Paulo retomou com frequência as Escrituras, suas passagens, personagens e profecias, a fim de não só fundamentar teologicamente seu evangelho, mas também de inseri-lo na tradição religiosa originária de sua formação, assim como a da deidade que pregava<sup>84</sup>. Para o apóstolo,

<sup>4</sup>Ora, tudo o que se escreveu no passado é para nosso ensinamento que foi escrito, a fim de que, pela perseverança e pela consolação que nos proporcionam as Escrituras, tenhamos a esperança (Rm 15,4).

Conforme afirmou Ivan E. Rocha, em uma análise geral “o cristianismo nasceu como uma retomada e atualização das antigas promessas que seriam realizadas por meio da Igreja fundada por Jesus Cristo” e, dessa forma, “a compreensão da documentação neotestamentária, de sua linguagem e de seu simbolismo, passa pela compreensão da narrativa anticotestamentária” (ROCHA, 2005, p. 58). O evangelho paulino também foi apresentado pelo apóstolo nessa perspectiva:

<sup>1</sup>Paulo, servo de Cristo Jesus, chamado para ser apóstolo, escolhido para o evangelho de Deus, <sup>2</sup>que ele já tinha prometido por meio dos seus profetas nas Sagradas Escrituras (Rm 1,1-2).

Assim sendo, era preciso que o apóstolo reafirmasse sua condição de judeu [Ἰουδαῖος] pertencente às “raízes” do Judaísmo [Ἰουδαϊσμός] para que tivesse legitimidade em constatar que “(...) o endurecimento atingiu uma parte de Israel até que chegue a plenitude dos gentios” (Rm 11,25); colocando-se, em seguida, em posição contrária às facções político-religiosas predominantes em Jerusalém<sup>85</sup> – que insistiam em manter fronteiras mais rígidas de diferenciação étnica –, e tomando para si a responsabilidade de conversão daqueles que não eram judeus.

Em sua vida missionária, Paulo atuou dubiamente no reforço de certas características das tradições judaicas e na oposição a outras. Por vezes, como no caso da regulamentação alimentar das ἐκκλησίαι, propôs rupturas e também algumas continuidades<sup>86</sup>. Como destacou Ivan E. Rocha em *Religião e Alimentação sob a Ótica Judaica* (2005),

<sup>84</sup> Cf. Gl 3,6-9; 3,29; 4,22-31; 1Cor 15,22; 2Cor B 11,3; Rm 4,1-6; 5,13-14; 9,6-17; 11,8-9.

<sup>85</sup> Cf. Gl 4,22-31; 2 Cor A 3,7-18; Rm 9,30-32; 11,7; 11,11-12; 11,25-29.

<sup>86</sup> Cf. Gl 2,11-14; 1Cor 8,4-13; 9,13; 10,15-21; 10,25-28; Rm 14,17; 14,20-21.

os judeus incluem na definição de sua identidade um conjunto de regras alimentares que os distinguem do conjunto das sociedades que os cercam ao longo dos tempos, e o fazem atrelando essas regras à sua experiência teológica. A dieta judaica é considerada uma regra estabelecida diretamente por Deus, que exige ser respeitada ao longo do ano judaico, particularmente por ocasião das principais celebrações histórico-religiosas (ROCHA, 2005, p. 151).

Nas tradições judaicas, o nascimento, o casamento, o luto, o *shabat*, *rosh hashaná*, *yom kippur*, *sucot*, *purim*, *pessach*, etc, eram celebrados, cada um deles, com refeições especiais preparadas de acordo com rituais específicos<sup>87</sup>. Nas *ἐκκλησίαι* paulinas, tais celebrações socialmente distintivas foram abolidas, com exceção do impedimento à ingestão de alimentos sacrificados aos ídolos, como podemos atestar em *1Coríntios*:

<sup>25</sup>Tudo o que se vende no mercado, comei-o sem levantar dúvidas por motivo de consciência, <sup>26</sup>pois a terra e tudo o que ela contém pertencem ao Senhor. <sup>27</sup>Se algum gentio vos convidar e aceitardes o convite, comei de tudo o que vos for oferecido, sem suscitar questões por motivos de consciência. <sup>28</sup>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 (1Cor 10,25-28).

Em outras frentes, sobretudo naquelas que diferenciavam física e socialmente um judeu, Paulo foi contrário à manutenção dos hábitos que caracterizavam as fronteiras tradicionais de distinção étnica judaica. Abordaremos, em específico, dois deles: a prática da circuncisão e a observância ao νόμος mosaico.

O ritual da περιτομή, ou circuncisão, comum nas tradições judaicas, consistia na remoção do prepúcio peniano de meninos judeus recém-nascidos. Deveria ser realizada, segundo Lv 12,1-3<sup>88</sup>, no oitavo dia de nascimento e representava simbolicamente a marca física da aliança estabelecida entre Deus e os hebreus. Como podemos constatar na passagem de *Filipenses C*, como judeu de nascença, Paulo também foi “circuncidado ao oitavo dia” (Fl C 3,5). Nas epístolas, o posicionamento paulino em relação à περιτομή fica evidente em *Gálatas*, *1Coríntios* e *Romanos*, as três cartas do *corpus* em que o apóstolo apresentou maior esforço de argumentação teológica.

No caso da primeira, a questão parece ter sido colocada em pauta a partir da exigência, por parte dos missionários judaizantes presentes nas *ἐκκλησίαι* gálatas, do cumprimento do ritual em fidelidade a Jerusalém. Lê-se:

<sup>87</sup> Cf. ROCHA, 2005.

<sup>88</sup> Passagem completa: “<sup>1</sup>Iahweh falou a Moisés e disse: <sup>2</sup>Fala aos israelitas e diz-lhes: Se uma mulher conceber e der à luz a um menino, ficará impura durante sete dias, como por ocasião da impureza de suas regras. <sup>3</sup>No oitavo dia, circundar-se-á o prepúcio do menino” (Lv 12,1-3).

<sup>12</sup>Os que querem fazer boa figura na carne são os que vos forçam a vos circuncardes, só para não sofrerem perseguição por causa da cruz de Cristo.  
<sup>13</sup>Pois nem mesmo os que se fazem circuncidar observam a lei. Mas eles querem que vos circuncideis para se gloriarem na vossa carne (Gl 6, 12-13).

Exigência essa à qual Paulo respondeu, em primeiro lugar, assegurando a legitimidade da missão de converter os gentios a partir da aprovação de Tiago, Pedro e João no *Concílio Apostólico* em 48 EC<sup>89</sup> e, em segundo, advertindo: “<sup>2</sup>Atenção! Eu, Paulo, vos digo: se vos fizerdes circuncidar, Cristo de nada vos servirá” (Gl 5,2), uma vez que “<sup>6</sup>pois, em Cristo Jesus, nem a circuncisão tem valor, nem a incircuncisão, mas a fé agindo pela caridade (Gl 5,6).

O reforço a esse posicionamento volta a aparecer em *1 Coríntios*, quando declarou: “<sup>19</sup>a circuncisão nada é, e a incircuncisão nada é. O que vale é a observância dos mandamentos de Deus” (1Cor 7,19). E ainda em *Romanos*, quando utilizou a figura mítica de Abraão para justificar que a incorporação do ritual em questão foi posterior à aliança firmada entre Deus e os hebreus e não deveria ser, por isso, pressuposto da mesma<sup>90</sup>. Por fim, Paulo opôs-se à distinção física e, em consequência social, desencadeada pela prática da circuncisão, argumentando que

<sup>28</sup>Pois o verdadeiramente judeu não é aquele que como tal aparece externamente, nem é verdadeira circuncisão a que é visível na carne, <sup>29</sup>mas é judeu aquele o é no interior e a verdadeira circuncisão é a do coração, segundo o espírito e não segundo a letra: aí está quem recebe louvor, não dos homens, mas de Deus (Rm 2,28-29).

A outra oposição paulina às fronteiras judaicas de identificação étnica esteve atrelada à observância cotidiana a um código moral e comportamental secular: o vóμοϋ mosaico. Traduzido como “Lei”, o vóμοϋ era o conjunto de referências religiosas, políticas e sociais dos grupos judeus. Seu registro escrito, a Torá (Pentateuco), conservava não só o passado histórico e mitológico do povo hebreu, mas também orientava os judeus em seus hábitos, rituais, na constituição do calendário, na conduta religiosa, jurídica, etc, a partir da constante interpretação e reinterpretação das passagens contidas nas chamadas

<sup>89</sup> Cf. Gl 2,6-10.

<sup>90</sup> Passagem completa: “<sup>9</sup>Ora, esta bem-aventurança é somente para os circuncisos, ou também para os incircuncisos? Dizemos, com efeito, que para Abraão a fé foi levada em conta de justiça. <sup>10</sup>Mas como lhe foi levada em conta? Estando circuncidado ou quando ainda incircunciso? Não foi quando estava circuncidado, mas quando ainda era incircunciso, <sup>11</sup>e recebeu o sinal da circuncisão como selo da justiça da fé que ele tinha quando incircunciso. Assim ele se tornou pai de todos aqueles que creem, sem serem circuncidados, para que a eles também seja atribuída a justiça, <sup>12</sup>e pai dos circuncisos, que não só receberam a circuncisão, mas que também seguem a trilha da fé que teve Abraão, nosso pai, quando ainda incircunciso” (Rm 4,9-12).

Escrituras. Esse foi, dentre os costumes judeus, aquele que Paulo combateu com maior fervor, em especial nas epístolas escritas em resposta a alguma influência judaica ou judaizante em meio às *ἐκκλησίαι*<sup>91</sup>.

Para o apóstolo, o νόμος estava intimamente relacionado à *ἀμαρτία*, ou seja, ao pecado, uma vez que considerou: “<sup>13</sup>Pois até a Lei havia pecado no mundo; o pecado, porém, não é levado em conta quando não existe lei” (Rm 5,13); ou ainda quando argumentou: “<sup>7</sup>Que diremos, então? Que a Lei é pecado? De modo algum! Entretanto, eu não conheci o pecado senão através da Lei, pois eu não teria conhecido a concupiscência se a Lei não tivesse dito: Não cobiçarás” (Rm 7,7). Por esse motivo, a encarnação e morte de Jesus representou no evangelho paulino a superação de um passado de desregramentos, caracterizado principalmente por condutas baseadas no νόμος mosaico ou em contrariedade a ele. Lê-se em *Gálatas*:

<sup>23</sup>Antes que chegasse a fé, nós éramos guardados sob a tutela da Lei para a fé que haveria de se revelar. <sup>24</sup>Assim a Lei se tornou nosso pedagogo até Cristo, para que fôssemos justificados pela fé. <sup>25</sup>Chegada, porém, a fé, não estamos mais sob pedagogo; <sup>26</sup>vós todos sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus, <sup>27</sup>pois todos vós, que fostes batizados em Cristo, vos vestistes de Cristo (Gl 3, 23-27).

Em detrimento da diferenciação entre aqueles que seriam ou não salvos no dia do Juízo Final a partir da observância ou não ao νόμος mosaico, Paulo apresentou a possibilidade irrestrita de adoção da πίστις [fé] como alternativa de identificação social mútua e sinal da aceitação da nova divindade e da configuração político-religiosa alternativa que, aos poucos, se delineava. Assim, expôs:

<sup>16</sup>Sabendo, entretanto, que o homem não se justifica pelas obras da Lei, mas pela fé em Jesus Cristo, nós também cremos em Cristo Jesus para sermos justificados pela fé em Cristo e não pelas obras da Lei, porque pelas obras da Lei ninguém será justificado (Gl 2,16).

Em um contexto mais amplo, a observância ao νόμος mosaico representou mais do que um pertencimento religioso, designando uma fronteira identitária, étnica e também social. Foi o caso da validação da Torá como código moral, ritualístico e jurídico dos judeus por parte do poder imperial romano. Decisão político-administrativa essa que colocou em oposição direta práticas romanas a restrições judaicas preconizadas pela Torá. Porém, uma vez legitimada por Roma, garantiu aos judeus, por exemplo, a isenção à obrigatoriedade dos serviços militares como consequência das proibições relativas à

---

<sup>91</sup> Cf. *Gálatas*, *1Coríntios*, *2Coríntios A*, *Filipenses C*, *Romanos*.

alimentação, pureza ritual e participação em cultos, que os impediam de conviver em meio aos “pagãos” no exército. Ademais, alguns costumes imperiais romanos como a celebração do culto ao imperador, os desfiles de recrutas militares e a prática da nudez no atletismo eram proibidos em Jerusalém.

Aos judeus foram concedidas ainda permissões para o recolhimento de impostos destinados ao Templo, para a construção de sinagogas, para a execução de reuniões aos sábados nos cultos e para as celebrações das festividades do calendário judaico<sup>92</sup>. A concessão de todos esses privilégios, porém, não contribuiu com a harmonização da convivência entre judeus e romanos. O que se sucedeu foi o contrário. Conforme expôs Mônica Selvatici em *Conflitos Sociais entre Judeus e Gentios no Mediterrâneo Romano e o Cristianismo de Paulo de Tarso* (2001),

a política de concessão de privilégios e proteção aos judeus por parte de Roma acarretara o aumento de um sentimento anti judaico em várias cidades do Império. Ainda pior, ela dera margem à contínua reivindicação judaica de mais direitos e, conseqüentemente, aos excessos cometidos pelos judeus. Ela criaria espaço, com isso, para o acirramento da hostilidade da população gentílica e para os excessos dela também. Esses ingredientes misturados eclodiam em situações de convulsão social, situações essas que os imperadores romanos tanto detestavam. Como se isto não bastasse, aliado a este processo, havia a deterioração das relações dos judeus para com o poder romano na Palestina (SELVATICI, 2001, p. 97).

Ainda que de Augusto a Cláudio a orientação passada aos romanos tenha sido a de respeito às idiossincrasias de Jerusalém, da Torá e do Templo – como elementos sagrados para os judeus –, os sucessivos prefeitos da Judeia demonstraram pouca consideração às características diferenciadas da vida judaica – o que causou ainda mais revolta por parte dos judeus. Como demonstrou Sartre, até pelo menos o fim do Principado de Cláudio, as permissões romanas mencionadas nunca ascenderam ao patamar de “legislação oficial” para os judeus. Em consequência, segundo afirmou, “tudo veio a se tornar motivo de confrontação: a presença de recrutas em Jerusalém, a admissão de pagãos no Templo, a proteção dos parâmetros dos sumo sacerdotes”. Por essas e outras razões, “os representantes de Roma e as autoridades judaicas estiveram quase constantemente em conflito” (SARTRE, 2007, p. 105).

Assim sendo, podemos conjecturar que a oposição de Paulo à observância ao νόμος mosaico, elemento de grande tensão entre judeus e romanos durante os séculos I AEC e I EC, possa ter, em algum sentido, impactado beneficentemente a implantação das ἐκκλησίαι paulinas nas cidades mediterrânicas, uma vez que seus componentes não

<sup>92</sup> Cf. SELVATICI, 2001, p. 90-91; SARTRE, 2007, p. 103-104.

contariam com o estigma da diferenciação social consequente da adoção do νόμος como código jurídico e comportamental.

Como buscamos destacar, o evangelho paulino e, em consequência, as εκκλησίαι que o adotaram como orientação religiosa e identitária, foram também gradualmente construídos em relação – de apropriação e oposição – às tradições judaicas de seu contexto. No entanto, dois fatos precisam ser ressaltados. O primeiro refere-se à impossibilidade de considerarmos tal construção relacional a partir de uma única matriz, ou de uma matriz “pura”. Conforme afirmou Martin Hengel em *Early Christianity as a Jewish-Messianic, Universalistic Movement* (1999), o Cristianismo Primitivo originou-se sobretudo das tradições judaicas, mas também, a partir delas, de uma série de influências religiosas e culturais de seu tempo (HENGEL, 1999, p. 02).

Os Judaísmos haviam passado anteriormente por um período de assimilações, integrando às suas fronteiras étnicas diversos elementos externos. Dessa maneira, a tradição farisaica na qual Paulo foi formado; os vários Judaísmos da Diáspora estabelecidos na diversidade cultural das cidades mediterrânicas, ou mesmo a organização política judaica em Jerusalém representavam, em meados do século I EC, tradições judaicas provenientes de processos múltiplos de negociação e flexibilização de fronteiras étnicas a partir da existência de diferenças culturais evidenciadas por interações sociais diversas. Em conformidade com o que argumentamos até aqui, os diversos processos de integrações mediterrânicas decorridas ao longo de séculos puseram em contato diferentes ordens políticas, sistemas econômicos, grupos étnicos, culturas, línguas, etc, e suas respectivas fronteiras. Assim como apontou Siân Jones a partir da perspectiva da *Etnicidade*,

as identidades são formadas em oposição às outras – elas envolvem uma fronteira entre o ‘nós’ e o ‘eles’, e as diferenças na cultura tanto informam como tornam-se símbolos dessa fronteira. Mas o que os traços culturais vêm a definir como fronteiras de um grupo depende da situação à mão e de quem está interagindo com quem. Consequentemente, os traços culturais relevantes para uma identidade particular são fluidos – eles podem mudar em situações diferentes e no tempo. Ademais, dois grupos podem dividir muitos aspectos da cultura em comum e ainda traçarem fronteiras entre um e outro baseados em diferenças culturais (JONES, 1997b, p. 68).

No caso de Paulo de Tarso, a mudança de fronteiras internas relativas a um mesmo referencial étnico, os Judaísmos, trouxe reverberações importantes – o que nos leva ao segundo fato a ser destacado. Muito se discute sobre a(s) ruptura(s) promovida(s) pelo evangelho paulino em relação aos Judaísmos contemporâneos. Parece-nos inegável a alusão construída por Henri Holstein em *L’expérience de l’Évangile* (1975) de que o

cristianismo nasceu “às sombras do Templo”, ou ainda a concepção geral de que, em suas décadas iniciais, foi compreendido como mais uma seita judaica dentre as demais existentes. Como apontou Mônica Selvatici em *Construção de fronteiras entre o judaísmo e cristianismo no Império Romano* (2013),

[...] os eruditos entendem agora que as noções modernas de identidade judaica e cristã como categorias distintas e facilmente observáveis não devem ser projetadas sobre a Antiguidade. Reconhece-se que as fronteiras entre as duas comunidades eram mais fluidas do que se imaginava e que cada comunidade religiosa se expressava de múltiplas formas em termos de crença e de prática (SELVATICI, 2013, p. 25).

Conforme defendeu Gilvan Ventura da Silva em *As Relações entre o Judaísmo e o Cristianismo no Império Romano* (2010), “a separação entre o judaísmo e o cristianismo deve ser tratada nos termos de um processo sócio-histórico abrangente, envolvendo as distintas categorias que compõem o corpo social, e não apenas como um assunto de política eclesiástica” (SILVA, 2008, p. 68-69). Sob esse mesmo prisma analítico, Martin Hengel também afirmou que foi apenas nas primeiras décadas do século II AEC, com os Padres Apostólicos, que “a separação entre mãe e filha esteve finalmente completa e o movimento escatológico judeu antigo foi transformado em uma nova religião, mais universal” (HENGEL, 1999, p. 06).

Destacamos especialmente os argumentos paulinos de oposição a algumas características étnicas judaicas, como a contrariedade à circuncisão [περιτομή] e ao νόμος. Isso porque acreditamos que a flexibilização ou supressão dessas fronteiras foram fundamentais para que Paulo pusesse em prática sua missão de evangelizar, instaurar comunidades e delinear um pertencimento identitário que integrasse a todos: judeus e gentios. Não defendemos que a proposição paulina de instituição de uma nova identidade – que não pretendia ser nem judaica, nem helênica, nem romana –, tenha de fato se estabelecido, em especial a partir de uma noção de ineditismo. Como podemos perceber a partir da leitura das epístolas, Paulo não promoveu rupturas definitivas em relação ao universo simbólico, religioso e ritualístico do monoteísmo judaico. Mesmo quando se dirigiu aos leitores das epístolas, por vezes o apóstolo reconheceu que se tratava “(...) em primeiro lugar do judeu, mas também do grego” (Rm 1,16).

Defendemos, todavia, que as oposições por ele estabelecidas em relação a determinadas fronteiras étnicas dos Judaísmos, que promoviam, não por acaso, uma demarcação social segregadora entre judeus e não judeus, foram fundamentais à caracterização particular do evangelho paulino e, em consequência, das εκκλησία sob

sua orientação (como discutiremos no capítulo seguinte). Demonstramos, assim como fez José Luiz Izidoro em *Fronteiras Permeáveis e Identidades nos Cristianismos Primitivos* (2010), que

torna-se imprescindível conceber as identidades culturais a partir do dinamismo, da permeabilidade e da fluidez em seu processo de formação e num amplo horizonte de interação e tensão. Assim, nessa perspectiva conceberemos o processo de formação das identidades cristãs no período dos cristianismos primitivos e a interação com todo seu entorno sociocultural, religioso, político e geográfico (IZIDORO, 2010, p. 171).

Conforme apontou também Mônica Selvatici, a noção fornecida pelo conceito de *Etnicidade* de que as identidades são culturalmente construídas contribui significativamente com o estudo “das identidades no judaísmo e no cristianismo antigos porque permite verificar as variações e as especificidades do processo de construção das identidades judaicas e cristãs nos contextos históricos” (SELVATICI, 2013, p. 25).

Assim sendo, entendemos que dentro do processo dinâmico de interações sociais, culturais, religiosas, etc, ainda que não tenha forjado uma nova definição étnica em todas as suas variações, Paulo buscou instituir uma nova fronteira entre o “nós” e o “eles”. Portanto, construiu seu discurso a partir do deslocamento das fronteiras étnicas anteriores em favor da argumentação que perpassa todas as suas epístolas, de *ITessalonicenses* a *Romanos*: a certeza da iminência do fim desencadeada pelo sacrifício de Cristo e, a partir dela, da necessidade de adoção da πίστις [fé] como critério de identificação mútua e salvação para todos aqueles que a desejassem. Passamos, dessa forma, à análise dessa argumentação a partir do conteúdo epistolar paulino.

### **2.3 Contra as fronteiras segregadoras e a favor das integradoras: a proposição da πίστις**

Na intenção mencionada anteriormente em delimitar gradualmente novas fronteiras simbólicas e religiosas entre “nós” e “eles”, Paulo de Tarso partiu primeiramente do argumento relativo à instauração de um novo tempo, iniciado com o sacrifício do Cristo [Χριστός] pelo advento de sua crucificação<sup>93</sup>. Definiu o apóstolo em *1Coríntios*:

<sup>93</sup> Cf. 1Cor 1,17-18; 2,1-2.8; 2Cor B 13,4; Fl B 2,6-8; Rm 6,5-6.



<sup>23</sup>nós, porém, anunciamos o Cristo crucificado, que para os judeus é escândalo, para os gentios é loucura, <sup>24</sup>mas para aqueles que são chamados, tanto judeus como gregos, é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus (1Cor 1,23-24).

Dessa maneira, como afirmava Wayne Meeks em *The Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul* (1983), Paulo elevou a outro patamar, sobretudo simbólico, a sentença conhecida da crucificação, uma vez que “a crença no Messias crucificado introduz novo paradigma de controle do modo de ação de Deus”, sendo “na afirmação de que Cristo Jesus foi crucificado e ressuscitado dos mortos que se baseia boa parte do discurso paulino” (MEEKS, 1992, p. 262). Discurso esse a partir do qual, como apontou Richard Horsley em *Paul and Empire – Religion and Power in Roman Imperial Society* (1997), “o Cristo crucificado tornou-se o símbolo central do movimento popular que veio a ser o cristianismo” (HORSLEY, 2004, p. 19).

No *corpus* paulino, a crucificação foi abordada como o maior sacrifício realizado pelo Cristo em prol da expiação de todos os pecados passados e do anúncio da instauração de um tempo escatológico, com fim iminente, sinalizado pela *Parousia* [Παρουσία] e, com ela, pelo julgamento final de toda a humanidade. Podemos visualizar já em *ITessalonicenses* a advertência:

<sup>2</sup>porque vós sabeis, perfeitamente, que o Dia do Senhor virá como ladrão noturno. <sup>3</sup>Quando as pessoas disserem: paz e segurança!, então, lhes sobrevirá repentina destruição, como as dores sobre a mulher grávida; e não poderão escapar (1Ts 5,1-3).

O prenúncio do fim pode ser encontrado em diversos formatos nas outras epístolas<sup>94</sup>, tendo sido também um dos argumentos essenciais à exposição mais completa do evangelho paulino realizada na última carta conhecida: *Romanos*. Ainda no início dela lê-se: “<sup>5</sup>Ora, com tua obstinação e com teu coração impenitente, acumulas contra ti um monte de ira, no dia da ira em que se revelará o justo julgamento de Deus, <sup>6</sup>que retribuirá a cada um segundo suas obras” (Rm 2,5-6). A partir da instauração e configuração deste novo (breve) presente caracterizado por Paulo a partir da preponderância do que chamou de “Espírito” [πνεύμα] – possível graças à boa nova de seu evangelho e condição necessária ao futuro eterno –, o apóstolo fez questão de estabelecer recorrentemente a oposição necessária aos passados gentios e, sobretudo judeus, apresentados nas epístolas como ilustração de um tempo marcado por desvios pautados em julgamentos morais e posturas voltadas às ambições mundanas.

<sup>94</sup> Cf. 1Cor 15,50-53; 4,5; Rm 2,12-16.

No que tange o passado dos gentios aos quais se dirigiu, Paulo enfatizou a necessidade de abandono da adoração de seus antigos deuses:

<sup>8</sup>Outrora, é verdade, não conhecendo a Deus, servistes a deuses, que na realidade não o são. <sup>9</sup>Mas agora, conhecendo a Deus, ou melhor, sendo conhecidos por Deus, como é possível voltardes novamente a estes fracos miseráveis elementos aos quais vos quereis escravizar outra vez? (Gl 4,8-9).

Como podemos observar, mais do que a tensão temporal em jogo, no caso da contraposição ao passado dos gentios, evidencia-se o contraste entre o monoteísmo paulino e o culto a outras divindades, pois, como afirmou, “<sup>2</sup>sabeis que, quando éreis gentios, éreis irresistivelmente arrastados para os ídolos mudos” (1Cor 12,2). No entanto, a adoração de divindades correspondentes a outros panteões politeístas foi atribuída, segundo Paulo, a escolhas inconscientes ou resultantes do desconhecimento prévio de Deus por parte dos mesmos. Assim sendo, outro ponto relevante é que a própria condição de “ser gentio” foi apresentada no passado, como um fato a ser superado a partir da conversão ao evangelho paulino.

Por sua vez, a condescendência destinada aos gentios não foi aplicada aos judeus, alvos das críticas mais duras elaboradas por Paulo nas epístolas. A eles, o atenuante do desconhecimento foi vertido na acusação de transgressão recorrente da “Lei de Deus”, ainda que tivessem tido o privilégio de conhecê-la previamente, segundo sua tradição mitológica, a partir das alianças firmadas entre Deus e seus antepassados, como Abraão e Moisés. Encontra-se em *1Coríntios* a seguinte passagem:

<sup>1</sup>Não quero que ignoreis, irmãos, que nossos pais estiveram todos sob a nuvem, todos atravessaram o mar <sup>2</sup>e, na nuvem e no mar, todos foram batizados em Moisés. <sup>3</sup>Todos comeram o mesmo alimento espiritual, <sup>4</sup>e todos beberam a mesma bebida espiritual, pois bebiam de uma rocha espiritual que os acompanhava, e essa rocha era Cristo. <sup>5</sup>Apesar disso, a maioria deles não agradou a Deus, pois caíram mortos no deserto. Ora, esses fatos aconteceram para nos servir de exemplo, a fim de que não cobicemos coisas más, como eles cobiçaram. <sup>7</sup>Não vos torneis idólatras como alguns deles, segundo está escrito: O povo sentou-se para comer e beber; depois levantaram-se para se divertir. <sup>8</sup>Nem nos entreguemos à fornicção, como alguns deles se entregaram, de modo a perecerem num só dia vinte e três mil. <sup>9</sup>Não tentemos ao Senhor, como alguns deles o tentaram, de modo a morrer pelas serpentes. <sup>10</sup>Não murmureis, como alguns deles murmuraram, de modo que pereceram pelo Exterminador” (1Cor 10,1-10).

Para além da determinação dos comportamentos a serem evitados a partir da exposição dos maus exemplos dos judeus – como a idolatria, a cobiça, a fornicção, etc, – podemos visualizar o reconhecimento do pertencimento comum à herança étnica judaica. Paulo já havia utilizado essa mesma lógica expositiva anos antes, na *Epístola aos*

*Gálatas*, quando diferenciou duas linhagens distintas dos descendentes de Abraão, vinculando simbolicamente a si e aos seguidores do seu evangelho àquela gerada por Sara, a esposa legítima, e aos judeus observantes do νόμος e dependentes do poder de Jerusalém àquela gerada por Agar, a escrava<sup>95</sup>.

Raciocínios similares a este podem ser encontrados em diversas passagens do *corpus* epistolar paulino. Como argumentamos anteriormente, a delimitação das fronteiras identitárias dos membros das εκκλησία paulinas foi gradual, relacional e não pode ou deve ser entendida aquém das relações de etnicidade intrínsecas aos Judaísmos, envolvendo o reconhecimento de características comuns e diferenciais relativas a ambos. Deve-se notar que ao esforço de registro do pertencimento à mesma tradição étnica, seguia-se a tentativa de estabelecer rupturas em relação a tal tradição, de modo que, por exemplo em *Romanos*, podemos encontrar maior afastamento em relação ao passado judeu:

<sup>18</sup>Manifesta-se, com efeito, a ira de Deus, do alto do céu, contra toda impiedade e injustiça dos homens que mantêm a verdade prisioneira da injustiça. <sup>19</sup>Porque o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles, pois Deus lho revelou. <sup>20</sup>Sua realidade invisível — seu eterno poder e sua divindade — tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não têm desculpa. <sup>21</sup>Pois, tendo conhecido a Deus, não o honraram como Deus nem lhe renderam graças; pelo contrário, eles se perderam em vãos arrazoados, e seu coração insensato ficou nas trevas. <sup>22</sup>Jactando-se de possuir a sabedoria, tornaram-se tolos e <sup>23</sup>trocaram a glória do Deus incorruptível por imagens do homem corruptível, de aves, quadrúpedes e répteis. <sup>24</sup>Por isso Deus os entregou, segundo o desejo dos seus corações, à impureza em que eles mesmos desonraram seus corpos. <sup>25</sup>Eles trocaram a verdade de Deus pela mentira e adoraram e serviram à criatura em lugar do Criador, que é bendito pelos séculos. Amém. (Rm 1,18-25).

Ainda na *Epístola aos Romanos*, Paulo atribuiu à imagem “padrão” de judeu, que buscava construir e superar, as alcunhas de pecadores, luxuriosos, idólatras, ambiciosos, desleais, etc, sem diferenciá-los em suas divisões internas ou especificar seus interlocutores diretos<sup>96</sup>. No capítulo posterior da epístola em questão, podemos encontrar

---

<sup>95</sup> Passagem completa: “<sup>22</sup>Pois está escrito que Abraão teve dois filhos, uma da serva e outra da livre. <sup>23</sup>Mas o da serva nasceu segundo a carne; o da livre, em virtude da promessa. <sup>24</sup>Isto foi dita em alegorias. Elas, com efeito, são as duas alianças: uma, a do monte Sinai, gerada para a escravidão: é Agar <sup>25</sup>(porque o Sinai está na Arábia), e ela corresponde à Jerusalém de agora, que de fato é escrava com seus filhos. <sup>26</sup>Mas a Jerusalém do alto é livre e esta é nossa mãe, <sup>27</sup>segundo está escrito: Alegre-te, estéril, que não davas à luz, Põe-te a gritar de alegria, tudo que não conheceste as dores do parto, porque mais numerosos são os filhos da abandonada do que os daquela que tem marido. <sup>28</sup>Ora, vós, irmãos, como Isaac, sois filhos da promessa. <sup>29</sup>Mas como então o nascido segundo a carne perseguia o nascido segundo o espírito, assim também agora. <sup>30</sup>Mas que diz a Escritura? Expulsa a serva e o filho dela, pois o filho da serva não herdará com o filho da livre. <sup>31</sup>Portanto, irmãos, não somos filhos de uma serva, mas da livre” (Gl 4,22-31).

<sup>96</sup> Passagem completa: “<sup>26</sup>Por isso Deus os entregou a paixões aviltantes: suas mulheres mudaram as relações naturais por relações contra a natureza; <sup>27</sup>igualmente os homens, deixando a relação natural com a mulher, arderam em desejo uns para com os outros, praticando torpezas homens com homens e recebendo

a denúncia paulina da hipocrisia dos judeus, exposta como quase inerente à observância ao νόμος mosaico:

<sup>17</sup>Ora, se tu te denominas judeu e descansas na Lei e te glorias em Deus, <sup>18</sup>tu que conheces sua vontade e que, instruído pela Lei, sabes discernir o que é melhor, <sup>19</sup>que estás convencido de ser o guia dos cegos, a luz do que andam nas trevas, <sup>20</sup>educador dos ignorantes e mestre do que não sabem, possuindo na Lei a expressão da ciência e da verdade... <sup>21</sup>ora tu, que ensinas aos outros, não ensinas a ti mesmo! Pregas que não deves furtrar, e furtas! <sup>22</sup>Proíbes o adultério e cometes adultério! Abominas os ídolos e despojas seus templos! <sup>23</sup>Tu, que te glorias na Lei, estás desonrando a Deus pela transgressão da Lei (Rm 2,17-23).

Assim como quando se referiu aos gentios, por vezes também denominados como “gregos” ou “helenos” [Ἕλληνες], ao dirigir-se aos judeus, Paulo não determinou especificamente quais eram seus interlocutores. No entanto, se partirmos da leitura do *corpus* epistolar completo, e se levarmos em conta as circunstâncias particulares da escrita de cada carta, podemos inferir que as principais oposições paulinas estiveram relacionadas àqueles judeus vinculados às tradições étnicas e ritualísticas mais tradicionais e conservadoras; seja pelas exigências que realizaram aos prosélitos das ἐκκλησίαι paulinas na ausência do apóstolo; pelas principais discussões travadas por Paulo em relação à circuncisão [περιτομή] e ao νόμος mosaico, ou ainda pela oposição paulina declarada aos poderes político-religiosos de Israel e Jerusalém.

Presumimos que tenham sido membros desses grupos judaicos, ou missionários vinculados a esses grupos, que tenham representado as oposições recorrentes das quais as epístolas trataram e/ou foram as causas de sua escrita, como abordamos no capítulo anterior. Já em *ITessalonicenses* encontramos a denúncia paulina:

<sup>14</sup>Irmãos, vós que fostes imitadores das Igrejas de Deus que estão na Judéia, em Cristo Jesus; pois que da parte dos vossos conterrâneos tivestes de sofrer o mesmo que aquelas Igrejas sofreram da parte dos judeus. <sup>15</sup>Eles mataram o Senhor Jesus e os profetas, e nos têm perseguido a nós. Desagradam a Deus e são inimigos de toda gente. <sup>16</sup>Querem impedir-nos de pregar aos gentios para que se salvem; e com isto enchem a medida dos seus pecados, até que a ira acabe por cair sobre eles (1Ts 2,14-16).

---

em si mesmos a paga da sua aberração. <sup>28</sup>E como não julgaram bom ter o conhecimento de Deus, Deus os entregou à sua mente incapaz de julgar, para fazerem o que não convém: <sup>29</sup>repletos de toda sorte de injustiça, perversidade, avidez e malícia; cheios de inveja, assassinios, rixas, fraudes e malvadezas; detratores, <sup>30</sup>caluniadores, inimigos de Deus, insolentes, arrogantes, fanfarrões, engenhosos no mal, rebeldes para com os pais, <sup>31</sup>insensatos, desleais, sem coração nem piedade. <sup>32</sup>Apesar de conhecerem a sentença de Deus que declara dignos de morte os que praticam semelhantes ações, eles não só as fazem, mas ainda aplaudem os que as praticam” (Rm 1,26-32).

Por vezes, Paulo viu-se obrigado a determinar: “<sup>5</sup>Todavia, julgo não ser inferior, em coisa alguma, a esses eminentes apóstolos!” (2Cor B 11,5). Com o objetivo de demonstrar a superioridade de seu apostolado ou de seu evangelho em relação aos missionários concorrentes, traçou comparações diretas:

<sup>21</sup>Digo-o para vergonha vossa: poder-se-ia crer que nós é que fomos fracos... Aquilo que os outros ousam apresentar – falo como insensato – ousa-o também eu. <sup>22</sup>São hebreus? Também eu. São israelitas? Também eu. São descendentes de Abraão? Também eu. <sup>23</sup>São ministros de Cristo? Como insensato, digo: muito mais eu. Muito mais, pelas fadigas; muito mais, pelas prisões; infinitamente mais, pelos açoites. Muitas vezes, vi-me em perigo de morte (2Cor B 11,21-23)

Como destacamos, Paulo não só anunciou o início de um novo tempo demarcado pela morte de Jesus, como também opôs-se aos passados judeus e gentios chegando, por fim, à seguinte conclusão: “<sup>9</sup>E daí? Levamos vantagem? De modo algum. Pois acabamos de provar que todos, tanto judeus como gentios estão debaixo do pecado” (Rm 3,9). Todavia, não se limitou a exercer simples oposição, mas apresentou também por meio de seu evangelho a proposição de uma outra fronteira identitária, mais abrangente do que as fronteiras étnicas judaicas: a adoção da πίστις como critério de salvação eterna<sup>97</sup>. Conforme expôs,

<sup>21</sup>Agora, porém, independentemente da Lei, se manifestou a justiça de Deus, testemunhada pela Lei e pelos Profetas, <sup>22</sup>justiça de Deus que opera pela fé em Jesus Cristo, em favor de todos os que creem — pois não há diferença, <sup>23</sup>sendo que todos pecaram e todos estão privados da glória de Deus — <sup>24</sup>e são justificados gratuitamente, por sua graça, em virtude da redenção realizada em Cristo Jesus: <sup>25</sup>Deus o expôs como instrumento de propiciação, por seu próprio sangue, mediante a fé. Ele queria assim manifestar sua justiça, pelo fato de ter deixado sem punição os pecados de outrora, <sup>26</sup>no tempo da paciência de Deus; ele queria manifestar a sua justiça no tempo presente para mostrar-se justo e para justificar aquele que é pela fé em Jesus (Rm 3,21-26).

À oferta desprovida de restrições étnicas, culturais, sociais e/ou geográficas de ascensão aos céus por meio da aceitação da fé somou-se a substituição da circuncisão [περιτομή] pelo batismo [βάπτισμα] como ritual iniciático. Ao contrário da primeira, exclusiva dos judeus de sexo masculino, o segundo era um rito simbólico de purificação que poderia ser aplicado a qualquer um(a) que aceitasse a fé em Cristo. Afirmou Paulo em *Romanos*:

<sup>4</sup>Portanto pelo batismo nós fomos sepultados com ele na morte para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também nós

<sup>97</sup> Cf. Gl 2,16.20; 3,22; Rm 1,16-17; 4,13-16; 5,1-2.

vivamos vida nova. <sup>5</sup>Porque se nos tornamos uma coisa só com ele por uma morte semelhante à sua, seremos uma coisa só com ele também por uma ressurreição semelhante à sua (Rm 6,4-5).

Na *Epístola aos Gálatas*, ao narrar a determinação do Concílio Apostólico de que a Pedro caberia a evangelização dos circuncisos, ao passo que ele ficaria responsável pela evangelização dos incircuncisos<sup>98</sup>, Paulo expôs um elemento essencial à construção e difusão de seu evangelho: o objetivo principal de conversão dos gentios à deidade pregada. Conforme argumentamos, ao longo dos anos como missionário buscou fazê-lo a partir da certeza da eminência do fim dos tempos e da proposição de uma outra noção de auto-identificação e identificação grupal mútua através da adoção da πίστις como pressuposto essencial. No entanto, para que seu objetivo encontrasse êxito era preciso, em primeiro lugar, que fosse capaz de comunicar seu evangelho a todos. Assim,

<sup>19</sup>Ainda que livre em relação a todos, fiz-me o servo de todos, a fim de ganhar o maior número possível. <sup>20</sup>Para os judeus, fiz-me como judeu, a fim de ganhar os judeus. Para os que estão sujeitos à Lei, fiz-me como se estivesse sujeito à Lei — se bem que não esteja sujeito à Lei —, para ganhar aqueles que estão sujeitos à Lei. <sup>21</sup>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 aqueles que vivem sem a Lei (1Cor 9,19-22).

Em segundo lugar, era preciso que suas proposições pudessem abarcar a todos, a judeus e a gentios, e para isso foi necessário que determinadas fronteiras outrora atuantes na segregação fossem flexibilizadas e/ou transformadas em fronteiras de integração, como afirmou Paulo, “<sup>12</sup>de sorte que não há distinção entre judeu e grego, pois ele é Senhor de todos, rico para todos os que o invocam. <sup>13</sup>Porque todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo” (Rm 10,12-13). Apenas dessa maneira tornou-se possível pregar para todos um único Deus:

<sup>28</sup>Porquanto nós sustentamos que o homem é justificado pela fé, sem as obras da Lei. <sup>29</sup>Ou acaso ele é Deus só dos judeus? Não é também dos gentios? É certo que também dos gentios, <sup>30</sup>pois há um só Deus, que justificará os circuncisos pela fé e também os incircuncisos através da fé (Rm 3,28-30).

Em suma, a construção argumentativa do evangelho paulino respondeu aos pressupostos proselitistas que moviam a vida apostólica de Paulo de Tarso e dos colaboradores [συνεργοί] que o acompanhavam em meados do século I EC. Com o objetivo de agregar a todos, o apóstolo operou mudanças significativas nas fronteiras

---

<sup>98</sup> Cf. Gl 1,6.

identitárias familiares aos recém-convertidos. No que concerne à relação com a etnicidade judaica, Paulo partiu de continuidades e rupturas importantes que inseriram seu discurso na tradição mitológica e narratológica dos judeus, ao mesmo tempo em que o diferenciou de outras facções internas contemporâneas do grupo étnico em questão. Sobretudo a partir da determinação da πίστις como critério primeiro de identificação mútua, Paulo pôde propor de fato uma rede de integração paralela formada por εκκλησίαι que pudessem ser compostas por judeus, gregos, romanos, sábios, ignorantes, etc.

Não só mediante à diversidade sociocultural que envolvia as realidades urbanas do Mediterrâneo sob o Império Romano em meados do século I EC, mas também à multiplicidade de interpretações sobre as narrativas cristológicas em circulação e, a partir delas, das inúmeras proposições apostólicas de outros evangelhos, foi preciso que Paulo de Tarso se certificasse constantemente da fidelidade de seus convertidos, e além, da coesão interna das εκκλησίαι sob sua influência. Dessa forma, trataremos, no capítulo seguinte, das fronteiras sociais envolvidas na composição destas εκκλησίαι e das estratégias paulinas de solidificação das mesmas a partir da lógica da coletividade e do fomento à noção de pertencimento a uma outra organização social.

### **CAPÍTULO III**

**NÃO HÁ JUDEU NEM GREGO, ESCRAVO NEM LIVRE,  
HOMEM NEM MULHER:**

**Fronteiras Sociais nas Εκκλησίαι Paulinas**



*“Pois fomos batizados num Espírito para sermos um só corpo, judeus e gregos, escravos e livres, e todos bebemos de um só Espírito.”<sup>99</sup>*

*1Cor 12,13*

No ano de 53/54 EC, em estadia temporária na cidade de Éfeso, na Ásia Menor, Paulo de Tarso recebeu por meio de “pessoas da casa de Cloé” (1Cor 1,11) informações sobre as dissensões internas que ameaçavam ruir a frágil unidade recém estabelecida entre os convertidos na capital da Acaia. Conforme indica o conteúdo da *Primeira Epístola aos Coríntios*, estavam esses divididos sob reivindicações como “(...) ‘Eu sou de Paulo!’, ou ‘Eu sou de Apolo’, ou ‘Eu sou de Cefas’, ou ‘Eu sou de Cristo!’” (1Cor 1,12), o que indicava a tendência à ruptura da unidade comunal coríntia em razão da adoção de relações de fidelidade para com os diversos missionários que atuavam nos batismos locais.

Dessa maneira, com o intuito de reestabelecer a coesão comunitária entre os coríntios, Paulo escreveu:

<sup>12</sup>Com efeito, o corpo é um e, não obstante, tem muitos membros, mas todos os membros do corpo apesar de serem muitos, formam um só corpo. Assim também aconteceu com Cristo. <sup>13</sup>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 (1Cor 12,12-13).

Ciente da diversidade que compunha não apenas a comunidade coríntia, mas todas as demais comunidades com as quais mantinha algum contanto, pois “<sup>14</sup>o corpo não se compõe de um só membro, mas de muitos” (1Cor 12,14), Paulo utilizou-se da alusão à organização e funcionamento do σῶμα [corpo] para expor um dos desdobramentos centrais à proposição de seu evangelho: o fomento à consolidação de coesões intra e intercomunitárias a partir do abandono dos referenciais sociais pregressos em detrimento da consolidação do sentimento mútuo de pertença a uma nova unidade social, reflexo do “Reino de Deus” [Βασιλεία του Θεού] na terra.

A partir da pluralidade que caracterizou, no geral, a formação de comunidades resultantes da observância a um evangelho baseado em proselitismo irrestrito, como afirmou Wayne A. Meeks em *The Origins of Christian Morality* (1993), Paulo valeu-se da metáfora do corpo, “para sugerir que a diversificação não deve[ria] comprometer, mas

<sup>99</sup> “<sup>13</sup>καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες ἐν πνεῦμα ἐποτίσθημεν” (1Cor 12,13).

promover a unidade do grupo, contando que a interdependência dos membros [fosse] reconhecida” (MEEKS, 1997, p. 143), uma vez que, segundo expôs o apóstolo, “<sup>20</sup>há, portanto, muitos membros, mas um só corpo” (1Cor 12,20). Assim,

<sup>26</sup>Se um membro sofre, todos os membros compartilham o seu sofrimento; se um membro é honrado, todos os membros compartilham a sua alegria. <sup>27</sup>Ora, vós sois o corpo de Cristo e sois os seus membros, cada um por sua parte (1Cor 12,26-27).

Na composição desse todo difuso, os convertidos formavam em conjunto as partes essenciais ao seu funcionamento, as chamadas *εκκλησία*. Essas eram as representações locais da proposição paulina de formação de uma estrutura comunitária que contava com uma base de funcionamento social, cívico, e também político. Ao longo de seu apostolado, quando nas epístolas Paulo de Tarso se referiu a essas comunidades cidadinas formadas a partir da crença escatológica inaugurada com a morte de Jesus Cristo, ele o fez por meio da palavra grega *Εκκλησία* (pl. *Εκκλησίαι*). Frequentemente traduzido como “igreja”, no grego *koiné* o termo possuía forte conotação política, uma vez que designava a assembleia de cidadãos da *polis* grega ou helenística<sup>100</sup>. Como apontou Richard Horsley em *Paul and Empire – Religion and Power in Roman Imperial Society* (1997),

é consenso geral que embora *ekklesia* chegue a Paulo por meio da Septuaginta (a Bíblia Judaica em grego), com forte conotação de ‘assembleia’ de todo o Israel, seu significado primário no Império Romano oriental falante de grego era o de ‘assembleia’ de cidadãos da *polis* grega. *Ekklesia* é assim um termo político com certas tonalidades religiosas (HORSLEY, 2004, p. 207-208).

Ao levar em conta as implicações de tais comunidades como assembleias coletivas<sup>101</sup>, discutiremos neste capítulo a formação das *εκκλησία* paulinas a partir do enfoque na constituição de suas fronteiras sociais, sobretudo no que caracterizou a delimitação das mesmas em termos de apropriação e distinção dos padrões comunitários preexistentes nas cidades sob o Império Romano em meados do século I EC. Para isso, abordaremos, em primeiro lugar, a importância dos ambientes urbanos nos processos de integrações mediterrânicas e na consolidação da ordem imperial, com o objetivo de compreendermos a escolha paulina pela pregação nas cidades, e mais, de quais redes sociais integradoras o apóstolo partiu para que pudesse definir a proposição de uma outra. Em segundo, por meio da análise dos conteúdos do *corpus* epistolar, apresentaremos as

<sup>100</sup> Cf. LIDDEL & SCOTT, 1996.

<sup>101</sup> Com a intenção de evitarmos a interpretação do termo *εκκλησία* apenas a partir de sua perspectiva cívica e ritualística, optamos por não traduzi-lo, mantendo-o em sua forma grega.

estratégias utilizadas pelo apóstolo de reforço ao mutualismo, à coletividade e à coesão intra e intercomunitárias, elementos esses que deveriam conferir aos convertidos de todas as εκκλησίαι o pertencimento a um (pretenso) “novo” padrão social.

### **3.1 A importância das cidades e estradas na composição da ordem imperial romana: as primeiras redes de integração utilizadas por Paulo**

Em *The Corrupting Sea: a Study of Mediterranean History* (2000), Peregrine Horden e Nicholas Purcell propuseram o abandono da utilização do conceito de *cidade* como categoria central à compreensão e ao estabelecimento da conectividade característica do Mediterrâneo. Para tanto, partiram do pressuposto de que “a mobilidade que observamos ser comum em meio às populações mediterrânicas minam todas as tentativas de distinguir claramente os tipos de assentamentos” (HORDEN; PURCELL, 2000, p. 96). Dessa forma, em lugar da concepção tradicional de *cidade*, os autores defenderam o emprego da categoria mais abrangente de *assentamento* [*settlement*].

Conforme argumentaram, mais do que por sua localização, atividade econômica principal ou tradição – critérios considerados rígidos e vinculados à abordagem tradicional sobre *cidade* – a categoria proposta de *assentamento* social mediterrânico foi caracterizada sobretudo pelas inter-relações estabelecidas entre os indivíduos e o meio ambiente; e, por isso, contemplaria as variáveis da fluidez e das alterações de mobilidade resultantes das eventuais modificações nos ecossistemas locais. Assim como ressaltaram Horden e Purcell,

a essência do urbanismo em qualquer período em particular – deixadas de lado aquelas amplas construções historiográficas ‘Antiguidade’ e ‘Idade Média’ – não é de fato algo com que se deva preocupar em descobrir. Ao invés, nós queremos ver quais resultados podem ser obtidos quando a cidade é dissolvida como uma categoria e o total alcance da paisagem mediterrânica é abordada a partir do ponto de vista ecológico e visualizada em sua completude (HORDEN; PURCELL, 2000, p. 109).

A proposta de supressão de categorias analíticas como *cidade* e *rota* constitui, porém, um dos principais focos de críticas destinadas ao modelo teórico apresentado em *The Corrupting Sea* (2000). Para outros pesquisadores da Antiguidade, a localização, história, composição e dinâmica das cidades antigas permanecem como elementos fundamentais à compreensão das interações sociais ocorridas nesses espaços e, a partir delas, da construção de contextos variados e/ou da geração de condições diversas de

integrações políticas, econômicas, culturais, religiosas, etc, em diferentes escalas no Mediterrâneo.

Como ressaltou Willian Harris em *The Mediterranean and Ancient History* (2005), “foi nas cidades que os trabalhadores especializados de quase todos os tipos vieram a existir, era nas cidades que a riqueza era acumulada, era nas cidades que as decisões sobre guerra e paz eram tomadas”. Em resposta à crítica elaborada por Horden e Purcell relativa às abordagens de enfoque demográfico, Harris afirmou: “não era sua população o que mais importava, mas seu poder pelo consumo e o enorme número de trabalhadores, agrícolas ou de outros tipos, que acabavam por mantê-las” (HARRIS, 2005, p. 33-34).

Assim como apontamos no primeiro capítulo, no modelo teórico apresentado em *The Corrupting Sea* a compreensão das constantes mediterrânicas de conectividade e fluidez independe da análise das formações específicas de ordens políticas, sociais, culturais, religiosas, etc. Em contrapartida, têm sido recorrentemente elaboradas pesquisas que visam o entendimento dos processos mais abrangentes de *Mediterranização* a partir do estudo de períodos particulares que permitem ao pesquisador identificar os desdobramentos dos diversos processos de integração e não integração em ambientes mediterrânicos.

Citamos como exemplo o modelo analítico apresentado por Norberto Guarinello em *História Antiga* (2013), que abordou a formação da ordem imperial romana à luz dos processos anteriores de integrações no Mediterrâneo. Conforme apresentou o autor, dentro da lógica das configurações relacionais das fronteiras internas e externas de uma determinada *ordem* e das mudanças engendradas nas interações estabelecidas com outras, mesmo a consolidação do Império Romano ao redor de todo o Mediterrâneo representou outra “ordem que se institui[u] no tempo”. Dessa forma, não suplantou as ordens precedentes, mas as reconfigurou e à medida em que se expandiu esbarrou na necessidade de negociar suas fronteiras com outras ordens vigentes (GUARINELLO, 2010, p. 119).

Grande parte dos autores que dedicam seus estudos à perspectiva da *Mediterranização* projetam na hegemonia imperialista romana o período de máxima evidência dos processos de integração. A formação dessa nova *ordem*, no entanto, também deve ser entendida como um processo em si e que, segundo Guarinello, “pressupõe toda a história anterior, e leva a um novo patamar de integração, reconstruindo e ordenando suas fronteiras internas” (GUARINELLO, 2010, p. 123).

Em divergência ao que propuseram Horden e Purcell sobre a irrelevância da compreensão da *cidade* para os estudos vinculados aos processos de integração

mediterrânea, em *História Antiga* (2013) a categoria de *polis* foi apresentada como elemento central à constituição das hegemonias helenística e, posteriormente, latina. Em linhas gerais, para o autor, o Império Romano pode ser compreendido como uma rede de *poleis* liderada por outra: Roma. Assim, sua composição inicial foi possível porque além de contar com uma estrutura cidadina mediterrânea preexistente, atuou também no estabelecimento de uma malha de conexão entre essas cidades e na promoção de certa distribuição de riquezas entre as mesmas.

Para além dos interesses econômicos em pauta, o subsídio romano à consolidação e crescimento das cidades nas províncias representou também uma estratégia importante da ordenação político-administrativa adotada. Como expôs o autor, “a principal base política de sustentação do Império sempre foram as cidades”, na medida em que era por meio delas “que o poder se exercia, que a paz se mantinha e que os impostos eram cobrados, através de uma aliança entre suas elites e o imperador” (GUARINELLO, 2013, p. 142-143). Assim, era vantajoso e rentável ao poder político central romano que seus territórios, em quaisquer regiões, fossem urbanizados.

No que concerne a estrutura geral cidadina do Leste mediterrâneo – cenário da atuação apostólica de Paulo de Tarso – durante o processo de *helenização* da região, entre os séculos IV e II AEC, o território passou um período de fundação e/ou reformulação de seus centros urbanos. Foram criadas cidades importantes como Antioquia, Selêucia, Pieria, Apameia, Laodiceia, entre outras – todas sob os moldes da *polis* grega. Por sua vez, aquelas preexistentes passaram por reestruturações urbanas e políticas a fim de se adequarem ao mundo políade grego. Foram os casos de Damasco, Rabbah Ammon, Ascalão, Gaza e outras<sup>102</sup>.

Porém, foi sob o domínio de Roma que a região conheceu seu principal período de florescimento urbano. Com a pacificação do território resultante da vigilância dos exércitos imperiais, aquelas cidades localizadas em regiões geográficas privilegiadas, como as portuárias, ou as que estavam em zonas de convergência de rotas comerciais que ligavam o Mediterrâneo ao Oriente, e vice-versa, puderam desfrutar das vantagens da dinamização econômica da região.

De modo geral, as cidades fundadas no Leste mediterrâneo sob influência helenística continuaram a existir sob domínio romano em diferentes graus de desenvolvimento comercial e adoção à tradição grega. No entanto, conforme expôs Maurice Sartre em *The Middle East under Rome* (2005),

---

<sup>102</sup> Cf. SARTRE, 2007.

no início do recente Império, três zonas pareceram ter sido favorecidas em termos de urbanização. A primeira, no norte da Síria, localizada ao norte do rio Eleutério (Nahr al-Kebir), abrangeu todos os assentamentos da Selêucia na região. Alguns deles, particularmente aqueles que constituíram a tetrápole síria (como Antioquia no Orontes, Selêuca na Piéria, Apameia no Orontes e Laodiceia no mar) emergiram como as cidades mais importantes da Síria Helenística. Outras, cidades mais modestas, como Selêucia-Zeugma, Cyrrhos, Epifaneia, Borea (Alepo), Cálcis de Belos, e Rhosos, tiveram papéis importantes dentro de suas regiões. [...] Um segundo grupo abrangeu as antigas cidades fenícias da costa, de Arados a Ptolomaida: essas rapidamente se adaptaram ao modelo cívico grego. Finalmente, a terceira categoria inclui um grupo diverso de cidades que podem ter sido fundadas em algum momento entre o final do século IV AEC e os tempos de Pompeu, e estas estavam amplamente dispersas pela Palestina (Gaza, Bete-Seã), pela Transjordânia (Gadara, Gerasa, Pela, Filadélfia) e pelo sul da Síria (Damasco, Pânia, Caná) (SARTRE, 2007, p. 152-153).

O empreendimento de urbanização, entretanto, nem sempre partia de Roma. No caso das províncias orientais, sobretudo nos séculos I AEC e I EC, coube aos governantes das colônias e reinos clientes locais a atuação ativa na urbanização de seus territórios e na ornamentação dessas cidades de acordo com os padrões estéticos e arquitetônicos latinos – forma pública de demonstração do estabelecimento da aliança política via *auto romanização*<sup>103</sup>. Como exemplo, podemos citar a fundação das cidades de Cesareia, Samaria-Sebasteia e Antipátrida em fins do século I AEC, por Herodes, o Grande, rei da Judeia. Ainda dentro da perspectiva da unidade propiciada pela coligação das elites, Richard Horsley ressaltou a demonstração de fidelidade política adjacente à adoção, por parte dos dirigentes provinciais, de padrões estéticos, comportamentais, calendários e celebrações de festividades – como o culto ao Imperador – que possuíam destacada relevância simbólica na constituição da integração política imperial<sup>104</sup>.

Conforme discutiu David Abulafia em *The Great Sea* (2011), se a expansão inicial dos domínios de Roma contou de fato com a elaboração de um projeto imperialista consciente ou se foi resultado de conjunturas políticas que aos poucos tomaram maiores proporções, a extensão do poder romano, cada vez mais abrangente, pressupôs controle e organização sobre as demais cidades. Para o autor,

a guerra contra a pirataria, a aquisição de grandes extensões de terra no Mediterrâneo oriental e as guerras civis romanas tiveram, portanto,

<sup>103</sup> Em *Rome's Cultural Revolution* (2008), para além da diferenciação entre Romanização *direta* e *indireta*, Andrew Wallace-Hadrill apresentou o conceito de *autoronomizzazione* [*auto romanização*]. A categoria em questão trata da importância da difusão de modelos arquitetônicos e estruturas urbanísticas das cidades segundo padrões latinos como prova do processo de Romanização. Como argumenta, representou um processo de *auto romanização* porque contou com a escolha política consciente das elites locais em se demonstrarem como “romanas”. Cf. WALLACE-HADRILL, 2008, p. 103.

<sup>104</sup> Cf. HORSLEY, 2004.

consequências políticas e econômicas dramáticas para o Mediterrâneo. Os romanos doravante garantiram a segurança dos mares do estreito de Gibraltar aos litorais do Egito, Síria e Ásia Menor. A integração do Mediterrâneo em um lago romano foi completa [...]. O Mediterrâneo se tornara *mare nostrum*, ‘nosso mar’, mas o ‘nosso’ referia-se a uma ideia muito mais ampla de Roma do que o próprio Senado e o Povo Romano, *Senatus Populusque Romanus* (ABULAFIA, 2014, p. 244).

Como ressaltaram Peter Garnsey e Richard Saller em *The Roman Empire: economy, society and culture* (2014), as estratégias de Augusto em conquistar territórios ao Norte e restaurar a boa relação entre Roma e o mundo grego após o período de sublevação de Mitrídates VI, rei do Ponto, indicaram o objetivo do imperador de “fomentar a dependência mútua entre romanos e gregos e, assim proteger o império e ampliar suas bases” (GARNSEY; SALLER, 2014, p. 25). Ainda que, segundo os autores, “em todo o período do Principado, de 27 AEC a 235 EC, a estrutura política e a base cultural do Império [fossem] encontradas em todo o Mediterrâneo” (GARNSEY; SALLER, 2014, p. 22), não devemos conceber a unidade política conquistada pelos romanos em termos de homogeneização. Parece inegável que a unificação política ao redor do mar tenha representado a intensificação substancial das integrações intercomunitárias mediterrânicas. Contudo, a conjunção dessas comunidades sob o domínio de um centro de poder não representou a integração irrestrita de todos os seus habitantes à nova ordem política, tampouco a configuração de uma uniformidade sociocultural.

No que se refere às províncias, o que denominamos aqui como “ordem imperial” representou, em um primeiro momento e em linhas gerais, (a) a implantação de um sistema difuso de administração controlado e representado por Roma através de seus designados, (b) a disseminação de padrões romanos identitários, culturais, linguísticos, estéticos, arquitetônicos, etc, e (c) o estabelecimento de alianças entre as aristocracias locais e a romana, a partir de relações de favorecimentos e demonstrações públicas de lealdade e submissão ao Império. Assim como destacamos anteriormente, essa “ordem imperial” configurou uma *ordem* em meio a vigência de outras, atreladas a diferentes localidades e com abrangências distintas. Isso não significa dizer que tenha se instaurado a partir do enrijecimento de fronteiras, mas o contrário. Conforme apontou Guarinello,

as redes de favorecimento, o evergetismo municipal, o cruzamento e confusão das fronteiras entre nascimento, riqueza, da honra pessoal e do *status* social abriram espaço para um amplo processo de negociação nos limites da ordem (GUARINELLO, 2010, p. 127).

Entretanto, as relações de favorecimento não estavam vinculadas apenas às aristocracias do Império. Inúmeras redes de interações interpessoais que seguiam a mesma lógica vertical de interesses e convívio ramificavam-se no interior das sociedades, complexificando a organização social das comunidades e garantindo-lhes, em certa medida, alguma coesão. Pela configuração geral dos sistemas de patronato que permeavam principalmente os ambientes urbanos, entendemos que gradativamente a possibilidade de integração à ordem imperial foi posta também aos indivíduos de diferentes *status* e conexões sociais dentro de outras ordens. No mesmo sentido, as fronteiras culturais, sociais, linguísticas, religiosas, etc. locais puderam ser gradualmente expandidas em direção aos referenciais romanos de identificação.

Em *Globalizing Roman Culture: unity, diversity and empire* (2005), Richard Hingley chamou atenção para o fato de que a consolidação da coesão do Império Romano no Mediterrâneo – ainda que de totalidade debatível – abrangeu mais do que o estabelecimento de alianças políticas entre as elites, envolvendo também a expansão das redes de relações por meio do aumento das interações sociais, econômicas, culturais, etc. Salientou o autor que “o movimento de certos grupos – incluindo soldados, comerciantes e artesãos – criou um sistema de contatos de números quantitativamente significativos” e que, dessa forma, “esses grupos de não-elites moldaram a cultura provincial de maneiras que muitas vezes têm sido minimizadas por causa de uma concentração excessiva sobre as elites” (HINGLEY, 2005, p. 108).

Partindo da perspectiva de difusão dos padrões linguísticos, simbólicos, materiais, etc. romanos para outras regiões do Império via estabelecimento de relações interpessoais, Hingley defendeu que

sob essa abordagem, a cidade assume um significado bastante diferente daquele que ela tem na interpretação da centralidade da cultura imperial baseada na elite romana. Ela tornou-se o ponto local para a comunicação e conectividade dentro da sociedade local e imperial. Era o lugar em que as pessoas podiam se concentrar para estabelecer novas relações que expressassem identidade e foi também o local em que as novas identidades puderam ser construídas, através do envolvimento dos indivíduos na indústria, trabalho e comércio. Comunicação e urbanismo podem ter representado parte dos meios através dos quais os estratos superiores do império criaram a unidade imperial, mas também podem ter oferecido novas formas de vida que integraram outros grupos menos privilegiados, mas significantes, à estrutura das relações imperiais (HINGLEY, 2005, p. 109).

O crescimento quantitativo das cidades sob o Império gerou o aumento das atividades e populações urbanas. Os ambientes citadinos consolidaram-se, cada vez mais, como locais de concentração cultural, comercial e política, mais dinâmicos do que os



rurais e, por isso, mais propensos ao estabelecimento de interações sociais diversas, resultantes do aumento do trânsito de pessoas e produtos. Conforme destacou Wayne A. Meeks, “não somente o deslocamento político trazido pelo novo imperialismo, mas também a nova facilidade de viagens introduzida pelas estradas romanas e pela paz romana alteraram a feição da cidade [...]” (MEEKS, 1997, p. 48). Dessa forma, a dimensão da mobilidade [*mobility*] pelos territórios mediterrânicos abordada por Horden e Purcell ganha destaque também na configuração dos contornos do Império. Segundo Meeks,

no tempo de Cláudio, o imperador, por meio de seus procuradores, cuidou do conserto e da conservação das estradas do império, e também nas províncias senatoriais. Muitas dessas estradas, naturalmente, estiveram em uso durante séculos antes da expansão romana para o Oriente, mas agora a sua importância e a sua utilidade haviam crescido graças ao planejamento administrativo romano e à habilidade da sua engenharia (MEEKS, 1992, p. 34).

Segundo afirmou o autor também em *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul* (1983), “Paulo era pessoa da cidade” (MEEKS, 1992, p. 21), e como demonstramos anteriormente, sua missão apostólica em meados do século I EC esteve comprometida com a conversão de prosélitos em importantes centros urbanos do Leste Mediterrâneo, como Antioquia, Éfeso, Filipos, Tessalônica, Corinto, entre outros. Analisaremos nesse capítulo as redes de integração pré-existentes no Mediterrâneo, e intensificadas sob a dominação romana, que forneceram condições para que a missão itinerante paulina se desenvolvesse tal como a abordamos, assim como permitiram que as comunidades de convertidos encontrassem meios estruturais para se manterem em meio às sociedades urbanas imperiais.

A primeira a ser ressaltada é justamente a malha de estradas principais que ligavam as maiores cidades do Leste mediterrâneo, pacificadas e preservadas pelo poder militar romano desde a concessão do *Imperium Infinitum* a Pompeu em 74 AEC<sup>105</sup>. Como demonstrou Meeks, dentre elas, duas em especial parecem ter sido amplamente utilizadas por Paulo em seu deslocamento apostólico: a *Koiné Hodos*, ou Estrada de Antioquia, e a *Via Egnatia* (Mapa 4). No caso da *Koiné Hodos*,

através da Ásia Menor saía de Éfeso, passava por Trales, subia o vale do Meandro até Laodicéia, Apaméia, Antioquia da Psídia, Filomélio, atravessa a Licaônia até Icônio, descia por Laranda e transpunha as Portas Cilicianas para alcançar Tarso e, depois, chegar a Antioquia na Síria ou até Zeugma às margens do Eufrates (MEEKS, 1997, p. 35).

---

<sup>105</sup> Cf. ABULAFIA, 2014.

Por meio dessa descrição podemos encontrar em seu trajeto cidades ligadas à biografia paulina, como Tarso e Antioquia, e também ao desenvolvimento de seu apostolado – segundo as epístolas e o livro dos *Atos do Apóstolos* – como Éfeso, Laodicéia, Antioquia da Psídia, Licaônia e Icônio. Já no que tange a segunda grande rota mencionada,

mais para o Ocidente, a maior comunicação entre Roma e o Oriente era feita pela Via Egnácia. Começava na costa Adriática na Grécia em dois ramos, um saindo do Dirráquio (a moderna Durrës, na Albânia), a outra partindo de Apolônia (a moderna Pojan) uns oitenta quilômetros ao sul, encontrando-se ambos em Clodiana. Daí seguia pelo Vale dos Genusos, atravessando o rio até Candávia, seguindo a margem setentrional do Lago Lictinis até Licnidos, cortando as montanhas da Heracléia, Edessa, descendo o vale do Lúdias, passando por Áxio até Tessalônica e prosseguindo até Filipos. Daí poder-se-ia continuar por terra até Bizâncio ou tomar navio em Neápolis, porto de Filipos (Neápolis é a moderna Cavala, na Grécia) e ir até Trôade (MEEKS, 1992, p. 35).

A *Via Egnatia* foi fundamental para o trânsito paulino ao redor do Egeu, referência central às áreas de atuação do apóstolo, além de abrigar em seu trajeto cidades portuárias estratégicas utilizadas no deslocamento marítimo de Paulo – como Neápolis e Trôade –, e centros urbanos – como Filipos e Tessalônica – que foram fundamentais na formação das primeiras comunidades de convertidos. De um modo geral, quando não utilizadas para fins administrativos e militares, essas estradas beneficiavam cotidianamente o trânsito de pessoas com fins comerciais, o que levou Wayne Meeks a observar que, “não é de admirar que a difusão de cultos estrangeiros tenha acompanhado tão de perto a expansão do comércio, ou que o cristianismo tenha repetido esse modelo já estabelecido” (MEEKS, 1992, p. 35).

Se levarmos em conta o objetivo final do discurso paulino – evangelizar a todos com os quais pudesse estabelecer algum contato – também a escolha das cidades onde Paulo exerceu sua pregação não nos parece despropositada. Dentro do espaço percorrido pelo apóstolo, pelo menos quatro cidades de destaque na formação da rede de interconexão entre as *ἐκκλησίαι* eram, não por acaso, capitais e centros importantes de comércio e convergência cultural de suas respectivas províncias dentro da organização administrativa imperial: Antioquia, capital da Síria; Tessalônica, capital da Macedônia; Corinto, capital da Acaia; e, por fim, Éfeso, centro governamental da Ásia Menor.

No tocante aos tamanhos das cidades escolhidas para pregação, Meeks afirmou que “vão desde as cidades consideradas pequenas, como Filipos, até as cidades grandes e agitadas, como Éfeso e Corinto”, mas “todas são bem localizadas, com acesso por mar ou

terra, ou com acesso por ambos”. Algumas delas, como Filipos e Corinto, eram colônias do Império e, por esse motivo, apresentavam traços mais marcantes da cultura romana como, por exemplo, a predominância do latim. Porém, conforme apontou o autor, “mesmo nessas havia substancial população para a qual o grego era a língua normal” (MEEKS, 1992, p. 83-84).

Com o intuito de compreendermos as fronteiras sociais envolvidas não só na atuação pessoal paulina, mas, sobretudo, na formação das primeiras comunidades de convertidos ao seu evangelho ou com as quais manteve algum contato, discutiremos de maneira geral as estruturas sociais que caracterizavam as sociedades urbanas sob o domínio romano em meados do século I EC. Afinal, ainda que o mundo mental de Paulo tenha sido o das provinciais de língua grega, ou melhor, o mundo dos judeus que falavam grego, o apóstolo atuou em uma realidade de dominação política e forte influência cultural e social também latinas, ainda que absorvidas sob a perspectiva do Oriente mediterrâneo.

Partiremos dessas discussões para analisarmos a formação das *ἐκκλησίαι* em relação ao seu contexto social e em quais medidas elas refletiram sistemas de organização interpessoal ou relações de poder características dos ambientes citadinos. Objetivamos, por fim, compreender a delimitação das fronteiras que caracterizariam, para Paulo de Tarso, a *Identidade Social* dos convertidos tal como definiu Denys Cuche em *La Notion de Culture dans le Sciences Sociales* (1996):

a identidade social de um indivíduo se caracteriza pelo conjunto de suas vinculações em um sistema social: a vinculação a uma classe sexual, a uma classe de idade, a uma classe social, a uma nação etc. A identidade permite que o indivíduo se localize em um sistema social e seja localizado socialmente (CUCHE, 1999, p. 143).

Trataremos, por fim, do esforço paulino em coadunar os convertidos das *ἐκκλησίαι* em torno de uma mesma identidade social, fomentando a coesão grupal como fator elementar à consolidação do “Reino de Deus” na terra.

### **3.2 A formação social das *ἐκκλησίαι* em ambiente urbano: as sinagogas, as casas e as famílias**

Conforme apresentaram Peter Garnsey e Richard Saller em *The Roman Empire: Economy, Society and Culture* (2014), de modo geral a configuração social romana obedecia à divisão das três ordens componentes das elites – senadores, equestres e

decuriões –, que compreendiam um número muito limitado de indivíduos no Império. Abaixo dessas ordens, constavam no sistema hierárquico social a grande massa de pobres livres e, por fim, os escravos, que não detinham sua própria liberdade. Todavia, outras formas de posicionamento e destaque social entre os romanos faziam com que tais divisões generalistas frequentemente encontrassem inflexões, mobilidades internas e reconhecimentos relacionais, referentes ao *status* que cada um ocupava na escala social, e que era reflexo de “valores e perspectivas em vez de regulamentos legais” (GARNSEY; SALLER, 2014, p. 140). Dessa forma,

o lugar do romano na sociedade era a função de sua posição na hierarquia social, pertencimento a uma família, e envolvimento em uma rede de relações pessoais que se estendia além da casa. Os romanos eram obrigados a, e poderiam esperar, suporte de suas famílias, parentes e dependentes tanto dentro como fora da família, dos amigos, patronos, *protégés* e clientes (GARNSEY; SALLER, 2014, p. 173).

Como observamos anteriormente, os processos de integrações mediterrânicas que elevaram as cidades a lugares de concentração populacional, política, comercial, cultural, etc, foram anteriores à ascensão do domínio romano. Porém, sob o Império, identificamos a relevante intensificação da mobilidade social e do trânsito de pessoas e produtos, que foram causa e consequência do aumento da extensão das redes interpessoais de contato. Assim como afirmou E. P. Sanders, “era bastante natural para os imigrantes nas cidades de fala latina ou grega coadunarem-se”. Ademais, destacou o autor, era “a tendência geral das pessoas coadunarem-se em pequenos grupos. Clubes ou sociedades foram populares pelo mundo greco-romano. Essas eram associações com vários propósitos, geralmente incluindo adoração e atividades sociais” (SANDERS, 2005, p. 01). Um exemplo eram os *collegia* que, como caracterizam Peter Garnsey e Richard Saller, “eram essencialmente sociedades de ajuda mútua formadas para atender às necessidades básicas de seus membros”. Eram organizadas em torno de cultos e deidades patronais, ou ainda de acordo com a ocupação profissional de cada um, e ofereciam enterros dignos, assim como periódicos jantares festivos aos seus associados (GARNSEY; SALLER, 2014, p. 181).

Em *Common Judaism and the Synagogue in the First Century* (1999), Sanders partiu desse quadro geral de formação das organizações societárias menores dentro de um contexto mais abrangente, para analisar a estrutura e função social das sinagogas nas cidades do Leste mediterrânico durante o século I EC. Para isso, utilizou principalmente a perspectiva da sinagoga como lugar de oração [*προσευχή*]. Segundo o autor, essas

construções, geralmente chamadas de προσευχαι, eram utilizadas principalmente no *Sabbath* para oração e estudo das leis de Moisés (SANDERS, 2005, p. 05).

Outros pesquisadores, entretanto, atribuíram maior relevância social aos ambientes sinagogais, como foi o caso de Mônica Selvatici em *As contribuições da arqueologia para o estudo histórico da sinagoga judaica no século I d.C.* (2007). No artigo em questão, para além de προσευχή, a autora apontou a proveniência etimológica da palavra “sinagoga”: o termo grego συναγωγή, que significa “lugar de reunião”, para afirmar que “oração e reunião eram, assim, atividades relacionadas e denotavam, juntamente com a terceira atividade – o estudo da Torá – a função dessas sinagogas” (SELVATICI, 2007, p. 01-02). Para Selvatici, as sinagogas

não eram apenas lugar de culto. A sinagoga era uma instituição baseada na participação pública. Constituíam o local de encontro da comunidade judaica de uma cidade. Se tal comunidade fosse numerosa, mais de uma sinagoga era construída na cidade. A instituição era administrada por membros da comunidade judaica em geral e não por rabinos ou sacerdotes. O título dado ao líder de uma sinagoga era αρχισυναγωγος [*archisynagogos*]. A pessoa que assumia esta posição servia também como um patrono de toda a comunidade e, normalmente, era alguém que promovia benfeitorias à comunidade (SELVATICI, 2007, p. 02).

Conscientes de que a sinagoga não era uma instituição monolítica – como advertiu Stuart Miller em *The Rabbis and the non-existent monolithic synagogue* (1999) –, observamos a tendência geral dessas comunidades judaicas urbanas a constituírem dentro do ambiente citadino o que os pesquisadores denominaram como uma *politeuma* [πολιτευμα], ou seja, uma associação semiautônoma de residentes de uma cidade que, ainda que não fossem cidadãos, detinham alguns direitos específicos juntos aos mesmos<sup>106</sup>.

Como caracterizou Mônica Selvatici também em *Conflitos sociais entre judeus e gentios no Mediterrâneo romano e o cristianismo de Paulo de Tarso* (2001), os judeus constituíam “uma corporação cívica com seu próprio conselho exercendo poder administrativo e judicial sobre seus membros independente daquele exercido pelas autoridades municipais”. Nesse sentido, “seus membros podiam se entender como cidadãos (πολιται), mas não detinham a cidadania da *pólis* que, com efeito, exigia outros critérios de admissão”. Assim, concluiu a autora que, no geral, “a maioria dos judeus de

---

<sup>106</sup> Cf. MEEKS, 1997, p. 62.

uma cidade não fazia parte do corpo político dela, eles viviam simplesmente como estrangeiros com o direito de residência” (SELVATICI, 2001, p. 93)<sup>107</sup>.

Sobretudo no que concerne a configuração das sinagogas na Ásia Menor, Eduardo Arens observou em *Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João* (1997) que “a arqueologia pôs em evidência a existência de comunidades judaicas na Frígia, Lídia, Cária, perto de Pérgamo, na Cilícia e na Jônia”, e que “a [sinagoga] de Éfeso era provavelmente a sinagoga mais conhecida” (ARENS, 1997, p. 158). Ademais, parece-nos senso comum entre os pesquisadores estudados que, em maior ou menor escala quantitativa ou de importância, existiram comunidades judaicas em quase todas as cidades de maior porte do Império Romano, sobretudo as situadas no Oriente Mediterrâneo<sup>108</sup>.

Segundo o conteúdo do livro dos *Atos dos Apóstolos*, na maioria das vezes em que Paulo se dirigiu a uma cidade com a finalidade de iniciar sua pregação, ao adentrar o ambiente urbano, por costume e referência, ele procurava a sinagoga local, onde encontrava espaço nas reuniões semanais para expor seu evangelho<sup>109</sup>. Como exemplo, citamos a passagem em que o autor dos *Atos* menciona a chegada de Paulo em Tessalônica:

<sup>1</sup>Após terem atravessado Anfípolis e Apolônia, chegaram a Tessalônica, onde havia uma sinagoga dos judeus. <sup>2</sup>Segundo seu costume, Paulo foi procurá-los. Por três sábados dialogou com eles, partindo das Escrituras. <sup>3</sup>Explicou-lhes e demonstrou-lhes que era preciso que o Cristo sofresse e depois ressurgisse dentre os mortos. ‘E o Cristo, dizia ele, é este Jesus que eu vos anuncio’ (At 17,1-3).

Como podemos observar pelo padrão descrito em *Atos*, Paulo falava primeiramente à comunidade judaica local para depois, em resposta às reações (na maioria das vezes desfavoráveis) dos judeus, procurar meios de se comunicar diretamente com os gentios. A ideia do estabelecimento de uma comunicação inicial com as sinagogas

---

<sup>107</sup> Em *Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João: aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento* (1997), Eduardo Arens apresentou ainda a noção de que os judeus compunham também parte da categoria de exilados e/ou refugiados de uma cidade. Para o autor, “*paroikia* era a condição da maioria dos judeus na diáspora. Não sendo cidadãos, os *paroikoi* situavam-se social e juridicamente abaixo dos que eram cidadãos plenos, mas eram em geral mais bem considerados do que os escravos e os libertos, em razão da importância concedida à sua condição de nascidos livres. Pela prolongada residência em determinada cidade e pela participação ativa em sua vida, o *paroikos* chegava a ser reconhecido como parte integrante da mesma e até obter algum dia por favor a cidadania, especialmente se fosse generoso para com a cidade. Ser *paroikos* era de mais prestância social que ser estrangeiro (*xenos*)” (ARENS, 1997, p. 87-88).

<sup>108</sup> Cf. MEEKS, 1992; ARENS, 1997; SELVATICI, 2007; SANDERS, 2005; MILLER, 2005.

<sup>109</sup> Cf. At 13,5 (Salamina); 13,14-43 (Antioquia da Psídia); 14,1 (Icônio); 16,13 (Filipos; onde ao invés de συναγωγή o autor utiliza o termo προσευχή); 17,10-12 (Beréia); 17,17 (Atenas); 18,4 (Corinto); 18,19; 19,8 (Éfeso).

levou Wayne A. Meeks a questionar a legitimidade do conteúdo de *Atos* sob a justificativa de que não encontramos nas epístolas menções claras às passagens do apóstolo pelas sinagogas, mas apenas às resistências por parte dos judeus locais ao evangelho paulino. Segundo o autor, essa concepção harmoniza-se mal com as declarações de Paulo de que suas pregações visavam primordialmente os gentios<sup>110</sup>. Paralelamente, argumentou que

pelo que vimos a propósito da ênfase que Paulo dá ao fato de ele ‘trabalhar com as próprias mãos’, ênfase que ainda é lembrada na época em que o livro dos Atos dos Apóstolos foi escrito, não enveredaremos por caminho errado se quisermos supor que seu contato com companheiros artesãos e seus fregueses muitas vezes propiciou os primeiros contatos que ele pôde manter em uma cidade (MEEKS, 1992, p. 52).

A suposição de Meeks ganha relevância se levarmos em consideração passagens dos *Atos dos Apóstolos*, tais como:

<sup>1</sup>Depois disso, Paulo afastou-se de Atenas e foi para Corinto. <sup>2</sup>Lá encontrou um judeu chamado Áquila, natural do Ponto, recém-chegado da Itália com Priscila, sua mulher, em vista de Cláudio ter decretado que todos os judeus se afastassem de Roma. Foi, pois, ter com eles. <sup>3</sup>Como exercesse a mesma atividade artesanal, ficou ali hospedado e trabalhando: eram, de profissão, fabricantes de tendas (At 18,1-3).

Em nosso entendimento, entretanto, a hipótese mencionada apresenta alguns pontos questionáveis. Em primeiro lugar, como Meeks reconheceu, Paulo forneceu alguns indícios de contato direto com as sinagogas, principalmente quando mencionou seus castigos e/ou prisões em consequência da má recepção do evangelho por parte dos judeus. Temos, em 2Cor B 11,24 um exemplo: “<sup>24</sup>Dos judeus recebi cinco vezes os quarenta golpes menos um”. No mesmo sentido, ao observarmos a rápida passagem do apóstolo por algumas cidades, como Tessalônica, não encontramos outra explicação para as oposições locais quase imediatas às intervenções de Paulo que não a de que, ao menos em algum momento, o apóstolo pregou diretamente aos judeus.

Em segundo lugar, Paulo era judeu da Diáspora e, independentemente das suposições traçadas sobre sua possível formação em Jerusalém, teve contato primário com a *Septuaginta* e as interpretações da lei mosaica em ambiente sinagagal. Depreendemos, assim, que a dinâmica da sinagoga era minimamente familiar ao apóstolo. Dessa forma, não nos parecem deslocadas as declarações, tal qual encontramos em *Romanos*, de que se dirigisse em primeiro lugar aos judeus, mas também aos gregos (Rm 1,16; 2,10). Por fim, como tratamos no capítulo anterior, a repetição constante da primazia

<sup>110</sup> Cf. Gl 1,16; 2,7-9; Rm 1,5.13-15; 11,13; 15,15-21; MEEKS, 1997, p. 48.

dos gentios no apostolado paulino direcionava não só a atuação efetiva de Paulo, mas também a colocação de seu evangelho em um patamar de diferenciação em relação àqueles professados por judeus e judaizantes. Utilizá-la, portanto, como prova do afastamento paulino completo em relação aos círculos judeus de referência não nos parece verificável nas fontes.

Assim sendo, a proposição de Meeks de que “socialmente, o fato mais impressionante sobre as comunidades [paulinas] revelado nas epístolas é o de que não existe conexão visível nem mesmo contato entre elas e as sinagogas” (MEEKS, 1992, p. 247) parece ser voz dissonante em relação às análises de outros pesquisadores do contexto em questão<sup>111</sup>. Não acreditamos, contudo, que as hipóteses relativas ao estabelecimento de redes de contatos com as sinagogas ou com os artesãos locais sejam excludentes. Infelizmente as fontes epistolares não nos fornecem informações claras, mas é possível que nas cidades onde Paulo pôde se demorar, como por exemplo em Corinto e Éfeso, sua atuação tenha envolvido ambas as comunidades, ou mesmo outras. Parece-nos mais plausível, assim, a hipótese de que Paulo tenha se utilizado das redes de contatos já estabelecidas pelas sinagogas locais não só para determinar as cidades onde exerceria seu apostolado, mas também para recrutar os primeiros convertidos.

Uma vez realizada a inserção primária em ambiente sinagoga, tudo indica que a continuação das ações apostólicas de Paulo de Tarso não tenha permanecido sob a tutela ou estrutura das sinagogas. Passagens recorrentes nas epístolas vinculam a formação efetiva das primeiras comunidades de convertidos aos οἴκοι [casas] particulares de benfeitores, os chamados “episcopos” [ἐπίσκοποι] e “diáconos” [διάκονοι]<sup>112</sup> que, juntamente com Paulo e os συνεργοί [colaboradores], compunham a rede de interconexão das εκκλησίαι pelas cidades do Leste mediterrânico em meados do século I EC. Encontramos no *corpus* epistolar paulino, ao menos em três passagens distintas, a construção “ἡ κατ’ οἶκον εκκλησία”, ou expressões similares a essa. A primeira, pode ser observada em *1Coríntios*: “<sup>19</sup>Saúdam-vos as Igrejas da Ásia. Enviam-vos efusivas saudações no Senhor Áquila e Priscila, com a Igreja que se reúne na casa deles” (1Cor 16,19). A segunda, na *Epístola a Filemon*: “<sup>1</sup>Paulo, prisioneiro de Cristo Jesus, e o irmão Timóteo, a Filemon, nosso muito amado colaborador, <sup>2</sup>à nossa irmã Ápia, ao nosso companheiro de armas Arquipo, e à Igreja que se reúne na tua casa” (Fm 1,1-2). Ou ainda em *Romanos*:

<sup>111</sup> Cf. ARENS, 1997; SELVATICI, 2001; MURPHY-O’CONNOR, 2004; SANDERS, 2005.

<sup>112</sup> Cf. Fl B 1,1; Rm 16,1.



<sup>3</sup>Saudai Prisca e Áquila, meus colaboradores em Cristo Jesus, <sup>4</sup>que para salvar minha vida expuseram a cabeça. Não somente eu lhes devo gratidão, mas também todas as Igrejas da gentildade. <sup>5</sup>Saudai também a Igreja que se reúne em sua casa (Rm 16,3-5a).

Outras menções indiretas aos οἴκοι particulares podem ser encontradas em *1Coríntios*, quando Paulo afirmou ter batizado “a casa de Estéfanos” (1Cor 1,16), ou ainda quando indicou a mesma casa como representante das “primícias da Acaia” (1Cor 16,15). Especialmente em *Romanos* são encontradas também referências a outros grupos, não necessariamente fundados por Paulo, identificados pelas casas a que pertenciam – ainda que o termo οἶκος não tenha sido diretamente utilizado. É o caso dos membros da casa de Aristóbulo e de Narciso (Rm 16,10), assim como Asincrito, Flegonte, Hermes, Pátrobas e Hermas, ou Filólogo, Júlia, Nereu e sua irmã (Rm 16,14), que provavelmente eram membros de outras casas não especificadas. Conforme ressaltou Wayne A. Meeks,

a frase *kat' οικον* não designava simplesmente o lugar em que a *ekklesia* se reunia, embora as traduções mais comuns costumem ser ‘a igreja na casa de Fulano’. Para isso, *en oikoi* seria a expressão mais natural (ver 1Cor 11,34; 14,35). E mais: Paulo provavelmente usa *kat' οικον* para distinguir esses grupos baseados em casas individuais da ‘igreja inteira’ (*hole he ekklesia*), que podia também reunir-se ocasionalmente (1Cor 14,23; Rm 16,23; cf. 1Cor 11,20) ou das manifestações mais amplas do movimento cristão, para as quais ele usaria o mesmo termo *ekklesia* (MEEKS, 1992, p. 122).

Sob essa perspectiva, depreendemos que a organização do movimento cristão primitivo no geral constituiu uma estrutura fragmentada. Em primeiro lugar, porque várias εκκλησίαι domésticas poderiam reunir-se em uma cidade e, em segundo, porque a existência de diversos patronos impedia que um deles possuísse o monopólio da autoridade sobre as demais. Segundo afirmou David. L. Balch em *Paulo, as Famílias e as Casas* (2003), “foi só na metade ou no final do século II da Era Comum que os cristãos começaram a transformar casas em edifícios especificamente adaptados para sua assembleia e seu culto” (BALCH, 2008, p. 226).

Em meados do século I EC, o οἶκος representava para o movimento paulino muito mais do que o lugar das reuniões de convertidos. Assim como na configuração urbana, o οἶκος era a célula base que estruturava toda a organização social das εκκλησίαι. Seu ambiente foi basilar também para que Paulo estabelecesse paralelos referentes às relações interpessoais que pretendeu instaurar entre os convertidos. Por meio da proposta de abandono das referências familiares precedentes e da adoção de novos papéis sociais dentro de uma estrutura análoga, também familiar, o apóstolo regulamentou as εκκλησίαι assim como um *pater familias* ou um οικοδεσποτης faria em sua casa.

Apontou Meeks que “duas dimensões desta ordem [a ordem familiar] estavam profundamente nas mentes dos chefes de família: garantir a continuidade do nome e herança através da prole legítima, e garantir a honra da família e seu clã” (MEEKS, 1997, p. 141). Nesse sentido, Paulo instruía os convertidos: “<sup>13</sup>Como de dia, andemos decentemente; não em orgias ou bebedeiras, nem em devassidão e libertinagem, nem em rixas e ciúmes” (Rm 13,13). Além disso, preocupou-se ainda em traçar orientações relativas às esferas particulares das vidas dos convertidos; mas que, em perspectiva grupal, ganhavam dimensão pública ao determinar códigos de conduta e julgamentos morais por parte de iguais e de terceiros.

Como resposta às denúncias de incesto e fornicação praticadas em Corinto<sup>113</sup>, Paulo tratou pela primeira vez do que posteriormente ficou conhecido como *Código Doméstico Cristão*, um conjunto de orientações pessoais que versava sobre temas como divórcio, casamento, castidade, sexo, etc. elaborado em *1Coríntios* e retomado de forma resumida em *Romanos*. Conforme podemos observar, Paulo defendia a prática do sexo como um dever conjugal:

<sup>4</sup>A mulher não dispõe de seu corpo; mas é o marido que dispõe. Do mesmo modo, o marido não dispõe do seu corpo; mas a mulher quem dispõe. <sup>5</sup>Não vos recuseis um ao outro, a não ser de comum acordo e por algum tempo, para que vos entregueis à oração; depois disso, voltai a unir-vos, a fim de que Satanás não vos tente mediante a vossa incontinência (1Cor 7,4-5).

Por seu turno, recomendava aos fiéis não casados – homens e, principalmente, mulheres – a vida celibatária sob a justificativa de que assim não se desviariam do caminho de Deus por paixões e desejos do corpo<sup>114</sup>:

<sup>25</sup>A propósito das pessoas virgens, não tenho preceito do Senhor. Dou, porém, um conselho como homem que, pela misericórdia do Senhor, é digno de confiança. <sup>26</sup>Julgo que essa condição é boa, por causa das angústias presentes; sim, é bom ao homem ficar assim (1Cor 7, 25-26).

No que concernia a regulamentação sobre o divórcio, apesar de não condená-lo Paulo não apoiou tal prática, escolhendo dar prioridade à endogamia do grupo, ainda que expressasse também certa tolerância em relação às uniões entre convertidos e não convertidos:

<sup>10</sup>Quanto àqueles que estão casados, ordeno não eu, mas o Senhor: a mulher não se separe do marido <sup>11</sup>se, porém, se separar não se case de novo, ou

---

<sup>113</sup> Cf. 1Cor 5,1-5.

<sup>114</sup> Cf. 1Cor 7,33-37.

reconcilie-se com o marido – e o marido não repudie a sua esposa! <sup>12</sup>Aos outros digo eu, não o Senhor: se algum irmão tem esposa não cristã e esta consente em habitar com ele, não a repudie. <sup>13</sup>E, se alguma mulher tem marido não cristão e este consente em habitar com ela, não o repudie (1Cor 7,10-13).

Em linhas gerais, Paulo orientou os seguidores de seu evangelho a prezarem pela fidelidade conjugal<sup>115</sup> e, sobretudo, pela coesão, pureza e santidade coletivas. Apresentou, para isso, como fez por exemplo em *Gálatas*, descrições dos comportamentos a serem evitados e/ou seguidos:

<sup>19</sup>Ora, as obras da carne são manifestas: fornicação, impureza, libertinagem, <sup>20</sup>idolatria, feitiçaria, ódio, rixas, ciúmes, ira, discussões, discórdia, divisões, <sup>21</sup>invejas, bebedeiras, orgias e coisas semelhantes a estas, a respeito das quais eu vos previno, como já vos preveni: os que tais coisas praticam não herdarão o Reino de Deus. <sup>22</sup>Mas o fruto do Espírito é amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade, <sup>23</sup>mansidão, autodomínio. Contra estas coisas não existe lei (Gl 5,19-23).

Aqueles e aquelas que optassem por viver sob os desejos da carne [σάρχ], deveriam ser submetidos aos critérios de justiça [δικαιοσύνη] internos ao grupo<sup>116</sup>. Pela perspectiva de Paulo, tudo deveria ser feito visando a edificação de todos e a boa imagem da εκκλησία como a de uma família praticante dos desejos de Deus na terra.

Peter Garnsey e Richard Saller definiram como *familia* no contexto imperial romano,

(1) todos aqueles sob o poder do pai (*patria potestas*), incluindo a esposa (em um casamento *cum manu*), crianças, os filhos dos filhos, e filhos adotivos; ou em sentido mais abrangente, (2) todos os parentes próximos (que são aqueles de parentesco através da linhagem masculina que provêm da mesma casa, (incluindo irmãos, suas crianças e suas filhas solteiras, mas não os filhos das irmãs); (3) todos os homens aparentados através de um ancestral comum (em outras palavras, a *gens* ou o clã, que compartilhavam um *nomen* comum); (4) o conjunto de escravos da casa, fazenda ou outra organização (GARNSEY; SALLER, 2014, p. 152).

Mediante a definição vinculada à *domus* latina, partimos dos apontamentos de L. Michael White em *Paulo e o Pater Familias* (2003) de que “a família grega, desde os tempos clássicos até os helenísticos era, como a romana, decididamente patriarcal” (WHITE, 2008, p. 414) e que também adotava critérios mais abrangentes de pertencimento<sup>117</sup>, para tratar a formação dos οἶκοι em contato com o evangelho paulino

<sup>115</sup> Cf. Rm 7,1-3.

<sup>116</sup> Cf. 1Cor 6,1-11.

<sup>117</sup> Conforme esclareceu o autor em relação às semelhanças desenvolvidas entre o οἶκος grego e a *domus* latina, “sabemos menos sobre as determinações legais concernentes aos direitos ou poderes do ‘chefe de família’ entre os provincianos de língua grega durante o Império Romano. Na maioria dos casos, podemos

de maneira análoga à organização social da *domus* latina – sobre a qual possuíamos mais informações.

Em todas as epístolas aqui analisadas, de *ITessalonicenses* a *Romanos*, Paulo se referiu com frequência àqueles e àquelas a quem se dirigiu, ou àqueles e àquelas a quem eventualmente citou, por meio do termo ἀδελφός [pl. ἀδελφοί] ou ἀδελφή [pl. ἀδελφές]. A forma de tratamento ao outro por “irmão” ou “irmã” aparece, de maneira geral, também na tradição narrativa neotestamentária, mas não com a frequência encontrada nos escritos paulinos. Em Paulo, o intuito de ressaltar a fraternidade entre os membros das ἐκκλησίαι foi, em primeiro lugar, meio de reforço à afirmação de que “<sup>14</sup>todos os que são conduzidos pelo Espírito de Deus são filhos de Deus” (Rm 8,14). Em segundo, não somente por meio do termo “filho” [υἱός], mas também por “criança” [τέκνον], reforçou sua autoridade como “pai” [πατήρ] apostólico dos convertidos. Assim, observamos na *Epístola aos Tessalonicenses* a seguinte passagem: “<sup>11</sup>Bem sabeis que exortamos a cada um de vós como um pai a seus filhos” (1Ts 2,11). Ou ainda quando se endereçou aos coríntios pela segunda vez: “<sup>13</sup>Pagai-nos com igual retribuição; falo-vos como a filhos: dilatai também vossos corações!” (2Cor A 6,13).

A passagem paulina que nos fornece mais elementos para pensarmos a transposição da estrutura familiar à organização das ἐκκλησίαι encontra-se em *Gálatas*. Lê-se:

<sup>1</sup>Ora, eu digo: enquanto o herdeiro é menor, embora dono de tudo, em nada difere do escravo. <sup>2</sup>Ele fica debaixo de tutores e curadores até a data estabelecida pelo pai. <sup>3</sup>Assim também nós quando éramos menores estávamos reduzidos à condição de escravos, debaixo dos elementos do mundo. <sup>4</sup>Quando, porém, chegou a plenitude do tempo, enviou Deus o seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a Lei, <sup>5</sup>para resgatar os que estavam sob a Lei, a fim de que recebêssemos a adoção filial. <sup>6</sup>E porque sois filhos, enviou Deus aos nossos corações o Espírito do seu Filho, que clama: *Abba*, Pai! <sup>7</sup>De modo que já não és escravo, mas filho. E se és filho, és também herdeiro, graças a Deus (Gl 4,1-7).

---

pensar que os costumes locais da organização e da administração familiar persistiram [...]. Parece que a lei romana tinha certo efeito sobre algumas dessas práticas por uma sutil acomodação aos modelos romanos. Dois fatores podem ter contribuído: a presença das *coloniae* romanas na Grécia e na Anatólia, e a eleição de aristocratas provincianos das maiores cidades gregas para o Senado romano. Três colônias, em particular, devem ser mencionadas em relação à carreira de Paulo: Corinto, Filipos e Antioquia da Psídia. Todas as três foram refundadas como colônias, sob Júlio César ou Augusto; como tais, possuíam o *status* legal de cidades romanas. Suas estruturas administrativas combinavam ofícios cívicos tipicamente italianos (como *duoviri* e *aediles*) com os ofícios gregos (*agnothete* e *strategos*). Uma elevada proporção de inscrições em Corinto, Filipos e Antioquia é em latim, especialmente as do período mais antigo; parece que essas *coloniae* tornaram-se mais gregas na linguagem e na cultura com o passar do tempo. Nessa linha, devemos esperar que as estruturas familiares tradicionais em torno do *pater familias* também estariam aí presentes” (WHITE, 2008, p. 414-415).

Paulo expõe nessa passagem a utilização da terminologia e das posições hierárquicas pertencentes à estrutura do οίκος para determinar metaforicamente a identidade e o papel social dos convertidos dentro da nova “comunidade familiar” instaurada por meio das εκκλησίαι. Podemos observar o paralelo estabelecido: assim como o herdeiro [κληρόνομος] de um *pater familias*, enquanto menor [νήπιος], ainda que dono de tudo [da propriedade e da riqueza], em nada diferia de um escravo, [δοῦλος] pois estava sob a guarda de tutores e curadores até a data estabelecida por seu pai, os judeus, herdeiros legítimos da promessa da salvação de Deus estavam, assim como escravos [δοῦλοι], submetidos à tutela da lei mosaica [ὑπὸ νόμον] até que Deus enviou seu próprio filho [υἱός], Jesus, para que ele promovesse em seu lugar a adoção filial [υἰοθεσίαν] daqueles que pudessem crer em Cristo, legitimando-os, assim, como filhos [υἱοί] e herdeiros [κληρονόμοι] de Deus.

Para Paulo, todos aqueles que adotassem a πίστις [fé] em Cristo por meio da aceitação de seu evangelho assumiam a posição de irmãos [αδελφοί] uns dos outros, assim como de filhos [υἱοί] de Deus, independentemente de suas proveniências étnicas, geográficas, religiosas ou sociais, tratando-se de homens ou mulheres. Em *Romanos*, o apóstolo voltou a afirmar:

<sup>15</sup>Com efeito, não recebestes um espírito de escravos, para recair no temor, mas recebestes um espírito de filhos adotivos, pelo qual clamamos: *Abba!* Pai! <sup>16</sup>O próprio Espírito se une ao nosso espírito para testemunhar que somos filhos de Deus. <sup>17</sup>E se somos filhos, somos também herdeiros; herdeiros de Deus e coerdeiros de Cristo, pois sofreremos com ele para também com ele sermos glorificados (Rm 8,15-17).

Observamos, dessa maneira, a oposição que perpassa todo o evangelho paulino e que nessa passagem em específico foi expressa a partir da dicotomia entre os que possuíam “espírito de filhos adotivos” [“πνεῦμα υἰοθεσίας”], ou seja, aqueles que haviam aceitado a nova filiação simbólica, social e religiosa – os convertidos ao evangelho paulino e componentes das εκκλησίαι –, e os que possuíam “espírito de escravo” [“πνεῦμα δουλείας”]. Nessa, assim como em outras passagens epistolares, Paulo se utilizou da noção da escravidão como metáfora para caracterizar a observância judaica ao νόμος mosaico, e para se referir àqueles e àquelas (judeus e gentios) que se deixaram influenciar pela ganância mundana, pelos desejos da carne, ou ainda por comportamentos considerados desviantes à norma de Cristo.

Conforme apontou J. Albert Harril em *Paulo e a Escravidão* (2003), “Paulo emprega metáforas da escravidão que coexistem com as discussões filosóficas greco-

romanas sobre a relatividade da distinção escravo-livre” e, dessa forma, faz “uso positivo e extenso da escravidão como metáfora para a adequada relação do fiel a Deus” (HARRIL, 2008, p. 530), como podemos observar em:

<sup>20</sup>Quando éreis escravos do pecado, estáveis livres em relação à justiça. <sup>21</sup>E que fruto colheste então daquelas coisas de que agora vos envergonhais? Pois seu desfecho é a morte. <sup>22</sup>Mas agora, libertos do pecado e postos a serviço de Deus, tendes vosso fruto para a santificação e, como desfecho, a vida eterna (Rm 6,20-22).

Mediante a oposição entre escravidão e liberdade, encontramos em Paulo a composição de diversas expressões metafóricas que o ajudavam a comunicar aos leitores as disposições adequadas ao novo enquadramento social proposto. Ao invés de serem “escravos do pecado” [δοῦλοι τῆς ἀμαρτίας] ou “escravos dos homens” [δοῦλοι ἀνθρώπων], sujeições essas pertencentes ao passado de desregramentos que deveria ser superado no novo tempo escatológico, deveriam estar “libertos do pecado” [ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας] e, com isso, serem “livres” [ἐλεύθεροι] para servir a Deus.

De modo geral, as referências recorrentes à fraternidade de todos e à filiação dos convertidos à mesma divindade ganhou, no discurso paulino, a conotação de um arranjo social de bases igualitárias. Nas ἐκκλησίαι domésticas e nas interações recíprocas, as distinções sociais mundanas, sobretudo as verticais, deveriam ser consideradas irrelevantes, de modo que uma pessoa, em tese, seria igual a outra. Paralelamente, pela demarcação escatológica pressuposta, os convertidos deveriam viver “como se não desfrutassem deste mundo”, conforme podemos observar em *1 Coríntios*:

<sup>29</sup>Eis o que vos digo, irmãos: o tempo se fez curto. Resta, pois, que aqueles que têm esposa, sejam como se não a tivessem; <sup>30</sup>aqueles que choram, como se não chorassem; aqueles que se regozijam, como se não se regozijassem; aqueles que compram, como se não possuíssem; <sup>31</sup>aqueles que usam deste mundo, como se de fato não usassem. Pois passa a figura deste mundo (1Cor 7,29-31).

Embora abertas ao recrutamento de mais prosélitos e, com isso, à proposição do estabelecimento de contato com um número cada vez maior de pessoas, Paulo insistiu que o ideal de *politeuma* [πολιτευμα] a ser atingido pelas ἐκκλησίαι não se encontrava em plano terreno. Lê-se em *Filipenses C*: “<sup>20</sup>Mas a nossa cidade está nos céus, de onde também esperamos ansiosamente como Salvador o Senhor Jesus Cristo” (Fl C 3,20). A afirmação destacada levou Richard Horsley a defender que, em sentido geral, o evangelho paulino propôs “tanto a constituição ou uma forma de governo alternativas, com um

imperador alternativo para uma sociedade alternativa [à imperial romana]” (HORSLEY, 2004, p. 209).

Para Horsley, o “governo alternativo” mencionado estaria representado no ideal de composição das *εκκλησίαι* tal qual a imagem do “Reino de Deus” [βασιλεία τοῦ θεοῦ]<sup>118</sup>, em que o poder da divindade, como o de um monarca, seria incontestavelmente absoluto e superior às jurisdições do imperador romano. Já a hipótese da “sociedade alternativa” – que trataremos com mais cuidado – refere-se à discrepância entre a proposta paulina de nivelamento social nas *εκκλησίαι* eface ao sistema hierárquico que caracterizava as sociedades urbanas e as relações interpessoais no Império. Como apontou o autor, o movimento missionário paulino oferecia “uma visão e uma práxis alternativas às da sociedade e da religião dominantes”, uma vez que “o *ethos* religioso – de igualdade – fora transferido para o *ethos* patriarcal da unidade doméstica e entrara em conflito com ela” (HORSLEY, 2004, p. 230-231).

Conforme pontuamos anteriormente, a noção horizontal de pertencimento a uma determinada camada da sociedade normalmente estava restrita aos poucos membros das ordens aristocráticas do Império. Na grande maioria dos casos, os *status* pessoais eram definidos por relações verticais de poder – as chamadas relações de patronato – vinculadas a trocas recíprocas de serviços, bens, influência política, etc, e que determinavam não só as redes de relações interpessoais estabelecidas que, em certo sentido, davam coesão ao Império, mas também a identidade social de cada indivíduo em relação aos demais. Como abordaram Peter Garnsey e Richard Saller, “como a benfeitoria e a retribuição eram questão de honra, a dinâmica de troca determinava parcialmente a posição social relativa dos homens envolvidos” (GARNSEY; SALLER, 2014, p. 104).

Em *Patronage in Ancient Society: from Republic to Empire* (1989), Andrew Wallace-Hadrill defendeu a tese de que o patronato, para além das implicações políticas, pode também ser abordado como um mecanismo de integração social. Para o autor, uma das características definidoras da sociedade romana é a capacidade que apresentou, na *longue dureé*, de absorver estrangeiros e recém-chegados. Além disso, como expôs,

o sistema político romano sempre evitou qualquer tipo de representação regional direta do governo. Em vez disso, o acesso foi mediado por indivíduos. Foi essa inacessibilidade ao centro, exceto através de vínculos pessoais, que gerou o poder do patronato; e foi através do exercício desse poder que o patronato colocou a integração social dentro de limites e tão seguro controle social (WALLACE-HADRILL, 1990, p. 74).

<sup>118</sup> Cf. 1Ts 2,12; 5,14-22; 1Cor 6,9-10; Fl C 3,20; Rm 14,17.

Em perspectiva geral, o imperador era considerado o patrono de maior prestígio, e sua clientela era composta pelos libertos da *domus Caesaris*, a *plebs* urbana romana, os militares a serviço do exército e os membros das elites provinciais. Cabiam aos últimos, em dinâmicas análogas às das instâncias superiores, irradiar as redes de clientela vinculando os οἴκοι e/ou as *domus* locais a um sistema maior de coesão social. A mesma lógica hierárquica encontrava ressonância no microcosmo familiar, na medida em que o *pater familias* ou o οικοδεσπότης<sup>119</sup> detinha, como patrono da casa, a primazia nas relações hierárquicas estabelecidas em relação aos demais familiares, aos escravos, aos libertos e a outros eventuais clientes ligados ao ambiente da *domus* ou do οἶκος<sup>120</sup>.

Conforme observamos, a formação das εκκλησίαι esteve intimamente conectada à estrutura do οἶκος e, dessa maneira, podemos colocar em debate a questão do quão efetivamente “alternativa” era a lógica social que regia essas organizações comunais de convertidos. Como bem apontou Wayne A. Meeks,

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 existentes ou superpostos a ela; esses relacionamentos eram de cunho tanto interno – parentesco, clientela, e subordinação – quanto externo – laços de amizade e talvez ligações decorrentes da ocupação ou profissão (MEEKS, 1997, p. 123).

Em oposição à proposta igualitária ressaltada anteriormente, em termos práticos tanto Paulo quanto os demais membros das εκκλησίαι que tratamos foram dependentes do patrocínio e hospitalidade dos οικοδεσπότες que disponibilizaram suas casas para que as reuniões de convertidos pudessem acontecer. Como afirmou Peter Lampe em *Paulo, os Patronos e os Clientes* (2003), “em suma, os hospedeiros das reuniões comunitárias, ou igrejas domésticas, podem ser tidos como patronos dessas comunidades”. Portanto, defende o autor, “seria lícito dizer que todos os patronos cristãos primitivos que abriam suas casas para as igrejas domésticas cristãs eram ‘patronos’ [no sentido mais abrangente]” (LAMPE, 2008, p. 440)<sup>121</sup>. Assim sendo, o fato de Paulo aceitar ajuda

<sup>119</sup> Conforme afirmou L. Michael White, “embora o termo *pater familias* não ocorra no uso grego normal, o conceito parece ainda estar vivo nas cidades gregas sob o domínio romano. A forma comum em grego que reflete essa ordem patriarcal da casa é οικοδεσπότης (*oikodespotés*) ou simplesmente δεσποτής (*despotés*), ambos significando ‘governante da casa’” (WHITE, 2008, p. 413).

<sup>120</sup> Cf. WALLACE-HADRILL, 1990; HORSLEY, 2004, p. 101; WHITE, 2008; GARNSEY; SALLER, 2014;

<sup>121</sup> Em *Patronage and friendship in early imperial Rome: drawing the distinction* (1989), Richard Saller elencou três características essenciais às relações de patronato: “Primeiro, ela envolve troca recíproca de bens e serviços. Segundo, para distingui-la de uma transação comercial de mercado, a relação precisa ser pessoal por alguma duração. Terceiro, deve ser assimétrica, no sentido de que as duas partes têm status desiguais e oferecem diferentes tipos de bens e serviços na troca – uma qualidade que diferencia o patronato



financeira – como em Filipos –, ou ainda de hospedar-se nas casas desses benfeitores – como em Corinto, Éfeso, e provavelmente nas demais cidades visitadas em mais de uma oportunidade –, colocou o apóstolo na posição (nem sempre aceita por ele<sup>122</sup>) de cliente desses patronos (WHITE, 2008, p. 418).

Em *Paulo e o Pater Familias* (2003), L. Michael White observou que “o termo οικοδεσπότης aparece com frequência no Novo Testamento, no qual o contexto claramente significa ‘chefe da casa’ (como é geralmente traduzido) ou ‘chefe da família’”. Contudo, nas epístolas paulinas, “o termo κύριος é provavelmente o modo mais comum de designar o *pater familias* em grego, talvez uma abreviação de algo como *ho kyrios tou oikou*, ou ‘o senhor da casa’” (WHITE, 2008, p. 413-416). Dessa forma, não há como analisar o processo de fundação das primeiras εκκλησίαι paulinas sem considerar a lógica de organização patriarcal presente na estruturação das sociedades urbanas sob o Império Romano, e que é encontrada também em todo o evangelho paulino, tanto em sentido literal como metafórico.

No primeiro caso, observamos principalmente a menção recorrente de Deus como pai [πατήρ] de todos<sup>123</sup>, ou ainda a apresentação que Paulo faz de si próprio como o pai [πατήρ] das εκκλησίαι e dos convertidos, assumindo uma espécie de “patronato espiritual”, e declarando-se como um benfeitor intermediário entre Deus e o homens<sup>124</sup>. No caso das referências literais, apontamos a recorrência da relação direta estabelecida

---

da amizade entre iguais” (SALLER, 1990, p. 49). Definição essa que sofreu críticas por parte de David Konstan em *Friendship in Classical World* (2005). Afirmou o autor que “a descrição de Saller derruba a *amicitia* desigual e a transforma em clientelismo. Entretanto, embora o esnobismo dos prósperos e socialmente ascendentes em relação aos menos importantes possa comprometer a qualidade de uma associação, a amizade, enquanto vínculo de afeição generosa, de lealdade de intimidade, pode coexistir com o reconhecimento de que as diferenças devem ser consideradas. Uma vez que a redução de *amicitia* a uma troca de serviços puramente prática e compensatória é abandonada, não há razão *prima facie* para duvidar que os escritores romanos que falam de amizade se refiram a uma relação de afeição e compromisso mútuos, qualquer que seja a posição social dos parceiros. Para colocar de um modo diferente, nem toda conexão entre patronos e protegidos é descrita como *amicitia*; quando esse é o caso, podemos supor que o par também é, ou deseja ser considerado, de amigos” (KONSTAN, 2004, p. 194).

Partindo desse debate, em *Paulo, os Patronos e os Clientes* (2003) Peter Lampe propôs, em relação à análise da prática patronal nas εκκλησίαι paulinas que, nesse caso, “as funções de patrono e cliente não eram permutáveis”. Para o autor, “não havia uma relação vertical unilateral entre Paulo e suas igrejas” e, dessa forma, “a categoria mais adequada, portanto, não seria o modelo patrono-cliente, e sim que Paulo e suas comunidades se consideravam parceiros ligados por amizade (*amicitia*, φιλαδελφία, *philadelphia*). Naturalmente, relações simétricas podiam incluir o patrocínio de atividades; os amigos, no mundo greco-romano, apoiavam-se e ajudavam-se mutuamente. Especialmente os filipenses, que patrocinavam a obra de Paulo mais que qualquer outra comunidade, tinham uma calorosa relação de *amicitia* com Paulo, baseada na igualdade e na reciprocidade (Fl 2,25-30)” (LAMPE, 2008, p. 448). Todavia, ainda que David Konstan tivesse afirmado que o forte senso de *amicitia* permanecia disponível dentro da estratificação da sociedade romana, o próprio autor, quando analisou as relações de amizades entre os primeiros cristãos, concluiu que “em geral, as metáforas preferidas para a solidariedade cristã originavam-se do parentesco, como, por exemplo, irmãos ou pai e filho, e não do domínio de *amicitia* ou *philia*” (KONSTAN, 2004, p. 222).

<sup>122</sup> Cf. *Filipenses A*.

<sup>123</sup> Cf. alguns exemplos: 1Ts 1,1-3; 3,11; Gl 1,1; 4,6-7; 2Cor C 1,2; Rm 8,15-16.

<sup>124</sup> Cf. alguns exemplos: 1Ts 2,11; Gl 3,1-5; 4,19; 1Cor 4,14-21.

entre o funcionamento das *ἐκκλησίαι* e o patrocínio de alguns chefes de família locais. Conforme afirmou White,

os pontos de contato mais diretos com a função do *pater familias* são os patronos das igrejas domésticas paulinas, tanto homens como mulheres. Paulo e seus colaboradores regularmente moravam nas casas dos patronos das igrejas domésticas enquanto visitavam cada cidade. Consequentemente, a hospitalidade e o patronato eram virtudes importantes na dinâmica social da vida da comunidade (*cf.* Rm 12,13); o jantar comum para a refeição eucarística ou ‘ceia do Senhor’ também era oferecido por eles. Parece também que Paulo costumava batizar apenas o chefe da casa, o qual por sua vez batizava o resto do grupo. Essa prática estaria em consonância com a prerrogativa do *pater/mater familias* sobre o resto dos membros da casa (WHITE, 2008, p. 416).

Para além do suporte de um *pater familias*, por vezes Paulo contou com o auxílio financeiro, a hospitalidade e a solidariedade de mulheres que ocupavam a posição de *mater familias* em suas casas. A única passagem em que o apóstolo utilizou explicitamente o termo *προστάτις*, “patrono”, foi em Rm 16,1-2<sup>125</sup>, quando recomendou a boa acolhida de Febe, mencionando a ajuda outrora recebida da diaconisa em Cencréia. Em relação ao papel da mulher na composição das *ἐκκλησίαι* paulinas, observamos a mesma dinâmica de proposição igualitária que, em vias práticas, foi diminuída em face da conservação de padrões sociais hierárquicos.

Partindo da hipótese de formação de uma organização social alternativa, encontramos em *1Coríntios* a seguinte proposição: “<sup>11</sup>Entretanto, diante do Senhor, a mulher não existe sem o homem e o homem não existe sem a mulher” (1Cor 11,11). Proposição essa que nos indica a equivalência de papel social de homens e mulheres pretendida em meio aos convertidos. Todavia, dentro da narrativa da mesma epístola a hierarquia entre os gêneros é reforçada, sobretudo pela justificativa de que “<sup>3</sup>quero porém, que saibais: a origem de todo homem é Cristo, a cabeça da mulher é o homem, e a cabeça de Cristo Deus” (1Cor 11,3). Dessa maneira, Paulo reiterou a hierarquia simbólica proveniente da tradição anticotestamentária de que o homem deveria ser superior,

<sup>b</sup>porque ele é a imagem e a glória de Deus; mas a mulher é a glória do homem.  
<sup>8</sup>Pois o homem não foi tirado da mulher, mas a mulher, do homem. <sup>9</sup>E o homem não foi criado para a mulher, mas a mulher para o homem (1Cor 11,7b-9).

<sup>125</sup> Passagem completa: “<sup>1</sup>Recomendo-vos Febe, nossa irmã, diaconisa da Igreja de Cencréia, <sup>2</sup>para que a recebaís no Senhor de modo digno, como convém a santos, e a assistais em tudo o que ela de vos precisar, porque também ela ajudou a muitos, a mim inclusive” (Rm 16,1-2).

Ainda que o apóstolo permitisse a participação carismática das mulheres nas reuniões<sup>126</sup>, ou ainda sua liderança doméstica<sup>127</sup> – como era o caso de Priscila em Corinto e Éfeso, ou Febe em Cencrécia – a elas não eram conferidas as mesmas possibilidades de participação pública, ou permitidos determinados comportamentos ou hábitos comuns aos homens; como, por exemplo, a prática de orar com a cabeça descoberta<sup>128</sup>. Segundo apontou Elisabeth Schüssler Fiorenza em *A práxis do discipulado co-igual* (1997),

assim, o impacto causado por Paulo sobre a liderança das mulheres no movimento missionário cristão exibe uma dupla face. Por um lado, ele afirma a igualdade e a liberdade cristãs. Propõe um novo estilo de vida independente para as mulheres ao estimulá-las a permanecer livres do jugo do casamento. Por outro lado, subordina o comportamento das mulheres no casamento e na assembleia cúlta aos interesses da missão cristã, restringindo seus direitos não só como ‘pneumáticas’ quanto como ‘mulheres’, dado que não vemos essas restrições impostas aos homens *qua* homens na assembleia cúlta (FIORENZA, 2004, p. 230).

A autora afirmou ainda que a proposta paulina inicial de discipulado equânime nas εκκλησίαι domésticas “atraía para o cristianismo especialmente escravos e mulheres, mas criava tensões e conflitos com o *ethos* dominante da unidade doméstica patriarcal” (FIORENZA, 2004, p. 230). Afirmação essa que faria maior sentido se a organização social das εκκλησίαι de fato possuísse características contrastantes com a lógica doméstica patriarcal; o que, como argumentamos, não parece verificável nas epístolas – especialmente no caso dos escravos.

Conforme demonstrou Fábio Duarte Joly em *A escravidão romana em perspectiva sincrônica: escravos e libertos sob o Principado de Nero* (2003), existiu à época de Nero “um claro debate político sobre a posição social dos escravos e libertos”, decorrentes das disputas por poder entre as *domus* aristocráticas ao longo da dinastia júlio-cláudia, e “no qual se notavam posturas divergentes da aristocracia imperial frente ao tema” (JOLY, 2003, p. 64). No artigo, o autor demonstrou a importância do papel social desempenhado por escravos e libertos e indicou “que a questão da escravidão estava intimamente ligada ao campo político da Roma antiga” (JOLY, 2003, p. 81). No tocante à formação societária, como citamos, Peter Garnsey e Richard Saller também salientaram a importância dos escravos na constituição da *familia* romana.

Escrevendo em contexto contemporâneo ou pouco anterior ao principado neroniano, entretanto, não observamos nas epístolas de Paulo qualquer reflexão política,

<sup>126</sup> Cf. 1Cor 11,5.

<sup>127</sup> Cf. Fl C 4,2; Rm 16,1.3-5; 6,12.

<sup>128</sup> Cf. 1Cor 11,5-6.

ou mesmo social, sobre o subjugo humano à condição de escravidão, mesmo no ambiente pretensamente igualitário das *ἐκκλησία*. Como ressaltou J. Albert Harril em *Paulo e a Escravidão* (2003), o apóstolo

menciona os escravos apenas incidentalmente e de passagem, ou metaforicamente para comunicar um dado teológico. Inferências éticas sobre a escravidão como fenômeno do mundo greco-romano devem ser tiradas das palavras de Paulo somente com grande cautela. O material fornece poucos dados para uma reconstrução da ética paulina da escravidão (supondo que ele tinha uma); sua perspectiva, conforme se deduz das cartas, pouco diferia da existente na cultura greco-romana mais ampla (HARRIL, 2008, p. 518).

Como demonstração dessa última afirmação, o autor indica ao menos três argumentações paulinas a serem destacadas. A primeira, encontra-se em *Gálatas*, e diz: “<sup>28</sup>Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus” (Gl 3,28). Nela, observamos o esforço paulino em eliminar a distinção entre escravo [δούλος] e livre [ἐλεύθερος] “em Cristo Jesus”, mas não na sociedade como um todo. A segunda, perpassa toda a *Epístola a Filêmon*, e representa o pedido informal paulino de manumissão de um escravo, Onésimo, que teria lhe prestado ajuda durante o período do cárcere em Éfeso. No que tange esse caso, Harril argumentou, no entanto, que ao pedir a manumissão do escravo, Paulo não condenou a instituição da escravidão, mas, ao contrário, reforçou “sua legitimidade, agindo dentro das regras e modos de proceder” (HARRIL, 2008, p. 526). Seguindo a lógica social da escravidão no Império, pelo pedido de manumissão, Paulo propôs a mudança de *status* social de Onésimo que, como liberto, ainda estaria ligado à rede de clientela do οἶκος de Filêmon em Colossas – como podemos observar em Fm 1,15-16<sup>129</sup>. A terceira e mais importante passagem a ser citada, segundo Harril, encontra-se em *1Coríntios*:

<sup>20</sup>Permaneça cada um na condição em que se encontrava quando foi chamado por Deus. <sup>21</sup>Eras escravo quando fostes chamados? Não te preocupes com isto. Ao contrário, ainda que te pudesses tornar livre, procura antes tirar proveito da tua condição de escravo. <sup>22</sup>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. <sup>23</sup>Alguém pagou alto preço pelo vosso resgate; não vos torneis escravos dos homens. <sup>24</sup>Irmãos, cada um permaneça diante de Deus na condição em que se encontrava quando foi chamado (1Cor 7,20-24).

<sup>129</sup> Passagem que ilustra o pedido informal de manumissão: “<sup>15</sup> Talvez ele tenha sido retirado de ti por pouco tempo, a fim de que o recuperasses para sempre, <sup>16</sup> não mais como escravo, mas, bem melhor do que como escravo, como um irmão muito amado: muitíssimo para mim e tanto mais para ti, segundo a carne e segundo o Senhor. <sup>17</sup> Portanto, se me consideras teu amigo, recebe-o como se fosse a mim mesmo. <sup>18</sup> E se ele te deu algum prejuízo ou te deve alguma coisa, põe isso na minha conta. <sup>19</sup> Eu, Paulo, escrevo de meu punho, eu pagarei... para não dizer que também tu és devedor de ti mesmo a mim” (Fm 1,15-19).

Em relação à passagem supracitada, o autor alegou que muitos autores tendem a lê-la sob o ponto de vista do nivelamento dos convertidos a uma condição escatológica – a liberdade em Cristo – que anularia as diferenças dos *status* sociais anteriores. Contudo, para que essa fosse a leitura ideal, argumentou que ao invés de utilizar o termo “liberto” [ἀπελεύθερος] para designar a nova condição desse ex-escravo, Paulo deveria ter utilizado “livre” [ἐλεύθερος]. Para Harril, muito mais do que legitimar a condição de escravidão de alguns convertidos, o apóstolo propôs na passagem em questão “uma inversão real do *status* normal”. Ou seja, “criando uma hierarquia salvífica, Paulo elevou o escravo à ordem (superior) de liberto e rebaixou a pessoa livre à ordem (inferior) de escravo” (HARRIL, 2008, p. 530).

Em suma, ao transferir para um tempo futuro de início iminente a condição (não) hierárquica a qual o convertido deveria almejar, a dimensão profética do discurso paulino atribuiu às εκκλησίαι recém fundadas a conotação de espaços de refúgio simbólico aos socialmente desfavorecidos, sem, com isso, superar ou se opor de fato às desigualdades sociais. Dessa maneira, para preservar o processo já frágil de consolidação dessas comunidades, Paulo não incorria em contrassenso ao orientar seus convertidos a aceitarem suas respectivas condições mundanas, ou ainda as autoridades que os governavam<sup>130</sup>. Assim como apontaram Roseli G. A. da Silva Amaral e José Joaquim Pereira Melo em *Conceitos de mundo e sociedade na proposta pedagógica paulina* (2013),

a indiferença quanto à escravidão e a obediência às autoridades constituídas nortearam e fundamentaram a proposta educacional paulina, que, contraditoriamente, negava a ordem instituída, mas, em essência, educava para a submissão a ela com vista à orientação para o mundo real e mítico, a realizar-se no limite da felicidade eterna do Reino de Deus (AMARAL; MELO, 2013, p. 09).

Em linhas gerais, conforme abordou Wayne A. Meeks, não podemos determinar individualmente a condição social do convertido ao evangelho paulino. No entanto,

---

<sup>130</sup> Passagem completa: “<sup>1</sup>Cada um se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus. <sup>2</sup>De modo que aqueles que revoltam contra a autoridade, opõem-se à ordem estabelecida por Deus. E os que se opõem atrairão sobre si a condenação. <sup>3</sup>Os que governam incutem medo quando se pratica o mal, não quando se faz o bem. Queres então não ter medo da autoridade? Pratica o bem e dela receberás elogios, <sup>4</sup>pois ela é instrumento de Deus para te conduzir ao bem. Se, porém, praticares o mal, teme, porque não é à toa que ela traz a espada: ela é instrumento de Deus para fazer justiça e punir quem pratica o mal. <sup>5</sup>Por isso é necessário submeter-se não somente por temor do castigo, mas também por dever da consciência. <sup>6</sup>É também por isso que pagais impostos, pois os que governam são servidores de Deus, que se desincumbem com zelo do seu ofício. <sup>7</sup>Dai a cada um o que lhe é devido: o imposto a quem é devido; a taxa a quem é devida; a reverência a quem é devida; a honra a quem é devida” (Rm 13,1-7).

conjecturas mais abrangentes podem ser traçadas. Com exceção de Erasto em Corinto, o “administrador da cidade” (Rm 16,23), não encontramos nas epístolas menção a qualquer outro aristocrata ou membro da elite política provincial. Para o autor, quantitativamente a hipótese é a de que os níveis sociais intermediários fossem os mais presentes entre os membros das *εκκλησίαι*. Assim, o convertido que chamou de “típico” era “o artesão livre ou o pequeno comerciante. Alguns, mesmo nessas categoriais ocupacionais, possuíam casas, escravos, tinham a possibilidade de viajar e apresentavam outros sinais de riqueza” (MEEKS, 1992, p. 118-119). Como observamos, riqueza essa que, em parte, podemos entrever nos casos narrados de hospitalidade e patrocínio das reuniões e refeições comunitárias por parte dos benfeitores que se tornaram patronos das *εκκλησίαι*.

Entre os convertidos estavam também escravos, embora não possamos determinar um número, assim como também prováveis libertos, sobretudo nas colônias romanas como Corinto e Filipos. Em contrapartida, apontou Meeks, “encontramos também artesãos e comerciantes ricos: de alto nível quanto aos rendimentos, de baixo nível quando ao prestígio ocupacional” e, no mesmo sentido, “encontramos mulheres ricas e independentes”. Em resumo, concluiu o autor, “a comunidade paulina geralmente refletia a interseção da sociedade urbana” (MEEKS, 1992, p. 118-119).

Portanto, as *εκκλησίαι* se assemelhavam em princípio estrutural às sinagogas judaicas ou aos *collegia* romanos, formando uma *πολιτευμα* dentro da sociedade comum, mas, em contrapartida, se diferenciavam dos mesmos na medida em que não eram compostas apenas por etnias, castas, classes sociais ou profissões comuns aos seus membros. Mediante a variedade e fragmentação que caracterizavam a formação social das *εκκλησίαι* pelas cidades do Mediterrâneo – e das quais tratamos neste capítulo em linhas gerais –, foi preciso que Paulo atuasse constantemente no fomento à identificação de pertença mútua destes indivíduos a uma unidade maior, e com isso, na consolidação de coesões intra e intercomunitárias.

### **3.3 O estímulo à coesão intra e intercomunitária: fronteiras internas e externas**

Como analisamos até aqui, a noção de conversão presente no discurso paulino envolvia não só a adoção de uma nova divindade, mas também de outras referências sociais, ligadas ao papel de cada um na composição das *εκκλησίαι*. Ainda que não seja possível determinar os graus individuais de conversão, a partir dos conteúdos epistolares podemos identificar o esforço paulino direcionada à consolidação de comunidades de

convertidos que se auto identificassem como tal. Com essa finalidade, foi necessário que Paulo recordasse recorrentemente seus seguidores das fronteiras de identificação interna e também de diferenciação em relação aos outros, que definiam tanto os membros das εκκλησίαι, como também aqueles que não compunham essa “outra” ordem socio-religiosa. Dessa maneira, a forma de tratamento aos convertidos utilizada por Paulo utilizou em suas epístolas é um indicativo a ser analisado.

Muitas vezes o apóstolo aplicou o termo “santos” ou “sagrados” [ἅγιοι] para se referir aos destinatários diretos das epístolas. Encontramos, entre outros<sup>131</sup>, exemplos em *2Coríntios A*: “<sup>1</sup>Paulo, apóstolo de Cristo Jesus pela vontade de Deus, e Timóteo, o irmão, à Igreja de Deus que está em Corinto, assim como a todos os santos que se encontram na Acaia inteira” (2Cor A 1,1); ou ainda em *Filipenses A*: “<sup>1</sup>Paulo e Timóteo, servos de Cristo Jesus, a todos os santos em Cristo Jesus que está em Filipos, com os seus episcopos e diáconos” (Fl A 1,1).

Da mesma forma, Paulo utilizou a palavra “santo” [ἅγιος] ou “santos” [ἅγιοι] para designar os convertidos de outras εκκλησίαι, especialmente ao enviar saudações de um lugar para o outro. É o que observamos em: “<sup>12</sup>Saudai-vos mutuamente com o ósculo santo. Saúdam-vos todos os santos” (2Cor B 13,12); ou em: “<sup>15</sup>Saudai Filólogo e Júlia, Nereu e sua irmã, e Olimpas, e todos os santos que estão com eles” (Rm 16,15). Por fim, “santo” ou “santos” foi usado também como forma de referência àquelas e àqueles que receberiam os donativos da coleta em Jerusalém, como em: “<sup>1</sup>Quanto à coleta em favor dos santos, segui também vós as normas que estabeleci para as igrejas da Galácia” (1Cor 16,1); em: “<sup>1</sup>A propósito do serviço a ser prestado aos santos, é supérfluo que vos escreva” (2Cor E 9,1); entre outros<sup>132</sup>.

Demais termos, como os provenientes do verbo “eleger”/“selecionar” [ἐκλεκτός], foram utilizados por Paulo para designar a condição de “eleitos” ou de “escolhidos” dos convertidos ao evangelho paulino<sup>133</sup>, como podemos observar em: “<sup>4</sup>Sabemos, irmãos amados de Deus, que sois do número dos eleitos” (1Ts 1,4); ou ainda em: “<sup>33</sup>Quem acusará os eleitos de Deus? *É Deus quem justifica*” (Rm 8,33). Os convertidos foram tratados também pelo privilégio de terem sido “chamados” por Deus, sobretudo a partir do emprego de palavras variantes do verbo “chamar”/“invocar” [καλέω]. Como exemplos<sup>134</sup>, citamos: “<sup>12</sup>nós vos exortávamos, vos encorajávamos e vos conjurávamos a viver de maneira digna de Deus, que vos chama ao seu Reino e à sua glória” (1Ts 2,12);

<sup>131</sup> Cf. 1Cor 1,2; Rm 1,7.

<sup>132</sup> Cf. 1Cor 16,15; 2Cor D 8,4; Rm 15,25.

<sup>133</sup> Cf. 1Cor 1,27; Rm 16,13.

<sup>134</sup> Cf. 1Ts 4,7; 5,24; Gl 5,8; 1Cor 1,9; 7,15.17-24; Rm 8,30; 9,24-26.

e: “<sup>13</sup>Vós fostes chamados à liberdade, irmãos. Entretanto, que a liberdade não sirva de pretexto para a carne, mas, pela caridade, colocai-vos a serviço uns dos outros” (Gl 5,13).

Aparecem nas epístolas ainda os termos que conferem aos convertidos o lugar de indivíduos “amados” por Deus, a partir do emprego das variantes do verbo “amar” [αγαπώ] ou do substantivo “amor” [ἀγάπη], como em: “<sup>7</sup>a vós todos que estais em Roma, amados de Deus e chamados à santidade, graça e paz da parte de Deus nosso Pai e do Senhor Jesus Cristo” (Rm 1,7), entre outras passagens<sup>135</sup>. No mesmo sentido, Paulo mencionou também o fato de os membros das εκκλησίαι serem “conhecidos” por Deus, a partir das variantes do verbo “conhecer” [γινώσκω], como em: “<sup>9</sup>Mas agora, conhecendo a Deus, ou melhor, sendo conhecidos por Deus, como é possível voltardes novamente a estes fracos e miseráveis elementos aos quais vos quereis escravizar outra vez?” (Gl 4,9); ou em: “<sup>3</sup>Mas, se alguém ama a Deus, é conhecido por Deus” (1Cor 8,3).

Paralelamente, Paulo não dispôs apenas de terminologias que caracterizassem os membros das εκκλησίαι, mas também aqueles que não eram parte das comunidades de convertidos. Assim, por vezes distinguiu os segundos como “os de fora” [ὁ ἔξω], conforme podemos observar em: “<sup>12</sup>Assim levareis vida honrada aos olhos dos de fora, e não tereis necessidade de ninguém” (1Ts 4,12); ou em: “<sup>12</sup>Acaso compete a mim julgar os que estão fora? Não são os de dentro que vós tendes de julgar? <sup>13</sup>Os de fora, Deus julgá-los-á. *Afastai o mau do meio de vós*” (1Cor 5,12-13).

Em outras ocasiões, o apóstolo os categorizou como “injustos” [ἀδικοί] (1Cor 6,1.9), “os desprezados da igreja” [τοὺς ἐξουθενημένους ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ] (1Cor 6,4), “os que não conhecem a Deus” [τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότες τὸν θεόν] (1Ts 4,5; Gl 4,8), ou ainda como “não crentes” [ἄπιστοι]<sup>136</sup>. Como exemplos desse último, citamos: “<sup>22</sup>Por conseguinte, as línguas são um sinal não para os que crêem, mas para os que não crêem. A profecia, ao contrário, não é para os incrédulos, mas para os que crêem” (1Cor 14,22); ou: “<sup>4</sup>para os incrédulos, dos quais o deus deste mundo obscureceu a inteligência, a fim de que não vejam brilhar a luz do evangelho da glória de Cristo, que é a imagem de Deus” (2Cor A 4,4).

Em suma, como caracterizou Wayne A. Meeks,

o uso repetitivo desses termos especiais 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 do 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

<sup>135</sup> Cf. 1Ts 1,4; 2Cor A 5,14; 2Cor B 13,11.13; Rm 5,5.8; 8,35-39; 15,30.

<sup>136</sup> Cf. 1Cor 6,5; 7,12.13.14; 14,22.23.24; 2Cor A 6,13.14.



conceber apenas duas classes de humanidade: a seita e os de fora (MEEKS, 1992, p. 136-137).

Assim sendo, para além das diferenciações terminológicas, o hábito paulino de relembrar aos destinatários das epístolas a existência de outros convertidos em outras εκκλησίαι, alocadas, por sua vez, em diferentes cidades e regiões, serviu para conscientizá-los de seu pertencimento a um movimento maior do que o local. Contudo, para além da noção da unidade intercomunitária destacada, foi preciso também que Paulo atuasse constantemente na consolidação das coesões intracomunitárias.

Em primeiro lugar, mencionamos o empenho paulino de regulamentação interna das assembleias dos convertidos, seja em sua estruturação hierárquica, comunitária ou nas preferências traçadas em relação aos diferentes dons de revelação do divino. A despeito do discurso igualitário proposto, ao analisarmos a disposição interna das εκκλησίαι podemos observar que a hierarquia social externa foi mantida em grande medida, sobretudo nos casos de submissão das mulheres:

<sup>33</sup>Pois Deus não é um Deus de desordem, mas de paz. Como acontece em todas as Igrejas dos santos, <sup>34</sup>estejam caladas as mulheres nas assembleias, pois não lhes é permitido tomar a palavra. Devem ficar submissas, como diz também a Lei. <sup>35</sup>Se desejam instruir-se sobre algum ponto, interroguem os maridos em casa; não é conveniente que uma mulher fale nas assembleias (1Cor 14,33-35).

É possível testemunhar também o surgimento paralelo de uma outra lógica hierárquica interna, instituída a partir dos papéis sociais vinculados aos diferentes carismas trazidos a público durante as assembleias. Assim, Paulo categorizou:

<sup>28</sup>E aqueles que Deus estabeleceu na Igreja são, em primeiro lugar, apóstolos; em segundo lugar, profetas; em terceiro lugar, doutores ... Vêm, a seguir, os dons dos milagres, das curas, da assistência, do governo e o de falar diversas línguas (1Cor 12,28).

Tal hierarquização, apresentada em *1Coríntios*, mas que valia também para as demais comunidades, provinha da diversidade de manifestações do poder divino existentes nessas reuniões. Esses dons, chamados “carismas” [χαρίσματα], estavam vinculados às habilidades de cada indivíduo em manifestar de formas específicas o poder de Deus durante as assembleias. Eles eram vários: dom de cura, sabedoria do Espírito, ciência do Espírito, fé, glossolalia, o poder de realizar milagres, o dom de profetizar, etc,<sup>137</sup>; dentro os quais o mais valorizado por Paulo era a realização de profecias

<sup>137</sup> Passagem que ilustra essas distinções: “<sup>4</sup>Há diversidade de dons, mas o Espírito é o mesmo; <sup>5</sup>diversidade de ministérios, mas o Senhor é o mesmo; <sup>6</sup>diversos modos de ação, mas é o mesmo Deus que realiza tudo

[προφητεῖαι]. Por essa razão, o profeta [προφήτης] ocupava o segundo lugar mais importante na hierarquia da εκκλησία, atrás somente do apóstolo [ἀπόστολος]. O motivo dessa preferência consistia na dimensão coletiva da atuação do profeta, diferentemente do aspecto subjetivo envolvido nas práticas e interpretações dos demais carismas. Conforme Paulo argumentou:

<sup>1</sup>Procurai a caridade. Entretanto, aspirai aos dons do Espírito, principalmente à profecia. <sup>2</sup>Pois aquele que fala em línguas, não fala aos homens, mas a Deus. Ninguém o entende, pois ele, em espírito, enuncia coisas misteriosas. <sup>3</sup>Mas aquele que profetiza fala aos homens: edifica, exorta, consola. <sup>4</sup>Aquele que fala em línguas edifica a si mesmo, ao passo que aquele que profetiza edifica a assembleia. <sup>5</sup>Desejo que todos faleis em línguas, mas prefiro que profetizeis. Aquele que profetiza é maior do que aquele que fala em línguas, a menos que este as interprete, para que a assembleia seja edificada (1Cor 14,1-5).

Em relação ao hábito de profetizar, houve por parte de Paulo também certa regulamentação: “<sup>31</sup>Vós todos podeis profetizar, mas cada um a seu turno, para que todos sejam instruídos e encorajados” (1Cor 14,31). De modo geral, para o apóstolo o bom andamento das reuniões ou assembleias dependia da seguinte instrução: “<sup>40</sup>Mas tudo se faça com decoro e com ordem” (1Cor 14,40). Assim, orientava aos convertidos:

<sup>26</sup>Que fazer, pois, irmãos? Quando estais reunidos, cada um de vós pode cantar um cântico, proferir um ensinamento ou uma revelação, falar em línguas ou interpretá-las; mas que tudo se faça para a edificação! <sup>27</sup>Se há quem fale em línguas, falem dois ou, no máximo, três, um após o outro. E que alguém as interprete. <sup>28</sup>Se não há intérprete, cale-se o irmão na assembleia; fale a si mesmo e a Deus. <sup>29</sup>Quanto aos profetas, dois ou três tomem a palavra e os outros julguem. (1Cor 14,26-29)<sup>138</sup>.

Portanto, o bom funcionamento das εκκλησίαι não estava ligado ao destaque particular de alguns convertidos, mas à boa convivência e solidariedade internas relativas

---

em todos. <sup>7</sup>Cada um recebe o dom de manifestar o Espírito para a utilidade de todos. <sup>8</sup>A um o Espírito dá a mensagem de sabedoria, a outro, a palavra de ciência segundo o mesmo Espírito; <sup>9</sup>a outro o mesmo Espírito dá a fé; a outro ainda o único e mesmo Espírito concede o dom das curas; <sup>10</sup>a outro, o poder de fazer milagres; a outro, a profecia; a outro, o discernimento dos espíritos; a outro, o dom de falar em línguas, a outro ainda, o dom de as interpretar. <sup>11</sup>Mas é o único e mesmo Espírito que isso tudo realiza, distribuindo a cada um os seus dons, conforme lhe apraz” (1Cor 12,4-11).

<sup>138</sup> Orientações similares voltam a aparecer na *Epístola aos Romanos*: “<sup>6</sup>Tendo, porém, dons diferentes, segundo a graça que nos foi dada, aquele que tem o dom da profecia, que o exerça segundo a proporção da nossa fé; <sup>7</sup>aquele que tem o dom do serviço, o exerça servindo; quem o do ensino, ensinando; <sup>8</sup>quem o da exortação, exortando. Aquele que distribui seus bens, que o faça com simplicidade; aquele que preside, com diligência; aquele que exerce misericórdia, com alegria. <sup>9</sup>Que vosso amor seja sem hipocrisia, detestando o mal e apegados ao bem; <sup>10</sup>com amor fraterno, tendo carinho uns para com os outros, cada um considerando o outro como mais digno de estima. <sup>11</sup>Sede diligentes, sem preguiça, fervorosos de espírito, servindo ao Senhor, <sup>12</sup>alegrando-vos na esperança, perseverando na tribulação, assíduos na oração, <sup>13</sup>tomando parte nas necessidades dos santos, buscando proporcionar a hospitalidade” (Rm 12,6-13).

ao coletivo. Segundo Paulo, o modelo comportamental a ser seguido já havia sido demonstrado por ele próprio:

<sup>32</sup>Não vos torneis ocasião de escândalo, nem para os judeus, nem para os gregos, nem para a Igreja de Deus, <sup>33</sup>assim como eu mesmo me esforço por agradar a todos em todas as coisas, não procurando os meus interesses pessoais, mas os do maior número, a fim de que sejam salvos (1Cor 10,32-33).

E a coesão pretendida deveria conferir, literalmente, unidade ao grupo:

<sup>2</sup>levei à plenitude a minha alegria, pondo-vos acordes no mesmo sentimento, no mesmo amor, numa só alma, num só pensamento, <sup>3</sup>nada fazendo por competição e vanglória, mas com humildade, julgando cada um os outros superiores a si mesmo, <sup>4</sup>nem cuidando cada um só do que é seu, mas também do que é dos outros (Fl B 2,2-4).

A primazia do coletivo nas εκκλησίαι paulinas era atestada também nos rituais cotidianos da comunidade, como no caso das refeições coletivas – regulamentadas em 1Cor 11,20-34. Conforme analisamos no capítulo anterior, as refeições comunitárias já eram traços distintivos de etnicidade entre os judeus, independente das facções a que pertenciam. No mesmo sentido, os συμπόσιᾱ gregos ou os *convivia* romanos apresentavam igual importância para ambas as culturas. No caso das εκκλησίαι paulinas a dinâmica não parece ter sido diferente. Conforme apontou Paula Barata Dias em *Paulo e a controvérsia sobre os alimentos permitidos aos cristãos: a mesa entre dois mundos* (2012),

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 os preparar, nos horários e 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 inclusão, em suma desenham um modo de agir que, uma vez aprendido e posto em prática, colabora na produção da identidade (DIAS, 2012, p. 115).

Como reforço constante à instância do coletivo, encontramos ainda ao longo de todo *corpus* epistolar o apelo à noção de ἀλλήλων, ou seja, de mutualismo<sup>139</sup>. Como exemplos, podemos citar passagens retiradas desde *ITessalonicenses*, como: “<sup>11</sup>Consolai-vos, pois, e edificai-vos mutuamente como já fazeis” (1Ts 5,11), até *Romanos*: “<sup>19</sup>Procuramos, portanto, o que favorece a paz e a mútua edificação” (Rm

<sup>139</sup> Cf. alguns exemplos: 1Cor 1,10; 2Cor B 13,11-12; Rm 12,6-13; 12,16-18; 15,2.

14,19). Para Paulo, em suma, a máxima que deveria vigorar entre os convertidos era: “<sup>7</sup>Acolhei-vos, portanto, uns aos outros, como também Cristo vos acolheu, para a glória de Deus” (Rm 15,7). O substrato agregador desse mutualismo deveria ser sempre o afeto de uns para com os outros<sup>140</sup>, como observamos em: “<sup>9</sup>Que vosso amor seja sem hipocrisia, detestando o mal e apegados ao bem; <sup>10</sup>com amor fraterno, tendo carinho uns para com os outros, cada um considerando o outro como mais digno de estima” (Rm 12,9-10).

Tal como abordamos, ao recomendar aos fieis o respeito, o afeto e a solidariedade [φιλαδελφία]<sup>141</sup> mútuos, Paulo tinha como propósito o ideal de criação de relações simétricas de interação e suporte social, ainda que, como destacamos também, seu propósito igualitário, em vias práticas, não tenha encontrado ressonância efetiva. De todo modo, o uso regular de termos como “irmão” [αδελφοί] e “irmã” [αδελφές], a ênfase sobre a afeição e a solidariedade mútuas, a regulamentação sobre as reuniões e refeições coletivas, todos esses elementos, em diferentes instâncias, tinham por objetivo fortalecer a noção de *communitas* das εκκλησίαι.

Torna-se imprescindível pontuar, entretanto, que a construção de uma coesão comunitária não deve ser confundida com o estabelecimento de um padrão social completamente autônomo e diferenciado em relação aos demais existentes. Ainda que as epístolas forneçam majoritariamente imagens que reflitam o projeto paulino de εκκλησία ideal, não devemos supor que o mesmo tenha encontrado completo êxito em vias práticas – como foi, por exemplo, da manutenção de certas relações verticais de poder dentro dessas comunidades. Buscando interpretações diferentes das construídas por abordagens teleológicas tradicionais, ressaltamos a importância de se analisar os processos de definição das fronteiras sociais e religiosas envolvidas na formação das εκκλησίαι de maneira forma ao seu contexto e às referências sociais dos demais personagens envolvidos.

<sup>140</sup> Cf. alguns exemplos: 1Ts 3,12; Gl 5,14; Rm 13,8-10.

<sup>141</sup> Cf. Gl 5,13; Rm 12,10.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Nos dedicamos, no presente trabalho, a analisar tanto a extensão geográfica do deslocamento de Paulo de Tarso pelo Leste mediterrânico e sua intenção em cruzá-lo em sentido Oriente-Occidente para fins missionários, como também os processos de formação e/ou consolidação de comunidades sociais coadunadas sob critérios de identificação socio-religiosa, as *εκκλησίαι*. Conforme destacamos no terceiro capítulo, tal movimentação – que teve caráter religioso, mas não só – contou, sobretudo, com referenciais culturais, sociais e estruturais urbanos para se estabelecer como uma *politeuma* [πολιτευμα]. Assim como abordamos, foi, pelo contrário, a partir de certo padrão cosmopolita de convivência entre diferentes identidades, agrupamentos sociais, religiosidades, etc, que Paulo pôde pôr em prática a dinâmica itinerante de comunicar-se primeiramente com judeus em ambientes sinagogais, para depois expandir sua atuação aos gentios, vinculando a consolidação das *εκκλησίαι* aos ambientes domésticos dos *οἶκοι* ou *domus* locais nas cidades mediterrânicas – os quais indicamos como possíveis redes de integração pré-existentes. Conforme resumiu Wayne A. Meeks em *The Origins of Christian Morality* (1993),

era assim que o movimento cristão se diferenciava muito visivelmente dos outros cultos que se adaptavam mais facilmente às expectativas normais da ‘religião’ no mundo romano. As práticas dos cristãos não se limitavam a ocasiões e lugares sagrados – santuários, sacrifícios, procissões – mas eram parte integrante da formação de comunidades com autoconsciência distintiva (MEEKS, 1997, p. 111).

Mediante a inexistência, no contexto do apostolado paulino, de vínculos com especificidades ecológicas, ou ainda da ausência de qualquer referencial único de convergência – como um templo, uma sinagoga específica, um local de adoração, etc – nos dedicamos a analisar o processo de formação dessa “autoconsciência distintiva” nos capítulos II e III, sobretudo a partir dos processos de negociação das fronteiras internas e externas das *εκκλησίαι* em relação às demais referências culturais, étnicas e sociais com as quais interagiram diretamente.

Destacamos ao longo do segundo capítulo a delimitação das fronteiras identitárias propostas a partir dos critérios relacionais assumidos frente algumas características da etnicidade dos Judaísmos. Ressaltamos a apropriação dos elementos que conferiram legitimidade e tradicionalismo ao discurso de Paulo, assim como as oposições relativas aos rituais e hábitos socialmente segregadores provenientes da tradição étnica da qual descendeu. O fizemos para destacar, por fim, a proposição diferenciada do discurso paulino de adoção da *πίστις* [fê] como critério primeiro de auto-identificação e de

identificação mútua daqueles convertidos a um evangelho anunciado a judeus e a gentios. Ao longo da argumentação, buscamos focar a dinâmica relacional do processo de delimitação das fronteiras identitárias sobretudo a partir da perspectiva da fluidez e da negociação envolvidas, e não do estabelecimento de critérios definitivos de diferenciação. Assim como apontou Gilvan Ventura da Silva em *As relações entre o judaísmo e o cristianismo no Império Romano: uma nova interpretação a partir do paradigma culturalista* (2010),

as identidades são eminentemente dinâmicas, não propiciam a formação de arranjos estanques nem retilíneos, mas antes porosos e oblíquos, figurando num espectro de *continuum* de deslocamento que dá margem a todo tipo de interação e influência recíprocas, o que nos impede, por exemplo, de considerar o termo ‘cristão’ como dotado de uma capacidade autoexplicativa, de uma transparência e de uma unidade semântica que se manteriam intactas no confronto com pagãos e judeus desde início do Império Romano (SILVA, 2010, p. 68).

Conforme destacamos na introdução, não devemos sequer projetar para o contexto a concepção de cristianismo, judaísmo, ou mesmo de apostolado paulino no singular. Ainda que o *corpus* documental do qual partimos para elaborar nossa argumentação revele sobretudo apenas um ponto de vista em relação aos muitos movimentos componentes do chamado *Cristianismo Primitivo*, mesmo por meio dele é possível entrever a pluralidade, dentre outras, de proposições evangélicas, cúlticas e ritualísticas contemporâneas.

A atuação de Paulo esteve inserida em um contexto apostólico mais abrangente, denominado por Henri Holstein como *Tradição Apostólica*. Contexto esse que serviu como fonte para a composição e compilação posteriores das narrativas neotestamentárias, além de “representar uma interpretação da Escritura do Antigo Testamento, sobre a qual ela sempre se apoiou com toda convicção e com toda a liberdade hermenêutica” (HOSTEIN, 1977, p. 67). Durante as primeiras décadas posteriores à morte de Jesus, aqueles que se consideravam imbuídos do “Espírito de Deus” para difundir a nova mensagem de salvação dispersaram-se para além dos territórios palestinos proclamando a autoridade e a divindade do Cristo. Nesse período, testemunhou-se a ampliação do valor intrínseco ao título de *ἀπόστολος* [apóstolo], que não estava mais restrito aos doze escolhidos, mas foi atribuído também a todo aquele que tomasse para si a missão de pregar os ensinamentos cristológicos e buscasse nisso algum reconhecimento – como foi o caso de Paulo de Tarso.

Nesse sentido, encontramos em várias passagens escritas em diferentes períodos da vida apostólica de Paulo a queixa da existência de missionários e evangelhos concorrentes, que disputavam diretamente a conversão de prosélitos às suas respectivas causas. Como exemplo, citamos o motivo de escrita da *Epístola aos Gálatas*, que foi a indignação paulina referente à escolha da εκκλησία pela adoção de outro evangelho (Gl 1,6). Poucos anos depois, em *2Coríntios A* podemos também testemunhar tal concorrência: “<sup>17</sup>não somos como aqueles muitos que falsificam a palavra de Deus; é, antes, com sinceridade, como enviados de Deus, que falamos, na presença de Deus, em Cristo” (2Cor A 2,17). Em *Filipenses B*, sob a ótica de Paulo, encontramos a distinção dos missionários da *Tradição Apostólica* em duas categorias:

<sup>15</sup>É verdade que alguns anunciam o Cristo por inveja e porfia, e outros por boa vontade: <sup>16</sup>estes por amor proclamam a Cristo, sabendo que fui posto para defesa do evangelho, <sup>17</sup>e aqueles por rivalidade, não sinceramente, julgando com isso acrescentar sofrimento às minhas prisões (Fl B 1,15-17).

E, por fim, em *Romanos* podemos observar a elaboração de um apelo final:

<sup>17</sup>Rogo-vos, entretanto, irmãos, que estejais alerta contra os provocadores de dissensões e escândalos contrários aos ensinamentos que recebestes. Evitai-os. <sup>18</sup>Porque estes tais não servem a Cristo, nosso Senhor, mas ao próprio ventre, e com palavras melífluas e lisonjeiras seduzem os corações dos inocentes (Rm 16,17-18).

Segundo destacou Helmut Koester em *Introduction to the New Testament: History and Literature of the Early Christianity* (1926),

por mais fragmentário que possa ser o quadro geral, é, todavia, óbvio que a missão e expansão da nova mensagem durante os primeiros anos e décadas depois da morte de Jesus foi um fenômeno absolutamente desprovido de unidade. Pelo contrário, o resultado desses grupos de seguidores de Jesus em rápida expansão foi muito variado. A missão paulina é a única sobre a qual dispomos de algumas informações diretas; mas a formação de outros grupos, como frequência também muito diferentes, não pode ser posta em dúvida, mesmo que possa ser reconstruída apenas por meio da análise crítica de materiais posteriores e de informações gerais fragmentárias (KOESTER, 2005b, p. 110).

Partindo desse pressuposto, buscamos ressaltar ao longo de nosso trabalho diferentes espectros de diversidade cultural, étnica, social, religiosa, geográfica, etc, intrínsecas aos contextos referenciais dos quais tratamos – seja no que concerne à pluralidade missionária envolvida no que chamamos posteriormente de *Cristianismo Primitivo*, ou ainda às interações múltiplas de diversas fronteiras identitárias, sociais e



políticas, características da conjuntura maior de integrações mediterrânicas sob o domínio romano. Especialmente no caso paulino, partimos da análise de concepções como a de interação, integração, não integração, etnicidade, identidade étnica e identidade social para elucidar como tanto o processo de constituição do evangelho paulino quanto o de formação das *ἐκκλησίαι* refletiram, em diversos aspectos, a diversidade existente no espaço do Mediterrâneo Antigo e a dinâmica de auto e exo identificação grupal a partir da negociação e definição de fronteiras comunitárias.

Paulo não se limitou a pregar apenas àqueles pertencentes à sua tradição étnica – os judeus –, mas integrou também os gentios aos processos de conversão necessários à instauração do novo tempo escatológico inaugurado com a morte de Jesus. Conjuntamente, frequentou nos contextos urbanos não somente os ambientes sinagogais, mas também (e principalmente) as casas particulares de indivíduos de proveniências múltiplas. Vinculou ao seu apostolado diversos missionários colaboradores, pessoas com referências culturais diferentes, assim como representantes de classes e *status* sociais diversos. Apropriou-se e utilizou como base discursiva a questão da heterogeneidade para, a partir dela, propor a unificação dos convertidos em torno de um mesmo propósito religioso – a salvação –, e social – a solidariedade mútua (pretensamente) praticada nas *ἐκκλησίαι*.

Chamamos de “integradora” a proposta paulina porque, da mesma forma que a conjuntura geral, contou com o elemento da diversidade e da interação entre o “eu” e/ou o “nosso” e “o(s) outro(s)” para se constituir, assim como “paralela” porque partiu de redes de integração sociais, culturais e políticas coexistentes para delas propor um outro modelo. Modelo esse que buscou ressignificar as ordens existentes, mas não as combater diretamente ou ainda se sobrepor às mesmas. Como observamos, tanto o apostolado paulino como o processo de formação das *ἐκκλησίαι* não pode ser entendido fora de seu contexto histórico, ou ainda desvinculado dos critérios relacionais que estabeleceu para com as demais culturas, religiões, espaços, simbologias ritualísticas, etc. Da mesma forma, não podem ou devem ser compreendidos à parte das diferentes perspectivas aventadas acerca da constituição, funcionamento e impacto social efetivo das primeiras *ἐκκλησίαι* em geral. Destacamos, por fim, que esse processo de integração socio-religiosa, assim como os demais precedentes, contemporâneos, ou posteriores, esteve longe de ser uniforme e sem resistências.

## ANEXO

Algumas variações possíveis de datação e divisões epistolares:

Autenticidade epistolar apresentada em *São Paulo* (1869), de Ernest Renan.

Divisão das “13 epístolas de Paulo” em 5 classes:

- 1ª. “Epístolas incontestáveis”: *1 Tessalonicenses, Gálatas, 1 Coríntios, 2 Coríntios e Romanos*;
- 2ª. “Epístolas certas, ainda que a seu respeito se tenham feito algumas objeções”: *2 Tessalonicenses e Filipenses*;
- 3ª. “Epístolas de uma autenticidade provável, ainda se lhes tenham feito graves objeções”: *Colossenses e Filêmon*;
- 4ª. “Epístola duvidosa”: *Efésios*
- 5ª. “Epístolas falsas”: *1 Timóteo, 2 Timóteo e Tito*

Autenticidade e datação apresentadas em *Geschichte der urchristlichen Literatur* (1975), de Phillip Vielhauer:

- *1 Tessalonicenses*: escrita em 50/51 EC, em Corinto;
- *Gálatas*: escrita entre os anos 54, 55 ou 56 EC;
- *1 Coríntios*: escrita na primavera do ano 54, 55 ou 56 EC, provavelmente antes da páscoa, em Éfeso;
- *2 Coríntios*: escrita no final do outono de 56, 57 ou 58, em Éfeso;
- *Filipenses*:
  - A (Fl 4,10-20): escrita entre 57 e 58 EC;
  - B (Fl 1,1—3.1; 4,4-9, 21-23): escrita entre 57 e 58 EC;
  - C (Fl 3,2-4,3): escrita entre 57 e 58 EC;
- *Romanos*: escrita, possivelmente, no ano 59 ou 60 EC;

Autenticidade e datação apresentadas em *Introduction to the New Testament. History and Literature of the Early Christianity* (1995), de Helmut Koester:

48 EC: Concílio de Jerusalém (Gl 2, 1-10; At 15)

50 EC: *1 Tessalonicenses*

52 EC: *Gálatas*

53/54 EC: *1 Coríntios*

54 EC: *2 Coríntios A* (2Cor 2,14-6,3; 7,2-4)

54/55 EC: *Filipenses A* (Fl 4,10-20) *B* (Fl 1,1-3,1;) e *C* (Fl 3,2-4,3)

54/55 EC: *Filêmon*

55 EC: *2 Coríntios B* (2Cor 1,1-2,13; 7,5-16) e *C* (2Cor 8 e 9)

55/56 EC: *Romanos*

Autenticidade e datação apresentadas em *Paul – a critical life* (1996), de Jerome Murphy-O'Connor:

- *1 Tessalonicenses*:

*A* (1Ts 2,12-4,2): escrita na primavera de 50 EC, em Atenas;

*B* (1Ts 1,1-2,12; 4,3-5-18): escrita no ano 50 EC, em Corinto;

- *2 Tessalonicenses*: escrita no fim do verão ou início do outono de 50 EC;

- *Gálatas*: escrita na primavera de 53 EC, em Éfeso;

- *Filipenses*:

*A* (Fl 4,10-20): escrita no verão de 53 EC, em Éfeso;

*B* (Fl 1,1-31; 4,2-9): escrita no verão de 53 EC, em Éfeso;

- *Colossenses*: escrita no verão de 53 EC, em Éfeso;

- *Filêmon*: no verão de 53 EC, em Éfeso;

- *1 Coríntios*: escrita em maio de 54 EC, na Macedônia;

- *2 Coríntios*:

*A* (2Cor 1-9): escrita em 54 EC, na Macedônia;

*B* (2Cor 10-13): escrita em 54 EC, na Macedônia;

- *Romanos*: escrita no inverno de 55/56 EC;

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes

**BÍBLIA DE JERUSALÉM.** Reed. versão de Gilberto da Silva Gorgulho; Ivo Storniolo; Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus, 2014.

**NOVUM TESTAMENTUM GRAECE ET LATINE.** Nestle-Aland. 28ª Ed. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart, 2014.

### Dicionários

HOLLADAY, William L. **Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento.** São Paulo: Vida Nova Editora, 2000.

LIDELL, Henry George; SCOTT, Robert (Ed.). **A Greek-English Lexicon.** 9ª Ed. com suplementos. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LOUW, Johannes; NIDA, Eugene (Ed.). **Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos.** Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

WACE, Henry; PIERCY, William C. (Ed.) **A Dictionary of Christian Biography: and literature to the end of the sixth century A.D., with an account of the principal sects and heresies.** 1ª Ed., Estados Unidos da América, 1994.

### Bibliografia

ABULAFIA, David. Mediterraneans. In: HARRIS, W. V. (Ed.). **Rethinking the Mediterranean.** Nova York: Oxford University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. **O Grande Mar: uma história humana do Mediterrâneo.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2014.

AMARAL, Roseli G. A. da Silva; MELO, José Joaquim Pereira. **Conceitos de Mundo de Sociedade na proposta pedagógica paulina.** Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais da Universidade Estadual de Maringá. Maringá, 2013.

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

BALCH, David L. Paulo, as Famílias e as Casas. In: SAMPLEY, J. Paul (Org.). **Paulo no mundo grego-romano: um compêndio.** São Paulo: Paulus, 2008.

BARTH, Fredrik. Introduction. In: BARTH, Fredrik (Org.). **Ethnic Groups and Boundaries**. The Social Organization of Culture Difference. 2ª Ed. Oslo: Johansen & Nielsen Boktrykkeri, 1969.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. 7ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

BOWERSOCK, G. W. The East-West Orientation of Mediterranean Studies and the Meaning of North and South in Antiquity. In: HARRIS, W. V. (Ed.). **Rethinking the Mediterranean**. Nova York: Oxford University Press, 2005.

BOWMAN, Alan K.; WOOLF, Greg. Cultura escrita e poder no mundo antigo. In: BOWMAN, Alan K.; WOOLF, Greg. **Cultura escrita e poder no mundo antigo**. São Paulo: Editora Ática, 1998.

BRAUDEL, Fernand. **The Mediterranean and the Mediterranean World in The Age of Philip II**. Volumes I e II. Londres: Fletcher & Son Ltd, 1972.

\_\_\_\_\_. **Memórias do Mediterrâneo: Pré-História e Antiguidade**. Rio de Janeiro: Multinova, 2001.

BRESSON, Alain. Ecology and Beyond: The Mediterranean Paradigm. In: HARRIS, W. V. (Ed.). **Rethinking the Mediterranean**. Nova York: Oxford University Press, 2005.

BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

CHEVITARESE, André L.; CORNELLI, Gabriele (Orgs.). **Judaísmo, Cristianismo e Helenismo**. Ensaio acerca das interações culturais no Mediterrâneo Antigo. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2007.

COHEN, Shaye J. D. **The Beginnings of Jewishness**. Boundaries, Varieties, Uncertainties. Berkeley; Los Angeles; Londres: University of California Press, 1999.

CUCHE, Denys. **A noção de Cultura nas Ciências Sociais**. Bauru: EDUSC, 1999.

DIAS, Paula Barata. Paulo e controvérsia sobre os alimentos permitidos aos cristãos: a mesa entre dois mundos. In: RAMOS, José Augusto; PIMENTEL, Maria Cristina de Sousa; FIALHO, Maria do Céu; RODRIGUES, Nuno Simões (Orgs.). **Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão**. 1ª Ed. Coimbra: Simões e Linhas Ltda, 2012.

DULING, Dennis C. **The New Testament: History, Literature and Social Context**. 4ª Ed. Nova York: Thomson Wadsworth, 2003.

FINELY, Moses I. **A Economia Antiga**. Califórnia: University of California Press, 1973.

FIORENZA, Elisabeth Schüssler. A práxis do discipulado co-igual. In: HORSLEY, A. Richard (Org.). **Paulo e o Império: religião e poder na sociedade imperial romana**. São Paulo: Paulus, 2004.

FOX, Robin Lane. Cultura escrita e poder nos primórdios do cristianismo. In: BOWMAN, Alan K.; WOOLF, Greg. **Cultura escrita e poder no mundo antigo**. São Paulo: Editora Ática, 1998.

FURTADO, Rodrigo. Paulo de Tarso: em torno da origem. In: RAMOS, José Augusto; PIMENTEL, Maria Cristina de Sousa; FIALHO, Maria do Céu; RODRIGUES, Nuno Simões (Orgs.). **Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão**. 1ª Ed. Coimbra: Simões e Linhas Ltda, 2012.

GARDNER, Andrew. Thinking about Roman Imperialism: Postcolonialism, Globalisation and Beyond? **Britannia**. Vol. 44, Novembro, 2003.

GARNSEY, Peter & SALLER, Richard. **The Roman Empire: Economy, Society and Culture**. 2ª ed. Londres; Nova Deli; Nova York; Sydney: Bloomsbury, 2014.

GOODMAN, Martin. Textos, escribas e poder na Judeia romana. In: BOWMAN, Alan K.; WOOLF, Greg. **Cultura escrita e poder no mundo antigo**. São Paulo: Editora Ática, 1998.

\_\_\_\_\_. **A Classe Dirigente da Judeia: as origens da revolta judaica contra Roma, 66-70 d.C.** Rio de Janeiro: Imago, 1994.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Ordem, Integração e Fronteiras no Império Romano: Um Ensaio. **Mare Nostrum**. Vol. 1, 2011.

\_\_\_\_\_. **História Antiga**. São Paulo: Contexto, 2013.

HAGNER, Donald A (Org.). **Conflicts and Challenges in Early Christianity**. Harrisburg: Trinity Press International, 1999.

HARRIL, J. Albert. Paulo e a Escravidão. In: SAMPLEY, J. Paul (Org.). **Paulo no mundo grego-romano: um compêndio**. São Paulo: Paulus, 2008.

HARRIS, William V. (Ed.). **Rethinking the Mediterranean**. Nova York: Oxford University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. The Mediterranean and Ancient History. In: HARRIS, W. V. (Ed.) **Rethinking the Mediterranean**. Nova York: Oxford University Press, 2005.

HENGEL, Martin. **Jews, Greeks and Barbarians**. Aspects of the Hellenization of Judaism in the pre-Christian Period. Londres: SCM Press, 1980.

\_\_\_\_\_. Early Christianity as a Jewish-Messianic, Universalistic Movement. In: HAGNER, Donald A. (Org.). **Conflicts and Challenges in Early Christianity**. Harrisburg: Trinity Press International, 1999.

HERZFELD, Michael. Practical Mediterraneanism: Excuses for Everything, from Epistemology to Eating. In: HARRIS, W. V. (Ed.). **Rethinking the Mediterranean**. Nova York: Oxford University Press, 2005.

HINGLEY, Richard. **Globalizing Roman Culture**. Unity, diversity and empire. Londres; Nova York: Routledge, 2005.

HOCK, Ronald. Paulo e a Educação Greco-Romana. In: SAMPLEY, J. Paul (Org.). **Paulo no mundo grego romano: um compêndio**. São Paulo: Paulus, 2008.

HOLSTEIN, Henri. **A experiência do Evangelho**: a comunidade cristã do século I. São Paulo: Edições Paulinas, 1977.

HORDEN, Peregrine & PURCELL, Nicholas. **The Corrupting Sea**: a study of Mediterranean history. Londres: Blackwell Publishing Ltd, 2000.

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

IZIDORO, José Luiz. O problema da identidade no Cristianismo Primitivo: interação, conflitos e desafios. **Oracula**. São Bernardo do Campo. Vol. 4, n. 7, 2008.

\_\_\_\_\_. Fronteiras permeáveis e identidades nos cristianismos primitivos: contribuição da história e da antropologia para o debate contemporâneo sobre as identidades. **Oracula**. São Bernardo do Campo. Vol 6, n. 11, 2010.

JAGER, Werner. **Cristianismo Primitivo y Paideia Griega**. 1ª Ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

JOLY, Fábio Duarte. A escravidão romana em perspectiva sincrônica: escravos e libertos sob o Principado de Nero. **Politheia**. Vitória da Conquista, v. 03, n. 01, 2003.

JONES, Siân, **The Archaeology of Ethnicity**. Constructing identities in the past and present. Londres; Nova York: Routledge, 1997a.

\_\_\_\_\_. Nationalism, Archaeology and the Interpretation of Ethnicity in Ancient Palestine. **Boletim do CPA**. Campinas, n. 3, Janeiro/Junho, 1997b.

JUNIOR, Jorwan Gama da Costa. O posicionamento farisaico e essênio frente ao domínio romano da Judeia. **Mare Nostrum**. São Paulo, n. 2, 2001.

KERR, Larissa de Souza Lopes. *Si uales, bene est, ego ualeo*: algumas concepções do gênero epistolar greco-romano. **Estudos Linguísticos**. Vol. 45, No. 3, 2016.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento**. História, Cultura e Religião do Período Helenístico. São Paulo: Paulus, 2005a.

\_\_\_\_\_. **Introdução ao Novo Testamento**: História e Literatura do Cristianismo Primitivo. São Paulo: Paulus, 2005b.

KONSTAN, David. **A amizade no mundo clássico**. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

KUHN, Thomas S. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. 5ª Ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.

LAMONT, Michele; MOLNAR, Vrag. The Study of Boundaries in the Social Sciences. **Annual Review of Sociology**, v. 28, 2002.

LAMPE, Peter. Paulo, os Patronos e os Clientes. In: SAMPLEY, J. Paul (Org.). **Paulo no mundo grego-romano**: um compêndio. São Paulo: Paulus, 2008.

LIEU, Judith M. **Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World**. Nova York: Oxford University Press, 2004.

MATA, Sérgio da. **História e Religião**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

MEEKS, Wayne. **Os Primeiros Cristãos Urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo**. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

\_\_\_\_\_. **As Origens da Moralidade Cristã: os dois primeiros séculos**. São Paulo: Paulus, 1997.

MELO, José Joaquim Pereira. O Cristianismo e a Cultura Clássica: Oposição ou Integração? **Revista de Teoria e Prática da Educação**. Vol. 14, n. 2, Maio/Agosto, 2011.

\_\_\_\_\_; SILVA, Roseli Gall do Amaral da. A influência helenística na formação paulina e a expansão do cristianismo no século I. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano VII, Vol 7, n. 19, Maio, 2014.

MILLER, Stuart S. The Rabbis and the non-existent monolithic synagogue. In: FINE, Steven (ed.). **Jews, Christians and Polytheists in the Ancient Synagogue: Cultural Interactions during the Greco-Roman Period**. Londres; Nova York: Routledge, 2005.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **Os Limites da Helenização**. A Integração Cultural das Civilizações Grega, Romana, Céltica, Judaica e Persa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1991.

MORRIS, Ian. Mediterraneanization. **Mediterranean Historical Review**. Vol. 18, No. 2, Dec. 2003.

MURPHY-O'CONNOR, Murphy. **Paulo**. Biografia Crítica. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Sousa. O cristianismo primitivo como objeto da história cultural: delimitações, conceitos de análise e roteiros de pesquisa. **Antíteses**, v. 8, n. 16, Julho/Dezembro, 2015.

PENA, Abel. De Tarso na Cilícia à Roma Imperial: a educação de Saulo. In: RAMOS, José Augusto; PIMENTEL, Maria Cristina de Sousa; FIALHO, Maria do Céu; RODRIGUES, Nuno Simões (Orgs.). **Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão**. 1ª Ed. Coimbra: Simões e Linhas Ltda, 2012.

PRICE, S. R. F. Rituais e Poder. In: HORSLEY, Richard A (Org.). **Paulo e o Império: religião e poder na sociedade imperial romana**. São Paulo: Paulus, 2004.

PURCELL, Nicholas. The Boundless Sea of Unlikeness? On Defining the Mediterranean. **Mediterranean Historical Review**. Vol. 18, No. 2, Dec. 2003.

RAMOS, José Augusto M. Paulo de Tarso: a conversão como um ato hermenêutico. In: RAMOS, José Augusto; PIMENTEL, Maria Cristina de Sousa; FIALHO, Maria do Céu; RODRIGUES, Nuno Simões (Orgs.). **Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão**. 1ª Ed. Coimbra: Simões e Linhas Ltda, 2012.

RENAN, Ernest. **São Paulo**. Porto: Artes Gráficas, 1927.

ROCHA, Ivan Esperança. Religião e alimentação sob a ótica judaica. **Religião & Cultura**. São Paulo. Vol. IV, n. 7, Janeiro/Junho, 2005.



RODRIGUES, Nuno Simões. *Eis Spanian*. Paulo de Tarso na Hipânia. In: RAMOS, José Augusto; PIMENTEL, Maria Cristina de Sousa; FIALHO, Maria do Céu; RODRIGUES, Nuno Simões (Orgs.). **Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão**. Coimbra: Simões & Linhares, 2012.

SALLER, Richard. Patronage and friendship in early imperial Rome: drawing the distinction. In: WALLACE-HADRILL, Andrew (ed.). **Patronage in Ancient Society**. Londres; Nova York: Routledge, 1990.

SAMPLEY, J. Paul (Org.). **Paulo no mundo grego-romano: um compêndio**. São Paulo: Paulus, 2008.

SANDERS, E. P. Common Judaism and the synagogue in the first century. In: FINE, Steven (ed.). **Jews, Christians and Polytheists in the Ancient Synagogue: Cultural Interactions during the Greco-Roman Period**. Londres; Nova York: Routledge, 2005.

SANTOS, Cinthya. A composição social dos cristãos em 1Coríntios. **RJHR**, v. IV, n. 06. Rio de Janeiro, 2011.

SARTRE, Maurice. **The Middle East under Rome**. Nova York: Harvard University Press, 2005.

SELVATICI, Mônica. As contribuições da arqueologia para o estudo histórico da sinagoga judaica no século I d.C. **ANPUH – XXIV Simpósio Nacional da História**. São Leopoldo, 2007.

\_\_\_\_\_. Conflitos sociais entre judeus e gentios no mediterrâneo romano e o cristianismo de Paulo de Tarso. **Boletim do CPA**. Ano VI, n. 12, Julho/Dezembro, 2001.

\_\_\_\_\_. **Os Judeus Helenistas e a Primeira Expansão Cristã: Questões de Narrativa, Visibilidade Histórica e Etnicidade no livro dos Atos dos Apóstolos**. 233 pp. Tese (Doutorado) – Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2006.

\_\_\_\_\_. Corpo e Religião: Paulo de Tarso e a experiência de conversão ao movimento cristão. **Reflexus – Revista de Teologia e Ciências das Religiões**. Ano VI, n. 8, 2012/1.

\_\_\_\_\_. Construção de fronteiras entre o judaísmo e o cristianismo no Império Romano: os judaizantes e a retórica antijudaica no movimento cristão dos séculos I e II d.C. **Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos**. N. 1, 2013.

\_\_\_\_\_. Identidades religiosas no mundo romano: O caso de judeus e cristãos na Ásia Menor dos séculos I e II d.C. **Antíteses**. Vol. 8, n. 16, Julho/Dezembro, 2015.

SILVA, Gilvan Ventura da. As relações entre o judaísmo e o cristianismo no Império Romano: uma nova interpretação a partir do paradigma culturalista. **História da Historiografia**. Ouro Preto, n. 5, Setembro, 2010.

\_\_\_\_\_; NETO, Belchior Monteiro Lima (Orgs.). **Identidades e Fronteiras no Alto Império Romano**. Vitória: NPH Publicações, 2011.

SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. 13ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

SIMON, Marcel & BENOIT, André. **Judaísmo e Cristianismo Antigo**: de Antíoco Epifânio a Constantino. São Paulo: Pioneira/Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

STANLEY, Christopher D. (Org.). **The Colonized Apostle**. Paul through Postcolonial Eyes. Minneapolis: Fortress Press, 2011.

VIELHAUER, Philipp. **História da Literatura Cristã Primitiva**: introdução ao Novo Testamento, aos Apócrifos e aos Pais Apostólicos. Santo André, SP: Editora Academia Cristã Ltda., 2005.

WALLACE-HADRILL, Andrew. Patronage in Roman society: from Republic to Empire. In: \_\_\_\_\_ (ed.). **Patronage in Ancient Society**. Londres; Nova York: Routledge, 1990.

\_\_\_\_\_. **Rome's Cultural Revolution**. Nova York: Cambridge University Press, 2008.

WEBSTER, Jane. Creolizing the Roman Provinces. **American Journal of Archaeology**. Vol. 105, n. 2, Abril, 2001.

WHITE, Michael L. Paulo e o *Pater Familias*. In: SAMPLEY, J. Paul (Org.). **Paulo no mundo grego-romano**: um compêndio. São Paulo: Paulus, 2008.

WOOLF, Greg. A Sea of Faith? **Mediterranean Historical Review**. Vol.18, No.2, Dec. 2003.

\_\_\_\_\_. Análises do Sistema-Mundo e o Império Romano. **Mare Nostrum**. No. 5, 2014.