

MARIA ISABEL BRITO DE SOUZA

GÊNESE DO CRISTIANISMO: a relação entre judeus e gentios no
discurso de Paulo em meados do I século d.C.

ASSIS

2009

MARIA ISABEL BRITO DE SOUZA

**GÊNESE DO CRISTIANISMO: a relação entre judeus e gentios no
discurso de Paulo em meados do I século d.C.**

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências e
Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual
Paulista para a obtenção do título de Mestre em
História (Área de Conhecimento: História e
Sociedade)

Orientador: Dr. Ivan Esperança Rocha

Assis

2009

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Biblioteca da F.C.L. – Assis – UNESP

Souza, Maria Isabel Brito de

S729g Gênese do cristianismo: a relação entre judeus e gentios no
discurso de Paulo em meados do I século d.C. / Maria Isabel
Brito de Souza. Assis, 2009

130 f. : il.

Dissertação de Mestrado – Faculdade de Ciências e Letras
de Assis – Universidade Estadual Paulista.

1. Judaísmo. 2. Cristianismo. 3. Paganismo. 4. Helenismo.
5. Roma – História – Império, 30 aC-284dC. I. Título.

CDD 230

296

937

Dedico aos meus pais com todo amor e carinho

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço a Deus, aos meus pais Antonio Gabriel de Sousa e Maria Madalena de Brito, meus primeiros orientadores, que mesmo com uma pequena formação me guiaram com muito sacrifício, dedicação e amor durante todos meus anos de estudo. Aos meus irmãos Patrícia e Eduardo que sempre estiveram por perto me apoiando nessa trajetória.

Agora passo a agradecer a uma pessoa muito importante que vem me orientando desde o primeiro ano de faculdade, são quase oito anos de convivência e aprendizado, ao professor Ivan Esperança Rocha, a quem chamo de Mestre, procurei durante todos esses anos seguir suas orientações, que esteve presente em todos os momentos importantes da minha vida acadêmica, interrompendo suas férias para assinar meu termo da FAPESP, que passou o último dia dos pais corrigindo incansavelmente meus textos e me dando força sempre. Muito obrigada Mestre!

A professora Andrea Lúcia Dorini de O. C. Rossi que sempre me deu força, me guiando nesse processo de desenvolvimento acadêmico e humano, com suas palavras de incentivos, suas correções, suas sugestões na minha Banca de Qualificação, enfim, sua amizade e carinho.

Agradeço ao professor Paulo Roberto Garcia por sua arguição na Banca de Qualificação, com sugestões muito pertinentes que contribuíram para o desenvolvimento dessa dissertação.

Agradeço imensamente a algumas pessoas que se dedicaram a me ajudar nessa caminhada do Mestrado, como a Rita, que esteve presente durante o primeiro ano de mestrado e

durante a dureza do processo seletivo. A Daniela com suas palavras de carinho e força que muito me ajudaram nesse caminho. A Camila que sempre me ajudou nas partes burocráticas da FAPESP, me orientando e me dando força. A Mari que me ajudou muito com suas traduções, a Vanessa (Nega), que esteve presente em todos os momentos desde o cursinho pré-vestibular, dando força, mandando energia, dando colo, uma grande amiga. A Carol que sempre tem uma palavra de incentivo. Ao Antonio que esteve ao meu lado desde o primeiro ano de faculdade me incentivando e me ajudando em todos os momentos, a sua mãe dona Maria que sempre me acolheu nesses momentos decisivos e me transmite paz, ao seu Brasil, que com suas palavras bem humoradas me dão força. A Clarice com toda sua energia sempre me dando apoio e carinho, a Regina que sempre me ajuda, assim com a Zaíra e Cida.

Agora gostaria de agradecer muito as meninas da minha antiga república, Ricely, Margarete, Roberta, Michelle e a Vanessa que durante toda a graduação estiveram do meu lado, me ajudando em todas as dificuldades, como quando perdi por uns meses a bolsa BAE e elas me deram a maior força e se dispuseram a custear minha parte nos gastos. Enfim, com palavras carinhosas, com abraços e muita afeição são fundamentais na minha trajetória. Quero agradecer em especial a Vanessa por suas leituras e correções em meu texto.

Agradeço imensamente a pessoa a quem chamo de Mãe de Assis, dona Cida, que me acolheu desde o primeiro ano de mestrado, me dando força em todos os sentidos, com sua visão de mundo passa muita energia para todos que a cerca. Agradeço a todas as pessoas que me ajudaram direta ou indiretamente nessa caminhada.

Finalizo agradecendo a FAPESP pelo suporte financeiro que possibilitou o desenvolvimento da pesquisa.

RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo a análise e avaliação do discurso de Paulo em Antioquia, em meados do I século d.C., com enfoque no texto de 2,11-14 da Carta aos Gálatas, onde ele discute com os líderes da Igreja a relação entre judeus e gentios, os limites da adoção dos rituais da Torá. O posicionamento de Paulo é entendido no contexto da cultura helenística e dos ideais do império Romano e o judaísmo é discutido a partir de suas múltiplas e complexas facetas e com toda a dinâmica cultural, social, econômica e religiosa em que se insere no período.

Palavras-chaves: judaísmo; cristianismo; paganismo; helenismo; império romano.

ABSTRACT

This research aims at the analysis and evaluation of speech of Paul in Antioquia, in mid of I century BC, with focus in the text 2,11-14 in the Letter to the Galatians, where he discusses with the others leaders of the Church the relationship between Jews and Gentiles, the limits of the adoption of the rites of the Torah. The position of Paul is understood in the context of Hellenistic culture and the ideals of the Roman Empire and the Judaism is discusses from its multiple and complex facets and with the dynamic cultural, social, economic and religious which includes the period.

Keywords: Judaism, Christianity, Paganism, Hellenism, Roman Empire.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO I: O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DO DISCURSO DE PAULO EM GÁLATAS: TEXTO E CONTEXTO	13
1. A delimitação do espaço da influência do Cristianismo:	25
2. As configurações sociais em um mundo dinâmico	30
3. Os grupos judaicos: a diversidade na gênese do Cristianismo.....	42
CAPÍTULO II: ANÁLISE HISTORIOGRÁFICA DA RELAÇÃO ENTRE OS PRIMEIROS CRISTÃOS EM ANTIOQUIA	49
1. Os primeiros conflitos dentro das comunidades cristãs.....	53
2. As formas de representação dentro do discurso de Paulo	59
3.As justificativas dentro do discurso paulino.....	71
CAPÍTULO III: ANÁLISE DO DISCURSO PAULINO EM SUAS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS	86
1. A presença apocalíptica no discurso de Paulo em Gálatas.....	87
2. A relação entre os primeiros cristãos.....	91
3. Análise do discurso de Paulo em Gálatas.....	94
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	115
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	120
1. Fontes:	120
2. Obras de referência:	121
3. Bibliografia.....	122

Introdução

A presente dissertação tem por objetivo apresentar a análise do discurso de Paulo na perspectiva de se buscar compreender a relação entre as primeiras comunidades cristãs apresentadas por Paulo em suas cartas, dimensionando a pesquisa para o grupo de judeus e gentios crentes em Cristo. Buscar-se-á apresentar as interfaces do discurso de Paulo. Optou-se por esses dois segmentos em meio a diversidade de grupos existentes na atmosfera paulina, por ter na análise de sua relação uma das teses centrais de articulação do autor, a defesa dos gentios.

Analisando a conjuntura social de meados do I Século, percebeu-se a necessidade de se estabelecer em meio a diversidade judaica uma possível análise do que seria esse conflito entre judeus crentes em Cristo e o grupo dos gentios que também adotaram a fé no Cristo.

Compreender como Paulo trabalha esse conflito na carta aos Gálatas, especificamente na perícopes Gl 2, 11-14, e em vários momentos de sua narrativa. Por se tratar de um tema presente em quase toda sua narrativa optou-se por Gálatas por ter no conflito de Antioquia um ponto forte dessa discussão.

A diversidade de práticas religiosas cúlticas é marcante nesse momento em que Paulo está pregando, como não se tratava de comunidades religiosas uniformes, o relacionamento é marcado por conflitos e negociações. Portanto, havia disputas por liderança e manutenção dessas comunidades no cristianismo primitivo. Dentro do grupo dos crentes em Cristo têm-se variantes – como no caso dos judeus e gentios – esse conflito interno na interpretação das regras judaicas, como de se aceitar ou não os gentios incircuncisos é sintomático no discurso paulino.

Esse trabalho analisa os meandros trilhados por Paulo e seu grupo para adaptar essas regras judaicas, além de buscar legitimar a presença dos gentios em meio ao grupo dos Crentes em Cristo. Em seu discurso aos Gálatas – Paulo aborda a questão com Pedro em Antioquia, criticando sua alteração no que tange ao convívio com os gentios – o conflito observado em Antioquia reflete as indagações que estavam passando os primeiros cristãos, isso também será notado em outros lugares.

Serão apresentados os grupos que compunham esse cenário de dúvidas e permeado de crenças e alternativas religiosas, onde as esferas de poder se coadunam e se confundem, com suas fronteiras fluídas e complexas. A participação do Império Romano na narrativa paulina pode ser observada em diferentes momentos e circunstâncias. No caso da Carta aos Gálatas a retórica de legitimação é apresentada como alternativa a realidade presente de dominação. Seja em temas como a liberdade, igualdade, ou mesmo, quando não deixa transparecer seus

reais motivos. Será apresentado as relações dentro do sistema de Padroado romano e como isso será visto pelos primeiros cristãos.

Partindo do princípio da relação dentro do Patronato Romano, pode-se questionar como era visto esse sistema de troca dentro do mundo romano e como esse mundo dominado foi se adaptando a essa forma de poder nesse mundo romanizado. Também se pode questionar como tais negociações eram compreendidas e percebidas nas comunidades cristãs primitivas.

O discurso paulino é produzido a partir de suas leituras de mundo e de seu grupo, buscando responder aos anseios do momento em que estão sendo produzidos, sendo escrito no calor dos acontecimentos. Isso fica evidenciando na Carta aos Gálatas que foi produzida para dar resposta imediata a questão da relação entre judeus e gentios, além de abordar outras questões comuns dentro das comunidades da Galácia.

Os pressupostos da história cultural possibilitarão observar as dinâmicas dentro das primeiras comunidades, suas representações, sua leitura de mundo. Essas manifestações sociais serão apresentadas no discurso de Paulo, os conflitos e os jogos de interesses. Pode-se com isso levantar algumas hipóteses: primeiro como esses primeiros cristãos se relacionavam, como elaboravam seus discursos; segundo quais os interesses do grupo paulino ao entrar em confronto com os líderes da comunidade cristã além de perceber os recursos utilizados por Paulo para legitimar seu discurso.

No primeiro capítulo será apresentada a relação de Paulo em seu ambiente de origem, buscando perceber de que forma seu contexto aparece em seu discurso, como as manifestações sociais são traduzidas em sua narrativa. De que modo é representado os agentes dessas primeiras comunidades cristãs, seus conflitos e seus objetivos. Além, de perceber como as relações dentro do Império Romano e a influência da cultura helenística

podem ter influenciado na gênese do Cristianismo e de que maneira isso foi representado por Paulo em seu discurso aos Gálatas.

Serão apresentadas no segundo capítulo as discussões historiográficas sobre a relação entre os primeiros cristãos, as disputas internas, os jogos de interesse. De que maneira o discurso paulino é percebido, suas legitimações, suas negociações. E como as trocas entre os grupos podem ser observadas na Carta aos Gálatas. Também serão apresentadas as relações dentro da sociedade judaica, suas tradições e como isso aparece no texto de Paulo. Procura-se observar como a origem judaica é utilizada por Paulo para legitimar a inserção dos gentios dentro da comunidade de crentes em Cristo, além de perceber os mecanismos de justificativa baseada na Lei mosaica.

No terceiro capítulo serão apresentados o discurso de Paulo aos Gálatas destacando a passagem Gl 2, 11-14, onde se apresenta o conflito entre os grupos dos primeiros cristãos. Analisando a narrativa paulina a partir da construção histórica, percebe-se que o uso da retórica grega se faz presente nas argumentações de Paulo, esse artifício utilizado por ele demonstra seu domínio da cultura grega, dando maior legitimidade em seu discurso. Discutindo as interfaces do discurso, seus interesses no quadro político-social em que Paulo está inserido, de modo a apresentar a análise de tal discurso e suas representações.

Portanto, esse trabalho se propõe a analisar o discurso paulino e de seu grupo inserido em um mundo de dominação romana, permeado de culturas helenísticas e judaicas que se coadunaram às romanas formando e transformando o contexto da gênese do Cristianismo, onde se procura perceber suas formas de pensar e representar suas visões de mundo.

Capítulo I

O processo de construção do discurso de Paulo em Gálatas: texto e contexto

Esse capítulo tem por objetivo traçar as relações existentes dentro do mundo romano no qual Paulo está inserido, para isso buscar-se-á compreender a atuação de Paulo dentro do Império Romano, em seu meio social, tendo em vista toda a complexidade do período e as dificuldades de análise. Serão analisadas algumas passagens de Gálatas e Romanos, onde o autor trabalha sua relação com seu mundo e, quando necessário, serão utilizadas outras cartas paulinas com este escopo. Deve-se analisar o discurso do grupo paulino e sua relação com o poder, quais são seus reais interesses, além de analisar os outros grupos que configuraram seu espaço relacional. Basear-se-á em uma bibliografia que permite compreender o entorno desse

movimento paulino. É necessário observar a conjuntura social do espaço onde o cristianismo surgiu e se desenvolveu.

A dominação romana da Palestina judaica começou com uma conquista violenta, seguida de um prolongado período de devastadoras lutas pelo poder. O controle da área era disputado por facções asmonéias rivais, pelo império dos partos, a leste, e até por facções rivais das guerras civis romana, que então assolavam o Mediterrâneo Oriental e a Itália. Ao governo opressivo dos reis dependentes de Roma (Herodes e seus filhos), seguiu o governo direto dos governadores do império estrangeiro, algo que os judeus não tinham experimentado desde a conquista babilônica e persa. Também se deve considerar o período helenístico, com os reis Selêucidas e ptolomaicos.

Horsley e Hanson afirmam que além disso, após meados do século I d.C., o comportamento da aristocracia sacerdotal judaica foi cada vez mais predatório. Para os camponeses judeus, a dominação herodiana e romana geralmente significava pesada tributação e, mais do que isso, uma séria ameaça para a sua existência, visto que muitos foram expulsos das suas terras. Significativamente, o período de mais interesse em relação a movimentos e líderes populares, como Jesus de Nazaré, está enquadrado por rebeliões camponesas de grande escala: as insurreições que seguiram à morte de Herodes, no ano 4 a.C.; e a maciça revolta contra Roma, em 66-70 d.C., seguida de uma segunda grande revolta contra Roma, a revolta de Bar Kokhba, em 132-135 d.C. (HORSLEY & HANSON, 1995, p. 43).

Horsley e Hanson apresentam um quadro geral dos conflitos dentro do território palestino sob a dominação romana, a opressão e a revolta judaica contra Roma. É nessa conjuntura de dominação e de grandes perturbações que se desenvolveu o cristianismo, com suas raízes judaicas associadas em constantes mutações com o mundo gentílico. É a partir dessa perspectiva de aproximações e de distanciamentos, de desvios e novas propostas que

será analisada a pregação de Paulo em seu contexto social, seus embates com os ideais do império estabelecidos por Roma e suas apropriações desses mesmos ideais.

Deve-se entender Roma e suas estratégias de relacionamento com os povos conquistados, pois, trata-se de um Império que trás em sua trajetória inúmeras formas de pensar e agregar pessoas e culturas, impondo-se quer seja pela força quer por sua habilidade político-administrativa. O período helenístico deve ser considerado como de suma importância para as ações romanas. Essa sua forma de governar concedeu aos romanos, sucesso e um longo governo, cujo poder era legitimado também por fatores religiosos. Os romanos, em muitos casos eram vistos como possuidores de um direito divino de governo.

É na questão dos mecanismos imperiais e, particularmente, na questão religiosa dos ideais romanos que a atuação de Paulo se faz presente. Quando Paulo afirma que é só por meio da fé em Cristo, e não do homem, que se chega à salvação, está questionando o caráter divino do Imperador. Aliado a isso tem-se o confronto entre dois reinos.

No decorrer do segundo e, principalmente, do primeiro século a.C., os romanos conquistaram ou herdaram os reinos helenísticos no mediterrâneo Oriental. Neste processo, Roma basicamente assumiu e perpetuou a civilização e o império helenístico no Oriente. Depois da conquista da Palestina em 63 a.C., os territórios judeus estiveram continuamente sob o controle romano, exceto os poucos anos do temporário sucesso da rebelião de alguns grupos judaicos. Pompeu cercou Jerusalém e, quando a cidade e o templo caíram em suas mãos, violou seu principal espaço, o Santo dos Santos (Josefo *Ant.* 14.105). Os romanos “libertaram” e restauraram as cidades helenísticas e outras áreas da Palestina que tinham sido conquistadas e judaizadas pelos asmoneus. Os demais territórios judeus (Galileia, Pereia, Idumeia juntamente com a Judeia) foram submetidos a um tribuno romano. À conquista de Pompeu seguiu um período de quase uma geração de distúrbios, em que facções asmoneias e exércitos romanos disputavam o controle da área. Em determinado momento, os partos

enviaram exércitos à Palestina em apoio a um dos líderes asmoneus rivais. Os efeitos desta e de outras ações da guerra civil na Palestina foram a repetida devastação do país, cobranças de impostos extraordinários e agitação social generalizada. (HORSLEY & HANSON, 1995, 43-44).

É necessário compreender como viviam essas pessoas dentro do Império Romano, como os cidadãos romanos eram vistos. Grimal faz uma apresentação breve de algumas dessas categorias:

Partindo para o interior do *imperium*, o estatuto das pessoas e o das cidades variam consideravelmente. No topo da hierarquia encontram-se os cidadãos de pleno direito, vivendo em Roma ou nas colônias. Em seguida, vêm os cidadãos de direito latino que possuem apenas alguns dos privilégios dos primeiros. Vêm, por fim, os peregrinos (*peregrini*), considerados estrangeiros, ainda que não “fora-da-lei”. Entre as cidades, umas são totalmente romanas, outras colônias, outras fundações novas ou refundações. Outras existiam antes da chegada dos conquistadores. São os municípios. Possuem os seus próprios magistrados, provenientes da tradição nacional; mas, aos poucos, a sua aristocracia confunde-se com a de Roma. (GRIMAL, 1999, p. 22).

Analisando a conjuntura de distribuição e poder durante o Império Romano percebe-se o quão significativo isso seria na abordagem de Paulo e do grupo paulino, além de também moldar os demais grupos sociais.

Koester chama atenção para o contexto da produção dos textos que abordam o cristianismo primitivo; pouco se sabe sobre a pregação de Paulo por seus contemporâneos, os textos que existem, como *Atos dos Apóstolos*, foram escritos bem depois da morte de Paulo, e mesmo os Evangelhos. Deve-se considerar que muitas obras de críticos do cristianismo surgiram depois de Paulo e, com isso, é preciso atentar para as alterações de objetivos de cada texto, que tem em sua época seu alvo concreto. É o que acontece, afirma Koester, quando Plínio, o Jovem, escreve suas cartas ao Imperador Trajano, relatando o crescimento do número de cristãos na Bitínia “a doença contagiosa dessa falsa religião (*superstitio*)” e apontando para o fato de eles terem se espalhado não somente nas cidades, mas nas aldeias, e

de incluírem pessoas de todas as idades e classes sociais (2005, p. 357). Plínio relata os fatos do início do II Século d.C., com isso, percebe que o cristianismo estava naquele momento ganhando força, mas o momento que aqui se analisa, meados do I Século com a presença da figura de Paulo, o grupo que ele reúne era apenas mais uma das diversas ramificações dos judaísmos.

O grupo de Paulo constitui uma dessas ramificações, mas trata-se de um segmento de cristãos ligado, sim, às tradições judaicas, mas que tinha uma visão que pode ser definida como agregadora, posto que aceitava a presença de não-judeus entre seus membros.

No período em análise, ainda não existem relatos de perseguição a cristãos, visto que eles não constituíam um grupo unitário, nem ameaçador. Isso só começa a acontecer quando as autoridades romanas passam a perceber que a religião cristã poderia prejudicar seus interesses, depois do século II; no contexto de Paulo os cristãos foram considerados apenas como mais um grupo pertencente ao judaísmo. No entanto o discurso paulino afeta, de alguma forma, a concepção de mundo dos romanos. Talvez não diretamente no período da pregação de Paulo, mas com certeza nos anos subsequentes.

A questão do patronato, por exemplo, tão importante dentro do contexto do Império Romano é fundamental para entender as interações no mundo de Paulo. O sistema de patronato surge como uma rede de relações de dependência entre cidadãos que reconheciam suas diferenças de poder e status, funcionando como uma relação moral e social entre patronos e clientes.

A postura de Paulo narrada em suas cartas, seu modo de pensar e agir se articula conforme as circunstâncias e lugar; defendendo a reciprocidade entre todas as pessoas e grupos; ao mesmo tempo alterando as relações estabelecidas na sociedade romana na qual se insere. Desta forma, a inter-relação entre os membros dos grupos judaicos e gentios configura

e transforma seu discurso, pois sua retórica lhe facilitava observar e argumentar em favor de seus interesses e de seu grupo.

Durante o Império Romano, o patronato foi ainda uma estrutura que garantia a manutenção, legitimação e reprodução de poder. O patronato criou as condições necessárias para que o poder central do Imperador fosse sentido em todos os lugares do Império, de forma rápida e sutil. Mesmo com o fim da República, o patronato continuou agora ancorado na figura mais representativa do Imperador.

Deve-se analisar o patronato não só como instrumento de controle social, mas também como um recurso de produção da coesão social que envolvia os diferentes povos do Império Romano. Isso depende de como as pirâmides de relações pessoais se enquadravam nos níveis mais elevados da sociedade hierárquica romana e, depois, nos níveis superiores da ordem imperial. Nos primórdios da República Romana, as redes de relações patrono-cliente atravessavam os interesses das classes conflitantes dos plebeus e dos patrícios, bem como as tensões de menor monta entre famílias e facções nas ordens mais elevadas da sociedade romana. (HORSLEY, 2004, p. 98).

Esse cenário complexo e dinâmico no qual surge o cristianismo é essencial para compreender o que Paulo dizia, e como isso se refletia numa sociedade como a romana, onde o sistema de patronato dominava as relações. Quando Paulo, em (Gl 3, 28), aborda o tema das divisões sociais *“Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois vós sois um só em Cristo Jesus”*, sinaliza uma quebra da estrutura social imposta pelos romanos. A unidade em Cristo não envolve apenas uma questão teológica, mas indica que o grupo paulino está em busca de poder, de se manter e de se estruturar nesse mundo. Assim essa universalidade deve ser entendida como um agregacionismo com interesses político-sociais e não apenas religiosos, mesmo tendo em mente, a linha tênue entre essas esferas de poder na Antiguidade.

O patronato era um mecanismo utilizado para a manutenção e obtenção de poder e recursos, e que incluía certa ideia de caridade que seria transformada com o advento do cristianismo, que tinha na caridade uma expressão da fé em Deus, sem que exigisse nada em troca neste mundo:

Abençoi os que vos perseguem; abençoi e não amaldiçoeis. Alegrai-vos com os que se alegram, chorai com os que choram. Tende a mesma estima uns pelos outros, sem pretensões de grandezas, mas sentindo-vos solidários com os mais humildes: não vos deis ares de sábios. A ninguém pagueis o mal com o mal; seja vossa preocupação fazer o que é bom para todos os homens, procurando, se possível, viver em paz com todos, por quanto de vós depende. Não façais justiça por vossa conta, caríssimos, mas dai lugar à ira [divina], pois está escrito: a mim pertence a vingança, eu é que retribuirei, diz o senhor. Antes, se o teu inimigo tiver fome, dar-lhe de comer, se tiver sede, dar-lhe de beber. Agindo desta forma estarás acumulando brasas sobre a cabeça dele. Não te deixes vencer o mal pelo mal, mas vence o mal com o bem (Rm 12, 14-21).

As primeiras comunidades cristãs emergem dessa rede de relações e interesses, inicialmente muito próximas aos ideais judaicos, mas que foram aos poucos se distanciando, seja com Paulo e seus companheiros, seja com o próprio processo de consolidação e de afirmação de uma nova ou readaptada forma de pensar e ver o mundo.

Nas primeiras décadas do Império Romano, a nova “seita” do judaísmo apareceu e difundiu-se rapidamente, embora não envolvendo um grande número de adeptos. Ela não se sobressaía entre os muitos cultos “orientais” levados de um lugar para o outro por imigrantes e comerciantes. Poucas pessoas importantes deram atenção a ela. Suas origens eram desconhecidas dos escritores da época. Meeks (1992) afirma que, não obstante, o cristianismo deveria transformar-se em nova religião, separada das comunidades judaicas que lhe deram origem, e até hostil lhes era. Em poucos séculos se tornaria não só a religião dominante do Império Romano, mas também a única que gozava da proteção imperial (MEEKS, 1992, p. 9).

A compreensão da estrutura do Império Romano possibilita uma melhor identificação de como se deram os choques entre ele e o cristianismo. Horsley argumenta que como estava

situado no vórtice entre o divino e o humano, o Imperador representava a divindade na sociedade, mas também precisava de proteção divina garantida pelos sacrifícios aos deuses em seu benefício. Assim, o poder, ou as relações de poder assumem formas tanto religiosas como políticas (HORSLEY, 2004, p.32).

Paulo aparece em cena como aquele que, em nome de Jesus, vem pregar para toda a humanidade a liberdade encontrada na fé de Cristo. Como já foi abordado acima, não era bem esse o intuito, mas sim, uma questão de poder e disputa. Muito do que ele prega contrasta com o sistema político no qual está inserido, ou seja, o Império Romano; Paulo descreve a vinda do Senhor como a vinda de um rei ou César para a qual se deve preparar. Quando Paulo considera a vinda do Messias como a de um rei, traz em seu discurso uma posição anti-imperial.

Flávio Josefo, no I século, não se refere em seus escritos a essa nova seita judaica, apenas faz um breve comentário da morte de Jesus, mas sem dá nenhum destaque, isso também é sintomático e deve ser considerado. No entanto, sua obra é importante para se estabelecer o contexto político-social no qual se desenvolveu o cristianismo, e nos ajuda a compreender esse momento que sem dúvida foi propício não apenas para o surgimento dessa nova seita, o cristianismo, como para sua propagação e consolidação.

Compreender a relação entre judaísmo e cristianismo é principalmente colocá-los em seu ambiente de origem, mas sem deixar de considerar as transformações efetuadas em seus segmentos, suas ambições e o que os aproximava e distanciava. Dentre as muitas facetas existentes entre os dois segmentos destacar-se-á duas possibilidades de leitura, de um lado há um cristianismo que busca, com Paulo e seus adeptos, uma universalidade para além do judaísmo; de outro lado há um judaísmo que não abre mão de seus preceitos e tradições e que impactam sua vida social, política e econômica.

Quando se observa o quadro geral onde nasceu e proliferou o cristianismo se percebe que a compreensão das características do domínio romano no período é marcante para se situar o cristianismo dos primeiros Séculos. É preciso aqui destacar o papel da religião no âmbito do Império Romano:

Intelectuais romanos como Varrão compreendiam a religião de acordo com três divisões: a mítica, que se refere a histórias tradicionais sobre os deuses; a física, que se refere a doutrinas sobre a natureza do universo; e a civil, concernente aos deuses, templos, rituais e santuários que constituíam e guardavam a cidade-Estado. O Estado romano achava-se intimamente ligado à religião e não teria podido funcionar sem ela. Quase todas as várias leis listadas por Cícero, destinadas a governar o Estado, têm cunho religioso (*Leis* 2. 18-25). (HORSLEY, 2004, p. 23).

É importante entender o emaranhado das inter-relações político-religiosas no Império Romano e como isso possibilitou novas ideias no grupo paulino. O cristianismo, desde a sua origem, aparece como uma nova proposta de pensar o indivíduo e a sociedade como um todo. No campo religioso, pretende ser universal, além de assumir uma atitude de exclusividade, considerando-se a única religião verdadeira.

O fato de o cristianismo ter nascido num mundo espiritualmente judeu, politicamente romano e culturalmente helenístico explica, em grande parte, porque os conteúdos básicos necessários à sua formação e estruturação institucional foram buscados nessas esferas pelos ideólogos cristãos primitivos. É nessa perspectiva que se analisam as interações em meio a toda essa diversidade, que com suas negociações foram caracterizando o ambiente de origem do cristianismo.

Segundo Grimal, até o governo de Nero não havia sido registrado grandes distúrbios entre os seguidores de Cristo e o Império Romano:

As desavenças entre o Império Romano e os cristãos iniciam-se a partir de Nero, quando uma seita recentemente surgida, os sectários “de Crestos”, fora acusada de ter provocado o grande incêndio de 64. Para os castigar, o

Imperador mandou queimá-los vivos, depois, surgiram comunidades cristãs por todo o Império, primeiro no Oriente, libertando-se progressivamente do judaísmo e criando a sua própria ortodoxia. Houve uma Igreja cristã em Jerusalém, outra em Antioquia, outra ainda em Damasco. A Igreja de Roma parece datar do reinado de Cláudio (41-54 d.C.). Um pouco mais tarde, quando Cláudio expulsou os judeus de Roma, Paulo fundou as Igrejas de Filipos, de Tessalônica e de Corinto. Mas as autoridades romanas julgavam a doutrina que apregoa cada vez mais suspeita. Não se anuncia que se aproxima o final dos tempos, que o império vai desmoronar, assim como o resto do mundo? Paulo é preso e executado em Roma, em 67, enquanto a guerra, na Judéia, estava prestes a eclodir. Mas o cristianismo é agora bem diferente das suas origens judias. (GRIMAL, 1999, p. 129).

Chama a atenção o fato de o governo de Roma reconhecer os seguidores de Cristo como uma das muitas seitas judaicas presentes na Palestina, ele também registra o fato de que o cristianismo, nos quatro primeiros séculos, também segue esta mesma tendência, qual seja: ele se apresenta como um movimento multifacetado, que traz dentro de si vários grupos distintos na medida em que ele é o resultado de um processo lento e variado, que se deu em tempos e lugares diferentes, com etapas e processos divergentes.

A visão que os romanos têm dos primeiros cristãos como pertencente a mais uma seita judaica, em um primeiro momento, os favoreciam, pois eram neutros nas questões judaico-cristãs.

Chevitarese destaca que o ponto de virada na relação entre as autoridades romanas e a religião cristã ocorre entre o final de 62 e início de 63. Esta mudança de atitude não deve ser associada apenas aos cristãos. Há outros dados que precisam ser considerados: a morte não natural do prefeito do pretório Afrânio Burro, a saída da cena pública de Sêneca, o repúdio de Nero a Otávia, a filha de Cláudio, sob o argumento de que ela era estéril, em favor de Popea, e a assimilação cada vez maior dos atributos orientais de poder por parte deste imperador, abandonando de vez a tradição do *Princeps*. A mudança de comportamento de Nero em relação aos cristãos coincide com sua mudança geral de política, e a coincidência não é apenas cronológica. Membros estóicos da classe dirigente romana foram julgados e

condenados em 65-66, um pouco depois das perseguições aos cristãos. (VENTURA DA SILVA; MENDES, 2006, p. 165-66).

Na complexa rede do patronato, a relação patrono-cliente mais formal entre Roma e a cidade ou reino súdito era complementada por inúmeros vínculos patronais informais entre membros da elite romana. Numa linguagem que para muitos é mais conhecida a partir das cartas de Paulo do que de autores e inscrições latinos e gregos, uma característica central da ideologia do imperialismo romano, derivada das relações patrono-cliente, era a de que os romanos demonstravam sua *fides*¹, ou lealdade, ajudando seus “amigos”, ao mesmo tempo em que os amigos de Roma são louvados por sua *fides*, ou lealdade, a Roma. (HORSLEY, 2004, p. 100).

O lugar de um romano na sociedade era ocupado de acordo com a função de sua posição na hierarquia social da família de que era membro e de seu envolvimento numa rede de relacionamentos pessoais que iam além de seu lar. Os romanos eram obrigados a obter, e podiam esperar, apoio de suas famílias, de seus parentes e de seus dependentes tanto dentro como fora de casa, bem como de amigos, de patronos, *protégés* e de clientes. De acordo com Sêneca, cujo mais longo ensaio moral é dedicado ao assunto, à troca de favores e de serviços (*beneficia*), que estava na base dessas relações, “cria de modo bem especial a coesão da sociedade humana” (Ben. 1.4.3). A ênfase de Sêneca na troca mútua justifica-se sob vários aspectos: a troca mútua atenuava tensões e conflitos provocados por divisões e desigualdades;

¹ A *Fides*, conceito essencial na compreensão das estruturas sociais romanas, foi debatida à exaustão por muitos autores. A profa. Maria Helena da Rocha Pereira conceitua *fides* como “um juramento que compromete ambas as partes na observância de um pacto ‘bem firme’.” Seria, portanto, a observância plena de um compromisso ou juramento, a lealdade absoluta, da qual os romanos se orgulhavam. Grimal, define *fides* como fidelidade, lealdade às amizades e aos negócios empenhados, eram um dos ideais contidos na *Humanitas* que dominava a vida social, política, econômica na sociedade romana. GRIMAL, Pierre. A Civilização Romana. Lisboa: Edições 70, 1984, p. 71.

além disso, proporcionava muitos dos serviços hoje proporcionados pelas instituições governamentais ou privadas impessoais. (HORSLEY, 2004, p. 103).

Os lugares de reunião dos grupos paulinos, e provavelmente da maioria de outros grupos cristãos primitivos, eram casas particulares. Em quatro lugares nas cartas paulinas, comunidades específicas são designadas pela “a assembléia na casa de Fulano”. (MEEKS, 1992, p. 121).

As comunidades cristãs se reuniam onde era possível, nas casas das pessoas que aceitavam receber outras pessoas do grupo que tinham ideias próximas, dessa forma foi se formando a *Ekklesia*² (assembleia) onde se reuniam para discutir suas opiniões e faziam suas orações.

As comunidades crentes em Cristo são, em sua origem, urbanas; surgiram nas cidades do Império Romano após os anos 30. Paulo começa sua pregação nas cidades da diáspora, que tem em sua essência um caráter multicultural e dinâmico. Essas circunstâncias nos chamam a atenção, por se tratar de ambientes de ampla efervescência social e cultural, que propicia diversas formas de manifestações e de interações.

Compreender essa multiplicidade cultural, que nesse momento se mistura a outros setores, como o político e o econômico, é fundamental para traçar o perfil do espaço de divulgação das ideias cristãs, que acontecem nesse ambiente urbano, durante a pregação de Paulo anos 40 e 50 d.C. É preciso destacar que quando se fala de urbano, não se pode pensar em cidades muito desenvolvidas, mas sim em um espaço de maior aglomeração de pessoas e de ideias.

² O conceito neotestamentário mais importante para as comunidades crentes em Cristo, a palavra grega *Ekklesia*, é utilizado para comunidades domésticas individuais, para as comunidades locais constituídas eventualmente por diversas comunidades domésticas e para todos os crentes em Cristo. A sua tradução para o português varia: “comunidade”, reunião comunitária, igreja (STEGEMANN, E. W., STEGEMANN Wolfgan. *História social do protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. Tradução: Nélcio Schneider. São Leopoldo, RS: Sinodal; São Paulo, SP: Paulus, 2004, p. 297).

Os autores que escrevem no século I, como Josefo, Filon de Alexandria, apresentam um ambiente com maior desenvolvimento social, e com isso as cidades do Império Romano se tornam grandes centros de divulgação da nova forma de pensar o judaísmo. A aceitação ou não de determinados grupos dentro do judaísmo não é algo inventado por Paulo, mas já era uma realidade que o antecedia. O que se percebe é que talvez ele tenha, por meio de seus escritos, deixado maior material para a comprovação de suas ideias, com isso, de certa forma houve uma institucionalização desses preceitos de aceitação e de interpretação da Lei judaica. Aqui não cabe discutir a iniciativa dessas formas de pensar e interpretar as manifestações judaicas, mas, apresentar suas dinâmicas sócio-culturais, seus reflexos dentro da sociedade judaica do século I.

1. A delimitação do espaço da influência do Cristianismo:

É difícil definir uma delimitação geográfica precisa do espaço de influência do Cristianismo em seus primeiros anos. As informações sobre Paulo e suas extensas viagens, em cidades do mediterrâneo, como Antioquia, Damasco, Corinto são explícitas. O campo de atuação dos primeiros grupos cristãos foi se difundindo a partir dessas cidades, mas deve levar em consideração a fluidez das fronteiras nesse período, tanto espacial como cultural. É nesse espaço que se dá a pregação dos ideais pregados por Paulo e outros seguidores de Jesus, que tinham aproximação ou repulsa por outros grupos de adeptos, como a adesão ou não dos gentios nas comunidades cristãs primitivas.

No segundo capítulo dessa dissertação onde se discutirá sobre o conflito entre Paulo e Pedro em Antioquia, ficará patente que Paulo é defensor da ideia da aceitação da total integração entre judeus e gentios crentes em Cristo, o que incluía a realização de refeições em comum, enquanto que Pedro, que antes aceitava essa relação de proximidade entre os grupos,

passa a demonstrar outra postura: exclui a possibilidade da refeição em comum recebendo severas críticas de Paulo. É possível que com isso Pedro quisesse evitar atritos com os cristãos de origem judaica. A questão não é apenas teológica, mas também social, percebe-se que há uma disputa entre Paulo e Pedro. O fato é que, no contexto que estamos analisando, se percebe que a questão não é apenas teológica, mas também um problema social, o que permite a definição sociológica das comunidades crentes em Cristo: o problema da comunhão social irrestrita entre judeus e não-judeus.



Mapa do Oriente Próximo no período paulino (TOYNBEE, Arnold.
Brasília: Martins Fontes, 1987, p. 533)

Crossan em seus estudos sobre as refeições em comum nas comunidades cristãs primitivas estabelece um paradigma que procura explicar as questões que envolvem as reuniões eucarísticas, discutindo que o Patronato não consegue interpretar essas refeições. Em seu livro *“O nascimento do cristianismo: O que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Paulo”* de 2004, Crossan dedica uma parte do seu trabalho à análise das refeições em comum nas comunidades cristãs primitivas, onde estabelece um debate com os textos de Helmut Koester, indicando relações de proximidade e discordância. Ali apresenta uma discussão sobre as refeições rituais, focadas na Eucaristia e sobre as refeições comunitárias. O autor compara as comunidades de judeus essênios e judeus cristãos, não para reivindicar uma ligação genética direta entre elas, mas para considerar aspectos comuns de radicalização e resistência comunitária à comercialização imperial nas comunidades judaicas do século I d.C. (2004, p. 458). A respeito das refeições, discute seu valor não apenas religioso mas político, social e econômico.

Segundo Crossan (apud BROWN), a população não tinha muita fartura:

Talvez uma das mudanças mais profundas associadas ao surgimento do cristianismo no mundo mediterrâneo seja a ascensão à proeminência de uma única refeição (a Eucaristia), que, embora cheia de associações de elos interpessoais em uma única sociedade *humana*, foi cuidadosamente despojada, desde o início, de quaisquer insinuações de abundância orgânica não-humana. Anteriormente, uma difundida disposição de espírito tendia a considerar natural a solidariedade de toda comunidade estabelecida, ao redor dos artigos raros de comida e esparecimento, e pretendia, por meio de momentos de alta e sossegada comensalidade, fazer o mundo invisível da natureza envergonha-se de sua costumeira avareza. Tudo que sabemos a respeito das festas da igreja cristã no fim da antiguidade mostra a resiliência da mentalidade antiga... Só uma elite insistente de clérigos se opunha à tendência mediterrânea ao banquete... Na verdade, no mundo fatigado do Mediterrâneo, o Reino do céu tinha de ter algo a ver com comida e bebida (1982, p. 18-20).

Crossan trabalha a temática da refeição na perspectiva de uma interligação entre as necessidades do mundo terreno e celeste, e como isso se manifesta dentro das comunidades de

judeus cristãos e não cristãos. (CROSSAN, 2004, p. 457). No caso dos judeus gentios isso se manifesta de maneira mais enfática, posto que, se transfigura numa questão religiosa conflitante entre membros dos grupos dos segmentos cristianizados e não cristianizados. Isso se deve às regras ritualísticas judaicas para refeição.

Não é por acaso que o problema das refeições em comum inflamou-se, pois, por um lado, as *refeições* em conjunto constituem um elemento fundamental da sociologia dos grupos na Antiguidade. Famílias ou diversos grupos reuniam-se para realizar banquetes – constituídos da refeição propriamente dita (*deîpnon*) e do subsequente simpósio (*sympósion*), caracterizado, por exemplo, por conversas filosóficas, mas também por certas formas de entretenimento (música, canto). Refeições em conjunto também eram muito importantes para as reuniões sociais tanto dos judeus como dos não-judeus. Refeições pagãs helenistas eram organizadas por motivos culturais (em conexão com sacrifícios e ofertas religiosas), bem como por ocasião do culto aos mortos, por associações e por diversas religiões de mistérios. Os banquetes das associações também tinham implicações religiosas. (STEGEMANN & STEGEMANN, 2004, p. 303).

Desta forma percebe-se que as refeições em grupo na Antiguidade proporcionavam ambientes de comunicação social, de ver e ser visto, de inclusão e de exclusão, assim, se observa que a defesa de Paulo pela comensalidade, refeição conjunta, entre judeus cristãos e gentios cristãos não pode ser pensada apenas como ato religioso, mas sim, com implicações dentro da própria sociedade em que ele está inserido. Assim, as posturas paulinas devem não ser vistas isoladamente, mas como reflexo do seu momento e do seu espaço social em que se insere.

Os agentes sociais procuram realizar seus objetivos traçando caminhos próprios. Paulo pode ser considerado um agente que, ao se dar conta das próprias estruturas sociais e das relações existentes dentro dela, procura por meio de um universalismo religioso, adesão de

membros a seus ideais visando à concretização de seus interesses sociais e políticos, pois ele estava levando suas ideias cada vez mais longe, e não poderia ser agora, com o episódio de Antioquia (Gl 2, 11-14) que ele deveria por tudo a perder; sendo assim, ele defende que as refeições conjuntas era o meio mais eficiente de integração e interação dos grupos cristãos.

Os autores que reforçam o viés teológico em Paulo, afirmam que seus objetivos são religiosos, mas é preciso ler as cartas paulinas além desta perspectiva, compreendendo que suas ações e propósitos estão muito além do mundo religioso: o texto paulino também demonstra interesse social. Mas não se pode afirmar diretamente o que motivava Paulo quando este entrou em conflito com os líderes do segmento dos que creem em Cristo, o que pode-se fazer é tecer conjecturas a respeito das possibilidades existentes lendo o contexto, o que pode auxiliar a perceber seus medos e anseios.

Uma questão levantada por Ekkehard Stegmann e Wolfgan Stegmann chama a atenção: a restrição feita à refeição em conjunto entre judeus cristãos e gentios cristãos seria por conta das pessoas ou dos alimentos? Pedro e outros membros da comunidade judaica abrem mão de sua práxis anterior de comer em conjunto com não-judeus. Os autores afirmam que só poderiam fazer suposições sobre os motivos dessa mudança de comportamento, tendo em vista que segundo Paulo (Gl 2,12), antes do conflito em Antioquia, Pedro comia com os cristãos gentios. O fato de ter passado a evitar a refeição em conjunto com não-judeus por ter razões pragmáticas: os alimentos utilizados nas refeições das comunidades de cristãos gentios podiam não corresponder às prescrições alimentares judaicas (2004, p. 304).

Percebe-se, assim, que a questão do conflito entre Paulo e o grupo que defendia a circuncisão poderia ter ocorrido por questão da práxis da alimentação judaica, que tem muitas restrições, a comida kosher, alimentos preparados segundo os preceitos da lei judaica. Paulo responde a isso: “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). Tais refeições em conjunto devem ser pensadas como um momento de comunhão não apenas de alimentos, mas também de ideias; nessas reuniões se discutiam questões do cotidiano dessas comunidades. Afastar os gentios, ou os não circuncidados desses grupos, poderia significar uma exclusão do espaço social.

Essas ideias devem ser observadas no contexto em que estão inseridas, meados do século I, sob o domínio político romano e com grandes influências das tradições gregas. Esse debate retórico de Paulo é fruto de sua época, das questões vivenciadas por ele e pelas comunidades; seu discurso deve ser percebido dentro do viés imperial, num período de grande complexidade. O texto paulino é carregado de ideologias que necessitam ser explicitadas, não podemos analisar apenas as ações de Paulo, mas sim, as ações das comunidades paulinas e não paulinas. Tais comunidades buscam apoio para suas ideologias no interior da própria lei judaica. É o que acontece quando Tiago se defende dos ataques paulino aos circuncisos em Gl 2, 11-14.

O que chama a atenção são as circunstâncias em que se deram tais discursos. Quem eram os ouvintes? E quais eram as motivações? Sabe-se que a linguagem retórica adotada em seu sentido sócio-político se altera de acordo com as modificações em seu contexto. Para se analisar esse tipo de discurso é preciso, antes de tudo, analisar suas motivações, que podem ser sociais e circunstanciais e que obedecem a sistemas simbólicos próprios.

2. As configurações sociais em um mundo dinâmico

Uma das formas de compreensão do surgimento e a expansão do cristianismo no interior da comunidade judaica passa pela discussão de sua busca de formar um grupo coeso, o que de fato não acontece, pois mesmo dentro do cristianismo haviam confrontos. Procura-se

perceber as circunstâncias que diferenciaram o discurso narrado por Paulo em Antioquia e em Jerusalém, visto que em Antioquia o confronto é direto.

Jerusalém, centro da religião judaica, parece ter sido, no I século, uma cidade onde a cultura grega, incluindo-se a língua, se encontrava amplamente disseminada, levando a sua absorção pela população local. Entretanto, a ascendência do helenismo entre os judeus não foi homogênea na mentalidade judaica. Houve aqueles que mantiveram a tradição de maneira rigorosa e não viam com bons olhos a cultura grega; em contrapartida, outros judeus aderiram a ela. Surgiu com isso uma tensão interna entre uns e outros no interior das comunidades judaicas. Estes conflitos foram trabalhados de forma diferente por cada grupo, com suas manifestações singulares.

Muitos estudiosos da Antiguidade defendem a ideia de que não havia uma distinção clara do viés político, social, econômico ou religioso da sociedade da época. O Templo de Jerusalém, por exemplo, era uma instituição político-econômica e religiosa dominante na sociedade judaica. Assim, perceber as circunstâncias de tais discursos se torna difícil, mas não se pode deixar de percebê-lo enquanto processo social e cultural.

Guarinello, na introdução do livro *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*,³ apresenta a relação entre o Império Romano e nós, propondo pensar a relação do Império e os nossos dias. O Império Romano foi resultado de um lento processo de conquista militar e centralização política, primeiro da cidade de Roma sobre a Itália, depois da própria península sobre as demais regiões que margeiam o Mediterrâneo. Em termos de uma História comparada, poderíamos descrevê-lo como correspondendo a uma sociedade camponesa de grande complexidade organizacional, tendo um amplo estado de conquista. Visto em seus próprios termos, o Império Romano não

³ SILVA, Gilvan Ventura da.; MENDES, Norma Musco. (organizadores). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória ES: EDUFES, 2006.

circunscrevia uma organização social homogênea e singular, mas agrupava “sociedades” completamente distintas. (VENTURA DA SILVA; MENDES, 2006, 14).

Compreende-se que o discurso paulino tem relações diretas com a sua época e lugar, e no caso nosso específico a cidade de Antioquia em meados do Século I, mas ao se analisar os textos de Paulo, se percebe muito mais silêncios do que revelações: é nessa perspectiva que deve-se procurar interpretá-lo, buscando os não ditos e suas razões.

De que forma se pode trabalhar esses silêncios? Sem dúvida um primeiro passo é compreender como agiam os membros da comunidade paulina, tendo em vista que ele escreve suas cartas para determinado grupo de leitores nessas comunidades; esses textos são antes de tudo discursos doutrinários, que muitas vezes tinham que ser colocados de maneira a possibilitar uma maior aceitação e mesmo agregação de fiéis, mas também funcionavam com seus não ditos, que podiam ou não ser percebidos por seus leitores, como disciplinador e ditador de regras e mesmo para infringir outras regras. Essa variante dependia muito da comunidade a quem endereçava suas cartas e dos objetivos a serem alcançados no momento.

Horsley e os demais autores que compõe o livro organizado por este, *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*, interpretam as ações de Paulo em seu contexto imperial buscando analisá-lo na perspectivas das ideologias do Império. Tendo por objetivo compreender o discurso paulino na perspectiva do Império Romano, formulam novos métodos de pesquisa apropriados para discutir essas relações muitas vezes deixadas de lado na análise paulina.

A compreensão das ideologias imperiais são essenciais para a compreensão do mundo do qual Paulo fazia parte e do mundo que tenta construir. Os possíveis conflitos enfrentados por membros do grupo paulino não devem ser atribuídos a Paulo como indivíduo, mas como representante de um grupo; suas ideias são reflexões elaboradas por seu grupo, assim, quando se fala das ações de Paulo, se faz uma análise do discurso da comunidade da qual ele fazia

parte e que compartilhavam suas ideias e interesses. Sendo assim, o nome de um autor não é um nome próprio como qualquer outro, mas antes um instrumento de classificação de textos e um protocolo de relação entre eles ou de diferenciação face a outros, que caracteriza um modo particular de existência do discurso, assinalando o respectivo estatuto numa cultura dada: “A função de um autor é caracterizar a existência, a circulação e a operatividade de certos discursos numa dada sociedade” (FOUCAULT, 1992, p. 21).

Essa função está, portanto, ligada aos sistemas legais e institucionais que circunscrevem, determinam e articulam o domínio dos discursos, mas não opera de maneira uniforme em todos os discursos, em todas as ocasiões e em qualquer cultura, não é definida pela atribuição espontânea de um texto ao seu criador e sim através de uma série de procedimentos rigorosos e complexos, e não se referem puramente a um indivíduo concreto, na medida em que dá lugar a uma multiplicidade de egos e a uma série de posições subjetivas que podem ser ocupadas por todo e qualquer indivíduo susceptível de cumprir tal função. Os grandes autores devem ser vistos como indicadores de práticas discursivas que produzem não só a sua própria obra, mas as possibilidades e as regras de formação de outros textos. (FOUCAULT, 1992, p. 21-22).

Em seu livro: *O que é um autor?* Foucault discorre sobre a função do autor: “caracterizar a existência, a circulação e a operatividade de certos discursos numa dada sociedade”; sendo assim, Paulo registra em seus discursos a representatividade de sua comunidade. O autor escreve a partir de suas experiências e a partir das expectativas de seus grupos sociais. É partindo desta perspectiva de autor e obra, que são analisados os mecanismos discursivos de Paulo, procurando observar como o ambiente sob domínio romano influenciou a forma de Paulo e seu grupo se colocarem diante das questões sociais e políticas de sua época.

Assim, os conceitos do Império Romano e as suas ideologias não ficam de fora de seu texto, pois, fazem parte de sua realidade. Ele se apropria daquilo que vai ajudá-lo a concretizar seus objetivos, ultrapassando as tênues fronteiras entre o religioso, o social, o político e o econômico do período. Se não há fronteiras, ou se são imperceptíveis, o fato é que os objetivos da comunidade paulina estão voltados para as questões sociais e para a complexidade de seu mundo atual. Ao defender a integração entre gentios e judeus crentes em Cristo, o grupo de Paulo aceita as diferenças sociais, políticas e econômicas entre os grupos. Busca com isso ter um lugar nesse mundo plural, e uma possível posição que lhes garantam status e poder.

O mundo aberto do qual Paulo faz parte possibilita caminhos para novas interpretações da vida em comunidade, haja vista que as interações culturais dentro do mundo romano apresentam uma realidade que não pode mais ser deixada no isolamento. Quando a comunidade paulina aceita as integrações e defende as refeições em comum entre gentios cristãos e judeus cristãos apenas reforça o que parecia ser inevitável: uma maior aproximação entre os grupos, uma inter-relação mais concreta entre gentios e judeus crentes em Cristo.

A situação na sociedade romana na época da pregação de Paulo era muito conturbada, a relação entre judeus e gentios era mediada por interesses, pois, muitos judeus aceitavam a conversão de gentios ao judaísmo como forma de trazer para o seu grupo membro abastados e com isso fortalecer seu poder enquanto esfera religiosa múltipla, tendo em vista as várias vertentes de seguidores judaicos. Mas o fato ocorrido na comunidade antioquena indica que o espaço disputado, ou seja, o das refeições em comum entre judeus crentes em Cristo e gentios crentes em Cristo era muito mais político do que religioso.

Mas mesmo que em Antioquia não se tratasse do problema das pessoas e sim dos alimentos, na comensalidade com não-judeus está oculta uma ruptura fundamental de mentalidade ou uma mudança fundamental referente à definição dos limites grupais, ou seja,

as refeições em conjunto entre judeus e não-judeus na *Ekklesia* refletem uma remoção abrangente de limites impostos ao intercâmbio social. (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 306).

Segundo Meeks, os judeus, sempre que podiam, procuravam adquirir direitos idênticos aos dos cidadãos, mas ao mesmo tempo insistiam em ter garantias que lhes preservasse a possibilidade de não terem que violar suas leis religiosas, principalmente a observância do sábado, as regras sobre os alimentos proibidos e permitidos e o dever de evitar a “idolatria”. Eles deixavam de participar dos cultos cívicos e ainda permaneciam como judeus. A competição que, em uma sociedade de bens limitados, inevitavelmente ocorria entre as várias *politeumata*⁴ e os grupos menores da cidade acarretava para os judeus algumas ambivalências peculiares. De um lado, se mostravam adeptos e vigorosos na busca de oportunidades que a urbanização helenista e romana criava para o povo móvel. O rigoroso monoteísmo dos judeus, sua adoração sem “imagens”, a forte coesão de suas comunidades conquistaram admiração de muito dos seus vizinhos gentios, levando alguns a se tornarem imediatamente prosélitos, outros a se transformarem em simpatizantes ou até em adeptos formais da sinagoga. De outro, essas mesmas qualidades, acrescidas do tamanho e da riqueza de muita das comunidades judaicas, provocaram em outros vizinhos ressentimento e inveja. (MEEKS, 1992, p. 63).

⁴ Segundo o professor Jose Adriano Filho um *politeuma* era uma corporação de estrangeiros, reconhecida e formalmente constituída, que tinha direito de domicílio numa cidade estrangeira e formava uma corporação cívica separada, semi-autônoma. O direito normal de qualquer *politeuma* é de poder viver de acordo com as suas leis e costumes próprios, herdados dos antepassados. Em Alexandria, sob o regime da cidade grega clássica, onde o direito e o recurso aos tribunais estavam reservados aos cidadãos, mas eram negados aos estrangeiros, os judeus, que não eram cidadãos, deviam organizar-se em *politeuma* e estabelecer seus próprios tribunais. A dominação romana, contudo, rompeu o entre os diversos politeumatas, surgindo conflitos entre o *politeuma* judaico e os membros do *politeuma* grego. A razão desse confronto está nas marcas distintivas que separa o *politeuma* judaico de todos os demais: a) A primeira, que o distingue de todos os demais, é a sua lei ou Torá, a lei de Moisés; b) Estavam dispensados do serviço militar, não compatível com a observância do descanso sabático. Além disso, podiam construir sinagogas e levantar donativos em dinheiro e enviá-los a Jerusalém; c) O direito de “viver segundo as leis dos pais” significava construir sinagogas, manter tribunais de justiça independentes, educar a juventude segundo o espírito da Torá, estabelecer instituições comunais e eleger funcionários, etc. (ADRIANO FILHO, José. *A interpretação alegórica do Antigo Testamento de Filo de Alexandria*, Disponível em <<<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st5/Adriano%20Filho,%20Jose.pdf>>>. Acesso 06/07/2009).

As comunidades judaicas receberam de Júlio Cesar liberdade de associação, de modo que promoviam grandes banquetes, serviços religiosos e eventos de caráter beneficente para a comunidade. Posteriormente, receberam o privilégio da dispensa do culto imperial. Ao invés de adorarem o Imperador, foi concedido aos judeus o direito de oferecerem sacrifícios ao seu Deus em nome do Imperador. Essa questão do culto ao Imperador também gerou conflitos dentro das comunidades até serem libertadas dessa obrigação.

Horsley (2004) observa que é estranho que um aspecto essencial da estratégia da missão de Paulo, por meio da qual ele estava construindo uma sociedade alternativa, era a maneira como usava as formas básicas e os termos-chave da retórica política greco-romana para persuadir suas assembléias a manter a solidariedade mútua em oposição à sociedade imperial dominante. Na redescoberta de formas retóricas antigas e de seu surgimento nas cartas de Paulo, tem-se dado especial atenção à adaptação que ele faz de argumentos deliberativos para persuadir suas comunidades a seguir um dado curso de ação. Reconhece-se que o uso que Paulo dá à retórica assimilada da cultura dominante, leva a uma reconstrução mais precisa de sua relação com a cultura helenística em geral. (2004, p. 210). O autor estranha essa apropriação, pois, se Paulo quer criar uma sociedade alternativa, por que seguir os meandros dos estabelecidos? Isso é muito interessante, porque nos leva a refletir sobre o momento e as circunstâncias da elaboração do discurso paulino, dos seus usos do modo de ver o mundo.

O papel da escatologia e da apocalíptica judaica na pregação de Paulo é importante para se compreender os mecanismos de reflexão do grupo em que está inserido e da sociedade judaica como um todo. Pode-se observar que o objetivo da apocalíptica judaica era a manutenção, a despeito dos conflitos internos, da coesão judaica, seja no cumprimento das leis cerimoniais sagradas, seja na organização sócio-religiosa; mesmo que a corrente

apocalíptica tenha características dissidentes, servia como suporte para justificativas sagradas dos grupos.

O apocalipsismo judaico não está simplesmente restrito à Palestina, mas o seu foco geográfico, sem dúvida, encontra-se nessa região. E o perfil de sua cosmovisão deve ser precipuamente entendido como um reflexo da história socioeconômica e política do período helenístico-romano. Mesmo que ele não decorra diretamente da intensa helenização forçada da Judéia sob o selêucida Antíoco IV Epifanes, por serem suas origens anteriores, ainda assim, desde a batalha de Magnésia (190 a. C.), as medidas de coerção política, econômica e religiosa, cada vez mais militantes, contribuíram decisivamente para a formação do apocalipsismo. (STEGEMANN & STEGEMANN, 2004, p. 173).

Sem dúvida a atmosfera de dominação favorecia o surgimento de mecanismos alternativos, com suas várias possibilidades de crenças, no mundo permeado de cultos e representações religiosas, como o orfismo, com seus cultos de mistérios. Assim, a relação dentro dos grupos dos primeiros cristãos perpassa por complexidades que as configuraram.

As relações entre judeus e cristãos na Antiguidade dizem respeito a um processo histórico-religioso e histórico-social complicado. É possível diferenciar heurísticamente dois níveis: por um lado, as controvérsias em torno de *conteúdos e convicções religiosos* e, por outro, as *manifestações sociais ou consequências sociais* dessas controvérsias. Os dois níveis funcionam também como interação simbólica ou social, embora eles estejam naturalmente entrelaçados, pois, no contexto da religião como um “sistema cultural” abrangente, conteúdos e convicções religiosos de fato também cunham valores, posturas e formas de comportamento de pessoas. Não obstante, eles podem ser entendidos como parte de um “sistema simbólico”. (STEGEMANN & STEGEMANN, 2004, p. 380).

No terceiro capítulo dessa dissertação analisar-se-á o discurso de Paulo, apresentando sua postura e sua visão de mundo, discutindo a questão apocalíptica e escatológica, que

configuram seu texto. Para se discutir apocalíptica em Paulo tem que se levar em consideração que ele considera Jesus como Reino já vindo. A apocalíptica perpassa o ideário paulino na perspectiva de que as expectativas já haviam se realizado em Jesus, ou seja, o reino futuro já se realizara na figura de Jesus Cristo. Os judaísmos mantêm ideias apocalípticas. Bar Kokhbah ainda será interpretado na linha apocalíptica em 135 d.C.

Dunn chama a atenção sobre a importância de se indagar a respeito do funcionamento dos princípios éticos de Paulo na prática, e, como é significativo se ater à realidade do mundo social de Paulo e às suas igrejas. Em todos os casos ele tratava com pequenos grupos sociais (igrejas) compostos de indivíduos e famílias de diferentes origens étnicas, tradições religiosas e status sociais. A identidade desses grupos ainda se encontrava em processo de formação, com limites geralmente fluidos. Os grupos muitas vezes funcionavam dentro de grandes cidades, de composição e caráter ainda mais diversificado. Eram unidades muito pequenas dentro de um contexto social moldado por poderosos interesses políticos e econômicos. As interfaces entre as igrejas e seu contexto social, o movimento por meio das fronteiras (para fora e para dentro), e as tensões dentro das próprias comunidades, tudo isso são fatores que se devem ter presentes ao falar da ética de Paulo na prática. (DUNN, 2003, p. 755-756).

De fato é necessário se percebe os meandros sociais que permeia as comunidades paulinas e não paulinas, tomados os devidos cuidados com o viés teológico do texto de Dunn, pode ser utilizado como uma possibilidade de análise da própria teologia paulina, dentro do seu espaço social.

O interesse dos poderosos, como lembra Dunn acima, merece atenção. No período em análise - século I d.C. -, o poder estava nas mãos dos romanos e de seus representantes nas cidades conquistadas. Os líderes romanos designavam os governantes das cidades conquistadas, levando em consideração seus próprios interesses, como é o caso das cidades onde o cristianismo paulino se desenvolveu. O grupo dominante determinava suas regras, com

isso foram se desenvolvendo e conquistando cada vez mais poder, impondo-as aos subjugados.

A estigmatização, como um aspecto da relação entre estabelecidos e outsiders, associa-se, muitas vezes, a um tipo específico de fantasia coletiva criada pelo grupo estabelecido. Ela reflete e, ao mesmo tempo, justifica a aversão – o preconceito – que seus membros sentem perante os que compõem o grupo outsiders⁵. (ELIAS & SCOTSON, 2000, p. 35).

Pode-se pensar na relação entre os judeus cristãos e gentios cristãos como estabelecidos e outsiders, respectivamente. O primeiro grupo defende a ideia de permanência dos preceitos judaicos, ou seja, defende que seu grupo seria o mais coerente a ser seguido, com isso estigmatiza o segundo, afirmando que para ser cristão se deve ser antes de tudo, judeu e circuncidado. Em Gl 2, 11-14, percebe-se que havia uma divisão, como já se disse; o próprio judaísmo era um mosaico de grupos com seus interesses e o cristianismo nascente, ainda muito ligado às raízes judaicas, apresenta sinais dessa diversidade e dos conflitos entre tais grupos: “Ora nem Tito, que estava comigo, e que era grego, foi obrigado a circuncidar-se.” (Gl 2, 3).

Em muitos momentos da narrativa de Paulo se percebe tais conflitos. Mesmo que Paulo defenda a ideia de uma salvação pela fé, e não pelas obras da Lei (Gl 2, 15-21/ Rm 3, 19-20), ele sempre volta aos escritos judaicos quando quer legitimar, mesmo que de um ponto de vista adverso dos outros grupos, (Gl 3, 8-14); e os outsiders que são o outro, ou seja, o grupo dos gentios cristãos, que são contrários a postura dos judaizantes, se colocam na disputa

⁵ Outsiders não são membros da “boa sociedade”, os que estão fora dela. Trata-se de um conjunto heterogêneo e difuso de pessoas unidas por laços sociais menos intensos do que aqueles que unem os established. A identidade social destes últimos é a de um grupo. Eles possuem um substantivo abstrato que os define como coletivo: são o establishment. Os outsiders, ao contrário, existem sempre no plural, não constituindo propriamente um grupo social (ELIAS Norbert e SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e outsiders: uma sociologia das relações sociais de poder a partir de uma pequena comunidade*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed., 2000, p.7).

por espaço. Esse grupo outsiders apoiado pela pregação de Paulo e seus seguidores, procura ser aceito pelos judeus cristãos (Gl 2, 11-14).

Essa divisão é explicitada também por outros autores da antiguidade, como Flávio Josefo e também por cronistas romanos, como Tácito, Plínio e Suetônio, que se referiram, numa época posterior, século II d.C., as facetas das origens cristãs.

Na Carta aos Romanos (1,16-17), Paulo nos apresenta essa diversidade de grupos que caracteriza o cristianismo nascente: “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. Porque nele a justiça de Deus se revela da fé para a fé, conforme está escrito: O justo viverá da fé”.⁶ Esse documento paulino nos apresenta, assim, a complexa relação entre os grupos de judeus e não-judeus crentes em Cristo.

No caso da circuncisão que pode diferenciar grupos, incluindo ou excluindo seus membros, o sinal físico serve de símbolo tangível da pertença ao grupo (podendo diferenciar grupos, incluindo ou excluindo seus membros). Para os judeus judaizantes, era imprescindível tal símbolo de ligação divina ou espiritual; Paulo entra na disputa garantindo que para se obter a salvação não era necessário o sinal físico, mas sim o espiritual, seria uma circuncisão do coração em nome da fé. Essa divisão também é além de física, manifesta-se no social, espacial e mesmo cultural.

Elias e Scotson afirmam que há um movimento dinâmico de ascensão e declínio dos grupos ao longo do tempo: há grupos estabelecidos que se tornam *outsiders* ou desaparecem

6 “Os vv. 16-17 formam o que a retórica da época chamava de *Prothesis*, isto é, tese que a argumentação subsequente deve provar e explicar. Num primeiro tempo, Paulo mostrará que a justiça de Deus opera unicamente pela fé para todos, sem exceção nem privilégio, judeus e não judeus (1, 18-4, 25). Em seguida ele insiste sobre a graça superabundante concebida a todos aqueles que estão em Cristo (5-8), o que trará uma nova dificuldade: se ninguém (tanto judeu como não-judeu) está excluído da eleição e da filiação divina, por que Deus escolheu o povo de Israel e por que este último parece ter sido excluído das graças concebidas em Cristo (9-11)?” (BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tradução do texto em língua portuguesa diretamente dos originais. Publicada sob a direção da “École Biblique de Jérusalem”. Edições Paulinas: São Paulo, 1985).

por completo assim como grupos de *outsiders* que passam a fazer parte de um novo *establishment*⁷, integrando posições que antes lhes eram negadas (2000, p. 36).

Essa teoria nos faz perceber que a relação de mudanças de funções dos grupos é interessante e fundamental para se analisar a dinâmica da sociedade como um todo. Se observa as mudanças dentro dos grupos, no contexto da gênese do cristianismo se percebe que ao longo do processo de consolidação, que durou dos primeiros séculos até sua posição de religião oficial com Constantino no século IV, houve inúmeras alterações de grupos e posicionamentos principalmente no tocante à relação de judeus e não-judeus.

Há muitas questões envolvidas nas tensões e conflitos entre estabelecidos e outsiders. No fundo, porém, todas são lutas para modificar o equilíbrio de poder; como tal, podem ir desde os cabos-de-guerra silenciosos que se ocultam sob a cooperação rotineira entre os dois grupos, num contexto de desigualdades instituídas, até as lutas francas pela mudança do quadro institucional que encarna esses diferenciais de poder e as desigualdades que lhe são concomitantes. De qualquer forma, os grupos outsiders exercem pressões tácitas ou agem abertamente no sentido de reduzir os diferenciais de poder responsáveis por sua situação inferior, ao passo que os grupos estabelecidos fazem a mesma coisa em prol da preservação ou fortalecimento de sua posição. (ELIAS & SCOTSON, 2000, p. 37).

A punição pelo desvio do grupo ou, às vezes até pela suspeita de desvio, é perda de poder, acompanhada de rebaixamento do status. Elias & Scotson (2000, p. 40). Nessa perspectiva a análise dos grupos judaicos onde nasceu o cristianismo, seus modos de vida e suas visões de mundo são formas de construção e desconstrução dentro dos grupos, onde os desvios podem representar perda de espaço ou mesmo uma busca por poder. Compreendendo

⁷As palavras *establishment* e *established* são utilizadas, em inglês, para designar grupos e indivíduos que ocupam posições de prestígios e poder. Um *establishment* é um grupo que se autopercebe e que é reconhecido como uma “boa sociedade”, mais poderosa e melhor, uma identidade social construída a partir de uma combinação singular de tradição, autoridade e influência: os *established* fundam o seu poder no fato de serem um modelo moral para os outros (NORBERT Elias e SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e outsiders: uma sociologia das relações sociais de poder a partir de uma pequena comunidade*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed., 2000, p.7).

esses mecanismos utilizados pelos grupos sociais e essas transformações é que se pode entender como funcionavam suas manifestações e como tudo isso contribuía para sua construção e constituição de grupo, tornando-se propulsoras da nova religião cristã, não começa com a intenção de se afastar de suas origens judaicas, mas com o passar dos tempos, a partir das ações paulinas no contexto das comunidades cristãs primitivas vai tomando outro formato, não tendo mais a Lei como parâmetro exclusivo, mas sim, a fé em Jesus como sinônimo de salvação. Essas comunidades cristãs primitivas elaboram seus representantes e se configuram em um processo lento e complexo.

3. Os grupos judaicos: a diversidade na gênese do Cristianismo

Para perceber as configurações onde o cristianismo se desenvolveu é necessário que se faça uma análise dos grupos judaicos que se relacionavam com o grupo dos seguidores de Jesus. Não deixando de observar que os grupos de seguidores de Jesus têm sua origem nos judaísmos do período. Todas essas dinâmicas de relações sociais devem ser considerada na análise para se perceber o campo relacional desses grupos.

Desta forma os grupos judaicos (saduceus, fariseus, essênios e zelotas) que faziam parte deste cenário embrionário do cristianismo, devem ser analisados, isso possibilitará um maior entendimento do mundo onde Paulo irá pregar; ele próprio se define como pertencente ao grupo dos fariseus.

Serão apresentadas as nuances dos grupos, começando pelos fariseus (grego: pharisaioi, aramaico perisaye) que eram os separados, assim denominados pelos adversários devido ao fato de evitarem os estrangeiros, os “pecadores” e os judeus que não observavam a

Lei. Sua primeira aparição remonta aproximadamente ao Século II antes de nossa era, são chamados de “associação de judeus piedosos [synagogè asidoíon] denominados homens de Israel, extremamente devotos da Lei”. (JEREMIAS, 1983, p. 334).

Segundo Jeremias, Josefo narra ter se submetido sucessivamente às prescrições dos fariseus; depois de passar por outras “seitas”, ele aos dezenove anos aderiu ao farisaísmo. Uma vez terminado o período experimental, o candidato se comprometia a observar o regulamento da comunidade, na época antiga, a única que nos ocupa aqui, esse compromisso se realizava diante de um membro da comunidade que fosse escriba. Mais tarde a admissão se processava diante de três fariseus. O recém-admitido prometia observar as prescrições farisaicas sobre a pureza e o dizimo. (JEREMIAS, 1983, P. 340).

As associações farisaicas tinham seus chefes e suas assembleias e, ao que parece, caracterizavam-se por uma refeição em comum, especialmente às sextas-feiras à noite. Eles eram muitos festeiros e alegres, possuíam sua própria justiça interna, entre as decisões deliberadas podiam pronunciar-se sobre a exclusão de um de seus componentes.

É preciso fazer a distinção entre escribas e fariseus; apenas os *chefes* e os membros importantes das comunidades farisaicas eram escribas.

Os sacerdotes também ocupavam papel de destaque dentro da comunidade farisaica, isto é explicável pelo fato desse movimento ter seu núcleo no Templo, eles procuram generalizar as normas de pureza até para os que não eram sacerdotes, quando do consumo de arrecadação que lhes eram reservadas.

Os fariseus eram contrários aos romanos, devido às profanações feitas por eles no Templo, pelos maus tratos com os judeus, pelos altos impostos; resistiram-lhes e muitos deles lutaram ao lado dos rebeldes, e mesmo perdendo a guerra conseguiram vencer as barreiras e perpetuar seus ensinamentos espirituais para as sinagogas, segundo Josefo como o

“verdadeiro Israel” a ser seguido pelos judeus na antiguidade e modernidade. Como já se disse, Paulo era fariseu (At 23,6), citado por Lucas, em (Fl 3,5) é o próprio Paulo que diz ter se tornado fariseu. Essa questão é muito discutida pelos estudiosos de Paulo, entretanto o que interessa não é saber se ele foi um fariseu, mas como ele se relacionava com os grupos.

Horsley e Hanson afirmam que aqueles que se tornaram fariseus provavelmente seguiam uma orientação escatológica semelhante aos qumranitas, mas não estavam tão intensamente preocupados com a iminência da realização final do Reino. Embora os fariseus fossem menos dominados por elementos sacerdotais, ao menos não pela linhagem ou interesses sadoquitas, eram igualmente dedicados à lei mosaica como norma do povo de Israel. Mas enquanto os essênios buscavam uma realização radical e absolutamente rigorosa da lei de Deus numa comunidade utópica, constituída somente por um resto de Israel, os fariseus queriam que a Torá governasse a vida da sociedade como um todo. (HORSLEY & HANSON, 1995, p. 40-41).

Na contramão do movimento farisaico surgem, quase ao mesmo tempo, os saduceus (grego: saddoukaioi, aramaico: sadduqayi) se apresentavam como descendentes da antiga família sacerdotal de Sadoc (1 Rs 1,26). Como “filhos de Sadoc”, os saduceus devem ter feito oposição aos asmoneus que usurpavam o sumo-sacerdócio, no entanto eles deram apoios aos reis asmoneus, possivelmente para assegurar sua própria influência.

Os saduceus aceitavam com maior simpatia a influência da filosofia e cultura grega. Eles eram totalmente contrários às interpretações orais da lei, não porque rejeitassem tais interpretações, mas porque as entendiam como intrusões leigas naquilo que eles consideravam privilégio dos sacerdotes. Flávio Josefo (GJ 2. 8,14) afirma que eles consideravam o homem absolutamente responsável por suas ações e negavam a providência divina, assim como a

recompensa ou punição da alma na outra vida, não acreditavam na ressurreição, nem em anjos ou espíritos. (Mc 12, 8; At 23,8-10).

Os sumo-sacerdotes saduceus eram obrigados, mesmo contra vontade, a realizarem as cerimônias litúrgicas de acordo com as prescrições farisaicas da Torá, assim como o sorteio dos dois bodes e a oferta do sacrifício dos perfumes no Dia das Expições, a libação da água nas festas das Tendões, o rito da ovelha vermelha. O mesmo acontecia quanto aos ritos que tinham fundamentação bíblica. A antiga geração dos saduceus revelou total resignação, pois, segundo Josefo, eles compreendiam a dificuldade de se triunfar sob os fariseus. (JEREMIAS, 1983, p.356).

Este grupo, que desapareceu com a destruição do Templo, era composto por sacerdotes provindos de famílias mais influentes e conservadoras. Assim, como os fariseus, velavam pela observância do sábado, mas só que de forma mais rigorosa, aplicando as sentenças penais exatamente como manda a Lei. Ao contrário dos fariseus que se afastavam das questões políticas, os saduceus ocupavam lugares de destaques na política local.

Outra “seita” ou filosofia como define Josefo, é a dos essênios (grego: essenoi, essaioi, provavelmente igual ao aramaico: hasayya, “pios”), que tinha entre seus seguidores sacerdotes, levitas, israelitas e prosélito⁸, que segundo parece também tinha sua origem no movimento assideu (1Mac 2,42). Eles são judeus de nascimento, vivem muito unidos e consideram os prazeres como vícios.

⁸ Prosélito significava nos tempos antigos estrangeiros ou forasteiros. É aquele que habita o seio da comunidade judaica, adotava seus costumes e se tornava (convertia) membro da mesma sendo circuncidado. O proselitismo judaico foi muito intenso no período helenístico e durante o Alto Império Romano.

Flávio Josefo nutria admiração pelos essênios e dedica-lhes um amplo espaço em sua obra, *A Guerra Judaica* (2, 119-161). Constituíam uma comunidade heterogênea muito solitária, organizada com suas regras de iniciação e exclusão, baseadas na socialização dos bens de seus membros. Exigia-se de seus adeptos uma conduta rigorosa e o compromisso solene de respeitar a regra comum e constituíam, praticamente um modelo de vida monástica dentro do judaísmo. A regra da comunidade – descoberta nas grutas de Qumran em 1947 – organizava a vida inteira da comunidade.

Esta “seita” não tem lugar certo para morar, estão sempre espalhados em vários lugares; segundo Josefo, mudando de roupas somente quando estas estivessem muito usadas; eram contra a poligamia. Sua vida comunitária se assemelha muito com a dos fariseus. Eles davam ênfase à pureza e à hierarquia. A pureza era assegurada tanto pelo desconfortável isolamento dos locais escolhidos quanto pela conduta de obediência às regras de seleção e retenção e pelos banhos e instalações para o preparo dos alimentos não poluídos.

Os essênios despertavam o respeito de todos pelo seu modo de viver. Praticamente não são citados no NT, como é o caso dos fariseus e saduceus; tinham uma filosofia muito próxima à do cristianismo nascente. Apesar de a maioria dos essênios serem pacíficos, alguns deles se envolveram na guerra, até por uma questão de sobrevivência, e foram castigados severamente pelos romanos como nos relata Josefo (GJ 2, 152-153).

A quarta filosofia ou “seita” é a dos zelotas. Quando o rei Janeu Arquelau foi deposto, em 6 d.C., os romanos assumiram a Judéia, ordenando um censo de toda a população para futuramente aumentar os impostos. Tal medida provocou a indignação de todos, principalmente de certo grupo de fariseus que recusou obediência aos romanos, devido ao seu zelo pela Lei, recebendo o nome de “zelotas” em grego.

Josefo tece graves insultos a este grupo, que tinha como companheiros os sicários (recebem este nome por andarem sempre com uma sica/punhal na cintura). Culpava-os pela guerra e destruição do Templo. Chega a dizer que compreendia a sua aspiração à liberdade, mas não aceitava sua obstinação em querer realizar a proeza de vencer os romanos. (GJ 2,95).

Para o autor este grupo constituía uma corrupção das leis ancestrais e isto era intromissão na vida judaica (GJ 2, 108). Ele não faz distinção entre zelotas e sicários, se dirigindo a eles como lestaí (bandidos), stasiastoi (rebeldes) e neôteriozontes (revolucionários).

O movimento de resistência zelota contra os romanos tem diferentes interpretações: para Hengel é um movimento religioso que defendia a independência e prioridade do religioso diante do político-social. Para Kreissig é justamente o oposto, ele procura provar que a revolta contra Roma teria sido alimentada, principalmente, pelas camadas sociais mais baixas de sacerdotes e camponeses, e contesta uma importância das tradições religiosas para uma ação política. (KIPPENBERG, 1988, p. 9).

Pensar o conjunto da sociedade da qual Paulo faz parte, seus debates e intrigas, seu caráter multifacetado ajuda a compreender como se manifestaram esses grupos que compunham tal cenário, os judeus, não-judeus e os cristãos. Partindo do princípio de como foi determinante para suas dinâmicas a questão cultural, os intercâmbios, como foram apreendidas suas formas de pensar, suas estruturas formativas, tudo isso aliado à romanização, com toda sua influência, foram essenciais no processo de transformação destes grupos. Os conflitos entre judeus e cristãos marcam o período, faz perceber como esses grupos agiram para legitimar suas ideologias. Ajuda a refletir sobre como os autores do período narraram estes encontros e desencontros e como os silenciaram.

Nesta parte se discute as possíveis variáveis que contribuíram para que o discurso de Paulo fosse analisado na perspectiva de suas relações sociais, suas manifestações retóricas

diante de um mundo romanizado, com ideais próprios e definidos por intercâmbios culturais. Percebe-se como esses ideais auxiliaram em seu discurso e legitimaram as reações de seu grupo, como a instituição do patronato contribuiu na sua formação e na construção de seu modo de agir e de pensar. Como as regras de alimentação dos grupos tinham que ser vistas sobre um ângulo muito mais plural, muito mais social, e com reflexos diretos das manifestações de seus grupos, por sua aceitação ou recusa, estigmatizando grupos. Como o papel já estabelecido pode ser visto e muitas vezes revisitado de outras formas pelos outsiders, pelo outro. Tudo isso percebido e analisado num ambiente complexo com seus diversos grupos e modos de ver e serem vistos.

Capítulo II

Análise historiográfica da relação entre os primeiros cristãos em Antioquia

O presente capítulo tem o propósito de analisar algumas discussões historiográficas a respeito da relação entre os primeiros cristãos de Antioquia, em suas interações culturais. Preocupa-se compreender como se davam as relações entre gentios⁹ e judeus, judeus-cristãos e gentio-cristãos dentro dessa comunidade em meados do I Século e analisar a função que esses indivíduos assumiram como agentes formadores e transformadores do cristianismo, assim como os jogos de interesses políticos envolvidos. Para se entender essas

⁹ Gentio do latim *gens* (literalmente “nação”; heb. *goy*, gr. *ethnos*), “gentio” refere-se a um não judeu ou, mais amplamente, a qualquer pessoa que esteja fora da comunidade do pacto de Israel. Nos tempos pós-exílicos encontram-se referências a gentios individuais em contra posição a nações; simultaneamente a possibilidade da conversão ao judaísmo aparece. Os gentios descritos na Bíblia são tão diversos quanto os são os judeus: da Raab a Rute, de Amã a Helofernes, eles vêm de vários lugares e desempenham vários papéis – auxiliares, opressores, testemunhas, tentadores. Havia conexões entre judeus e comunidades gentias na política, no comércio, e até em práticas religiosas. Alguns gentios tornaram-se prosélitos, outros eram atraídos pelas práticas judaicas e pela sinagoga (os “tementes a Deus”) (METZGER, Bruce Manning e COOGAN, Michael David (orgs). *Dicionário da Bíblia*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2002. V. 1, p.101).

movimentações é preciso analisar os feitos e efeitos do discurso de Paulo em suas cartas, particularmente a carta aos Gálatas (Gl 2, 11-14)¹⁰.

Para se compreender como foi produzido o discurso paulino é necessário que se observe inicialmente a estrutura do judaísmo no I Século d.C. tendo em vista que o judaísmo se destaca por uma série de características formadoras de sua identidade tais como o monoteísmo, a idéia de eleição como povo de Deus, e uma série de prescrições rituais que marcam seu cotidiano social e religioso e até mesmo político. Mesmo partindo desse princípio de identidade percebe-se que os grupos judaicos se articulavam de várias maneiras, pode-se afirmar que o judaísmo é heterogêneo, conflitante. Estabelecendo com isso uma grande dinâmica de funcionamento.

As primeiras comunidades cristãs eram judaicas, atuavam dentro dos preceitos da Torá, mas a partir das manifestações de Paulo e de seu grupo, procuram se distanciar dessa origem, adotando novas formas de ver o mundo e refletir sobre ele. A relação entre judeus e gentios crentes em Cristo, em um primeiro momento é de aproximação, mas isso vai sendo alterado com o passar dos anos. Paulo na carta aos Gálatas narra os conflitos existentes dentro do grupo cristão, percebe-se que mesmo dentro do grupo cristão havia dissidências.

Em Gálatas Paulo apresenta o conflito em dois estágios, primeiro em Jerusalém como um possível acordo firmando entre ele e os líderes da comunidade cristã, onde ele e Barnabé pregaria para os incircuncisos e os Pedro, Tiago e João para os circuncisos. Nogueira afirma que a carta aos Gálatas traz uma discussão que transformara o cristianismo nascente:

Segundo a carta aos Gálatas, Paulo – ele mesmo um judeu circuncidado, da tribo de Benjamim, ainda que nascido na diáspora – critica Pedro por obrigar

¹⁰ Gl 2, 11-14: “Mas quando Cefas veio a Antioquia, eu o enfrentei abertamente, porque ele se tornara digno de censura. 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. Os outros judeus começaram também a fingir junto com ele, a tal ponto que até Barnabé se deixou levar pela hipocrisia. 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”.

os gentios a se comportarem como judeus (*ioudaízein*) e se autoneomeia, em contraste a ele, o “apóstolo dos incircuncisos” (Gl 2, 7-8). Para ele líder de uma cristã na Anatólia, o ser circunciso ou incircunciso não importava diante na “nova criação” (Gl 6, 15). O problema colocado na comunidade da Galácia – sobre o poder ou não pertencer a este “novo Israel” sem a circuncisão parecia ser central a ponto de se repetir em outras comunidades exigindo novas respostas e novos avanços: na carta aos Romanos, Paulo dedica um parágrafo à discussão sobre a importância da circuncisão: “*Com efeito não é o que se vê que faz o judeu, nem é a marca visível, na carne, que faz a circuncisão, mas o que fica oculto que faz o judeu, e a circuncisão é a do coração, a que se refere ao Espírito e não a letra*”(Rm 2, 28-29) (FUNARI e OLIVEIRA SILVA (orgs). 2009, p. 139).

Certamente a relação entre judeus e gentios teve seus altos e baixos na gênese do cristianismo, os autores modernos discutem essa questão de modo a procurar respostas sobre esses conflitos e perceber como foi determinante na formação das primeiras comunidades e como isso irá ecoar durante muito tempo dentro dos grupos de crentes em Cristo.

Os documentos escritos mais antigos preservados, porém, não são materiais sobre Jesus, mas as cartas de Paulo, todas escritas na década de 50 do Século I d.C. Essas cartas são a fonte mais antiga e mais direta para o desenvolvimento das primeiras comunidades cristãs. Elas não são apenas textos ocasionais, nem são redigidas para comunicar verdades religiosas. São, contudo, instrumentos de política eclesiástica que operavam como veículo político e propagandístico da comunicação oral durante a ausência do apóstolo, promovendo a organização contínua e a manutenção das comunidades cristãs que haviam sido formadas por Paulo. Embora essas cartas tenham sido elaboradas com base em modelos judaicos e greco-romanos, sua retórica é inspirada pelas exigências de situações paulinas específicas e devem ser entendidas no contexto imediato das necessidades e problemas das comunidades que ele fundara. (KOESTER, 2005, p. 2-3).

Os jogos de interesses com suas intrigas e dinâmicas, a questão cultural, a língua grega, a *paidéia* grega, as estruturas formativas, a arte, a literatura, a arquitetura, tudo isso aliado à influência da romanização foram essenciais no processo de transformação destes grupos na interior da sociedade de Antioquia e para além dela. As divergências entre judeus e

cristãos marcam esse período, e é necessário compreender como esses grupos agiram para legitimar suas ideologias, como os autores do período narraram estes encontros e desencontros e também como os silenciaram, possibilitara perceber as aproximações e os distanciamentos em cada grupo e em seu entorno.

Na perspectiva da história cultural, será dado destaque à teoria da circularidade de Ginzburg (1987) na análise das relações dinâmicas que permeiam os grupos em questão, pois tendo em vista que suas interações e seus posicionamentos estão em movimento, percebe-se o quanto complexo é esse processo de inter-relação. A história cultural tem por objetivo principal identificar o modo como, em diferentes lugares e momentos, uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler, ou seja, como ela é representada. As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade em detrimento de outras e a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. Parte-se do princípio que as representações sempre se colocam num campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação. As lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor a sua concepção de mundo social, seus próprios valores e o seu domínio. (CHARTIER, 1990, p. 16-17).

Certamente os desdobramentos dos conflitos dentro dos grupos nas comunidades cristãs em meados do Século I se dão de maneira a refletir as inquietações sociais, políticas, econômicas e religiosas. Assim, compreender a formação desses conflitos nos grupos e seus reais interesses possibilitara perceber a dinâmica social e observar seus reflexos nos discursos de Paulo, entendendo com isso as inúmeras formas de pensar e de agir dessa sociedade, com suas facetas diversas.

Analizando a partir dessa pluralidade Chevitarese apresenta essa diversidade dentro dos grupos afirmando que os judaísmos, os cristianismos, os politeísmos grego nunca existiram enquanto formas culturais autônomas e independentes, como o quiseram simplificações manualísticas ou identificações ideológicas posteriores. (CHEVITARESE & CORNELLI, 2003, p. 16).

Burke¹¹ afirma que se deve ver as formas híbridas como o resultado de encontros múltiplos e não como o resultado de um único encontro, quer os sucessivos encontros adicionem novos elementos à mistura, quer reforcem os antigos elementos. (2008, p. 31). Portanto, analisar os grupos que compunham o cenário do qual Paulo faz parte é antes compreender essas trocas e todo o processo de hibridismo que o caracterizam.

1. Os primeiros conflitos dentro das comunidades cristãs

Embora pregassem em primeiro lugar para seus companheiros judeus, os missionários cristãos descobriram que também atraíam os gentios. Na diáspora, os judeus já acolhiam com prazer esses simpatizantes pagãos, tendo até mesmo projetado um espaço específico para eles no novo templo de Herodes para que pudessem participar das festas judaicas. Os devotos pagãos não haviam se tornado monoteístas e continuavam a adorar outros deuses e a participar dos cultos locais, e a maioria dos judeus não fazia objeção a isso uma vez que, segundo eles, Deus só pedira a adoração exclusiva de Israel. Mas se um gentio se convertesse ao judaísmo, ele deveria ser circuncidado e observar a Torá além de se abster da adoração de ídolos.

¹¹ Sobre hibridismo: BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. Tradução Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2008.

O fato de um número significativo de gentios terem se convertido ao grupo de Jesus, um judeu, criou um dilema: alguns acreditavam que os cristãos gentios deviam se converter ao judaísmo, adotar a Torá e enfrentar a experiência arriscada e penosa da circuncisão¹², mas outros pensavam que, como a ordem presente no mundo estava para acabar, a conversão tornava-se desnecessária. O debate ficou acalorado, mas finalmente decidiu-se que os gentios que acreditassem em Jesus como messias não precisavam se converter ao judaísmo. Deviam simplesmente afastar-se da idolatria e seguir uma versão modificada das regras dietéticas. (ARMSTRONG, 2007, p. 62). Mas o debate, que em Jerusalém parecia resolvido tomou corpo em Antioquia.

Compreender os fatos narrados em Gálatas 2, 11-14 é, antes de mais nada, entender a multiplicidade de posturas que envolvia os primeiros cristãos de Antioquia. Sem percepção dessa conjuntura multifacetada não se pode compreender o discurso de Paulo. A teoria da circularidade defendida por Ginzburg (1987), onde as tradições são invertidas, ajuda a entender os processos culturais vivenciados por Paulo em Antioquia, e que são determinantes para entender a obra de Paulo.

O campo cultural adquire significado especial para esta modalidade de abordagem, pois, conforme as pesquisas têm demonstrado, este constitui, via de regra, um canal privilegiado de expressão de anseios, necessidades e aspirações e um importante veículo de coesão e de construção de identidade. Chartier (1991, p. 177) afirma que não há prática nem estrutura que não seja produzida pelas representações, contraditórias e em confronto, pelas quais os indivíduos e os grupos dão sentido ao seu mundo.

¹² Circuncisão seria o rito simbólico de continuidade feito no menino judeu aos 8 anos. Consiste na extirpação do prepúcio através de uma cirurgia simples e de uma breve cerimônia. Associado à Aliança de Abraão com Deus (Gênesis cap.17), simboliza um ritual de ingresso na religião judaica. Comum em várias sociedades tanto antigas quanto modernas.

Analizando a cidade de Antioquia durante a pregação de Paulo, anos 40 e 50 d.C., se pode observar que, como se tratava de uma cidade cosmopolita, tolerante e dinâmica, proporcionava uma boa base para a difusão do cristianismo. Segundo Flávio Josefo (GJ III, 29), Antioquia, capital da Síria, é, sem contestação, quer pelo seu tamanho, quer por outras vantagens, uma das três principais cidades do Império Romano. Toda a efervescência cultural, social, política e religiosa tornava Antioquia um lugar muito propício para a difusão do cristianismo e para as transformações que ela sofrera ao longo de suas primeiras décadas de história. Ali habitava uma numerosa população judia em meados do I Século d.C.

Contudo, os acontecimentos analisados em Antioquia não são particularidades dessa cidade, mas são conjecturas que se repetem em vários lugares diferentes e em diversas formas de percepção. Norbert Elias & Scotson John L. (2000) no livro *Os estabelecidos e os outsiders*, discutem a relação entre dois grupos: o grupo de moradores mais antigos, que são definidos por estabelecidos, e outro grupo de moradores recentes, que são os chamados outsiders, em uma pequena comunidade que eles dão o nome de Winston Parva. A discussão desses termos já foi apresentada no primeiro capítulo dessa dissertação. Por enquanto, o interessante é entender o caso de Antioquia não apenas como uma questão localizada, mas que pode ser vista de modo plural.

Ainda analisando o livro supra citado, os autores discutem o trabalho sociológico que fizeram nessa comunidade da seguinte forma: “Assim, encontrava-se ali, nessa pequena comunidade de Winston Parva, como que em miniatura, um tema humano universal. Vez por outra, podemos observar que os membros dos grupos mais poderosos que outros grupos interdependentes se pensam a si mesmos (se auto-representam) como humanamente superiores. O sentido literal do termo “aristocracia” pode servir de exemplo. Tratava-se de um nome que a classe mais alta ateniense, composta de guerreiros que eram senhores de escravos, aplicava ao tipo de relação de poder, que permitia a seu grupo assumir a posição dominante

em Atenas. Mas significava, literalmente, “dominação dos melhores”. Até hoje o termo “nobre” preserva *duplo* sentido de categoria social elevada e de atitude humana altamente valorizada, como na expressão “gesto nobre”; do mesmo modo “vilão”, derivado de um termo que era aplicado a um grupo social de condição inferior e, portanto, de baixo valor humano, ainda conserva sua significação nesse último sentido – como expressão designativa de uma pessoa de moral baixa. É fácil encontrar outros exemplos. Essa é a auto-imagem normal dos grupos que, em termos do seu diferencial de poder, são seguramente superiores a outros grupos interdependentes. Quer se trate de quadros sociais, como os senhores feudais em relação aos vilões, os “brancos” em relação aos “negros”, os gentios em relação aos judeus, os protestantes em relação aos católicos e vice-versa, os homens em relação as mulheres (antigamente), Os Estados nacionais grandes e poderosos em relação a seus homólogos pequenos e relativamente impotentes”. (ELIAS & SCOTSON, 2000, p. 19).

De acordo com a citação acima, os autores nos apresentam uma discussão em torno de grupos de estabelecidos que se consideram legítimos e, conseqüentemente, mais aptos a, de uma certa forma, dominar. Enquanto os estabelecidos se sentem superiores, um outro grupo de pessoas, que estão chegando agora na comunidade são vistos como inferiores, e nessa dinâmica são afastados da comunidade. Essa teoria de estabelecido e outsiders é aqui apresentada destacando a gênese do cristianismo, pois haverá com a consolidação do Cristianismo uma inversão de papéis. Isso deve ser ressaltado, pois essa teoria pode ser utilizada desde se tomem certos cuidados.

Essa dinâmica sociológica analisada nessa comunidade por Elias & Scotson possibilita a ampliação do campo de visão (que tradicionalmente se tem em análises sociológicas) partindo também para a questão de jogo de poder dentro da comunidade de Antioquia, onde os judeus ali estabelecidos querem manter sua tradição judaica em comunicação com a fé em Cristo e não querem abrir mão de seus preceitos exigindo que os

gentios adotem suas regras de circuncisão, seus rituais de alimentação e se convertam ao judaísmo antes de se converterem ao cristianismo.

A partir dessa observação questões importantes são levantadas, por exemplo, com que direito esse grupo de judeus exige isso? Talvez pelo fato de se sentirem superiores aos gentios que também são em grande número nessa comunidade? Se apoiavam em sua tradição pelo fato de os grandes líderes das comunidades cristãs serem judeus (convertidos), mesmo sabendo da diversidade dentro dos grupos judeus, se justificavam por meio de sua lei mosaica. Mas devemos perceber que esses grupos gentílicos tinham sua força, e que Paulo toma sua defesa. Contrapondo-se a Pedro, Tiago e Barnabé, apesar dessa expressiva presença judaica em Antioquia, Paulo se coloca em defesa da possibilidade da conversão dos gentios diretamente ao cristianismo sem passar pelo judaísmo:

Mas quando Cefas veio a Antioquia, eu o enfrentei abertamente, porque ele se tornara digno de censura. 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. Os outros judeus começaram a fingir junto com ele, a tal ponto que até Barnabé se deixou levar pela hipocrisia. 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).

Esta perícopes não é um fato isolado, está ligada a outros acontecimentos do período, não apenas em Antioquia, mas também em outras cidades onde a fé cristã havia chegado. A aceitação ou não de gentios no seio das comunidades cristãs é uma questão complexa e dividiu os grupos no início do cristianismo. O problema não era sua aceitação, mas sim a exigência da circuncisão e das regras de pureza, o que dificultava sobremaneira a entrada dos gentios para as comunidades cristãs. Paulo se encontra no centro dessa discussão e defende a ideia de que é suficiente apenas a fé em Cristo para se tornar um cristão.

Paulo defendia uma teologia que permitisse uma maior interação entre judeus e gentios. Segundo ele, se a posição dos judeus-cristãos se firmasse, todo seu trabalho teológico de inserção dos gentios nas comunidades cristãs estaria perdido. Sendo assim, o seu interesse vai além da pregação do evangelho para todos, buscando se manter no centro dessas comunidades, numa clara disputa de poder com seus opositores.

A unidade não é possível sem uma percepção da diferença esta certamente não pode ser apreendida sem uma percepção contrária da unidade. Assim, os historiadores da cultura realmente não têm de escolher (ou, na verdade, não podem escolher) entre as duas – entre unidade e diferença, entre significado e funcionamento, entre interpretação e desconstrução. (HUNT, 2006, p. 21).

Crossan explica a postura paulina: “o que impulsionava Paulo era o desejo veemente da unificação humana, da eliminação das diferenças e hierarquias entre os seres humanos, e [...] ele considerava o evento cristão que experimentara como o veículo para essa transformação da sociedade” (2004, p.106). Seus genes judaicos e helenísticos lutavam não por uma composição, mas por uma incoerência. Uma composição diria que a carne devia ser mantida em seu lugar inferior, mas nunca ser totalmente rejeitada. Paulo, em vez, *ele tira da alma aquela primeira distinção de judeu e de gentio e a coloca no corpo, tira do espírito e o coloca na carne*. Leva a negação da etnia para as ruas das cidades romanas, mas não leva a negação da classe ou a negação de gênero para fora, da mesma maneira. Não diz em relação à etnia, como diz sobre a classe e o gênero, que é realmente diante de Deus, religiosa e espiritualmente, mas que deve ser mantida física e socialmente. *A contradição não é ter considerado as três espiritualmente, mas ter considerado uma delas física e espiritualmente*. Se fosse considerada espiritualmente, a distinção entre judeus e gregos significaria que, no íntimo, ambos eram iguais e que por fora nenhum era importante. Não faria diferença, então, ser judeu circuncidado ou grego incircuncidado. (CROSSAN, 2004, p.31).

Crossan afirma que, em Gl 2,11-14, Paulo havia rompido com Tiago, Pedro, Barnabé e todo o resto por causa da observância mínima das regras dietéticas judaicas, para que cristãos judeus e cristãos gentios pudessem comer juntos em Antioquia. O autor concorda com Boyarin, dizendo que ele tem toda razão em afirmar que Paulo estabeleceu um compromisso entre seu judaísmo e seu helenismo, ao adotar não um dualismo radical (rejeição da carne pelo espírito), mas sim um dualismo platônico moderado (subordinação da carne ao espírito). (2004, p. 32).

De fato, compreender o escopo que envolve a ação de Paulo ajuda a compreender o complexo em que vivia, onde o domínio político do Império Romano se fazia presente em todas as esferas. Segundo Crossan, Paulo procura propagar suas ideias sem entrar em choque com a dominação dos romanos, contrapondo-se à avaliação de Horsley, para quem a atitude de Paulo é anti-imperial.

Horsley argumenta que se tem dado pouca atenção ao contexto imperial romano da missão de Paulo e de sua relação com ele (2004, p. 11). Em seu livro *Paulo e o Império*, o autor defende a ideia de que Paulo, e toda sua postura nas primeiras comunidades hoje ditas cristãs, entra em choque com o próprio Império, em certos momentos. Isso foi apresentado no primeiro capítulo.

2. As formas de representação dentro do discurso de Paulo

Compreender as manifestações produzidas no cenário do qual Paulo faz parte sem dúvida é fundamental para traçar seu perfil diante dos demais líderes da Igreja, analisando seus discursos e seus interesses. Chartier afirma que compreender as séries de discursos em

sua descontinuidade, despojar os princípios de sua regularidade e identificar o que neles há de especificamente racional são atos que pressupõem a necessidade de se levar em conta as coerções e exigências das próprias formas segundo as quais eles devem ser lidos. (apud HUNT, org., 2006, p. 229).

O pressuposto do qual partem os autores que trabalham com as representações sociais é de que os fenômenos humanos podem ser conhecidos e explicados a partir de uma perspectiva coletiva, mas sem ignorar o indivíduo. Trata-se de uma forma de conhecimento que tenta construir uma realidade comum e um conjunto social. Ciro Flamarion Cardoso afirma que as representações sociais são construídas a partir de representações mentais examinadas no nível individual. Segundo ele, “as representações mentais constituem a matéria prima das representações sociais”. (2000, p. 25).

Compreender a relação judaísmo e cristianismo é principalmente colocá-los em seu ambiente de origem, mas sem deixar de considerar as transformações em seus segmentos, suas representações, suas ambições e o que os aproximava e distanciava. De um lado, há um cristianismo buscando, com Paulo e seus companheiros, uma universalidade e que não pode desprezar totalmente suas origens judaicas, tendo em vista que também havia muitos judeus a serem conquistados. De outro lado, há um judaísmo que defende ferrenhamente seus preceitos e seus valores.

Paulo defendia que os pagãos poderiam se tornar membros plenos do povo de Deus ao lado dos judeus, iguais a eles – sem necessidade alguma de circuncisão nem de outras regras de purificação. Em outras palavras, sua conversão foi uma reviravolta de 180 graus em relação ao ambiente judaico de que fazia parte. Poderia ter sido apenas um judeu fervoroso, deixando os judeus-cristãos de lado, ou poderia ter se convertido do judaísmo farisaico para o judaísmo cristão (como, por exemplo, Tiago e os membros da igreja de Jerusalém) ou, ainda, proclamar Jesus como o messias de seus companheiros judeus. Mas ao invés disso ele se

converteu do judaísmo ao cristianismo, naturalmente, em defesa dos pagãos que outrora ele perseguia ao lado dos cristãos. (CROSSAN; REED, 2007, p.17).

Paulo não foi o único a se manifestar quanto à situação dos não-judeus, antes dele há os seguidores da casa de Hillel, que defendiam a aceitação dos gentios, necessitando para isso apenas a crença no Deus único de Israel, de outro lado, havia os da casa de Shamaí que defendiam a aceitação dos não-judeus mediante a circuncisão e o cumprimento dos rituais judaicos. Essas duas correntes pertenciam ao grupo dos fariseus ao qual também pertencera Paulo. Os pesquisadores do cristianismo primitivo têm discutido sobre o fato de Paulo ser fariseu, e sobre o que ele buscou neste grupo.

Para compreender como foi recepcionada a postura de Paulo diante da Lei pelos judeus judaizantes, é preciso refletir sobre o significado da Torá para esses judeus, mesmo que, como será apresentado mais adiante, não se pode pensá-los como um grupo homogêneo. Para os judeus o texto da Torá, ou seja, da Lei, não contém apenas uma doutrina, mas um verdadeiro modo de vida, estando ali registrada a aliança de Deus com os judeus. O termo Torá significa orientação e instrução, e identifica-se, fundamentalmente os cinco livros de Moisés ou Pentateuco; pode significar também todo o corpo religioso-ético da literatura judaica. Na verdade, Torá compreende todos os campos do judaísmo: cultura, ética, justiça, religião, educação. Não se pode analisar o contexto do período sem levar em consideração a visão de mundo desses homens que seguiam a lei de Moisés:

É sabido que *tôrâh* (sic), no contexto dos significados mais antigos e especialmente do seu uso como termo técnico para a instrução sacerdotal, tornou-se o termo mais importante para designar o Deuteronomio e a vontade de Deus formulada nele (Dt 4,8-44). Também este “livro da Torá” naturalmente já continha, em muitas passagens, referências à história, em especial do êxodo, que aparece na fundamentação de muitas leis. Torá é, mais tarde, o termo mais importante para a lei de Esdras, na qual, contudo, é impossível decidir que forma ele tinha. Quando se pergunta se a palavra *tôrâh* também podia designar conjuntos de narrativas, é preciso referir-se principalmente a dois textos; ambos procedem do âmbito da teologia deuteronomista (CRÜSEMANN, 2001, p. 453).

Sem dúvida compreender os mecanismos de defesa judaicos de que Paulo também faz uso, ou seja, a leitura e interpretação da Torá, é fundamental para analisar a conjuntura social estudada, entendendo-a como o conjunto das tradições judaicas, que faz parte da realidade desses grupos. Além de perceber suas variações de interpretações, também é preciso observar sua forma escrita e oral¹³. Deve-se destacar que a Torá Oral não é aceita por todos os grupos de judeus; os saduceus, por exemplo, não aceitam sua legitimidade.

Crossan afirma que, de qualquer modo, no Concílio de Jerusalém, a questão imediata da circuncisão dos gentios do sexo masculino foi resolvida. Mas criou-se um problema muito maior, pois agora havia duas missões, uma para os judeus, liderada por Pedro, e uma para os pagãos, liderada por Barnabé e Paulo. O autor afirma ainda que isso teria funcionado bem se os judeus e pagãos vivessem completamente isolados e se só cristão-judeus pregassem aos judeus e cristão-pagãos aos pagãos. Mas será que em uma grande metrópole como Antioquia, por exemplo, haveria duas comunidades independentes, uma de cristão-pagãos e outra de cristão-judeus? (CROSSAN, 2004, p. 502).

Todas as discussões em torno da aceitação ou não das regras de dietas judaicas por parte dos pagãos fez com que Paulo se separasse dos líderes da Igreja. Tiago presumiu que os pagãos não seguiriam as regras dietéticas e ordenou que houvesse a separação, pois, o judaísmo devia prevalecer sobre o paganismo. Essa atitude acirrou a disputa entre Paulo e Tiago, representando o grupo dos cristão-judeus que valorizava a continuidade dos preceitos judaicos. Essa conjuntura conflituosa marca a saída de Paulo de Antioquia.

¹³ Torá Oral (em hebraico “Torá she-beal-pé”) as tradições orais do judaísmo que foram recebidas por Moisés durante os quarenta dias e noites que passou no Monte Sinai, e por ele transmitida aos sábios e aos profetas. Os princípios gerais do desenvolvimento do Torá Oral, inclusive as perguntas e comentários de alunos inteligentes nos tempos futuros também foram revelados a Moisés (UNTERMAN, Alan. *Dicionário Judaico de lendas e tradições*: 222 ilustrações. Tradução: Paulo Geiger. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992, p. 264).

Josefo fala muito mais de Tiago, o “irmão” de Jesus, do que do próprio Jesus. Em *Antiguidades judaicas* XX, 197-203, Josefo relata a execução de Tiago e suas consequências:

Tendo sabido da morte de Festo, César enviou Albino à Judeia como governador. O rei [Agripa II] tirou o pontificado de José e deu a sucessão deste cargo ao filho de Anás, também chamado Anás... Anás, o Jovem... era de temperamento impetuoso e extremamente audacioso; pertencia à seita dos saduceus, que, quando têm de julgar, são mais duros do que todos os outros judeus... Com tal caráter, Anás achou que havia ocasião propícia para aproveitar, já que Festo morrera e que Albino ainda estava viajando. Convocou os juízes do Sinédrio e colocou diante deles o irmão de Jesus chamado Cristo – seu nome era Tiago – e alguns outros. Acusou-os de haver transgredido a Lei entregou-os para serem lapidados. Mas todos os habitantes da cidade que eram tidos como os mais observadores, mais justos e rigorosos das leis indignaram-se com isso e mandaram secretamente pedir ao rei Agripa que ordenasse a Anás que não agisse de tal maneira; com efeito, diziam eles, ele não agira corretamente nesta primeira circunstância. Alguns deles fora mesmo ao encontro de Albino, que vinha de Alexandria, e informaram que Anás não tinha o direito de convocar o Sinédrio sem sua aprovação. Persuadidos por tais propósitos, Albino, encolerizado, escreveu a Anás ameaçando puni-lo. Quanto ao rei Agripa, Albino por esta razão tirou-lhe o soberano pontificado que exercera durante três meses e estabeleceu Jesus, filho de Damasco.

Percebe-se que Josefo nos apresenta a execução de Tiago como algo que perturbou a conjuntura dentro do espaço judaico. Em uma análise desse trecho de *Antiguidades judaicas*, Crossan apresenta três pontos a considerar: primeiro que Anás não era apenas o sumo sacerdote, mas de uma importantíssima família de sacerdotes. Seu pai, Anás o Velho, foi sumo sacerdote de 18 a 36 d.C. como se pode constatar nos evangelhos. O Anás mais velho era o sogro de José Caifás, sumo sacerdote de 18 a 36 d.C., figura também presente nos evangelhos. Foi, além disso, pai de outros cinco sacerdotes: Eleazar, Jônatas, Teófilo, Matias e Anás, o Jovem, e avô de Matias, sumo sacerdote, em 65 d.C. Em outras palavras, Anás, o Jovem, vinha de uma família que dominou o pontificado durante a maior parte do Século I antes do ano 66, com oito sumos sacerdotes em sessenta anos; segundo que por haver (no interregno entre governadores romanos em 62 d.C.) convocado o Sinédrio para um crime capital e executado Tiago e alguns outros Anás, o Jovem, atraiu para si a ira do

soberano herodiano Agripa II, e do governador romano Albino. Por fim, o terceiro ponto onde Josefo chama Anás de “saduceu” e os que se opunham a ele de ‘rigorosos observadores das leis’, o que provavelmente significa fariseus. A execução de Tiago e de outros aconteceu no meio dessa competição, o que bastou para fazer com que Anás fosse deposto após apenas três meses no cargo. No entanto, Tiago deve ter tido certo prestígio público, do contrário seu nome dificilmente seria registrado. De fato, é identificado como “o irmão de Jesus chamado Cristo”. Por que Tiago era figura tão importante a ponto de, presumivelmente por sua causa, um sumo sacerdote ser deposto? (CROSSAN, 2004, p. 501).

Analisar a atuação de Tiago dentro do cristianismo de meados do I Século d.C. é muito importante para compreender a postura de Paulo, principalmente porque ele entrou em conflito com Tiago em Antioquia. Há, portanto, um paralelo entre a visão de Tiago, que defende uma maior aproximação entre os seguidores de Jesus e os ensinamentos judaicos, e a de Paulo, que defende um maior distanciamento das regras judaicas não aceitando-as como pré-requisito para entrada no cristianismo.

Segundo Crossan, Paulo ao sair de Antioquia teria ido para o oeste e nunca mais voltado. Tiago era o líder da Igreja-mãe de Jerusalém, que administrava duas missões importantes: uma para os judeus e uma para os pagãos. Era um judeu-cristão que acreditava que Jesus era o Messias, mas também seguia a Lei judaica completa. Isso explica negativamente, porque, ao contrário de Estevão, no início dos anos 30, ou de Tiago filho de Zebedeu, no início dos 40, Tiago só foi atacado, perseguido e executado no início dos anos 60. Não explica por completo, positivamente porque, após sua execução, ele foi tão veementemente defendido por judeus não-cristãos. Tiago era, sem dúvida, importante para os judeu-cristãos. Mas por que era importante para judeus *não- cristãos*? Ele observava a Lei? Sim, naturalmente, mas isso ele *devia* fazer, como todos os outros judeus. (CROSSAN, 2004, p. 503).

Desta forma Tiago agia de modo a defender os interesses judaicos frente aos pagãos, sendo assim, ele não angariou de certa forma, a hostilidade por parte dos judeus se preservando na medida do possível, até sua execução. Mesmo tendo aceitado Jesus como Messias, ele não abre mão dos costumes judaicos. Ao passo que, Paulo defende os gentios e abre mãos de alguns costumes, ainda que, em certas passagens de sua obra apresentam-se certas incoerências indicando que ele não abandonou totalmente o judaísmo.

Crossan, em seu artigo intitulado: *O Jesus histórico: fontes e metodologia para a pesquisa*, no livro *Jesus de Nazaré: uma outra história*, organizado pelo professor André Leonardo Chevitarese; Gabriele Cornelli e Mônica Selvatici, afirma que no Século I d.C., a tradição judaica não apresentava uma resposta monolítica ao desafio do internacionalismo cultural grego ou ao imperialismo político romano. Por um lado, ela advogava a colaboração de tal modo que Josefo argumentava que Deus conferia poder imperial a Roma, à dinastia flaviana e a Vespasiano como o Messias. Por outro lado, ela advogava a resistência violenta e não violenta à ascendência imperial e assim o fazia por ordem do mesmo, Deus que exigia a colaboração. Havia, no entanto, um importante elemento na tradição judaica que a colocava em choque com o Império Romano. A tradição insistia no fato de que Deus era um Deus de “justiça e retidão”, isto é, um Deus não apenas da justiça pessoal e individual, mas principalmente da justiça estrutural e sistêmica; um Deus não somente da justiça retributiva, mas especialmente da justiça distributiva, um Deus que exigia que todos tivessem uma porção justa de uma terra que somente a ele pertencia. (CHEVITARESE, (org.) 2006, p. 174-175).

Os jogos de interesses inserem Paulo na disputa em defesa dos gentios. Ele não se choca apenas com os judeus que não aceitavam o descumprimento das regras da Torá ritual como regra básica para se tornar um cristão, mas também entra em conflito com grupos de gentios que viam na nova fé uma ameaça a seus interesses.

Crossan e Reed chamam a atenção para os opositores de Paulo, pois segundo os autores se Paulo estivesse simplesmente convertendo puros pagãos ao cristianismo, até mesmo ao cristianismo judaico, por que os judeus haveriam de se preocupar? Poderiam ignorá-lo e até mesmo zombar dele. Imagine Paulo pregando exclusivamente ou principalmente em Corinto aos estivadores que trabalhavam nos navios e levavam suas cargas atravessando o istmo da baía noroeste de Lechaion no golfo de Corinto à baía sudeste de Cencréia no golfo Sarônico. Se esse fosse o seu foco, por quê, de um lado, os puros pagãos se preocupariam com a “liberdade” da Lei judaica ou, de outro, por quê os plenamente judeus ligariam para as atividades de Paulo nas docas? Mas se seu interesse era converter os simpatizantes da sinagoga ao cristianismo retirando dos judeus esse espaço intermediário de apoio e proteção, isso seria socialmente explosivo (CROSSAN; REED, 2007, p. 46).

De acordo com a análise de Crossan e Reed acima, a atuação das ações de Paulo dentro das primeiras comunidades afetava seu grupo diretamente e os que o circundavam, tendo em vista que, os grupos se misturavam em sua multiplicidade e dinâmica. Toda essa complexidade na conjuntura social na qual Paulo está inserido ajuda a entender o modo como ele buscava atingir seus objetivos. Ele deve ser compreendido não apenas em sua atuação teológica, mas também em seu interesse político e social. Muitos autores defendem a ideia de que Paulo pregava uma maior flexibilidade no cumprimento da Torá ritualística, sim, mas, deve ser percebido em suas atitudes que ultrapassam o viés religioso. Sabe-se que na Antiguidade os campos religiosos se misturavam ao político, ao social e ao econômico, mas em muitos momentos o discurso de Paulo critica o sistema vigente.

Analisando a comunidade cristã de Antioquia, na Síria, se percebe que a pregação de Paulo nessa cidade chamava a atenção de muitos grupos. Segundo Selvatici há, nos estudos sobre o cristianismo antigo, uma opinião amplamente partilhada de que a fundação da comunidade antioqueana seja um desenvolvimento da divisão da comunidade de Jerusalém

em dois grupos distintos – hebreus e helenistas. Selvatici afirma ainda que a forte razão para a sustentação de tal postura é que, por anos na historiografia, essa divisão encontrou apoio em Gálatas 2, 11-14. (SELVATICI, 2006, p. 77).

Murphy-O'Connor afirma que não se deve pensar que houvesse comunidades mistas de judeus e gentios. Segundo o autor, essa ideia tornaria a convivência muito complicada. A tendência mais correta era a de manter separadas as comunidades só de gentios e só de judeus, sendo todos parte da grande e única comunidade da “Igreja de Antioquia”. Para que essa grande Igreja não fosse apenas ficção, deveria ser sólida o bastante para administrar o relacionamento entre as várias comunidades domésticas. (2007, p.63).

Desta forma, as circunstâncias que favoreceram ou dificultaram as ideias de disseminação do cristianismo nesta cidade e, para além dela, tiveram como base os jogos de poder entre grupos. Tendo em vista que os judaísmos do período tomavam partido de acordo com seus interesses, posto que, o cristianismo da época em análise era mais um grupo dentro do cosmo judaico, e com divisões em suas próprias formas de pensar e viver a nova fé. Sendo assim, pode-se afirmar também que se trata não de um cristianismo, mas de cristianismos, tendo em vista suas divisões internas.

Compreender a dinâmica desses grupos é fundamental em nossa análise das origens cristãs; sem tal preocupação não se poderia entender os caminhos que os primeiros cristãos percorreram em busca de seus interesses. Para Crossan e Reed, a carta de Paulo aos Gálatas é ao mesmo tempo apologética, polêmica e dominada por um tom amargamente reprovador e emocionalmente suplicante. Até onde se pode entender a situação a partir da resposta de Paulo, seus oponentes haviam dito aos convertidos gálatas que seu evangelho estava errado, que os homens tinham de ser circuncidados, e que Paulo nada mais era do que mero missionário subordinado (nem mesmo apóstolo) e que, portanto, vivia e ensinava em desacordo com os superiores em Jerusalém e Antioquia. Esses ataques explicam a sentença de

abertura de Paulo, que pode ser entendida mais como um manifesto do que como uma identificação: “Paulo, apóstolo – não da parte dos homens, nem por intermédio de um homem, mas por Jesus Cristo e Deus Pai que o ressuscitou dentre os homens” (1,1). Em seguida nos conta sua história vocacional (1, 11-17). Dizia que recebera o chamado divino em Damasco e não tarefas humanas em Jerusalém. (CROSSAN, REED, 2007, p. 199-200).

Analisando o discurso de Paulo em várias partes de seus escritos, se percebe que ele lança mão da retórica de convencimento, reforçando suas ideias e sua posição diante dos fatos, se colocando como apóstolo de Cristo e fazendo uso de artifícios para convencer mais e mais adeptos à sua forma de conceber esse ramo do judaísmo do qual ele procura se afastar, mas ao qual sempre volta quando se torna necessário legitimar determinados posicionamentos.

Para alguns estudiosos, Paulo percebeu, desde o início, o problema da aceitação dos gentios que não aceitavam assumir todas as regras judaicas, mas que se simpatizava com a nova fé. Uma fé que não era tão nova em essência, mas que buscava outra maneira de ver as coisas. Outros autores têm uma visão mais teológica, defendendo que Paulo teria sido escolhido por Cristo para levar a Palavra aos incircuncisos. Deve-se considerar, no entanto, que Paulo não era inocente e sabia o que e para quem dizer e como fazer para atingir seus objetivos.

Para se compreender os movimentos dos grupos que formavam a comunidade de Antioquia, é necessário se ater ao fato de a cidade estar sob o jugo romano, ou seja, de estar diretamente imbuída de suas manifestações culturais e sociais. Tratando-se de uma cidade também fortemente influenciada pela cultura helenística, Antioquia é palco de múltiplas combinações que, somadas, formaram o cenário no qual viviam diferentes grupos sociais, com suas interações culturais, e é a partir daí que se pode traçar o perfil das identidades fluídas do cristianismo antioqueano.

Em meados do Século XIX, o historiador alemão Johann Gustav Droysen cunhou o termo erudito ‘Hellenismus’ como algo que significasse a mistura de culturas ocorridas após as conquistas de Alexandre, o Grande, no Oriente. No seu entender, a *polis* clássica, ao entrar em contato com o oriente, perdeu sua pureza e integridade e produziu estruturas políticas helenísticas ‘enfraquecidas’. Ao mesmo tempo, esta sociedade helenística carecia da potência militar característica dos romanos, que posteriormente dariam mostra de seu vigor ao subjugar os reinos sucessores de Alexandre. Selvatici argumenta que Droysen faz juízo de valor negativo da época em questão e encara a história como uma trajetória de sucessivos apogeus e declínios. (SELVATICI, 2006, p. 7-8).

Selvatici afirma que Droysen encontrou na cultura helenística e na tradição judaica as raízes, ou melhor, as sementes que, unidas (pela fusão), resultariam no embrião do cristianismo. Fortemente criticado em sua época, ele admitiu posteriormente ter sido muito inspirado pelo método hegeliano de construção histórica. De qualquer maneira, argumenta Selvatici, a formulação de Droysen exerceu tamanha influência sobre a historiografia posterior acerca do Cristianismo e do Judaísmo antigos que o estudo da mescla cultural entre judaísmo e helenismo acaba por ser tão antigo quanto o próprio estudo da História Judaica. (2006, p. 9).

Esse modo de interpretar a relação entre cultura helenística e tradição judaica como fundamentais para o surgimento do cristianismo foi defendida por outros autores, como Martin Hengel.

Quando se analisa os encontros culturais na cidade de Antioquia, se percebe que esses não acontecem de forma homogênea, dada a presença na cidade de diferentes grupos sociais. Entender que Antioquia, como uma cidade cosmopolita, abrigava um mosaico cultural é de fundamental importância para a nossa análise; a partir dessas interações culturais se pode estabelecer as bases da gênese do cristianismo.

Como zonas de fronteira, as cidades cosmopolitas podem ser descritas como “inter-culturais”; não constituem apenas locais de encontro, mas também de sobreposições ou intersecções entre culturas que provocam a criação de algo novo e diferente (BURKE, 2008, p. 73).

A situação em Antioquia deixa claro que havia uma disputa entre os grupos. Disputa essa fortalecida pela complexidade desse espaço social. Como já foi discutido, todas essas complicações somadas aos jogos de interesse fizeram com que algo que não tinha sido tão explícito em Jerusalém eclodisse na capital da Síria.

No quadro mais amplo percebe-se então, uma série de processos sociais e culturais que interagem na formação da identidade cristã em Antioquia, por volta do ano 50. As boas relações, raras nesse período, entre judeus e gentios em Antioquia, tinham, por um lado, conformado a prática cristã da comensalidade naquela comunidade cristã. Por outro lado, as relações de tensão crescente entre judeus, gentios e autoridades romanas em todo resto do Império Romano, levando à revolta judaica contra Roma em 66, haviam elevado o nível de insegurança e de medo para os judeus tanto na Palestina quanto na diáspora. Neste processo se faz presente, igualmente, a interpretação que os judeus fazem de tal ameaça à luz de sua crença mais cara, a de que eles constituíam o povo de Deus. (SELVATICI, 2006, p. 104).

Todos esses processos fizeram com que os judeus buscassem ainda mais sua preservação: ao se verem ameaçados em suas crenças, estes se armaram em defesa de seus ideais de fé, principalmente sua identidade como povo eleito. Sendo assim, a questão de Antioquia é antes de tudo busca de consolidação dos grupos.

Crossan e Reed chamam nossa atenção para um fato muito importante: se tudo estava em ordem em Jerusalém, qual era então, o problema em Antioquia? É necessário entender, a propósito, as novas questões inevitavelmente surgidas a partir da mudança cristã-

judaica: o clímax escatológico deixava de ser considerado um instante fantástico e se tornava um processo que poderia durar toda uma vida (mesmo se esperado para breve). O acordo celebrado em Jerusalém tinha tudo pra dar certo, permitindo a realização de duas missões, uma dirigida por Pedro para converter judeus, e outra liderada por Barnabé e Paulo para converter pagãos. Mas os gentios não viviam geograficamente separados dos judeus e, além disso, esses primeiros apóstolos eram judeus. Como o esquema funcionaria na prática, além da teoria, em cidades da diáspora, tão diferentes de Jerusalém? O que aconteceu em Antioquia fora inevitável. Era apenas questão de tempo. (2007, p. 202-203).

Os autores acima questionam sobre o que teria ocorrido de diferente em Antioquia, em relação a Jerusalém. É evidente que, na prática, tudo fica mais difícil, além disso, se deve levar em consideração a consolidação dos grupos e a busca constante de se manterem no poder. Todos esses fatores, aliado às multiplicidades encontradas em Antioquia seria ainda mais determinante para a controvérsia. Os judaísmos das cidades da diáspora são bem diferentes, têm um contato mais direto com outras manifestações. O que sem dúvida não passa incólume dentro dos grupos, pois, a interação ocorre direta ou indiretamente. A atuação de Paulo nesse cenário é decisiva e a atitude de Pedro o coloca frente a frente com um problema que determinaria sua participação nas comunidades cristãs.

Apesar dos protestos, ou por causa deles, Paulo perdeu a batalha para manter Antioquia como uma comunidade mista genuína. O lado judeu-cristão manteve sua recusa em participar das refeições com os cristão-gentios. Alguns se judaizaram completamente, aceitando a circuncisão; outros recusaram a circuncisão, mas continuaram a observar algumas leis alimentares (não comer carne de porco ou carnes sacrificadas a ídolos), para não ofenderem seus irmãos judeus, deixando assim em aberto alguns pontos de diálogo. Outros, ainda, teriam rejeitado os judeus, tal como tinham sido rejeitados por eles, ignorando suas sensibilidades. (MURPHY-O'CONNOR, 2007, p. 130-131).

3. As justificativas dentro do discurso paulino

Se de um lado Paulo argumenta em favor de seus ensinamentos, de outro estão os que fazem uso de argumentos contrários aos seus. A aliança de Deus com Abraão teria sido um desses argumentos contra Paulo, que também será por ele usado em suas justificativas. Tratava-se da relação recíproca com deveres, obrigações e compromissos. Do lado de Deus envolvia a promessa da *descendência* e da *terra*: “serás pai... te multiplicarei extremamente...multidão de nações...e reis...de geração em geração...”. (Gn 17, 1-80 Mas havia também obrigações do lado de Abraão:

Deus disse a Abraão: “Quanto a ti, tu observarás a minha aliança, tu e tua raça depois de ti, de geração em geração. E eis a minha aliança, que será observada entre mim e vós, isto é, tua raça depois de ti: que todos os vossos machos sejam circuncidados. Farei circuncidar a carne de vosso prepúcio, e este será o *senal da minha aliança* entre mim e vós. Quando completares oito dias, todos os vossos machos serão circuncidados, de geração em geração. Tanto o nascido em casa quanto o comprado por dinheiro a algum estrangeiro que não é de tua raça, deverá ser circuncidado o que for nascido em casa e o que for comprado por dinheiro. Minha aliança estará marcada na vossa carne como uma aliança perpétua. O incircunciso, o macho cuja carne do prepúcio não tiver sido cortada, esta vida será eliminada de tua parentela: ele violou minha aliança (Gn 17, 9-14, o grifo é de Crossan e Reed).

A circuncisão não é igual à aliança, mas “senal” dela. Deus ordenou-a para Abraão e seus descendentes e escravos masculinos. Os opositores gálatas de Paulo apoiavam-se nesse mandamento e acusavam Paulo de infringi-lo e insistiam que todos os descendentes de Abraão deviam ser circuncidados, tanto os descendentes de Agar e Ismael, quanto os de Sara e Isaac. (CROSSAN & REED, 2007, p. 206).

Todas as justificativas dos opositores de Paulo nos ajudam a perceber que se fundamentavam na Torá, e que também Paulo, em muitos momentos, como já abordado,

lançou mão desses mesmos argumentos, legitimados pela Torá, para convencer não apenas seus opositores, mas toda a comunidade.

Sabei, portanto, que os que são pela fé são filhos de Abraão. Prevendo que Deus justificaria os gentios pela fé, a Escritura preanunciou a Abraão esta boa nova: Em ti serão abençoados todas as nações. De modo que os que são pela fé são abençoados juntamente com Abraão, que teve fé. (Gl 3, 7-9).

Paulo é sem dúvida um bom estrategista, tendo em vista que os seus opositores faziam uso da Escritura para justificar suas ideias, ele também o fez de modo que a interpretação é feita de acordo com seus interesses, seus jogos e suas disputas; o foco é ressaltado de acordo com seus objetivos naquele momento. Mas o fato é que, como chamou atenção mais acima Murphy-O'Connor, em Antioquia ele perde a batalha, pois os do lado dos circuncisos deixam de comer com os gentios, o que o faz se afastar desta cidade, mas como for, acaba por convencer outros. Não se pode afirmar que Paulo, em meados do I Século, tivesse uma visão geral do seu campo de interesse, mas suas ideias foram se proliferando, principalmente depois da destruição do Templo de Jerusalém em 70 d.C.

Murphy-O'Connor defende a ideia de que Tiago não era contrário à conversão dos gentios. A única questão era como os gentios deviam ser incorporados à comunidade cristã. Para Paulo, por meio da fé e do batismo, mas para Tiago também era necessária a circuncisão. Quanto a criar comunidades estáveis, Tiago era um homem prudente. As comunidades de judeu-cristãos que ele presidia eram mistas apenas de nome, pois tinham-se aceitado a penosa operação da circuncisão, certamente se submeteriam a todas as outras exigências da Lei. Essa visão comum sobre o que era necessário na vida do dia-a-dia garantia a continuidade da comunidade. (2007, p. 127-128). Desta forma, as conturbações entre as comunidades judaicas em Antioquia, a disputa entre os grupos, os inúmeros conflitos entre judeus e gregos em

momentos distintos, o que também vai refletir nas atuações de Paulo e de seus opositores. Os conflitos sociais corroboram de modo determinante na controvérsia de Antioquia.

Selvatici analisa o quadro político-social de Antioquia, sua relação com o Império, partindo da observação da vida desses judeus e gentios na capital da Síria:

Se pensarmos em termos do conceito de ‘capital simbólico’ desenvolvido pelo sociólogo Pierre Bourdieu, perceberemos que a política de boníssima vizinhança com a Síria adotada por Herodes, o Grande, aliada às boas relações que o soberano judaico mantinha com a corte imperial em Roma, conferiu maior capital simbólico (mais *status*/ distinção) aos judeus da capital da Síria, tornando-os, possivelmente, alvo de maior interesse aos olhos da população gentílica que habitava Antioquia. A distinção conferida aos judeus no espaço social da cidade de Antioquia – amplamente helenizada no que dizia respeito à arquitetura e valores, tal como outras grandes *pólis* do Mediterrâneo oriental romano -, fora da política de reprodução e fomento de tais valores empreendidos pelo soberano judaico, por meio de presentes, obras e monumentos oferecidos à cidade (SELVATICI, 2006, p. 82-83).

A relação entre os diversos grupos que compunham o Império Romano no início do cristianismo é cheia de conturbações, de jogos de interesses, eles viviam de acordo com seus regimes e não se enfrentavam constantemente, pois, eles de certa forma precisavam uns dos outros numa relação entre os grupos. Goodman, em seu livro *Rome e Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*, tem um capítulo dedicado à ideia de haver um misto entre diversidade e tolerância no Império Romano. O autor afirma que os romanos sabiam que seu império era um mosaico de pessoas e culturas variadas, e eles venciam nessa variedade. Os romanos classificavam a variedade de pessoas dividindo o espaço imperial em províncias, dando nome para cada região e grupo étnico. (GOODMAN, 2008, p. 123).

É em meio a toda essa diversidade que o cristianismo irá se desenvolver, a relação direta entre os romanos e os povos conquistados seguia um ritual que buscava na diversidade um equilíbrio, isso também é um fator que favorece a consolidação do Império Romano.

Como foi apresentado no primeiro capítulo, o contexto do Império Romano permite compreender as ações de Paulo. Murphy-O’ Connor faz uma leitura da situação dos

judeus na Judéia nesse período, que também se reflete em outras partes do Império, que pode ajudar a compreender as relações entre os judeus e seus vizinhos pagãos, principalmente a questão de se preservar.

No Império Romano, ao qual a Judéia pertencia naquele tempo, os judeus tinham privilégios bem determinados e bem difundidos pela lei romana. Um tempo depois da assembléia de Jerusalém, 51 d.C., houve uma série de casos graves de violação dos direitos judaicos sem que as autoridades romanas os defendessem. Houve ocasiões em que as próprias autoridades foram responsáveis por isso. O imperador Tibério expulsara os judeus de Roma. Seu sucessor, Caio, tentara transformar o Templo de Jerusalém num santuário imperial pagão, erigindo lá sua estátua. O administrador do Egito insuflara violenta revolta anti-semita em Alexandria. Seu colega, o procurador da Judéia, confiscara as vestimentas do sumo sacerdote, sem as quais não podia exercer suas funções. A consequência inevitável de tais incidentes frequentes – muitos outros podem ter ficado no esquecimento – era um profundo sentimento de insegurança entre os judeus. Era evidente que os judeus deviam permanecer unidos, pois somente assim poderiam sobreviver. Toda redução no número de pessoas comprometidas com o judaísmo seria fatal. Antes de tudo eram judeus. A única coisa que os separava de seus irmãos era a aceitação de Jesus como Messias. (2007, p. 124-125).

Pensar o fato da morte do Messias, o impacto que ela causou em Paulo, o significado da crucificação para os romanos e como Paulo trabalha com esse tema, analisar a crucificação a partir da visão de Paulo, que difere da de Pedro, pois este não aborda muito esse tema de como Jesus morrera, apenas o caráter salvífico de sua morte. Já Paulo vai tratar desse assunto como uma entrega de Jesus em sacrifício por nossos pecados (Gl 2,20).

Outra questão que se levanta quando se reflete sobre a aceitação dos ditames da Lei é a questão do Messias, pois quando Paulo afirma que Jesus é o Messias entra em conflito com a promessa judaica, pois Jesus, morreu e ressuscitou, e o modelo de Messias judaico era de imortalidade. A consequência dessa intuição era de máxima importância. Todos os judeus acreditavam que o Messias não morreria. O advento do Messias seria o clímax glorioso da história, além do qual ninguém chegaria. Inevitavelmente o conceito de Messias implicava sua eternidade. Como poderia morrer? Essa conclusão lógica a que chegavam os Judeus era

confirmada pelo ensino das Escrituras: a morte não era parte integrante da natureza humana; era a pena imposta pelo pecado. O livro da Sabedoria representa uma série de textos que remontam ao Gênesis e continuam ao longo do século II d.C.: “Deus criou a humanidade em estado de incorruptibilidade. Segundo a imagem de sua própria eternidade o fez. Foi por inveja do demônio que a morte entrou no mundo” (Sb 2,23-24). (O’CONNOR, 2007, p. 56).

A interação entre judeus e não-judeus também se insere neste contexto imperial de meados do I Século; estudiosos afirmam que, durante este período analisado, havia uma relação de proximidade entre esses grupos. Segundo Rutgers, é evidente que, na maior parte do tempo, mais ou menos uma coexistência pacífica foi a regra e não a exceção entre judeus e não-judeus. Desde a propagação da cultura Helenística na parte oriental da bacia do Mediterrâneo, a questão era, por um lado saber como os judeus faziam para preservar seu patrimônio e para interagir com sucesso com os seus vizinhos pagãos que eram cada vez mais numerosos e, por outro lado, deve ter sido tão contínua como as soluções multifacetadas que foram encontradas para seu convívio. Rutgers (1992) afirma que Josefo, em *Antiguidades Judaicas*, ilustra como poderia ser sutil a sensibilidade judaica quando confrontada com os judeus e não-judeus, neste caso os de cultura grega. (1992, p. 102).

Rutgers (1992) nos apresenta evidências arqueológicas do convívio entre judeus e não-judeus durante os quatro primeiros Séculos de existência do cristianismo, dando exemplo de catacumbas e de vestígios que comprovam a coexistência entre judeus e pagãos no Império Romano.

Selvatici afirma que a discussão sobre o caráter profano e impuro dos gentios como uma barreira para a salvação deles e para a sua entrada no reino messiânico não só esteve presente no seio da nova fé, como acabou por constituir uma das mais importantes controvérsias do Cristianismo antigo. (2006, p. 87).

Crossan apresenta as dificuldades em se trabalhar à relação presente e passado distante:

Naturalmente, há sempre uma dificuldade geral quando o presente contemporâneo examina o passado distante. Não é que sejamos tão diferentes *deles*, como se todos *nós* fôssemos um único *nós* unificado e todos *eles* fossem um único *eles* unificados. É provável que haja tanta divergência entre *nós* modernos quanto havia entre *eles* os antigos. Dois indivíduos de locais diferentes em nosso mundo contemporâneo atual podem estar muito mais distante um do outro que dois indivíduos de épocas diferentes nos mundos antigo e moderno. Esse não é o problema. O problema é que *nós* sabemos como tudo aconteceu, pelo menos desde aquela época até agora. *Nós* conhecemos o futuro do passado *deles*. Por exemplo, como reconstruiríamos a crucificação, se não conhecêssemos as descrições evangélicas, as visualizações artísticas, as celebrações musicais e dois mil anos de culto cristão? O que torna tudo igual, já se vê, é que *não* conhecemos o futuro do *nosso* presente. À medida que interiorizamos a ignorância de nossos predecessores do passado para o presente, tomamos consciência de nossa ignorância do presente para o futuro. Mas isso não é nada mais que o problema geral e a dádiva geral de toda história antiga. (CROSSAN, 2004, p. 62).

Para Paulo, era evidente que os gentios convertidos à fé no Cristo haviam sido purificados de seus pecados por Deus. Isto havia ficado claro – ele acreditava – para todos os cristãos já no concílio de Jerusalém por meio da decisão de não se exigir a circuncisão dos cristãos não judeus. Para o missionário, a separação agora imposta por Tiago se mostrava absurda. Ele confirma essa convicção em várias cartas, dentre elas a que dirigi aos Romanos quando diz que “*para o homem [judeu] que, sem trabalho [da Lei], crê naquele que justifica o ímpio, sua fé é levada em conta de justiça*”(4, 5). No entender de Paulo, se Deus justifica o ímpio então ele o santifica, e tal como os judeus eles podem ser considerados santos. Os judeu-cristãos devem acreditar nisso porque também não são mais justificados pela Lei e, sim, pela fé em Cristo. (SELVATICI, 2006, p.100).

É claro que a aceitação ou não de alguns costumes pagãos no meio das comunidades cristãs primitivas era complexa, mas, é evidente também que não se colocaria tantos limites como faziam os judeus para aceitar esses novos membros. Limites estes, como

já foi abordado, muitas vezes impostos como forma de preservação dos judaísmos, de grupos mais ligados aos rituais judaicos. É justamente a união de costumes judaicos e pagãos que fizeram do cristianismo um adaptador de circunstâncias e lugares, conquistando com isso mais e mais adeptos.

Na polêmica Carta aos Gálatas, trabalhada de maneira mais teológica por uns e mais histórica por outros, Paulo ajuda a compreender os embates dentro dessas primeiras comunidades:

Com efeito, eu vos faço saber, irmãos, que o evangelho por mim anunciado não é segundo o homem, pois eu não recebi nem aprendi de algum homem, mas por revelação de Jesus Cristo. Ouvistes certamente da minha conduta de outrora no judaísmo, de como perseguia sobremaneira e devastava a Igreja de Deus e como progredia no judaísmo mais do que muitos compatriotas da minha idade, distinguindo-me no zelo pelas tradições paternas. (Gl 1, 11-14).

A justificativa teológica paulina é de ter recebido o Evangelho de Cristo sem intermédio de homens; já na admoestação da Carta aos Gálatas, Paulo afirma que os gálatas passaram a seguir *outro* Evangelho, corrompendo o Evangelho de Cristo (Gl 1, 6-7). Sem dúvida, Paulo não pode afirmar diretamente que está fazendo oposição aos outros líderes da Igreja, nesse momento, mas, afirma que está havendo uma perturbação para confundir os gálatas, pois, antes esses mesmos gálatas seguiam sua forma de pensar em relação aos gentios e ao convívio com esses. (grifo nosso).

Jerome Murphy-O'Connor afirma que para Paulo estava claro como a situação era extremamente séria e não faria sentido permitir-se uma reação violenta apenas para desabafar seus sentimentos. Liberar suas paixões sobre os já confusos gálatas seria fazer o jogo de seus adversários. Entendeu que deveria dar uma resposta cuidadosamente trabalhada a cada detalhe dos argumentos contrários a ele. Não se tratava apenas de assegurar aos gálatas que seu Evangelho era o verdadeiro... O único modo de deter mais avanços em seu território e de

assegurar permanentemente o futuro dos gálatas era quebrar as convicções dos judaizantes. (2007, p. 151).

Este mesmo autor vai afirmar que a oposição dos judeus a Paulo em Corinto aumentou na medida em que conquistava “tementes a Deus” para o cristianismo. Para os judeus, a perda de pagãos simpáticos ao judaísmo era um desafio à sua existência. Aqueles com os quais contavam como seus defensores em caso de dificuldades estavam sendo dizimados. Não podiam mais permitir que Paulo continuasse com aquela depredação. (2007, p. 116).

Este autor faz algumas perguntas que pode nos ajudar a perceber os embates entre judeus e gentios, fazendo-nos refletir sobre a atuação desses grupos dentro das comunidades cristãs primitivas. Ele questiona se realmente um gentio convertido poderia ser considerado judeu apenas por seguir algumas regras ou por se definirem como tais.

Tais questionamentos como: Qual objetivo teria a circuncisão dos gentios convertidos? Claramente a consolidação da identidade judaica. Circuncidar um gentio era reconhecê-lo publicamente como judeu, mesmo sem um relacionamento direto com o judaísmo; eram seguidores de Cristo, não de Moisés. Portanto, que tipo de lealdade ao povo judaico poderia ser esperado desses indivíduos, quando pressões hostis aos judeus começavam a aumentar? Num momento de crise, um patriota judeu poderia realmente contar com eles? Esses judeus de nome aceitariam sacrificar suas vidas pelo Templo e pela Lei? Questões como essas devem ter ocorrido aos membros de maior visão da Igreja de Jerusalém. (MURPHY-O’CONNOR, 2007, p. 125).

Segundo Murphy-O’Connor mesmo condenando a Lei, a atitude de Paulo em relação a ela continuava complexa e obscura. Distingua entre o que Deus queria que a Lei fosse e o que os judeus tinham feito dela. “O preceito verdadeiro que prometia a vida mostrou-se morte para mim” (Rm 7, 10). Venerou a Lei como Palavra de Deus e citou-a mais

de noventa vezes. As Escrituras mostravam o plano de salvação e ofereciam diretrizes da audiência da vida humana. Propunham orientações para a “vida”. Mas, transformando essas diretrizes em preceitos obrigatórios – isto é, em mandamentos a serem obedecidos -, os judeus fizeram da Lei um instrumento de “morte”. O que Paulo condenava era essa compreensão completamente distorcida da Lei e não a Lei em si. (2007, p. 135).

O dicionário de Paulo e suas cartas, escrito por Gabel e Wheeler, trabalha a questão paulina do ponto de vista teológico, afirmando que é de Paulo, só dele, o mérito de ter visto que o cristianismo não poderia sobreviver se permanecesse vinculado à Lei Judaica e de, portanto, insistir numa radical separação entre a nova e a antiga religião. Ele percebeu não apenas as dificuldades práticas da exigência de submeter os gentios convertidos à circuncisão e de fazê-los obedecer a outros elementos da Lei Judaica, como também a confusão teórica que isso institucionalizaria, ameaçando a própria definição de cristianismo. Dessa maneira, ele lançou um desafio direto aos chamados judaizantes, indo ao âmago da questão. E, o que é mais importante, ofereceu alguma coisa para substituir a Lei, com a sua doutrina da justificação pela fé, que ele encontrou, não nas palavras de Jesus, mas no próprio Antigo Testamento! (1993, p. 193).

Os autores acima colocam Paulo como único responsável pelas inovações das comunidades cristãs nascentes, como único que buscou uma alternativa para substituir a lei, se justificando na própria lei. Paulo não deve ser pensado desta forma, ele faz parte de um processo complexo de estruturação de uma maneira diferente de seguir a lei, mas não é o único. O movimento gentílico era algo anterior à própria figura de Paulo. Pode-se afirmar que pode ter ganhado maior destaque com sua atuação.

Esses mesmos autores afirmam ainda que muito mais do que o que Paulo escreveu ou fez, o que teria levado o cristianismo-judaico à bancarrota foi o desastre que atingiu Jerusalém em 70 d.C., destruindo-lhe a base do poder. Mesmo sem isso, o contínuo

influxo de gentios convertidos (Paulo não foi o primeiro nem o único a converter gentios) teria diluído o poder da facção judaica e levado essa instável união da antiga e da nova relação a alguma espécie de ponto crítico. O papel de Paulo parece ressaltado porque os seus escritos, preservados e tornados canônicos, estão aí à vista de todos. Além disso, não se deve subestimar a contribuição das circunstâncias na plasmação dos pontos de vista de Paulo. Boa parte do que ele escreveu era *pro forma*, uma reação a várias crises da Igreja, não havendo dúvida de que a oposição às suas crenças o forçara a examiná-las com mais cuidado, auxiliando-o a aperfeiçoar a sua teologia distintiva.

Gabel e Wheeler afirmam que apesar de sua radical ruptura com o judaísmo e dos seus contínuos problemas com os judaizantes, Paulo permaneceu judeu e nunca escapou à influência do seu legado judaico. Ele tinha orgulho dessa herança e do seu lugar nela (ver Filipenses 3, 5-7). Esse apego ao judaísmo era pessoal e sentimental, mas também era uma questão de convicção intelectual, porque Paulo acreditava que o Antigo Testamento era escritura inspirada e que Deus escolhera de fato os judeus como o seu povo. (GABEL e WHEELER, 1993, p. 201).

Não se pode afirmar que houve uma ruptura radical de Paulo com os judaísmos; sim, pois este não é algo homogêneo, e nem deve ser pensado como tal, como um bloco monolítico, acredita-se que por haver uma mistura muito dinâmica entre os grupos no momento em que Paulo pregava, não há um afastamento total, além de entender Paulo, como um judeu que não negava sua origem, e que tomou algumas atitudes conflitantes em seus escritos, de acordo com seus interesses, que às vezes podiam ser mais radicais em uma dada circunstância e mais tênue em outras.

Paulo simplesmente não se enquadra nas categorias de fé religiosa desenvolvidas do seu tempo para cá. Ele era tanto radical como um tradicionalista; um homem de estreiteza surpreendente e de horizontes surpreendentemente amplos; um judeu recatado e, ao mesmo

tempo, um cosmopolita que se sentia à vontade na estrutura social do Império Romano helenizado; um homem que teve contatos extáticos com o mundo do espírito e falava em línguas, embora valorizasse em especial o decoro e a fala direta; uma pessoa que se subordinou durante toda a vida à disciplina de uma vocação religiosa, mas a quem ninguém podia dar ordens; um colega e amigo de muitas mulheres excepcionais, mas que, mesmo assim, endossava a permanência das mulheres em papéis tradicionais estritamente definidos no casamento e na Igreja; um homem que trabalhava para viver, pagava suas contas e cumpria seus compromissos, enquanto ansiava pelo fim iminente do mundo e o esperava com antecipação. (GABEL; WHEELER, 1993, p. 202).

Desconstruindo o ambiente do qual Paulo faz parte, se percebe que as interações culturais existentes formaram e transformaram sua visão de mundo, contribuindo para sua tomada de posição, portanto, compreender os fatos em seu contexto nos ajuda a interpretar melhor como foram feitas as representações da sociedade em que se inseria.

Todavia, o cenário de atuação paulino com todas as influências de seu entorno necessitam de uma análise crítica, de seus mecanismos históricos e de como tais circunstâncias foram produzidas e dadas a ler. Desta forma se percebe que Paulo agia de acordo com seu tempo e espaço, construindo as estratégias que legitimassem sua postura diante dos gentios. Percebe-se que Paulo dialoga com suas origens e que busca nesse mundo dinâmico interagir com a tradição judaica e a pagã, pois, para ele a fé em Cristo justifica todas as aberturas no que diz respeito à Lei, e que tudo é também uma questão de interpretação.

Paulo, como já foi abordado, faz uma defesa teológica dos gentios e em muitas passagens de suas cartas, em especial a carta aos gálatas, justifica suas ações na fé em Cristo, faz uso da própria Torá para legitimar sua postura, desta forma em muitos momentos quebra os argumentos de seus opositores. Paulo se utiliza de seus jogos de palavras e situações, e faz isso muito bem, para convencer cada vez mais a respeito de suas ideias.

Paulo vive num mundo multifacetado e complexo, onde os jogos de poder perpassam todas as frentes, sejam elas políticas, sociais, religiosas e econômicas. Essa complexidade é marcante em todo o território do Império Romano, e em Antioquia chamava a atenção por ser uma metrópole múltipla em vários aspectos. Paulo rompe com os líderes da Igreja, nessa conjuntura de complexidade; ele afirma que os antioquianos seguiam suas orientações, ora mudavam e passavam a seguir os circuncisos. Só se consegue compreendê-lo voltando ao seu tempo. Essa é uma das dificuldades em se estudar história antiga, pois ela é escrita a partir de vivências pessoais, assim como Paulo o fez, mas é por isso que se deve tomar muito mais cuidados. O texto é assim, fruto de interações entre as leituras feitas por seu autor e o mundo em que ele está inserido, envolvendo objetivos claros mas também obscuros. Para de Certeau a operação histórica se refere à combinação de um lugar social, de práticas e de uma escrita. (DE CERTEAU, 1982, p. 66).

Portanto, estudar Paulo, suas ações, seus interesses, é antes de tudo perceber as dinâmicas em seu espaço e em seu tempo, é saber se é Paulo que se abre ao mundo ou se é o mundo que se abre a ele? É compreender os jogos, os reais interesses, que se relacionam com o teológico, mas também com o político e o social. Ele não cria o cristianismo; ele não inicia a questão da defesa gentílica; ele não funda Antioquia; é preciso perceber que ele é fruto desse mundo e dessa multiplicidade.

As representações elaboradas por Paulo em Antioquia é o reflexo de sua compreensão das circunstâncias vivenciadas por ele naquela cidade. Ele se choca com a atitude de seus moradores, que mudam com frequência de ideia, como por exemplo no que diz respeito à refeição conjunta entre os gentios e judeus. Essa questão não é só religiosa, mas social e mesmo conflituosa dentro da sociedade antioquiana. E não só ali, mas em muitas partes do Império Romano.

Por um lado, a "representação" faz as vezes da realidade representada e, portanto, evoca a ausência; por outro, torna visível a realidade representada e, portanto, sugere a presença. Mas a contraposição poderia ser facilmente invertida: no primeiro caso, a representação é presente, ainda que como sucedâneo; no segundo, ela acaba remetendo, por contraste, à realidade ausente que pretende representar. (GINZBURG, 2001, p.85).

Assim, se percebe que as representações feitas por Paulo, da relação entre judeus e gentios são vestígios de sua época, de seu cotidiano, de suas trocas culturais. Paulo entra em conflito com Pedro e Tiago em Antioquia para defender a interação entre judeus e gentios, agora em um novo contexto, ou pelo menos em um contexto em transformação, ou seja, no contexto da gênese do cristianismo, que neste momento está buscando sua consolidação, ou simplesmente seu espaço no rol dos grupos judaicos; se apoiando em suas tradições, ou tentando na medida do possível se distanciar de algumas de suas regras para somar a outras de seus agentes gentios. É esse o caldeirão de culturas, modo de ver e interpretar a vontade de Deus, e mesmo de se adaptar a uma realidade em mutação, do ponto de vista político, social e religioso.

Analisando os grupos judaicos, se percebe a formação neste cenário de grupos de cristãos, ou pelo menos por duas vertentes: um cristianismo sendo difundido e se inserindo no mundo greco-romano como uma nova fé, e um cristianismo se autodefinindo como um movimento de renovação do judaísmo onde a conversão a esse movimento é, na verdade, uma conversão ao judaísmo. Compreender essa dinâmica é fundamental para o entendimento do papel de Paulo em Antioquia e, em outros espaços.

Portanto, a discussão sobre a adoção ou não por parte dos gentios cristão das regras da Torá ritual, é uma polêmica que explode em Antioquia, mas que fazia parte da realidade de muitas comunidades cristãs naquele momento da pregação de Paulo, um período complexo e permeado de diversidades dentro e fora do mundo religioso, tendo em vista que as

assimilações eram feitas de acordo com as trocas de culturas e seguindo interesses multilaterais.

Uma conjuntura política complexa, de dominação Romana, e com uma forte influência da tradição helenística, esse é o cenário em que se desenvolveu o cristianismo. Nesta trama se envolvem agentes falando o grego, aramaico, com imaginário e categorias semitas, no mundo de dominação romana, numa sociedade de fronteiras fluídas, com suas interações e visões de mundo, em busca de seus interesses, com suas disputas, num processo lento e complexo.

Capítulo III

Análise do discurso paulino em suas representações sociais

Neste capítulo objetiva-se analisar a postura de Paulo a respeito da relação entre judeu e cristão definida em muitas passagens de suas cartas e particularmente na que dirige aos Gálatas a partir de uma visão escatológica e apocalíptica. Buscar-se-á perceber o quanto essa visão influenciou a narrativa de Paulo e como isso refletiu nas comunidades cristãs da época. Estas se caracterizam pela diversidade de interesses e de interpretações no que tange à lei mosaica e às questões apocalípticas.

Segundo Paulo Garcia (2008, p.91), a identidade de cada grupo, em meio à pluralidade do judaísmo, se definia a partir de suas práticas, ensinamentos e conflitos, em especial quando se posicionava acerca de suas mais importantes instituições: o Templo e a Lei. É a partir dessa visão de pluralidade que será analisado o discurso produzido por Paulo, que deixa profundas marcas no Cristianismo que se tornaria, séculos depois, a religião oficial do Império Romano.

A análise do discurso paulino deve ser feita a partir de observação da elaboração de mundo desses primeiros cristãos, de que forma foram representados e como tal papel se apresenta dentro da Carta aos Gálatas, suas expectativas em um período de grande efervescência cultural e social.

Partindo do princípio desse mundo heterogêneo percebe-se o quão significativo o texto de Paulo para se compreender os conflitos sociais dentro dessas comunidades cristãs primitivas e quanto esse mesmo discurso vai ser utilizado por outros autores, como no caso de *Atos dos Apóstolos*, para dar sentido a esse momento e essas configurações.

Desta forma essa presente análise partiu em seu primeiro capítulo para uma apresentação desse mundo, suas manifestações, seus encontros e desencontros no espaço sob o jogo do Império Romano que somadas a multiplicidade cultural helenística deram a base para a formação dessas primeiras comunidades. Apresentando como os ideais do Império foram sendo apropriados na narrativa paulina, assim como sua educação grega. No segundo capítulo se apresentou as discussões historiográficas sobre a relação entre os primeiros cristãos, seus conflitos e como tudo isso pode ser abordado para daí se chegar ao terceiro capítulo onde busca se apresentar a análise do discurso paulino baseado no que já foi visto nos dois primeiros.

1. A presença apocalíptica no discurso de Paulo em Gálatas

A compreensão da força do pensamento apocalíptico na época de Paulo é muito importante para se perceber as nuances comportamentais da sociedade judaica. A forma

verbal do termo apocalipse significa revelar, fazer conhecer, manifestar, fazer aparecer.¹⁴ É este o sentido que Paulo dá ao termo em sua carta aos Romanos:

Àquele que tem o poder de vos confirmar segundo o meu evangelho e a mensagem de Jesus Cristo *revelação*¹⁵ de mistério envolvido em silêncio desde os séculos eternos, agora, porém, manifestado e, pelos escritos proféticos e por disposição do Deus eterno, dada a conhecer a todas as nações, para levá-las a conhecer a todas as nações, para levá-las a obediência da fé – a Deus, o único sábio, por meio de Jesus Cristo, seja dada a glória, pelos séculos dos séculos! Amém. (16, 25-27).

A abordagem apocalíptica judaica serve de base na interpretação não apenas de Paulo, mas dos seus contemporâneos no que diz respeito às revelações e suas formas de interpretações. O recurso a conteúdos apocalípticos pode ter servido também à legitimação de outros grupos dissidentes aos paulinos na sua busca por legitimação.

Para entender como se configurava a mensagem apocalíptica de Israel e sua influência no período analisado, deve-se compreender como se apresentaram as diversas correntes apocalípticas e a maneira como lançam mão de elementos da astrologia e da astronomia. A preocupação era entender a ordem do universo, os segredos da criação do mundo, e como os astros do universo poderiam interferir no mundo das pessoas. Posteriormente, as descrições celestiais se tornaram mais rebuscadas. A figura de Deus aparece tão distante das pessoas que

¹⁴ RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 66.

¹⁵ Grifo nosso. Essa ideia de um “segredo” cheio de sabedoria, há muito tempo escondido em Deus e hoje revelado, é tomada por Paulo da Apocalíptica judaica (Dn 2, 18-19), mas ele a aprofunda aplicando-a ao plano da salvação na sua fase suprema: a salvação operada pela cruz de Cristo (1Cor 2,8), o apelo dos gentios a esta salvação (Rm 11, 25), objeto do evangelho de Paulo e enfim a restauração do universo em Cristo como seu único chefe. (BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tradução do texto em língua portuguesa diretamente dos originais. Publicada sob a direção da “École Biblique de Jérusalem”. Edições paulinas: São Paulo, 1985, p. 1991-1992). Essa nota nos interessa para observarmos como a apocalíptica judaica está presente no texto paulino, e como sua análise bíblica revela seu aprofundamento, o que chama a atenção é a abordagem relacional dos textos na questão apocalíptica, e que sem dúvida o discurso paulino deve ser observado também nessa perspectiva.

necessitará de toda uma constelação de seres para fazer a ponte entre o mundo dos homens e o seu trono. (Miranda, 2008, p. 43)¹⁶.

O quadro complexo e dinâmico da sociedade judaica no período de pregação de Paulo, e para além deste, principalmente depois da destruição do Templo em 70 d.C., inclui uma manifesta busca por um Messias, ou seja, a maioria dos judeus desse período mantinha viva a expectativa a respeito da vinda de uma “figura ideal” no fim dos tempos, cuja missão era trazer a redenção nacional a todo Israel. A rica literatura pseudográfica é uma testemunha que evidência esse tipo de esperança (Scardelai, 1998, p. 233). Há várias percepções sobre o Messias e sobre a ressurreição de Jesus. O Reino de Deus já está em marcha, segundo a percepção do grupo paulino.

Gabel e Wheeler afirmam que se o apocalipse levava apenas amargas decepções, do ponto de vista dos judeus, para os cristãos, as suas promessas pareciam prestes a se cumprir. Eles tinham de admitir, com efeito, que o poder de Deus ainda não fora abertamente exibido diante do mundo em favor dos fiéis: o filho de Deus aparecera na terra como um humilde Galileu, e não como comandante de uma hoste de anjos, como constava das promessas apocalípticas tradicionais. A vida, morte, ressurreição e retorno de Cristo ao céu poderiam ser vistos como parte do seu *primeiro* advento, necessário para conseguir a salvação dos que confiassem nele. E, naquele momento, tudo estava pronto para o seu *segundo* advento, desta feita com poder para encerrar a era presente e inaugurar a era final. Várias passagens das cartas de Paulo – em especial 1 Tessalonicenses 4, 13-18, e 1 Cor 15, 20-28 – podem ser consideradas apocalípticas (1993, p. 132-132).

O que chama a atenção é a maneira como Paulo processa essa ideia e como realoca o espaço do Reino de Deus do céu à terra. Ela dá um tom de realidade à apocalíptica tradicional

¹⁶ Este texto faz parte de um conjunto de artigos da revista Estudos Bíblicos nº 99. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008.

judaica; a mensagem de Paulo era de um Reino já vindo, ou seja, o que era para ser esperado estava acontecendo com a presença de Cristo.

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

Na passagem “*para a fé que haveria de se revelar*” Paulo argumenta que com a chegada da fé a revelação seria feita com a vinda do Cristo. Partindo desse princípio Paulo defende que antes estávamos sob o jugo da Lei somente para aguardar a chegada da revelação da fé em Cristo.

Desse modo a pregação de Paulo e de seu grupo altera o reino futuro para um reino presente e isso deve ter se manifestado dentro das comunidades de maneiras distintas. Questiona-se como teriam agido os primeiros cristãos diante dessa versão que o mundo celeste estava diante de seus olhos?

Miranda afirma que a Palestina, no século I, esteve dominada por uma escatologia profética judaica e por escritos apocalípticos. Deve-se destacar que não circulavam apenas os apocalipses tradicionais como Isaías 24-27, Daniel e Zacarias 9-14, mas também livros como 1 Enoque, Oráculos Sibilinos e Testamento de Moisés. Além disso, era o tempo dos manuscritos de Qumran, com altas expectativas escatológicas. Ou seja, a escatologia apocalíptica florescia nos tempos de Jesus (2008, p. 48).

Esse cenário escatológico, do qual Jesus e seus seguidores fizeram parte, é fundamental em nossa análise do discurso paulino, pois, está associado ao modo de vida de suas comunidades. Quando diz em Rm 13, 11 que “*...já chegou a hora de acordar, pois nossa salvação está mais próxima agora do que quando abraçamos a fé*”, Paulo designa a era

escatológica inaugurada, segundo ele, com a morte e ressurreição de Cristo e de que já participam as comunidades paulinas.

Quando se faz a análise da narrativa paulina, percebe-se que seu objetivo ultrapassa a fronteira da conversão, é muito mais que isso, procura convencer grupos a seguir sua teologia, lança mão de artifícios retóricos para conquistar cada vez mais seguidores. Os primeiros missionários cristãos tinham que dar um sentido claro e efetivo ao que significava juntar-se à comunidade cristã de fé, e às condições necessárias para fazer parte dela, e ao tipo de relação que devia haver entre cristianismo e o judaísmo, a religião-mãe. Desta forma, Paulo, atento a esses anseios, trabalha seu discurso com o objetivo de atender essas primeiras questões. Deve-se deixar claro que no momento da pregação e construção do discurso paulino as ideias não eram evidentes, e haviam confusas relações entre os grupos, o que pedia uma maior organização teológica. Os teólogos defendem a tese de que foi Paulo o organizador desses primeiros pensamentos de ideais de comunidade cristã, isso pode realmente ter acontecido, mas o que interessa nesta pesquisa é entender como foi construído seu discurso e a maneira com foi legitimado.

2. A relação entre os primeiros cristãos

A Carta aos Gálatas é uma construção baseada na defesa da ideia de união dos grupos cristãos e na busca de eliminar crises internas. Seu texto chama a atenção para o problema da relação entre gentios e judeus crentes em Cristo, no que se refere às regras dietéticas, à

circuncisão obrigatória e aos nos rituais de purificação. É fato que isso era reflexo das disputas dentro dos grupos por maior visibilidade e poder. O que estava acontecendo nas comunidades nesse momento pode ser compreendido à medida que se analisa as circunstâncias que proporcionaram essas disputas.

Estando sob o jugo Romano, essas comunidades cristãs que Paulo descreve, apresentam inquietações comuns diante dessa dominação, o que vai refletir em sua narrativa. Horsley apresenta um breve quadro político no qual se deu a gênese do cristianismo no âmbito do Império Romano:

Na área da missão de Paulo, os romanos saquearam e incendiaram impiedosamente Corinto, uma das mais ilustres cidades gregas, assassinaram os homens e escravizaram as mulheres e as crianças em 146 a.C. Um século mais tarde, Júlio Cesar restabeleceu a cidade como colônia romana povoada por escravos libertos e pessoas dispensáveis de Roma. Os romanos também estabeleceram colônias de veteranos militares em Filipos e Tessalônica depois da batalha de Ácio em 31 a. C. Contudo, durante quase três gerações antes da época da missão de Paulo em Filipos, Tessalônica, Corinto e Éfeso, essas áreas foram completamente pacificadas. Na verdade, a ordem imperial em áreas como as províncias de Acaia, da Macedônia e da Ásia seque exigia uma burocracia administrativa e muito menos a presença militar. Uma das mudanças realmente notáveis sob o império de Augusto foi a consolidação do imperium romanum numa entidade bem mais unificada do que uma mera reunião de provinciais. Isso levanta uma questão fundamental que pode solapar seriamente a compreensão anterior do culto ao imperador e de sua relação com o movimento cristão nascente. Em contraste com as áreas mais recentemente conquistada do Império Romano como a Judeia, que ainda requeriam ocasionais intervenções de pesadas forças militares, como o império se manteve íntegro e até alcançou certa grua de unificação nas áreas altamente civilizadas como a Grécia e a Ásia Menor? A resposta emergente a essa questão é um tanto complexa. Ao que parece, no começo do Principado, bem depois do período de conquista nessas áreas, o poder imperial já não funcionava de acordo com aquilo que se pensa comumente como interações políticas. Em vez disso, as relações de poder imperiais seguiam duas linhas estreitamente inter-relacionadas. Em análises recentes, historiadores clássicos e arqueólogos alegam que, especialmente nas cidades da Grécia e Ásia Menor, as relações de poder imperiais passaram a se constituir nas imagens, santuários, templos e festivais do culto ao imperador (2004, p. 20).

A análise desse quadro permite compreender as circunstâncias políticas e entender como as relações de poder do Império Romano configuraram as redes das relações sociais que influenciaram a narrativa paulina. A dominação romana quer pela força ou por meio de seus

jogos de poder, ditava as regras a seus dominados; estes por sua vez buscavam dentro de suas possibilidades articularem suas forças para manutenção de seus grupos.

Estudos recentes situaram o culto ao imperador no âmbito de uma nova perspectiva e o consideraram como parte intrínseca da sociedade imperial romana. Nas áreas mais civilizadas do império, esse culto proporcionava o principal recurso de manutenção da coesão entre cidades e províncias bem distintas entre si e de produção da ordem social. Horsley argumenta que é difícil apreender isso por causa da interpretação anterior do culto ao imperador como religiosidade superficial e politicamente insignificante. Contudo, o fato de o culto imperial permear o ethos urbano de cidades como Corinto e Éfeso e de constituir um dos mais disseminados cultos religiosos da Grécia e da Ásia Menor traz sérias implicações para nossa compreensão da missão de Paulo, cujo foco foi precisamente essas regiões. (2004, p. 28).

Se de um lado, Paulo não pode ser considerado o fundador da teologia cristã, de outro não se pode negar sua participação na articulação e estruturação dessa teologia. Seus escritos muitas vezes se contradizem, como, por exemplo, no tocante à aceitação ou não da Lei. Seu discurso vai se moldando de acordo com o lugar e com os grupos com quem se relaciona, avançando e recuando para alcançar seus objetivos de conquista de adeptos e de legitimação.

E para convencer, a fim de converter, era necessário evitar o confronto com as mentalidades estrangeiras e procurar mudar interiormente as pessoas, tomando por base de argumentação o próprio sistema de pensamento delas. Agindo assim, Paulo, como cidadão da diáspora, enfrenta diversidades culturais mas não deixa de traçar sua rota de atuação.

Suplico-vos, irmãos, que vos tornei como eu, pois eu também me tornei como vós. Em nada me ofendestes. Bem o sabeis, foi por causa de uma doença que vos evangelizei pela primeira vez. E vós não mostrastes desprezo nem desgosto, em face da vossa provação em minha carne; pelo contrário, me recebestes como anjo de Deus, como Cristo Jesus. Onde estão agora as vossas felicitações? Pois vós testemunho que, vos fosse possível, teríeis arrancado os olhos para dá-los a mim. Então, dizendo-vos a verdade tornei-

me vosso inimigo? Não é para o bem que eles vos cotejam. O que querem é separar-vos de mim para que vós os cortejeis a eles. É bom ser cortejado para o bem sempre, e não só quando estou presente entre vós, meus filhos, por quem sofro de novo as dores do parto, até que Cristo seja formado em vós. Quisera está no meio de vós agora e mudar o tom da voz, pois não sei que atitude tomar a vosso respeito (Gl 4, 12-20).

A retórica de Paulo coloca no jogo das palavras artifícios para convencer os gálatas, com suplicas para que fiquem do seu lado, ou seja, continuar como era antes da chegada dos circuncisos era o caminho a se seguir. Paulo chama a atenção dos gálatas para sua conversão, *“Bem o sabeis foi por causa de uma doença que eu vos evangelizei pela primeira vez”*, pois ele só começa a pregar depois que é tomado por uma cegueira temporária, afirma ainda que os gálatas dariam os próprios olhos para ele, mas agora que estão sob influência *“eles vos cortejam”*. Esse “eles” são os judeus crentes em Cristo, pois são com eles que Paulo disputava.

Portanto, a retórica paulina em defesa dos pensamentos gentios e da integração entre gentios e judeus crentes em Cristo leva em consideração as diferentes mentalidades que permeiam os grupos com que se relaciona e procura superar essa diversidade com o incentivo à unidade das comunidades cristãs. Paulo procura fortalecer ainda mais essa unidade após a destruição do Templo, em 70 d.C, momento em que se dá o esfacelamento dos grupos judaicos e em que o cristianismo ganha fôlego e maior possibilidade de desenvolvimento e consolidação.

3. Análise do discurso de Paulo em Gálatas

Para se compreender o discurso de Paulo na narrativa aos cristãos da Galácia, primeiramente se faz necessário um breve relato sobre essa cidade. A localização geográfica

das Igrejas da Galácia e a origem étnica dos gálatas ainda são assuntos muito debatidos nos estudos neotestamentários. Para entender a base desse debate é necessário rever três etapas da história da Galácia: a invasão celta, a Galácia helenística e a Galácia romana:

A forma de governo gálata tornou-se totalitária, a partir de 63 a.C., quando as tribos já não eram mais governadas por um conselho e por tetrarcas, mas sim por três reis tribais; em 42 a.C., em seguida a uma guerra civil, Deiotaro conseguiu o controle de toda a Galácia. Em uma série de batalhas, os gálatas lutaram contra o poder de Roma. Em 190 a.C., ficaram ao lado do rei Antíoco III, contra Roma, mas foram derrotados em Magnésia em 189 a.C., pelo cônsul Mânlio Vulsão. Os gálatas começaram a perceber as vantagens de apoiar a causa romana. Assim, quando o general Pompeu marchou contra Mitridates V, os gálatas apoiaram Pompeu. Em 64 a.C., Pompeu recompensou esse apoio, designando a Galácia como reino cliente e expandindo suas fronteiras para incluir regiões ao sul e a leste. Em 36 a.C., quando a Galácia foi transferida para Amintas, secretário e general de Deiotaro, o território incluía partes da Pisídia e da Frígia. Mais tarde, Amintas adquiriu uma parte grande da Licaônia e recebeu de Augusto uma parte da Cilícia chamada Cilícia Traquéia e também grande parte da Pisídia e da Isáuria como recompensa por sua ajuda na batalha do Ácio. Em consequência disso, o território da Galácia incluía uma grande área ao sul da Ásia Menor que nunca foi etnicamente gálata. Quando Amintas, o último rei da Galácia, foi morto em combate contra os homonadenses, em 25 d.C., Augusto não entregou o reino gálata aos filhos de Amintas; em vez disso, reorganizou-a como província romana sob a autoridade de um governador romano. Assim, o reino gálata passou a ser a província romana da Galácia.¹⁷

É nesse cenário de dominação romana e de congregações diversas que Paulo irá construir seu discurso aos gálatas. Paulo se apresenta no primeiro versículo como apóstolo e salienta a autoridade de sua decisão a respeito do problema das Igrejas gálatas. *“Paulo, apóstolo não da parte dos homens nem por intermédio de um homem, mas por Jesus Cristo e Deus Pai que o ressuscitou dentre os mortos”* (Gl 1,1). Nessa apresentação Paulo já se coloca como aquele que não tem que seguir os ditames de homens, mas sim, de Jesus Cristo e Deus Pai. Desta forma, compreende-se que ao se posicionar como representante direto de Jesus

¹⁷ Idem. p. 581.

Cristo procura legitimar sua autoridade diante dos gálatas. Essa carta é considerada autenticamente paulina, tem um estilo próprio da sua teologia.

No que tange à localização das comunidades da Galácia há uma disputa entre quem as situa ao sul e quem as situa ao norte da Galácia, mas o que interessa é que sua carta é endereçada aos gálatas. Mesmo que a localização geográfica seja imprecisa deve-se considerar que, no tempo de Paulo, a Galácia era o nome de toda a província romana que se estendia do Ponto, no norte, à Panfília, no sul. Todos os habitantes dessa província eram chamados de gálatas, independente de suas origens étnicas. Antioquia, capital da Síria, está localizada nessa província, e é exatamente nessa cidade onde ocorre o debate entre Paulo e os judeus crentes em Cristo de cunho judaizante (Gl 2,11-14).

Definidas a autoria e o destinatário, há que se identificar em que período foi produzida a Carta aos Gálatas. Segundo o *Dicionário de Paulo e suas cartas* há um debate quanto à datação dessa carta: se o destino foi o norte da Galácia significa que a carta foi escrita depois da chamada segunda viagem missionária (Atos 18, 22), entre 53 e 57 d.C. Se o destino foi o sul da Galácia a carta foi escrita imediatamente depois da primeira viagem missionária e antes da Assembléia de Jerusalém, em 40 d.C.¹⁸

Analisando a tipologia da carta aos gálatas, é possível perceber que se trata de uma narrativa de repreensão, com uma estrutura formal que procura chamar a atenção dos gálatas por sua atitude em relação à teologia paulinas, pedindo maior dedicação ao evangelho, que Paulo chama de uma revelação de Jesus Cristo (Gl 1,12). Paulo afirma não ter dois evangelhos e que o pregado por ele que é o verdadeiro (Gl 1,6-10). Para tanto usa a retórica clássica para defender suas ideias, o que demonstra sua educação grega e o seu grau de instrução.

¹⁸ Idem. p. 586

Segundo Klaus Berger, as repreensões no Novo Testamento são usadas em série, com diferentes possibilidades de combinações, mas também podem ocorrer isoladamente. Os principais tipos são: a repreensão como denúncia de um comportamento negativo no passado ou no presente; a pergunta retórica, que se dirige ao outro a fim de incitá-lo a refletir; invectivas (nomes de animais: “cria de víboras”, desqualificação moral: “adultério” etc.), com a intenção de desmascarar o outro e atingir sua segurança; a predição do juízo: anúncio incondicional do evento futuro; a admoestação: junto com a repreensão aparece muitas vezes a indicação de como seguir as normas socialmente reconhecidas. Por fim, o “ai de vós”, um anúncio de desgraça usado de forma condicional ou incondicional. Todos esses elementos podem se encontrados em contextos em que predomine a repreensão; mas a repreensão e a pergunta retórica ocorrem também isoladamente. (KLAUS BERGER, 1998, p.181).

Nesse sentido se considera a retórica paulina nas passagens aqui analisadas especificamente com características de forma repreensiva, com questões retóricas que procuram provocar uma inquietação em seus receptores. As dinâmicas sociais permeiam o texto de forma a determinar sua estrutura, construindo as circunstâncias que desencadearam a elaboração de tal discurso.

É exatamente esse processo de construção que interessa nessa parte da análise para entender como Paulo faz uso dessas circunstâncias em seus discursos para conquistar seu grupo. Outro elemento importante é verificar como se apropria da apocalíptica e de termos imperiais em seu discurso para legitimar suas ideias. Se de um lado não se pode ignorar a teologia paulina presente em seu discurso, de outro não se pode analisá-lo apenas pelo viés teológico se quiser perceber os meandros de sua construção.

Tendo em vista o objetivo da pesquisa de trabalhar a relação entre gentios e judeus crentes em Cristo na pregação de Paulo e de compreender as motivações de tal discurso de

aproximação de culturas e de fé, é importante a análise de algumas perícopes¹⁹ da carta aos gálatas. Gl 2 aborda diretamente questões relacionadas aos grupos nas comunidades cristãs na época de Paulo, em especial a perícope Gl 2, 11-14; Gl 3 já trabalha com a legitimação da doutrina teológica de Paulo e de seu grupo. Aqui procurar-se-á discutir algumas passagens que ajudarão a compreender o discurso paulino nessa província romana. Esses textos se relacionam com outros escritos bíblicos que quando necessário serão utilizados, como a perícope Gl 3,8-14, apresenta o discurso de Paulo justificando suas ações baseado em sua forma de interpretar a Lei. Nessa passagem ele aborda a problemática da prova pela Escritura de sua visão da integração entre judeus e gentios e como isso pode ser observado na própria Lei mosaica. Esse argumento também é utilizado como resposta aos grupos contrários a teologia paulina.

Sendo a carta aos gálatas um mosaico de formas interpretativas, pode ser considerada como uma construção retórica de repreensão, de pedido, de dissuasão, de alegorias retiradas da Escrituras, de passagens autobiográficas como em Gl 1, 13– 2, 21.

O contexto é fundamental para entender o autor e sua obra, seus leitores e seus objetivos. Quando Paulo escreve repreendendo os gálatas e em outros momentos pedindo para que eles o sigam, são questões locais e circunstanciais que determinaram tal postura. Como apresentadas nos capítulos anteriores, a complexidade do período sob domínio romano e a forte influência helenística são significativas. Esse ambiente abriga várias questões sociais, econômicas, políticas e religiosas. Assim, como as fronteiras entre essas esferas eram fluídas, há uma dinamização de todo o processo que se traduz no discurso paulino.

¹⁹ Compreende-se por perícope a menor unidade literária que tem sentido em si.

Ao ler as cartas de Paulo é possível perceber que elas são ocasionais, ou seja, retratam o que estava havendo na comunidade naquele dado momento histórico. São respostas às provocações e aos conflitos.

Ao editar suas cartas, Paulo manifesta as questões cotidianas de determinado grupo, e se apresenta não apenas como teólogo, mas adquire aspectos de sujeito de seu tempo, preocupado com questões mundanas; mesmo quando afirma que está falando do mundo celeste, manifesta o mundo onde vive.

A carta aqui analisada deixa transparecer perturbações surgidas em meio aos grupos no período da formação das comunidades cristãs provocadas pelas dificuldades em trilhar um novo caminho em relação ao tradicional. É preciso dizer, no entanto, que há um impasse em torno do que se considerava como tradicional. Cada segmento judeu tinha um tipo de interpretação do que era tradicional dentro do judaísmo.

O envio de cartas às comunidades era uma prática comum na vida judaica. Era necessário que os líderes nacionais mantivessem as comunidades da Diáspora informadas acerca do calendário judaico, de inovações e de decisões *ad hoc*. Era usual também entre os romanos para divulgação de comunicações de seus líderes. Paulo se utiliza deste recurso para manter contato com as comunidades, para propagar suas ideias e para atrair mais seguidores para sua forma de pensar e apoiadores que o ajudasse a justificar sua posição de liderança.

Segundo Alter e Porto (1997, p. 516), Paulo pode ter desenvolvido seu estilo epistolar seguindo os passos de II Macabeus:

1. Saudação: “Os irmãos, os judeus que estão em Jerusalém...mandam saudações aos judeus que estão no Egito, paz benéfica” (II Mac. 1,1).
2. Ação de Graça: “Em todas as coisas seja bendito o nosso Deus” (1, 11-17).
3. Prece para o bem-estar dos destinatários (com exortação velada): “Que Deus vos cumule de benefícios” (1, 2-6);

4. Relato da situação (1, 7-8, 11-16 com a ação da graças).
5. Encorajamento/ordem para seguir os votos dos remetentes: “Agora procurai celebrar os dias das Tendas do mês de Casleu” (1,9, 1,18- 2, 16).
6. Conclusão devota: “Agora Deus...” (2, 17-18)

Observando as cartas de Paulo percebe-se uma estrutura semelhante, utilizada como modelo para criar seu estilo próprio de escrita epistolar. No caso da carta aos gálatas, já na sua saudação, Paulo se coloca como apóstolo de Jesus, e ao longo da carta, reafirma a ideia de construção teológica de que lança mão para legitimar sua autoridade diante dos demais membros da comunidade. É um texto que chama a atenção, que repreende e que postula uma aceitação de seus ideais. Por meio de uma argumentação refinada, Paulo procura conquistar prestígio entre os gálatas e entre todos os membros das comunidades cristãs a quem havia se dirigido.

A educação de Paulo, baseada na cultura grega e mesclada com os ensinamentos recebidos da tradição judaica, forma e transforma seu discurso ao longo do tempo. Ao contrário de outras cartas por ele escritas, em gálatas ele não insere depois da saudação (Gl 1,1-5) nenhuma forma de ação de graça, ao invés disso, expressa espanto e repreensão: *“Admiro-me de que tão depressa abandoneis aquele que vos chamou pela graça de Cristo e passeis a outro evangelho”* (Gl 1,6). Essa expressão de espanto pode ser interpretada como insatisfação diante de suas expectativas. Quando, em seguida, afirma que não há outro evangelho, deixa entrever que não havia consenso em torno do evangelho de Cristo.

Ainda na saudação é possível notar uma questão muito presente no mundo antigo (Gl 1, 3-5) *“Graça e paz a vós da parte de Deus nosso Pai e do Senhor Jesus Cristo, que se entregou a si mesmo pelos nossos pecados a fim de nos livrar do presente mundo mau, segundo a vontade do nosso Deus e Pai, a quem seja dada a glória pelos séculos dos séculos! Amém”*. A frase *“a fim de nos livrar do presente mundo mau”* apresenta uma questão que faz parte desta análise: a problemática da apocalíptica, com a idéia de fim de um mundo mau, e a

vinda de um mundo perfeito. Para Paulo, a espera por um mundo melhor tinha acabado com a morte e a ressurreição de Cristo, com o advento de Cristo como o messias esperado. Havia posto um fim no presente mundo cheio de amarguras e sofrimentos, pois a morte de Cristo e sua entrega teria livrado a todos de seus pecados. Com isso, Paulo afirma que a promessa havia se concretizado com a morte e ressurreição de Cristo.

Esse pensamento perturbava as estruturas da tradição judaica, assim como de outros grupos de gentios. É necessário atentar para o fato de que o discurso paulino, ou seja, o discurso produzido pelo grupo paulino fere tradições estabelecidas; Paulo entra em conflito não apenas com judeus judaizantes, mas com gentios que querem manter seus grupos e seus interesses. A ideia de um mundo perfeito, onde o Cristo já havia libertado e livrado dos pecados seus habitantes, prejudicava toda uma conjuntura social, que atingia interesses políticos e econômicos de manutenção dos grupos.

Após a saudação vem a cobrança e a demonstração da insatisfação de Paulo e seu grupo com os rumos da comunidade gálata. Mas o que interessa no momento é a questão envolvendo Paulo e os líderes da Igreja de Jerusalém, em Gl 2,1-10. Paulo afirma que na Assembleia de Jerusalém havia firmado um acordo de relacionamento entre gentios e judeus crentes em Cristo mais próximo, onde ele e Barnabé pregariam para os gentios e os líderes da Igreja Pedro, Tiago e João pregariam para os grupos de judaizantes que mantinham fiéis à circuncisão: “e conhecendo a graça em mim concedida, Tiago, Cefas e João, os notáveis tidos como colunas, estenderam-nos a mão, a mim e a Barnabé, em sinal de comunhão: nós pregaríamos aos gentios e eles aos da circuncisão” (Gl 2,9). Se havia uma necessidade de separação das lideranças das comunidades voltando um grupo à pregação aos gentios e outro grupo à pregação aos circuncisos significa que esse acordo era uma espécie de tática de adiamento de combate, ou seja, não se solucionavam os problemas, mas apenas se adiaria o confronto.

Mas o que parecia ter sido colocado para debaixo do tapete em Jerusalém vem à tona no encontro em Antioquia como indica a passagem de Gálatas (2,11-14):

Mas quando Cefas veio a Antioquia, eu o enfrentei abertamente, porque ele se tornara digno de censura. 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. Os outros judeus começaram também a fingir junto com ele, a tal ponto que até Barnabé se deixou levar pela hipocrisia. 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?

Cefas é a denominação em grego para chefe, líder, cabeça do grupo, assim era conhecido Pedro. Quando Pedro estava em Antioquia, vivia ao modo dos gentios, comendo junto com eles; por isso Paulo o acusa de hipócrita quando se posiciona contra os gentios. O mesmo sentimento é expresso com relação a Barnabé, até aquele momento companheiro de Paulo em suas viagens. A partir disso se pode levantar algumas hipóteses, primeira, haveria uma disputa de poder entre Paulo e Barnabé para controle das comunidades? Segunda, Barnabé não queria se indispor com as “*colunas*” das comunidades cristãs? Essas duas hipóteses podem ainda se transformar em uma terceira, onde Barnabé disputaria com Paulo a liderança e ficaria do lado dos líderes das comunidades.

A questão da dieta era algo muito importante para os segmentos judeus e não judeus; aproveitava-se as reuniões para manter um maior contato entre os membros dos grupos e para discussões, para articulações, construções ideológicas, assim como para se decidir sobre a aceitação ou não de membros de outros grupos em seu meio. Paulo critica Pedro por aceitar, num primeiro momento, a presença de gentios nessas reuniões e por impedi-la num segundo momento.

Trabalhando com a análise retórica paulina, se percebe o quanto os acontecimentos ditam os rumos da escrita, sua entonação, sua inflamação ao se dirigir aos gálatas. Quer chamar a atenção, repreender, advertir, mas também pedir a eles que reflitam e se coloquem no caminho certo, que segundo ele é traçado por Cristo e pregado por ele. Manifesta sua preocupação diante da ameaça de uma anulação de todo seu trabalho de evangelização e consequentemente da perda de seu poder diante dos grupos. Isso é reforçado na passagem de Gl 2, 15-21:

Nós somos judeus de nascimento e não pecadores da gentilidade; 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. E se, procurando ser justificado em Cristo, nós também nos revelamos pecadores, não seria então Cristo ministro do pecado? De modo algum! Se volto a edificar o que destruí, então sim eu me demonstro transgressor. De fato, pela Lei morri para Lei, a fim de viver para Deus. Fui crucificado junto com Cristo. Já não sou eu que vive, mas é Cristo que vive em mim. Minha vida presente na carne, vivo-a pela fé no Filho de Deus, que me amou e se entregou a si mesmo por mim. Não invalido a graça de Deus, porque, se é pela Lei que vem a justiça, então Cristo morreu em vão

Aqui a questão da Lei é colocada em confronto com a fé. Paulo justifica sua atitude de afastamento da Lei como forma de legitimar sua postura de defesa da agregação dos gentios, ou seja, para se manter fiel ao seu discurso e sua doutrina teológica. Defende que não é mais possível seguir a Lei em sua forma tradicional. Tendo em vista as novas circunstâncias vividas pelas comunidades cristãs especificamente da diáspora, a Lei teria que ser repensada e readaptada a essa nova realidade.

Observar-se no discurso paulino as inferências circunstanciais que determinam seu jogo retórico e possibilita interpretá-lo dentro de toda uma dinâmica social. Não se pode

afirmar, em nenhum momento, que Paulo queria o fim da Lei, o que ele buscava era fazer uma releitura dela a partir de sua realidade.

É necessário observar que em meados do I século quando Paulo estava em suas viagens de pregação, não apenas a tradição judaica era muito forte, bem como a pagã, ele não poderia entrar em confronto direto com nenhuma destas, mas teria que buscar um equilíbrio. Não se deve colocá-lo em um pedestal, ele era um homem com seus medos e objetivos. Muitos teólogos o colocam como estruturador do cristianismo, mas percebe-se que ele é o primeiro a documentar a origem cristã. O que se tem em Atos e mesmo nos evangelhos foi escrito depois da morte de Paulo, o que faz com que se perceba que a estrutura cristã foi produzida em um processo lento, que pode ter começado em Paulo, mas que teve uma configuração somente depois da escrita de Atos e dos Evangelhos. E só pode ser observada a partir de meados do II século d.C. com autores latinos.

Com isso não se pode negar a relevância do discurso paulino para sua época e lugar, e para além deste. No entanto, não se pode estabelecê-lo como único paradigma da origem cristã. O que é apresentado em Gálatas, por exemplo, é um discurso de defesa de seus ideais. Sem dúvida Paulo era uma pessoa muito importante para as comunidades das quais fazia parte, um grande sábio que fazia uso da retórica para atingir seus interesses; atraindo ainda hoje muitos estudiosos para as temáticas paulinas.

Para Gabel e Wheeler não se pode atribuir a Paulo o declínio e eventual desaparecimento do judeu-cristianismo, que muito provavelmente teria ocorrido de qualquer maneira. Muito mais do que Paulo escreveu ou fez, o que levou o cristianismo judaico à derrocada foi o desastre que atingiu Jerusalém em 70 d.C., destruindo-lhe a base de poder.

Mesmo sem isso, o contínuo influxo de gentios convertidos (Paulo não foi o primeiro nem o único a converter gentios) teria diluído o poder da facção judaica e levado essa instável união da antiga e da nova revelação a alguma espécie de ponto crítico. O papel de Paulo parece ressaltado porque os seus

escritos, preservados e tornados canônicos, estão aí, à vista de todos. Além disso, não devemos subestimar a contribuição das circunstâncias na formação dos pontos de vista de Paulo. Boa parte do que ele escreveu era pro forma, uma reação a várias crises da Igreja, não havendo dúvida de que a oposição às suas crenças o forçara a examiná-las com mais cuidado, auxiliando-o a aperfeiçoar a sua teologia distintiva (1993, p. 193).

É fato que a desestruturação dos grupos judaicos após a destruição de seu templo em 70 foi determinante para a propagação do cristianismo, mesmo não fazendo parte da realidade paulina, visto que ele morre antes disso.

No período em que Paulo escreve, em meados do I século, os encontros culturais eram dinâmicos e isso vai contribuir também para o desmantelamento de certos grupos e para a afirmação de outros. É exatamente isso o que acontece com os encontros entre a cultura judaica e gentílica no processo de formação das comunidades cristãs; estes encontros já se davam muito antes do surgimento do movimento de Jesus, com os simpatizantes gentios da tradição judaica. O que caracteriza o momento da pregação de Paulo é o estímulo a uma inter-relação entre os grupos, deixando-se de reconhecer algumas regras da Torá judaica. Isso era visto pelos judaizantes, como Tiago, como um fator ameaçador e extremamente perigoso. Esses embates irão se acalorar no decorrer da segunda metade do I século até a consolidação do cristianismo como religião oficial do Império Romano. No período em que Paulo relata os fatos ocorridos em Antioquia, isso ainda não era muito claro, havia sim uma disputa entre os grupos, mas isso se torna evidente no contexto da produção dos Evangelhos e de Atos nos anos 90 d.C.

Quando são analisados os textos paulinos e Atos, por exemplo, percebe-se que o discurso do autor de Atos, em muitos momentos, distanciam-se da narrativa paulina. O autor de Atos está inserido em outro contexto e têm outras respostas a dar para sua comunidade naquele momento. Muitas vezes coloca na boca de Paulo reflexões que não são de Paulo, até

porque este não vivia neste momento. Com isso se percebe o quão determinante é para a produção de um discurso seu suporte contextual.

Analisando essa questão do autor e de seu ambiente, é necessário voltar à discussão feita no primeiro capítulo, a partir da obra *O que é um autor?* de Foucault (1992), onde se destaca a importância da maneira com que se define, como se configuram seus discurso e de que forma podemos perceber os silêncios dentro da narrativa. No caso de Paulo, identificado como autor da carta aos gálatas, esse texto de Foucault contribui de maneira significativa, tendo em vista que permite entendê-lo em uma maior amplitude, discutindo a narrativa paulina num campo plural, como sujeito atuante em seu grupo.

A análise do discurso de Paulo em Gl 2, 11-14 parte desta perspectiva de autor e obra. A insatisfação de Paulo com o grupo dos judeus judaizantes fica clara: *“Mas quando vi que não andava 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). Com isso Paulo quer defender que as comunidades cristãs podem ter uma identidade própria sem um excessivo apego aos preceitos da Torá judaica.

A ameaça de ser posto por terra todo seu trabalho como apóstolo dos gentios faz com que Paulo chame a atenção de Pedro de modo a persuadi-lo a voltar à comunhão entre os grupos de judeus e gentios, pois, sua atitude comprometia todo seu projeto de evangelização.

Partindo da perspectiva de aproximação descrita acima e da aceitação dos gentios em todas as esferas das comunidades crentes em Cristo, que se percebe no texto paulino o quanto isso era complexo. A postura de Pedro de “mudar de ideia” como afirma Paulo é sintomático dos conflitos existentes dentro das comunidades. O distanciamento entre os membros das comunidades expresso em diferentes modos de pensar e interpretar o seguimento do

cristianismo, seja por parte dos judaizantes ou não, era algo que perturbava os primeiros cristãos.

Segundo Rita Lima, a maior parte das diferentes correntes teóricas propostas para estudar o fenômeno do desvio são baseadas em princípios ligados às definições de norma de vida em sociedade. Apesar de sua diversidade, um ponto comum as une. Segundo Faugeron:

O desvio – por mais diverso que seja, e ele o é extremamente – é sempre essencialmente uma diferença. Todo fenômeno é colocado sobre – e definido pelo sinal da diferença. O desviante é essencialmente percebido e representado como diferente do restante do grupo social (LIMA, 2001, 185-201).

Essa teoria do desvio ajuda a perceber que as funções sociais são ditadas por determinados grupos e que dentro dessa diferença são construídos processos de desvios. Se Paulo é considerado um sujeito desviante, de que se trata esta desviância? Tendo em vista a complexidade dos grupos, suas diferenças e disputas, fica difícil definir tal desviância. Uma das hipóteses dos estudiosos é que Paulo se desvia de uma leitura interpretativa da Tora que só admite a aceitação de um novo membro no grupo dos crentes em Cristo mediante o cumprimento das regras da ritualística judaica, ou seja, a postura dos seguidores de Jesus do grupo judaizante. Desta forma, Paulo estaria se desviando dessa interpretação e buscando novos caminhos, ou mesmo readaptando antigos modos interpretativos relacionados à integração entre judeus e não-judeus.

Essas hipóteses de interpretação favorecem a problemática de leitura do texto paulino, pois o compreende como um texto caracterizado por circunstâncias determinadas pelos conflitos dessas ideias de seguimento e conduta dos membros das comunidades cristãs a partir de meados do I século.

Desta forma, percebe-se que o processo de construção da identidade do cristianismo primitivo não esteve isento de conflitos e tensões. O processo de interação entre fronteiras étnicas e geográficas está impregnado de fatores de diferenciação e aproximação, o que irá construir um tecido identitário plural e diversificado. Ao analisar o texto paulino, compreende-se que no momento da pregação de Paulo isso ainda não estava presente; na verdade esse processo de identidade irá se desenvolver ao longo dos anos.

Dieter Georgi discute os caminhos da comunidade cristã e questiona se houve ou não a criação de uma nova religião. Ele afirma que muitos tomaram a missão de Paulo aos gentios como prova para a ruptura das primeiras igrejas cristãs desde o judaísmo.

A polêmica de Paulo contra a lei e os judeus, especialmente em um texto como 2 Coríntios 3, parece sublinhar esta divisão. Por exemplo, Paulo descreve o cargo de Moisés, o legislador, como um "ministério da morte" (2 Cor 3,7). Ele denuncia as crianças de Israel como tendo corações endurecidos, sendo a leitura da lei a causa deste endurecimento. Para preencher a polêmica dicotomia, Paulo coloca "nós", os adeptos de Jesus, a quem ele leva a ser o Cristo, como opostos dos judeus (2 Cor 3,17-18). A lei agora é o "Antigo Testamento", e sobre estas coisas "antigas" Paulo parece dizer, "O velho já passou, eis que não existe nova criação!" (2 Cor 5,17) (1995, p. 38).

Essa discussão em torno da postura paulina diante da Lei deve ser compreendida para além da visão do autor; não se pode simplesmente afirmar que Paulo queria o fim da Lei, mas como já foi abordado, procura-se sua releitura a partir da realidade e das necessidades vigentes dentro das comunidades; se há um mundo plural como consequência também se observam diferentes modos de ver e representar esse mesmo mundo.

Outra questão apontada por Dieter Georgi é a compreensão os conceitos de cristão e cristianismo. Segundo ele, mesmo os mais críticos estudiosos do Novo Testamento, não têm fontes sobre o uso do termo "cristão" e "cristianismo". Quando os crentes em Jesus passaram a ser designados como "cristãos" em Antioquia? Na verdade, Lucas não faz referência a isso.

Lucas dá a entender que a origem do termo "cristão" em Antioquia pode ser situada nos anos 90, sua própria época. Diz Lucas em Atos 11,26, "Aqui, em Antioquia os seguidores de Jesus foram primeiramente chamados Cristãos." E em Atos 26, 28, atribui o termo ao rei judeu Herodes Agripa.

Na verdade, o termo "cristão" só começa a ser usado com maior freqüência nas cartas de Inácio, juntamente com o termo "cristianismo." Inácio os utiliza para definir a comunidade de Jesus e seus membros distanciados dos Judeus e Gentios; não se sabe, contudo, se e quanto esta peculiaridade nos escritos de Inácio refletia alguma tendência maior. Todos os documentos que mencionavam estes termos foram escritos entre os anos 90 e 120 d.C..

É nos escritos de Inácio de Antioquia que pela primeira vez judaísmo e cristianismo são opostos de forma mais clara. Segundo o livro de Atos, é em Antioquia que os cristãos são chamados de *christianoi* pela primeira vez (11, 26), mas *christianismós* é um neologismo que encontramos em Inácio. Como originário dessa mesma cidade, ele pode ter repetido uma designação do grupo de sua comunidade de origem. Essas suas cartas, escritas pouco antes de 110 d.C., cerca de 60 anos depois de Paulo ter escrito aos Gálatas, Inácio exorta suas comunidades a submeterem-se aos seus bispos e a combaterem grupos heréticos, entre eles docetas e judaizantes. Vejamos os textos em que ele critica os judaizantes: “Mas se alguém expõe o judaísmo a vós, não os escuteis. Mas vale ouvir o cristianismo de um homem que tem circuncisão do que judaísmo de um incircunciso” (Ignácio aos Filadélfios, 6,1). E “Aprendemos a viver segundo o cristianismo... Coisa absurda é falar de Jesus Cristo e viver de forma judaica (*ioudaízein*). Por que não foi o cristianismo o que creu no judaísmo, mas o judaísmo no cristianismo, no qual se congregou toda língua que crê em Deus” (Ignácio aos Magnésios, X 1e 3) (FUNARI e OLIVEIRA SILVA (orgs), 2009, p. 140).

No período contemporâneo ao de Inácio, a primeira evidência pagã para o termo "cristão" aparece nos textos de três autores romanos: Tácito, Plínio, o Jovem e Suetônio. Todos os três escritores estão relacionados a Roma, assim como à Ásia Menor, onde prestaram serviços públicos. Na virada do primeiro para o segundo século, é possível traçar uma rota para os termos "cristão" e "cristianismo" que parte de Roma na direção da Ásia Menor e Síria. O mais surpreendente é que fora dessa rota geográfica os termos "cristão" ou "cristianismo" não podem ser encontrados na maioria dos escritos do

primeiro século que se referem à experiência cristã. Estes termos não são encontrados no Evangelho de João, cartas de João, Apocalipse de João, pseudo-Paulinos, 2 Tessalonicenses, carta aos Hebreus, 1 Clemente, Barnabé, Pastor da Hermas, nem nas pseudo-epístolas pastorais paulinas que foram escritas em meados do II Século.

A chamada literatura judaico-cristã não conhece os termos, nem os documentos gnósticos sobre Jesus. Paulo nunca usa o termo "cristão" ou "cristianismo", embora ele seja frequentemente elogiado ou condenado como o “inventor” do cristianismo. Neste caso, o silêncio de Paulo é significativo: ele não utiliza os termos porque ele não os conhece. Se ele os conhecesse, porque não usá-los? Paulo tinha sido uma figura líder e representativa da comunidade em Antioquia. O silêncio de Paulo, portanto, fala contra a hipótese de que o termo "cristão" era conhecido em Antioquia, nos anos 30 e 40 do I Século.²⁰

Percebe-se que os termos que Paulo utiliza são derivados da tradição judaica e da cultura grega, aliados a termos próprios do Império. Em um primeiro momento, entende-se que o termo cristão poderia ter sido usado para designar os crentes em Cristo, podendo ser utilizado por seguidores de grupos dissidentes dos crentes em Cristo, como forma de nomeá-los, e que vai aos poucos tomando corpo e sendo mencionado pelos próprios cristãos anos depois da morte de Paulo. Essa interpretação só reforça nossa hipótese de construção de uma identidade cristã para além de Paulo e que o discurso paulino constitui uma contribuição para sua formação.

Analisando o texto bíblico do Novo Testamento percebe-se que a documentação chama a atenção para a origem do cristianismo, suas expressões são moldadas a partir das necessidades do momento em que são produzidas. No caso específico dos textos paulinos, onde os discursos são carregados de questões existenciais e dilemas das comunidades

²⁰ Idem. p. 39. Nossa tradução.

fundadas ou não por Paulo, podem ser consideradas como representações da realidade desses primeiros cristãos, mesmo que se considere todo o envolvimento entre os grupos em meados do I século. Essas características e expectativas vão definir toda uma escrita pós-paulina em torno dessas inquietações e objetivando uma construção e uma maior definição do grupo, essas interfaces vão se formando e, ao longo do século I, transformando as concepções dos segmentos de judeus e gentios.

Refletindo sobre a relação entre judeus e não judeus crentes em Cristo, em um primeiro momento, percebe-se quão significativa era essa relação no início das comunidades cristãs, tendo os judaísmos como base e interesses de ambos os lados. Os grupos passam a buscar uma maior configuração do seu espaço e poder, e lendo os textos do Novo Testamento percebe-se os conflitos latentes entre eles. E em um segundo momento, analisando em paralelo a relação entre judeus e não judeus que não acreditavam em Cristo, apresentados em texto como nos Evangelhos e Atos os conflitos também são marcantes. Esses textos colocam a figura do judeu e de alguns pagãos de modo negativo.

Dieter Georgi argumenta que isso é muito evidente nos textos do Novo Testamento, ele afirma que no vigésimo terceiro capítulo do seu evangelho, Mateus descreve Jesus como se este falasse contra os fariseus e escribas. "Ai de vós", diz ele, e solicita-lhes, "hipócritas", "tolos cegos", "homens cegos", "serpentes", e "bando de víboras". Na história da limpeza do templo, o Evangelho de Jesus em Marcos acusa os líderes judaicos, dizendo: "Minha casa será chamado uma casa de oração para todas as nações. Mas você fez dela uma jaula de ladrões" (Marcos 11, 17). Também em Marcos, Jesus fala sobre o templo em Jerusalém, o centro da religião judaica, ele diz, "Não haverá a esquerda daqui pedra sobre pedra, que não serão jogados para baixo" (Marcos 13, 2). Apocalipse chama a sinagoga judaica "A sinagoga de Satã". (Ap 2:9). Estes ditos polêmicos parecem indicar uma separação radical entre Jesus e os seus fiéis das instituições que caracterizam o Judaísmo. Outros exemplos de uma forte

polêmica contra os judeus podem ser encontrados em João, Atos, e Romanos. Em João, Jesus acusa os judeus, "Você é do seu pai o diabo, e sua vontade é fazer os desejos do seu pai. Ele era um homicida desde o princípio, e não tem nada a ver com a verdade, porque não há verdade nele. Quando ele mente, ele fala de acordo com a sua própria natureza, pois ele é um mentiroso e o pai das mentiras "(João 8, 44).

O discurso de Estevão no final de Atos 7,

Vocês são pessoas teimosas, não circuncidadas nos corações e ouvidos, você sempre resistem ao Espírito Santo. Assim como seu pai fez, da mesma forma você faz. (Atos 7, 51).

Como Paulo é expulso da sinagoga em Antioquia na Pisidia, Lucas deve ter dito aos judeus,

Era necessário que a Palavra de Deus deva ser falada primeiro a você. Uma vez que você impulsiona isso de você, e julgar-vos indignos da vida eterna, eis que nos voltamos para os Gentios (Atos 13, 46).

O mesmo parece ser dito em Rom 2, 17-19:

you chama a si mesmo judeu e confiar sobre a lei e orgulhar-se de sua relação com Deus e de saber a Sua vontade e aprovação do que é excelente, porque você é instruído na lei, e você está certo de que você é um guia para os cegos, uma luz para aqueles que estão em escuridão.

Depois de uma série de acusações contra os judeus que violam a lei, conclui Paulo:

Você que se vangloria na lei, que desonra Deus por infringir a lei, porque está escrito, o Nome de Deus está sendo blasfemado entre os gentios por tua causa (Rom 2, 23).

Este polêmico esboço das fronteiras entre os seguidores de Jesus e os judeus também aparece nas conversões relatadas no Novo Testamento. A conversão é o principal

tema em Atos. O maior exemplo é a narrativa da conversão de Paulo; Lucas considera este evento tão importante que ele o narra três vezes.²¹

Mesmo compreendendo que o discurso de Lucas em Atos seja muitas vezes conflitantes com os ideais paulino, justamente por ser produzido para dar outras respostas em uma outra época, também se percebe que há momentos em que há proximidade entre ambos, quando, por exemplo, se faz referência à relação entre judeus e cristãos.

A relação entre judeus e gentios crentes em Cristo é descrita em muitos momentos das cartas paulinas, com destaque para as que são dirigidas aos romanos e gálatas. Na carta aos romanos, Paulo mais uma vez lança mão do personagem Abraão em defesa de sua teologia, haja vista que a identidade cristã gentílica está em construção, como já foi mencionado e a figura abraâmica já está consolidada como a fundadora da identidade judaica, como em Rm 4, 1-12:

Que diremos, pois, de Abraão, nosso antepassado segundo a carne? Ora, se Abraão foi justificado pelas obras, ele tem do que se gloriar. Mas não perante Deus. Que diz, com efeito, a Escritura? *Abraão creu em Deus, e isto lhe foi levado em conta de justiça*. Ora, a quem faz um trabalho, o salário não é considerado como gratificação, mas como um débito; a quem, ao invés, não trabalha, mas crê naquele que justifica o ímpio, é sua fé que é levada em conta de justiça, como, aliás, também Davi proclama a bem-aventurança do homem a quem Deus credita a justiça, independentemente das obras: *Bem-aventurados aqueles cujas ofensas foram perdoadas e cujos pecados foram cobertos. Bem-aventurado o homem a quem o Senhor não imputa nenhum pecado*. 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*. Mas como lhe foi levada em conta? Estando circuncidado, mas quando ainda era incircunciso? Não foi quando estava circuncidado, mas quando ainda era incircunciso; 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 crêem, sem serem circuncidados, para que a eles também seja atribuída justiça, 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.

²¹ Idem p. 37

Dessa forma, Paulo procura justificar sua teologia baseada na fé e legitimada pela Escritura sagrada. Em Gálatas, Paulo faz um discurso mais enfático, dado o risco de perda de poder, já em Romanos ele busca talvez de modo mais calmo defender os gentios. Deve-se considerar essa interpretação baseada não mais na adoção da circuncisão, mas sim na fé em Cristo como reforço da teologia paulina. A Lei aqui não é desqualificada, tendo em vista, que o próprio Paulo faz uso dela para suas legitimações, no entanto, deixa de exigir a obrigatoriedade de certos preceitos da Lei, como o da circuncisão.

É necessário destacar que a retórica de Paulo não descarta o entendimento de muitos mestres rabínicos daquela época sobre a justificação do patriarca Abraão, mas subverte a materialização da aliança judaica com Deus. Essa aliança é a base de apoio dos judeus crentes em Cristo para legitimar sua postura de exigência da circuncisão Gn 17, 10 “E eis a minha aliança, que será observada entre mim e vós, isto é tua raça depois de ti: todos os vossos machos sejam circuncidados”. Paulo interpreta essa passagem de modo a tangenciá-la, dando a circuncisão como ordenança divina, destacando o momento da justificação pela fé, a fim de igualar todos na filiação abraâmica, seria uma circuncisão do coração e não da carne.

Desta forma, Paulo pode até ter confundido uns e causado a ira em outro, mas é fato que sua mensagem de justificação pela fé venceu a barreira dos circuncisos, pois a partir da doutrina paulina foi se configurando todo um discurso teológico cristão e consolidador da identidade cristã. Percebe-se que o estudo dos textos paulinos se apresenta como fonte importante de discussão das formas de pensar nas primeiras comunidades, se articulando de acordo com as necessidades, interesses e conflitos. Sem dúvida a análise do discurso de Paulo possibilita leituras de como esses primeiros cristãos foram se transformando nesse processo de busca de identidade e de consolidação. Mesmo que se perceba que no momento da produção do texto paulino essas ideias não eram claras. Portanto, compreender esses

mecanismos sociais de produção do discurso permite analisá-lo em seu processo histórico de relações e representações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho espera ter alcançado seu propósito de contribuir para o desenvolvimento da pesquisa no campo da História Antiga, levando em consideração todas as dificuldades de estudá-la no Brasil. Como todo trabalho de História é um processo em construção, cada historiador em sua época e lugar faz suas leituras dos fatos e as convertem em sua pesquisa, buscando, com isso, trazer algo novo; muitas vezes esse novo é mais uma releitura dos fatos. No que tange à História Antiga, essas releituras são constantes, mas é fato que toda essa dinâmica contribuem para a construção do processo histórico, mantendo o discurso historiográfico atuante e presente em toda a história da humanidade. Essa pesquisa espera participar e contribuir nesse processo.

O estudo das cartas de Paulo ao longo dos anos vem ganhando grande relevância no meio acadêmico. Acredita-se que a análise dos seus discursos permita entender melhor como se articulavam as primeiras comunidades cristãs. Devido ao volume dessas cartas e dos inúmeros temas que tratam, optou-se pela carta aos Gálatas, mais especificamente a perícope Gl 2, 11-14 e algumas outras passagens que possibilitassem uma melhor compreensão do tema aqui proposto. Todo discurso não pode ser visto fora de seu ambiente de produção, os olhos de hoje se voltam com critérios próprios para o passado em busca de respostas. Esse é o processo do estudo de História. A presente dissertação faz a análise do discurso de Paulo em meados do século I, compreendendo que sua narrativa foi construída para dar respostas aos grupos de sua época.

No caso da narrativa aos Gálatas, como estrutura formal de um texto de repreensão, permitiu perceber o quão inflamado e imediatas eram as circunstâncias que levaram Paulo a escrevê-la, desta maneira pode ser considerado um discurso ocasional. Analisando seu contexto, permeado de conturbações, percebe-se todos os meandros que Paulo percorreu na construção de sua narrativa. Partindo do princípio de seu ambiente ser plural e dinâmico, é determinante considerar a dominação Romana em sua narrativa, a influência da cultura helenística em sua retórica discursiva, e, mais importante, considerar que a tradição judaica, que muitos querem arrancar dele e mesmo da pregação de Jesus, na análise do Jesus histórico, está presente mesmo quando Paulo nega; haja vista que, quando se nega algo também está se dando alguma espécie de valor ao que é negado.

Aliado a tudo isso, a cidade Antioquia, na diáspora, com suas características helenísticas era um ambiente permeado de manifestações dos cultos de mistério, sob influência do orfismo. Toda essa variedade de possibilidades de cultos influenciaram sobremaneira os grupos de crentes em Cristo; observa-se que tais representações religiosas favoreceram novas expressões de ver o mundo movimentando o cotidiano dessas pessoas.

Isso também aparece representado no texto paulino, que como foi analisado, é reflexo dos anseios de seu grupo e dos que o circundavam. Essa atmosfera mística, onde toda a magia, a menção ao outro mundo, a apocalíptica e a escatologia, é a base do desenvolvimento das primeiras comunidades cristãs.

Paulo lança mão de todos esses mecanismos de observação do mundo e o remete a sua escrita. Se não lhe pode ser atribuído o mérito de ter fundado o cristianismo, de certa forma, sua teologia e sua escrita formularam uma estrutura que os grupos cristãos subsequentes utilizaram como paradigma para construir uma identidade cristã, reforçando a importância do estudo de seus escritos e a busca ainda por novas respostas.

O trabalho aqui realizado mostrou como o diferencial proposto por Paulo, em aceitar os gentios sem a obrigatoriedade de estes adotarem todas as regras da Torá ritualística, foi recebido neste ambiente multifacetado, conquistando a hostilidade de grupos de judeus e de pagãos que viam nessa abertura um problema; do ponto de vista judaico, significaria um risco para a manutenção dos judaísmos, e do ponto de vista de grupos pagãos dissidentes a essa proposta paulina - que como foi apresentado não era de sua autoria, mas respondia a inquietudes de seu tempo e foi por Paulo instrumentalizada na propagação de sua teologia - representava uma perda de poder e mesmo de prestígio junto a esses gentios, que a princípio foram apresentados como simpatizantes do judaísmo, e que ao adotarem a fé cristã, de certa forma, desestruturaram os demais grupos que tinham algum interesse naquele dos gentios.

A circuncisão não era, portanto, obrigatória para os gentios aderirem à comunidade cristã, como era necessário para se aderir à comunidade judaica na diáspora. Essa possibilidade da não obrigatoriedade da adoção da circuncisão, assim como de outros ritos judaicos, atraía muitos gentios, e como consequência, suscitou a inquietação de outros grupos dentro do judaísmo; não se esquecendo que o Cristianismo, ainda nesse período, não passava de mais um grupo dentro da conjuntura judaica. O que se percebe é que esses gentios eram

atraídos ao judaísmo e que essa desobrigação da circuncisão facilitava a adesão nesse mundo judaico junto ao grupo cristão.

Pode-se afirmar que Paulo contribuiu para essas transformações, que começaram com as adaptações dos ritos judaicos feitas pelos gentios e a busca posterior em formar uma identidade distinta da judaica originária. Essas inovações ou tentativas de adaptações possibilitam que esse segmento judaico dos crentes em Cristo buscassem, a partir de símbolos do judaísmo, seu diferencial; essa alteridade em busca de uma identidade pode ser observada nos escritos posteriores aos paulinos como em Atos e nos Evangelhos. Esse distanciamento também já pode ser vislumbrado, de certa forma, nos textos paulinos, mesmo que de maneira ainda primária. O que favorecia essa releitura do judaísmo era exatamente esse ambiente de mistérios e de expectativas messiânicas, permeado de várias crenças e possibilidade de visão religiosa.

Quando, em Gl 2, 11-14, Paulo discute a relação entre judeus e gentios no que tange às regras dietéticas, enfim, a adoção dos principais princípios do judaísmo, ele articula e demonstra toda essa multiplicidade de segmentos judaicos, mesmo tendo em mente sua diversidade, identifica neles elementos comuns, como a crença no Deus único, a obrigatoriedade da circuncisão e das regras dietética judaicas. Se antes Pedro comia em meio aos gentios crentes em Cristo, agora não mais o faz; Paulo afirma que é por “*medo dos circuncisos*”, o que se pode inferir dessa afirmação é que havia uma dinâmica entre os grupos e que até certo momento poderia ser aceita uma maior aproximação, mas que a partir daquele momento e naquela circunstância poderia comprometer as estruturas judaicas desse movimento dos crentes em Cristo, com isso a necessidade do distanciamento proposto pelos judeus crentes em Cristo.

Na narrativa aos Gálatas, em especial em Gl 2, isso é evidenciado: de um lado, exatamente por não abrir mão de seus preceitos, estavam os judeus ditos judaizantes, que

buscavam antes de tudo converter essas pessoas ao judaísmo; de outro, estava o grupo paulino que não via mais necessidade da adoção de tais preceitos, mesmo que em certas ocasiões aceitassem algum ritual judaico, mas adaptando-os a sua realidade e aos seus interesses. Os argumentos de ambos os lados irão se pautar na interpretação diversificada da Lei judaica. Portanto, nesse momento da atuação de Paulo e da elaboração de seu discurso a Lei judaica é utilizada na construção de sua legitimação.

Na medida em que foi se desenvolvendo a pesquisa pode-se perceber, no discurso paulino, toda a preocupação em responder aos anseios dessas comunidades em formação, e como a ligação entre judeus e gentios crentes em Cristo é resultante das manifestações na conjuntura social a que pertencia com seus medos, sua efervescência cultural, os jogos de interesse; a busca constante de manutenção dos grupos vão se tornar mais emblemática depois da destruição do Templo em 70 d.C. De um lado teremos os grupos de crentes em Cristo buscando definindo seu lugar, agora com um maior distanciamento das origens judaicas, seguidos pelos grupos de judeus que sobreviveram à destruição, que se encontravam em um momento de fragilidade, resultado da perda de um dos seus principais símbolos, buscando sua manutenção e seu espaço.

Portanto, o estudo da narrativa paulina é significativo para se entender a gênese do Cristianismo, suas incertezas, seus conflitos, seus interesses, e principalmente o modo de vida desses grupos que passaram por grandes transformações que favoreceram sua construção identitária, reformulando ideias e agrupando visões de mundo. Espera-se que essa dissertação tenha contribuído para abrir caminhos para novas abordagens e possibilidades de leitura das narrativas referentes à origem das comunidades cristãs num processo permanente de construção histórica.

Referências bibliográficas

1. Fontes:

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tradução do texto em língua portuguesa diretamente dos originais. Publicada sob a direção da “École Biblique de Jérusalem”. Edições paulinas: São Paulo, 1985.

JOSEPHUS, F. **Jewish Antiquities**, XII. London: William Heinemann Ltda, 1961.

_____. **The Jewish War**. Trad. H.St. J. Thackeray. Cambridge: Harvard University Press, 1990, 2 v. (Loeb Classical Library).

_____. **Guerra de los judios y destrucción del templo y ciudad de Jerusalén.** Trad. Juan Martíncordero. Barcelona: Obras Maestras. 1961. Vol. I e II.

2. Obras de referência:

ALTER, R. e PORTO, H. (org.) **Guia literário da Bíblia.** Trad. Raul Fiker. São Paulo: Ed. UNESP, 1997.

BUTTRICK, G.A. **The Interpreter's Dictionary of the Bible.** Nashville: Abingdon, 1962, 5 v.

ENCYCLOPEDIA JUDAICA. 4ª ed. Jerusalem: Keter Publishing House, 1978.

LEMAIRE, P.P. e BALDI, D.P. **Atlante Biblico – Storia e geografia della Bibbia.** Italy: Marietti Editori Ltd., 1964.

METZGER, Bruce Manning e COOGAN, Michael David (orgs). **Dicionário da Bíblia.** Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2002.

RUSCONI, Carlo. **Dicionário do Grego do Novo Testamento.** São Paulo: Paulus, 2003

SCHLESINGER, H. **Pequeno abc do pensamento judaico - Síntese de definições dos valores religiosos, morais e éticos do judaísmo.** São Paulo: EdiTora B'nai B'rith: São Paulo. S/d.

SCHLESINGER, H. e PORTO, H. **Dicionário enciclopédico das religiões.** Petrópolis: Vozes, 1995.

UNTERMAN, Alan. **Dicionário Judaico de lendas e tradições: 222 ilustrações**. Tradução: Paulo Geiger. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

3. Bibliografia:

ARMSTRONG, K. **Uma história de Deus: quatro milênios de busca do Judaísmo, Cristianismo e Islamismo**. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____ **A Bíblia: Uma biografia**. Trad. Borges, Maria Luiza X. de A. São Paulo: Jorge Zahar, 2007.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. (org.) Luiz Roberto Benedetti; trad. José Carlos Barcelos. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. (org.) Luiz Roberto Benedetti; trad. José Carlos Barcelos. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

BIRNBAUM, Philip. **Encyclopedia of jewish concepts**. New York: Hebrew Publishing Company, 1995.

BORTOLONI, José. **Introdução a Paulo e suas cartas**. São Paulo: Paulus, 2007.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. Trad. Sérgio Micelli et al. São Paulo: Perspectiva, 1974.

_____ **O poder simbólico**. Trad. Tomaz, Fernando. Lisboa e Rio de Janeiro, Difel, Ed. Bertrand Brasil, 1989.

BRIGHT, J. **História de Israel**. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Editora: Paulinas, 1978.

BROWN, R.E., FITZMYER, J.A., MURPHY, R.E. (ed.). **Grande Comentário Bíblico**. Brescia: Ed. Queriniana, 1974, p. 1729-1731.

BURITY, J. A. **Cultura e Identidade: perspectivas interdisciplinares**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

BURKE, P. **História e Teoria Social**. Trad. Klauss Brandini Gerhardt e Roneide V. Majer. São Paulo: Ed. UNESP, 2002.

_____. **Hibridismo cultural**. Tradução Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2008.

_____. (org.). **A escrita da história**. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Ed. UNESP, 1992.

CARDOSO, C. F. e VAINFAS, R. (orgs) **Domínios da história. Ensaio de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CHARTIER, R. **História Cultural: entre práticas e representações**. Trad. Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A., 1990.

_____. **O mundo como representação**. *Estudos Avançados*, v.11, n.5, p.173-191, 1991.

CHEVITARESE, A. L. & CORNELLI, G. **Judaísmo, Cristianismo, Helenismo: ensaios sobre interações culturais no Mediterrâneo antigo**. Itu: Ottoni Editora, 2003.

CHEVITARESE, A. L. & CORNELLI, G. SELVATICI, Mônica. (orgs.) **Jesus de Nazaré: um outra história**. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006.

CHOURAQUI, André. **Os homens da Bíblia**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

COMBY Jean. **Vida e religiões no Império Romano no tempo das primeiras comunidades cristãs**. São Paulo: Paulinas, 1987.

CROSSAN, John Dominic, REED, Jonathan L. **Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano**. Tradução Jaci Maraschin. São Paulo: Paulinas, 2007.

CROSSAN, John Dominic. **O nascimento do cristianismo**. O que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus. . Trad. Euclides Luiz Calloni Paulinas, São Paulo, 2004.

CRÜSEMANN, Frank. **A Torá: teologia e história social da lei do Antigo Testamento**. Trad. Haroldo Reimer. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

DIETER, Georgi. **The Church: Internal Jewish Migration or New Religion?**
In:_____The Harvard Theological Review. Vol. 88, Nº 1 (Jan., 1995), p.35-68.
Disponível em: <<<http://www.jstor.org/stable/1509817>>>. Acessado em: 22/07/2009.

DONNER, H. **História de Israel e dos povos vizinhos**. Trad. Cláudio Molz e Hans Trein. Petrópolis: Vozes, 1999.

DUNN, James D. G. **A teologia do apóstolo Paulo**. Trad. Edwino Royer. São Paulo: Paulus, 2003.

DURKHEIM, E. **Da divisão do trabalho social; as regras do método sociológico; o suicídio; As formas elementares da vida religiosa**. Seleção de textos de José Arthur Giannotti; trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p.203-245.

ECHEGARAY, J.G. **O crescente fértil e a Bíblia.** Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis/ R.J: Vozes, 1993.

ELIAS Norbert e SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e outsiders: uma sociologia das relações sociais de poder a partir de uma pequena comunidade.** Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed., 2000.

FARIA, J.F. **História de Israel e as pesquisas mais recentes.** Petrópolis/ R.J: Vozes, 2003.

FINLEY, M. **História Antiga: testemunhos e modelos.** Trad. Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

FLUSSER, D. **Judaísmo e as origens do cristianismo.** Trad. Reinaldo Guarany. São Paulo: Imago, 2000. 3 vol.

FOUCAULT, Michel. **O que é um autor?.** Trad. AntónioFernando Cascais. Lisboa: Veja, 1992.

FUNARI, Pedro Paulo A., Org.; Silva, Maria Aparecida de Oliveira, Org. **Política e identidades no mundo antigo.** São Paulo: Annablume; Fapesp, 2009.

GABEL, J.B.J., WHEELER, C.B. **A Bíblia como literatura.** Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Ed. Loyola, 1993.

GARCIA, Paulo Roberto. **Jesus e as tradições legais de Israel: conflitos de interpretação em torno das tradições legais no judaísmo do primeiro século,** p 91-97 In: Estudos Bíblicos. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

GINZBURG, Carlo. **Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância.** Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GRIMAL, Pierre. **O Império Romano.** Trad. Isabel Saint – Aubyn. Lisboa: edições 70, 1999.

_____. **A Civilização Romana.** Trad. Isabel Saint – Aubyn. Lisboa: Edições 70, 1993.

GOODMAN, M. **A classe dirigente da Judéia. As origens da revolta judaica contra Roma, 66-70 d.C.** Trad. Alexandre Lissovsky e Elizabeth Lissovsky. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

_____. **Rome e Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations.** Penguin Books, 2008.

GOTWALD, Normank. **Introdução sócio-literária a Bíblia Hebraica.** Trad. Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulus, 1988.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HORSLEY, R.A. **Arqueologia, história e sociedade na Galiléia. O contexto social de Jesus e dos Rabis.** Trad. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2000.

_____. **Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana.** Tradução Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Paulus, 2004.

HORSLEY, R.A., HANSON, J.S. **Bandidos, profetas e messias. Movimentos populares no tempo de Jesus.** Trad. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 1995.

HUNT, Lynn. **A nova história cultural.** Trad. Jefferson Luiz Camargo. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JEREMIAS, J. **Jerusalém no tempo de Jesus. Pesquisas de história econômico-social no período neo-testamentário.** Trad. Maria Cecília de M. Duprat. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.

JOHNSON, P. **História dos judeus**. Trad. Henrique Mesquita e Jacob Volfzon Filho. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

KEE, Howard Clark. **As origens cristãs em perspectiva sociológica**. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1983.

KIPPENBERG, H. G. **Religião e formação de classes na Antiga Judéia: um estudo socioreligiosa sobre a relação entre tradição e evolução social**. Trad. João Aníbal G.S. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1988.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento, v 2: história e literatura do cristianismo primitivo**. Trad: Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005.

LIMA, Rita de Cássia Pereira. **Sociologia do desvio e interacionismo**. Tempo Social; Rev. Social. USP, São Paulo, 13 (1): 185-201, maio de 2001.

LOHSE, E. **Contexto e ambiente do Novo Testamento**. Trad. Hans Jörg Witter. São Paulo: Paulinas, 2000.

MAZZAROLLO, Isidoro. **Paulo de Tarso: Tópicos de antropologia bíblica**. Rio de Janeiro: 2000.

MEEKS, Wayne A. **Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo**. Tradução I.F.L. Ferreira. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

MIRANDA, Valtair. **Jesus e as tradições apocalípticas de Israel**, p. 42-50 In: Estudos Bíblicos. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

MOMIGLIANO, A. **Os limites da helenização. Interação cultural das civilizações gregas, romanas, céltica, judaica e persa**. R.J.: Zahar Editora, 1991.

_____. **De paganos, judíos y cristianos**. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

MORIN, E. **Jesus e as estruturas de seu tempo**. Trad. Vicente Ferreira de Souza. 7 ed.. São Paulo: Paulus, 1995.

NEUTZLING, Inácio. **Jesus e os marginalizados de seu tempo – uma meditação bíblica**. Estudos bíblicos. Petrópolis: Vozes/ Sinodal, nº 21, pp. 47-55, 1989.

O’CONNOR, Jerome Murphy. **Paulo de Tarso: História de um Apóstolo**. Trad. Valdir Marques, SJ. São Paulo: Paulus/ Loyola, 2007.

PEREIRA MELO, José Joaquim. **A organização do pensamento cristão**. In:_____ COSTA, Célio Juvenal (org.). **Fundamentos Filosóficos da Educação**. EAD nº 5, Maringá: EDUEM, 2005.

PERKINS, Pheme. **The synoptic Gospels and the Acts of Apostles telling the Christian Story**. In:_____BARTON, John (ed.) **The Cambridge Companion to biblical interpretation**. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1999.

POUTIGNAT, P. STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de F. Barth**. Trad. Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1998.

ROCHA, I. E. **Práticas e representações judaico-cristãs: Exercício de interpretação**. Assis: FCL -Assis-UNESP Publicações, 2004.

ROUGIER, Louis. **O conflito entre cristianismo antigo e a civilização antiga**. Trad. Manuela Barreto. Lisboa: Veja, 1995.

RUTGERS, Leonard Victor. Archaeological evidence for the Interaction of jews and non-jews in Late Antiquity. **American Journal of Archeology** v. 96, nº 1 (Jan., 1992)101-118. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/505760>. Acesso em 05 de maio de 2008.

SCARDELA, Donizete. **Movimentos messiânicos no tempo de Jesus: Jesus e outros Messias**. São Paulo: Paulus, 1998.

SCHURER, Emil. **The history the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)**. Edinburg: Literary Editor: Pamela Vermes. Vol. I; II, 1979.

SELVATICI, Mônica. **Os judeus helenistas e a primeira expansão cristã: questões de narrativa, visibilidade histórica e etnicidade no Livro dos Atos dos Apóstolos**. São Paulo: UNICAMP, Tese de Doutorado, 2006.

SILVA, T.T. (org.) **Identidade e diferença. A perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SIMON, M., BENOIT, A. **Judaísmo e cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino**. Trad. Sonia Maria Siqueira Lacerda. São Paulo: Pioneira: Editora Universidade de São Paulo, 1987.

STEGEMANN, E. W., STEGEMANN, WOLFGANG. **História social do protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo**. Tradução de Nélcio Schneider. São Leopoldo, RS: Sinodal; São Paulo, SP: Paulus, 2004.

VENTURA DA SILVA, Gilvan, MENDES, Norma Musco. (org.). **Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural**. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006.

VIDAL, Marie. **Um judeu chamado Jesus: uma leitura do evangelho à luz da Torá**. Trad. Guilherme João de F. Teixeira. Rio de Janeiro; Ed. Vozes, 2000.

WEBER, M. **Sociologia da religião**. Faustino Teixeira (org.) Petrópolis: Vozes, 2003.