

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL
DAS RELAÇÕES POLÍTICAS**

SIMONE REZENDE DA PENHA MENDES

**PAULO E A *EKKLESIA* DE CORINTO:
CONFLITOS SOCIAIS E DISPUTAS DE AUTORIDADE
NO PERÍODO PALEOCRISTÃO**

VITÓRIA

2012

SIMONE REZENDE DA PENHA MENDES

**PAULO E A *EKKLESIA* DE CORINTO:
CONFLITOS SOCIAIS E DISPUTAS DE AUTORIDADE
NO PERÍODO PALEOCRISTÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História, na área de concentração História Social das Relações Políticas.

Orientador: Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva.

**VITÓRIA
2012**

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

M538p Mendes, Simone Rezende da Penha, 1979-
Paulo e a *ekklesia* de Corinto : conflitos sociais e disputas de autoridade no período paleocristão / Simone Rezende da Penha Mendes. – 2012.
182 f. : il.

Orientador: Gilvan Ventura da Silva.
Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Paulo, Apóstolo, Santo. 2. Apostolado (História). 3. Desenvolvimento institucional. 4. Ekklesia de Corinto I. Silva, Gilvan Ventura da, 1967-. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

SIMONE REZENDE DA PENHA MENDES

**PAULO E A *EKKLESIA* DE CORINTO:
CONFLITOS SOCIAIS E DISPUTAS DE AUTORIDADE
NO PERÍODO PALEOCRISTÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História, na área de concentração História Social das Relações Políticas.

Aprovada em _____ de _____ de 2012.

Comissão Examinadora:

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientador

Prof.^a Dr.^a Monica Selvatici
Universidade Estadual de Londrina

Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman
Universidade Federal do Espírito Santo

*A meu esposo, Ronaldo Mendes Pereira,
que deu um novo sentido à minha vida.*

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos são dirigidos a todos os que acompanharam o processo de produção deste trabalho e àqueles que contribuíram de alguma forma para a sua realização, especialmente

ao Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva, a quem devo o meu crescimento intelectual e todo sucesso alcançado em minha vida acadêmica, pela gentileza, paciência e dedicação com que me orientou na realização deste trabalho;

à CAPES e ao Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, por me propiciarem aporte financeiro durante os dois anos da pesquisa, concedendo-me a bolsa de mestrado, fundamental para o desenvolvimento deste estudo;

ao Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman, pela significativa contribuição para o aprimoramento desta pesquisa, mediante observações e apontamentos feitos como membro da Banca de Qualificação, e pela oportunidade de um primeiro contato com os textos canônicos, por meio do minicurso por ele ministrado em 2008: “O Mundo Bíblico: história, mito e realidade”;

ao Prof. Dr. Michael Soubotnik, por contribuir de modo considerável para o amadurecimento de minhas ideias sobre o judaísmo, Paulo e o problema das traduções modernas dos textos canônicos;

à Prof.^a Dr.^a Leni Ribeiro Leite, por sua paciência e solicitude ao esclarecer todas as minhas dúvidas acerca da língua latina;

à Prof.^a Carmem Zélia Schmidt do Nascimento Goldner, por contribuir para meu aprimoramento na língua inglesa, possibilitando-me a consulta à bibliografia especializada;

à Prof.^a Vânia Maria Lousada Moreira, a primeira a incentivar meu ingresso no Mestrado, pelas doces e inesquecíveis palavras de estímulo, durante a sua penúltima aula do semestre de 2005/1;

à Chester Beatty Library e a Rie Mishima, pelo atendimento dispensado durante o procedimento de minha aquisição dos *Chester Beatty Biblical Papyri*, em especial à Marta Przylucka, por toda a atenção durante o período de envio dos fascículos;

a Alberto Jorge Mendes Borges e à Tânia Mara Cursino Villela, pela oportunidade de trabalhar na Aequus Consultoria entre 2008 e 2010 e pelo apoio financeiro e o incentivo que propiciaram a realização de um grande sonho: meu ingresso no Mestrado;

aos amigos Felipe Emiliano Barbosa Surlo, Thiago Alcântara Leandro e, em especial, Wanderson Morellato, pela solicitude em me auxiliar nos problemas referentes à informática; Marta Luiza Cursino Villela, Ludirlene Rosa Coelho, Kelly Cristina Evangelista Fraga e Adriano do Carmo Santos, por me apoiarem durante os momentos em que me preparava para o processo de seleção ao Mestrado; Juliano César Gomes, por sua assistência na revisão do relatório de qualificação e pelos nossos debates incansáveis acerca de Paulo e do paleocristianismo; Silvia Buzzone Varejão, por colocar à minha disposição os livros que me auxiliaram na prova de língua estrangeira;

aos meus companheiros de pesquisa Belchior Monteiro Lima Neto, Érica Cristhyane Morais da Silva, Ludmila Caliman Campos e Luís Eduardo Formentini, pelo convívio agradável e pela troca de experiências; a Natan Henrique Taveira Baptista, pela solidariedade nos meus momentos mais difíceis; a Ana Gabrecht e a Thiago Brandão Zardini, pelo auxílio em dirimir

muitas dúvidas, contribuindo também para meu amadurecimento intelectual; em especial, à Caroline da Silva Soares, pela gentileza em me emprestar obras tão relevantes, que redefiniram as minhas concepções acerca do judaísmo e do paleocristianismo; a Alexandre Basílio, pela atitude altruísta de confiar em minhas mãos sua Gramática da Língua Grega;

à Eucélia Agrizzi Mergár, amiga inesquecível, que sempre será lembrada com carinho, por me ter agraciado com sua companhia em seminários durante as disciplinas que cursamos no Mestrado em 2009 e 2010;

a Leila Jane Carvalho Samary de Proença, Sunamis Hernández, Sunamita Jacó Pereira dos Anjos, Joziani Jacinto Oliveira dos Santos e, em especial, à minha amiga Simone Ferreira da Silva, pelas palavras de ânimo;

ao Pr. Valério José de Proença, por reacender em mim a “coragem” para realizar o meu sonho e por me franquear parte de sua biblioteca particular, durante muitos meses;

a meu tio, Welington Carlos Rezende, por acompanhar a minha vida acadêmica desde o início, e a meus tios, Regina Célia Rezende Couto e Marcos da Silva Couto, pelo apoio moral;

a meus pais, Rosangela Rezende da Penha e Almir João Nilo da Penha, a quem devo eterna gratidão, por se preocuparem com a minha educação e por todo tipo de apoio prestado nos momentos críticos da pesquisa;

ao meu esposo, Ronaldo Mendes Pereira, que esteve ao meu lado nas horas alegres e difíceis, dando-me todo suporte necessário para a concretização de meu sonho, pela compreensão em todos os momentos em que não pude dar-lhe a devida atenção, por conta da realização deste trabalho.

*“Graças sejam dadas a Deus, que por
Cristo nos carrega sempre em seu triunfo e,
por nós, expande em toda parte o perfume
do seu conhecimento.”*
(2 Cor 2.14)

*“Um pouco de ciência nos afasta de Deus.
Muito, nos aproxima.”*
(Louis Pasteur)

RESUMO

Este estudo objetiva identificar a motivação para a emergência dos conflitos de natureza política na *ekklesia* de Corinto, logo após a sua fundação, em 50, por Paulo de Tarso. Destaca que as epístolas *1 e 2 Coríntios*, redigidas por Paulo e endereçadas a essa comunidade entre 54-60, apresentam conflitos relacionados ao tipo de conduta adotado pelos membros e, sobretudo, a disputas por autoridade dentro da *ekklesia*, as quais se desdobram numa oposição à autoridade de Paulo como “apóstolo”. Na averiguação dos conflitos, faz uso de uma metodologia que se apoia na Análise de Conteúdo e nos pressupostos teóricos de Bourdieu acerca da *eficácia do discurso* e do *poder simbólico*, e assim investiga o grau de institucionalização do paleocristianismo e os modelos de autoridade apostólica vigentes no século I. Aponta como resultados que a autoridade de Paulo foi contestada porque os grupos paleocristãos não tinham uma referência única de autoridade e que o grau de institucionalização do paleocristianismo na metade do século I se mostrava incipiente, caracterizado pela ausência de fronteiras bem definidas entre os grupos religiosos de tendência judaico-cristã.

Palavras-chave: Paleocristianismo. Paulo de Tarso. Apostolado. *Ekklesia*. Corinto.

ABSTRACT

This study aims to identify the motivation for the emergence of political conflicts in the *ekklesia* of Corinth, soon after its foundation in 50 A.C., by Paul of Tarsus. It highlights that the letters 1 and 2 Corinthians, written by Paul and addressed to this community between 54-60 A.C., present conflicts related to the type of conduct adopted by its members and, above all, the disputes over authority within the *ekklesia*, which unfold in opposition to the authority of Paul as "apostle." In the investigation of conflicts, it makes use of a methodology that relies on Content analysis and Bourdieu's theoretical assumptions about the effectiveness of speech and symbolic power and thus it investigates the degree of institutionalization of Paleochristianity and models of apostolic authority in force in the 1st century. It points as results that Paul's authority was challenged because Paleochristians groups have not had only one reference of authority and that the degree of institutionalization of Paleochristianity showed itself incipient in the 1st century, characterized by the absence of well-defined boundaries among groups Jewish Christian tendency.

Keywords: Paleochristianity. Paul of Tarsus. Apostolate. *Ekklesia*. Corinth.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1	
O EXAME DAS FONTES PARA UMA HISTÓRIA DO PALEOCRISTIANISMO	26
O estudo do paleocristianismo em perspectiva	26
O <i>corpus</i> paulino como parte do cânon	34
A forma literária no <i>corpus</i> paulino	41
<i>1 e 2 Coríntios</i>: análise da fonte	50
Paulo e os conflitos da <i>ekklesia</i> de Corinto: discussão historiográfica	62
CAPÍTULO 2	
A CONTRIBUIÇÃO DE PAULO PARA O PALEOCRISTIANISMO	67
Paulo de Tarso: dados biográficos	67
O ministério de Jesus e a formação das comunidades paleocristãs	81
As atividades missionárias de Paulo	88
CAPÍTULO 3	
A <i>EKKLESIA</i> DE CORINTO E SEUS CONFLITOS	108
A Corinto romana à época de Paulo	108
A estrutura social da <i>ekklesia</i> coríntia e seus conflitos de conduta	116
O apostolado do século I	125

A oposição dos coríntios à autoridade de Paulo	134
CONSIDERAÇÕES FINAIS	162
REFERÊNCIAS	171

INTRODUÇÃO

A *ekklesia* de Corinto no século I é caracterizada nas epístolas paulinas como uma comunidade turbulenta: um cenário repleto de conflitos de natureza política.¹ Paulo de Tarso atribui a determinado(s) grupo(s) dessa comunidade problemas que dizem respeito a conduta, práticas de culto e disputas por autoridade. Na condição de fundador da missão paleocristã em Corinto e, sobretudo, na de “apóstolo” de Cristo, Paulo tenta intervir nesses conflitos por meio de epístolas, uma vez que fundava as comunidades, mas não permanecia nelas por muito tempo, ante a necessidade de seguir com suas viagens missionárias. Tais correspondências foram reunidas no cânon do “Novo Testamento” e as conhecemos como *1 e 2 Epístola aos Coríntios*.² Elas revelam um inflamado discurso de teor moralizante e prescritivo, além de uma sistemática defesa pessoal do ministério de Paulo como “apóstolo”. Mas o que motivou esses conflitos? O que de fato Paulo representou para essa comunidade? A pergunta crucial

¹ No presente trabalho, optamos por utilizar a maioria das palavras gregas em sua forma transliterada para o português. As exceções compreendem os casos específicos em que uma análise etimológica da palavra se mostrou necessária. Para esses últimos casos, em se tratando de palavras citadas nas epístolas paulinas, optamos por não utilizar nenhum tipo de acentuação a fim de preservar a forma original em que as palavras aparecem no manuscrito mais antigo, o P^{46} (KENYON, 1936). No grego *koinê*, os acentos funcionam apenas para a orientação da pronúncia e só foram incorporados nas traduções dos textos bíblicos num período posterior ao da redação dos manuscritos (SCHALKWIJK, 1998, p. 8).

² Na falta de outra nomenclatura adequada, por uma questão didática, utilizamos “Novo Testamento” para designar a literatura canônica dos “cristãos”. O grande problema dessa nomenclatura é que ela traz consigo implicações ideológicas: a ideia de “Novo Testamento” é um conceito anacrônico, datando dos processos finais de definição dos textos autorizados para a liturgia e catequese nas comunidades “cristãs” do século III (NOGUEIRA, 2010, p. 16). Apesar de nesse século ainda não ter havido uma ruptura definitiva entre judaísmo e cristianismo em determinadas regiões, a adoção dessa nomenclatura demonstra uma hostilidade crescente da parte de grupos “cristãos” para com os judeus. Dessa forma, as Escrituras e os preceitos da lei judaica foram denominados como o “Antigo” ou “Velho Testamento”, denotando a ideia de algo que ficou para trás.

que define a nossa investigação é: Por que a autoridade paulina foi questionada por determinado(s) grupo(s) dentro dessa *ekklesia*?³

Para nós, esse tema é relevante por se tratar de um assunto pouco explorado, do ponto de vista histórico, nas pesquisas acadêmicas do Brasil.⁴ Em língua portuguesa, a maioria dos estudos sobre a *ekklesia* de Corinto e seus conflitos está relacionada a uma leitura teológica, entretanto, em língua inglesa, é possível encontrar leituras sobre o tema que não sejam especificamente teológicas.

A partir da década de 1970, algumas obras que analisam o *corpus* paulino foram traduzidas para a língua portuguesa e publicadas no Brasil.⁵ No entanto, esse número ainda é relativamente pequeno comparado à quantidade de obras históricas que são publicadas fora do País. Além disso, a maioria desses estudos – se não todos – está mais interessada numa análise das atividades missionárias de Paulo ou se ocupa apenas de uma biografia do apóstolo, o que resulta numa análise superficial dos conflitos coríntios propriamente ditos. Dessa forma, nossa intenção é contribuir para a ampliação do debate sobre a motivação dos conflitos coríntios, privilegiando uma perspectiva de análise histórica centrada nas relações de poder.

Esta pesquisa tem por objetivos: determinar a natureza dos conflitos ocorridos na assembleia de Corinto mediante a análise do testemunho paulino; investigar o grau de institucionalização do paleocristianismo, incluindo as normas de legitimidade, no que se refere especificamente à

³ A palavra grega *ἐκκλησία*, no contexto do paleocristianismo, significava “assembleia”. De acordo com as fontes, as reuniões dos grupos paulinos e, provavelmente, dos outros grupos paleocristãos em geral, davam-se em casas particulares. As epístolas paulinas designam algumas assembleias específicas pela frase *την κατ οἶκον* (+ pronome possessivo) *ἐκκλησία* (MEEKS, 1992, p. 121), como é o caso de *Romanos* 16.5, em que Paulo, ao se referir a Priscila e Áquila, utiliza a expressão *την κατ οἶκον αὐτῶν ἐκκλησία ἀσπασασθε*, que pode ser traduzida por “Saudai a assembleia na casa deles” (KENYON, 1936, p. 19; SCHALKWIJK, 1998, p. 41). Consultar também *1 Coríntios* 16.19 e *Filêmon* 2.

⁴ No banco de dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) acerca dos trabalhos sobre a *ekklesia* de Corinto, encontramos apenas um trabalho sob o viés histórico: Mendonça (2009). Outros trabalhos relevantes no âmbito histórico envolvem Paulo, mas sua principal temática não está voltada para os conflitos da comunidade paleocristã de Corinto: Silva (2006, 2010a), Selvatici (2002).

⁵ Grande parte dessas obras tem sido publicada pelas editoras Paulus e Paulinas.

autoridade apostólica; identificar as motivações que levaram a autoridade paulina a ser contestada no seio da *ekklesia* coríntia.

Nossa documentação corresponde a duas epístolas paulinas, reunidas no “Novo Testamento” como *1 Epístola aos Coríntios* e *2 Epístola aos Coríntios*. Provavelmente elas foram escritas entre os anos 54 e 60.⁶ Os manuscritos mais antigos empregam um tipo de variação da língua grega conhecido como *koinê*.⁷

Mediante uma leitura inicial, trabalhamos com a seguinte hipótese: o paleocristianismo, caracterizado pela ausência de fronteiras bem definidas entre os grupos religiosos de tendência judaico-cristã, apresentava um *grau de institucionalização incipiente*, o que tornou o clima propício à eclosão de disputas por poder e autoridade, como vemos no caso de Paulo que, ao intervir na comunidade de Corinto valendo-se da "função social" de apóstolo de Cristo, teve sua autoridade contestada por alguns membros da *ekklesia*.

A partir dos anos 1970, os esforços de uma *Nouvelle Histoire* ampliaram os enfoques da historiografia política. O poder, que no século XIX era visto, sobretudo, como poder do Estado, passou a ser detectado em lugares históricos até então pouco explorados: família, escola, igreja, empresa, clube, enfim, nos grupos sociais e no cotidiano de cada indivíduo. Com os contatos e trocas interdisciplinares – uma herança dos *Annales* – a Sociologia, a Linguística, a Psicologia Social e, especialmente, a Antropologia ofereceram novos métodos e novas possibilidades teóricas. As representações, o imaginário social, a memória ou memórias coletivas e o simbólico passaram a compor o domínio do poder e da política, ultrapassando,

⁶ Todas as datas apresentadas neste trabalho são posteriores ao ano do nascimento de Cristo fixado pela tradição, exceto nos casos especificados pela abreviatura a.C.

⁷ O grego do *corpus* "neotestamentário", também chamado de helenístico, tornou-se a língua comum ao redor do Mediterrâneo após as conquistas de Alexandre Magno (330 a.C.), por isso *κοινή* quer dizer “comum” (SCHALKWIJK, 1998, p. 4). O estudo moderno da língua grega *koinê* deve-se ao papirologista Gustav Adolf Deissmann (1866-1937).

assim, o seu sentido tradicional (FALCON, 2010, p. 72-76). É nessa nova compreensão do estudo do político que nossa pesquisa se insere.

A comunidade paleocristã coríntia apresentava problemas relacionados à falta de fronteiras bem definidas, pois havia um choque entre as normas paleocristãs estabelecidas por Paulo e as diferenças do ponto de vista da orientação religiosa dos membros. No entanto, esses problemas desdobraram-se numa disputa política, ou seja, na disputa pela autoridade ou pela liderança dessa comunidade por parte de Paulo. As epístolas coríntias revelam que a maioria dos conflitos estava relacionada à busca por poder e às disputas por autoridade (MEEKS, 1992, p. 180). Um dos primeiros conflitos relatados na primeira epístola diz respeito à liderança das possíveis congregações. A princípio, a *ekklesia* estava dividida internamente em facções: “Eu sou de Paulo, eu sou de Apolo, eu sou de Cefas, eu sou de Cristo”, segundo a queixa “[...] dos da casa de Cloé” (1 Cor 1.11).⁸ Outro problema era a passagem de pregadores itinerantes pela comunidade. Segundo o testemunho de Paulo, esses “falsos apóstolos” teriam proclamado ideias divergentes das suas, contribuindo ainda mais para uma divisão entre os membros (1 Cor 11.13).⁹ Além disso, um dos carismas praticados na *ekklesia* – o “falar em línguas”, ou glossolalia – transformou-se numa nova forma de obtenção de poder e prestígio dentro do grupo, acarretando mais um “desconforto” para a autoridade paulina. Nesse sentido, uma análise conceitual dos termos *poder* e *autoridade* mostra-se fundamental. Para tanto, optamos pelas definições apresentadas por Stoppino (1998a, p. 88-94; 1998b, p. 933-943), mas, antes de destacarmos tais definições, é necessário explicar qual era a concepção de *poder* e *autoridade* para a sociedade romana na época de Paulo.

⁸ Não há certeza quanto à identidade de “Cloé”. Alguns conjecturam que se tratava de uma comerciante de Éfeso, que possuía um grupo de escravos e libertos que havia ido a Corinto (GORGULHO; STORNILO; ANDERSON, 2006, p. 1.994).

⁹ Para todas as citações e referências bíblicas, seguimos as normas sugeridas no site <http://pt.scribd.com/doc/44262507/Tutorial-Como-fazer-citacoes-biblicas>, que têm por base a NBR 6023 e a NBR 10520.

Se recorrermos aos textos antigos, nas obras de Cícero – que foram escritas durante o século I a.C. –, é possível encontrar os vocábulos latinos *potestas*, em sua forma nominativa singular, e *potestates*, em sua forma nominativa plural, com o sentido de “poder político” ou “poder de um magistrado” (CICERO, *De Imp. Pomp.* 69; *De Leg. III*, 9). O vocábulo *potentia*, além do sentido de “força”, também tem uma conotação política: poder político, autoridade, influência (CICERO, *Pro Mur.* 25, 59). Já o termo *auctoritas*, nas obras desse mesmo autor, pode assumir vários sentidos, além do sentido de “autoridade”, da forma como o entendemos hoje (FARIA, 1962, p. 116): instigação, exemplo (CICERO, *De Off. III*, 109); garantia, fiança, responsabilidade (CICERO, *In Verr. II*, I, 144); voto emitido em primeiro lugar, opinião dominante, parecer, decisão (CICERO, *De Inv. I*, 83); posse legítima, direito de propriedade (CICERO, *Top.* 23); poder de jurisdição (CICERO, *In Verr. II*, II, 121); consideração, respeito e prestígio (CICERO, *In Verr. II*, IV, 60).¹⁰ César (*De Bell. Gall.* 1.17; 3.8; 4.21; 6.12; 8.54) utiliza *auctoritas* com o sentido de “autoridade”, “peso da palavra” ou “da ação”, “influência”. Quando o ditador menciona o vocábulo em sua forma ablativa singular e plural, *auctoritate(s)*, a noção de “poder político” torna-se mais nítida (CAESAR, *De Bell. Gall.* 1.3, 31, 33; 2.4, 8, 9; 3.8, 21; 5.4, 55; 6.11, 12, 13; 7.30, 32; 8.32).

Na época da República Romana, a essência da “autoridade” na vida política consistia na noção de que alguns indivíduos eram mais capazes do que os demais para o exercício do poder, devido à sua conduta moral e à retidão em suas ações públicas e militares. Dessa forma, o termo *auctoritas* denotava uma conduta moral e uma ação pública e militar irrepreensíveis. Na sociedade romana republicana, o exercício do poder estava reservado aos mais nobres. A expressão *auctoritas patrum* dizia respeito à autoridade do Senado.

¹⁰ Nota-se que a maioria dos sentidos antigos em Cícero apresenta algum tipo de ligação com o sentido atual de *autoridade e poder*.

Durante o Principado, sistema de governo romano vigente na época de Paulo, segundo afirma Syme (1939, p. 322), a palavra *auctoritas* denotava a influência atribuída ao Senado, ao magistrado sênior e ao *princeps*, não por lei, mas pelo costume.¹¹ O autor concebe que o termo, em suas implicações para o principado de Augusto, exprimia a fonte de um poder político “inconstitucional”: “Como em tudo, o Primeiro Cidadão poderia atuar sem lei ou título em virtude de sua suprema *auctoritas*” (SYME, 1939, p. 447).¹² Todavia, nosso estudo de caso diz respeito a um tipo de autoridade política não ligada ao “Estado”. A autoridade política de Paulo consistia numa “autoridade pastoral”. Por isso, coube-nos analisar também os termos que o próprio Paulo utilizou para designar sua autoridade como “apóstolo”, análise que será apresentada no capítulo 3.

A concepção de *poder* adotada nesta pesquisa, segundo Stoppino (1998b, p. 933-934), diz respeito ao *poder social*, que compreende a capacidade de controle que o homem tem sobre outro(s) homem(s). O poder social não corresponde a uma coisa ou à sua posse, e sim a uma relação social. Tratando-se de uma relação triádica, na definição de um poder social não basta especificar a pessoa ou grupo que o exerce ou o detém, nem aqueles a quem ele está sujeito, também é necessário determinar a esfera de atividade à qual o poder se refere, ou seja, a *esfera do poder*.¹³

Com a transformação semântica da palavra *auctoritas*, cunhada pelos romanos, a noção de *autoridade* tornou-se crucial para a teoria política, sendo utilizada em estreita conexão com a

¹¹ De fato, nunca existiu uma constituição republicana instituída por ato legislativo, mas, sim, práticas constitucionais calcadas nos costumes e na tradição. O respeito à tradição e ao modo de vida dos antigos é denominado *mos maiorum*.

¹² A palavra “inconstitucional”, nesse caso, está sendo aplicada no sentido de que o referido poder político seria, hoje, algo extraordinário para nossa sociedade; não para a sociedade daquela época, que não dispunha de uma constituição “instituída” por ato legislativo.

¹³ É difícil precisar uma *esfera de poder* para nosso estudo de caso. Poderíamos considerar o campo da religião como a esfera de poder, mas seria um tanto anacrônico. Não devemos enxergar a religião antiga como a enxergamos hoje: na Antiguidade, a religião, a política e a vida cívica não eram vistas como esferas diferentes, todas estavam intimamente ligadas.

noção de *poder*. A palavra passou a ser reinterpretada de várias formas e empregada com significados diversos. Todavia, de modo geral, a sua ligação com o conceito de *poder* permaneceu. Muitos podem utilizar os dois termos como sinônimos, mas existe uma tendência generalizada de distingui-los considerando a autoridade como uma espécie de poder ou mesmo *fonte de poder*. Entendendo-a como uma *espécie de poder*, poderíamos defini-la como uma relação de *poder estabilizado e institucionalizado*, em que os súditos prestam uma obediência incondicional; mas uma definição mais satisfatória admite a autoridade como *poder legítimo*. Nesse caso, a disposição de obedecer de forma incondicional baseia-se na crença na *legitimidade do poder* por parte dos indivíduos ou grupos que participam da relação. O juízo de valor que funda a crença na legitimidade diz respeito à *fonte do poder*, que pode ser identificada em vários níveis, estabelecendo a titularidade da autoridade. O que de fato é mais significativo para nossa pesquisa na definição de Stoppino (1998a, p. 88-90) é a ideia de que a autoridade consiste na aceitação do poder como legítimo, capaz de produzir a atitude mais ou menos estável no tempo para a obediência incondicional – ou não, em nossa opinião – às ordens ou às diretrizes que provêm de uma determinada fonte. Em nosso trabalho, consideramos a *autoridade* como uma *espécie de poder legítimo*.

Destacamos também os pressupostos teóricos de Bourdieu (2001, p. 14-15) que, por estarem de acordo com a noção de autoridade proposta por Stoppino (1998a, p. 88-90), são de extrema importância para nossa análise da posição de Paulo dentro da comunidade em questão. Estamos tratando de uma correspondência cuja função é exercer a autoridade sobre os membros de um determinado grupo social, os paleocristãos coríntios. Logo, estamos falando de uma *relação de forças linguísticas* ou *relação de comunicação*. Segundo Bourdieu, numa relação como essa, o que faz o poder das palavras, principalmente das de “ordem”, é justamente a crença na *legitimidade* dessas e naquele que as pronuncia – uma crença cuja produção não é da competência apenas das palavras, ou seja, a fonte do poder não emana

delas. Isso porque o poder simbólico não reside nos sistemas simbólicos (neste caso, as palavras do discurso de Paulo), e sim no seu reconhecimento por parte dos interlocutores.

Podemos transpor o exemplo acima para a ideia de *eficácia* ou *magia do discurso* elaborada por Bourdieu (2008, p. 59): numa determinada relação de forças linguísticas, o êxito do emissor não depende apenas de sua competência linguística, mas também do reconhecimento de seu discurso por parte dos receptores, discurso que pode ser institucionalizado ou não (como se verifica no caso do discurso carismático no sentido weberiano). Em outras palavras, o *poder simbólico* só se exerce se for reconhecido. Se for considerado arbitrário, é ignorado (BOURDIEU, 2001, p. 14).

Para Bourdieu, a autoridade de que se reveste a palavra vem de uma força que é externa à estrutura da linguagem. É essa autoridade (do locutor e/ou da instituição que o autoriza), somada às propriedades “linguísticas” do discurso e às *condições sociais externas* à lógica deste, que permite a eficácia simbólica da linguagem, operando o que o autor chama de *magia social* do discurso. Em outras palavras, para que a linguagem de um agente seja recebida da forma como ele a reivindica, é necessário que as *condições sociais externas* também lhe sejam favoráveis (BOURDIEU, 2008, p. 60).

Tratando-se dos *atos de instituição*, ou *atos autorizados*, a sua eficácia depende da existência de uma “instituição” capaz de definir as condições adequadas (em matéria de agente, de lugar ou de momento) para que um discurso de ordem possa ser reconhecido (BOURDIEU, 2008, p. 60). Em outras palavras, nesse caso, é a instituição que define as condições sociais

externas. Um *ato de instituição* não pode existir independente da instituição que lhe confere a razão de ser (BOURDIEU, 2008, p. 62).¹⁴

Se, nas correspondências de Paulo à *ekklesia* de Corinto, há um esforço em defender seu ministério mediante um rebuscado discurso, certamente determinado(s) grupo(s) não reconhecia(m) sua autoridade. As condições para que um discurso adquira êxito reduzem-se à “adequação do locutor” – ou à função social que este ocupa – e do conteúdo que ele pronuncia. Um discurso está condenado ao fracasso se for pronunciado por alguém que não dispõe de autoridade para proferi-lo (BOURDIEU, 2008, p. 89).

Paulo quis intervir nos conflitos valendo-se da função de *apóstolo*. Ao que parece, nem todos os paleocristãos de seu tempo queriam reconhecer-lhe esse título, pois aos coríntios ele escreveu: “Se para outros não sou Apóstolo, pelo menos para vós eu sou” (1 Cor 9.2). De fato, havia um grande número de apóstolos na época de Paulo e alguns deles puderam influenciar no modo como os coríntios conceberam os seus *modelos de autoridade* (MEEKS, 1992, p. 199). De 30 a 70, as comunidades paleocristãs estruturaram-se localmente segundo múltiplos modelos, sobre os quais os apóstolos, doutores e profetas exerceram um papel decisivo (GOMES, 1997 p. 144). De fato, nessa época, não havia uma tendência interpretativa única do paleocristianismo.¹⁵

Ao que tudo indica, não há uma liderança definida para as comunidades paleocristãs, pelo menos nas comunidades da Diáspora. No entanto, a figura dos Doze e o título de apóstolo, de acordo com as epístolas paulinas, deviam ter um peso significativo. Afinal, por que Paulo insistiria tanto em legitimar seu apostolado aos coríntios? Isto nos remete a um problema

¹⁴ Entendemos que o discurso paulino está na categoria de *ato de instituição*, uma vez que a autoridade de Paulo diverge do modelo de líder carismático, segundo Weber (2004, v. 2, p. 323 et seq.).

¹⁵ O próprio Paulo afirma em 2 *Coríntios* 11.4-6: “Com efeito, se vem alguém e vos proclama outro Jesus diferente daquele que vos proclamamos [...] todavia, julgo não ser inferior, em coisa alguma, a esses eminentes apóstolos!”. Consultar também 2 *Coríntios* 11.12, 13.

essencial: Será que Paulo, ao reivindicar a autoridade apostólica, reúne as qualidades de quem porta o título de apóstolo? Na busca por uma resposta satisfatória a essa questão, é necessário introduzir outro problema não menos importante: O que o apostolado representava nesse momento? Faz-se então necessária a análise dos modelos de liderança das primeiras comunidades paleocristãs e, sobretudo, do título de apóstolo.

Quanto ao método de leitura da documentação, optamos pela *Análise de Conteúdo*, que consiste numa hermenêutica controlada das palavras do discurso (BARDIN, 2002, p. 9). Aplicadas em nossa pesquisa, as fases dessa análise foram organizadas de acordo com as seguintes etapas: a) *pré-análise*: a escolha da documentação, a formulação das hipóteses e dos objetivos; b) *exploração do material*: o processo de codificação – em que os dados brutos foram sistematicamente transformados e agregados em *unidades de registro*, permitindo uma descrição mais elaborada das características do conteúdo analisado, no caso os conflitos relatados no discurso de Paulo.¹⁶ Essa etapa prevê a *classificação/categorização* dos dados, que consiste no processo de divisão dos elementos, de modo a impor uma organização às mensagens. Adotamos a natureza dos conflitos como unidade de registro (*tema*). Optamos por classificar os versículos pertinentes de acordo com dois complexos categoriais: *conflitos políticos e conflitos de conduta*. O primeiro complexo categorial aloca os conflitos que caracterizam uma oposição à autoridade de Paulo, ou mesmo algum tipo de disputa pela liderança na *ekklesia*. O segundo complexo categorial aloca os conflitos que evidenciam o que Paulo considerava como “desvio” de conduta dos membros paleocristãos. Vejamos um exemplo de como as informações da fonte foram classificadas:

¹⁶ Julgamos necessário executar os recortes em nível semântico de acordo com o *tema* como unidade de registro. Segundo Berelson (BARDIN, 2002, p. 105), o tema consiste em “[...] uma afirmação acerca de um assunto. Quer dizer uma frase, ou uma frase composta, habitualmente um resumo ou uma frase condensada, por influência da qual pode ser afetado um vasto conjunto de formulações singulares”. Promover uma análise temática significa descobrir os *núcleos de sentido* que compõem a comunicação. O recorte por tema é geralmente utilizado como unidade de registro no estudo sobre motivações de opiniões, de atitudes, de valores, de crenças e de tendências (BARDIN, 2002, p. 106).

N.º	Conflitos políticos	Conflitos de conduta
1	Divisões na <i>ekklesia</i> . Existência de invejas e rixas entre os membros: “Eu sou de Paulo!”, “Eu sou de Apolo!”, “Eu sou de Cefas!”, “Eu sou de Cristo!”. Membros tomando partido de um contra o outro (1 Cor 1.10-12; 1 Cor 3.3-4; 1 Cor 4.6).	-
2	-	Caso de incesto: um dos membros vive com a mulher de seu pai (1 Cor 5).
3	Defesa de Paulo sobre sua posição de “apóstolo” frente aos coríntios, onde afirma ter visto a Cristo Jesus (1 Cor 9.1, 2).	-
4	-	O uso do véu pelas mulheres durante as reuniões da <i>ekklesia</i> (1 Cor 11.2-16).

Quadro 1 – Amostra do complexo categorial para análise quantitativa dos conflitos

Após o processo de categorização, o primeiro passo foi a realização de uma análise quantitativa, ou seja, a contabilização dos dados classificados, o que nos permitiu concluir que a quantidade de conflitos de natureza política era superior à de conflitos relacionados à conduta dos membros da congregação de Corinto. O segundo passo foi a realização de uma análise semântica de caráter qualitativo no que se refere aos conflitos políticos, objeto de nossa pesquisa. Destacamos em cada conflito os vocábulos que denotavam uma oposição direta à autoridade de Paulo como “apóstolo”. Em seguida, repetimos o mesmo processo com os vocábulos que Paulo utilizou com o objetivo de legitimar seu “apostolado”, conforme os exemplos a seguir:

OPOSIÇÃO A PAULO		
Acusações dos oponentes de Paulo	Acusações/defesa de Paulo contra seus oponentes	Identificação dos oponentes
Não ter conhecido a Cristo pessoalmente.	“Não sou, porventura, livre? <i>Não sou apóstolo? Não vi Jesus, nosso Senhor? Não sois minha obra no Senhor? Ainda que para outros não seja apóstolo</i> , para vós, ao menos, o sou; pois o selo do meu apostolado sois vós, no Senhor” (1 Cor 9.1, 2).	Membros da <i>ekklesia</i> que questionavam o apostolado de Paulo.
Não recomendar a si mesmo como faziam os outros “apóstolos” itinerantes.	“Não temos a ousadia de nos igualar ou de nos comparar a <i>alguns que recomendam a si mesmos. Medindo-se a si mesmos segundo a sua medida e comparando-se a si mesmos</i> , tornam-se insensatos. <i>Não nos gloriamos desmedidamente, apoiados em trabalhos alheios [...]</i> ” (2 Cor 10.12, 15a).	Aqueles que recomendavam seus próprios empreendimentos missionários: pregadores itinerantes.

Quadro 2 – Amostra do complexo categorial para análise qualitativa dos conflitos de oposição à autoridade paulina

CARACTERÍSTICAS DO APOSTOLADO		
Atributos e funções do apostolado segundo Paulo	Atributos e funções do apostolado segundo os oponentes de Paulo	Argumentos que Paulo utiliza para legitimar sua autoridade como “apóstolo”
“Quanto a nós, não <i>recebemos</i> o espírito do mundo, mas o <i>Espírito que vem de Deus</i> [...]. <i>Desses dons não falamos a linguagem ensinada pela sabedoria humana, mas segundo aquela que o Espírito ensina</i> , exprimindo realidades espirituais em termos espirituais” (1 Cor 2.12, 13).	Ser dotado de grande capacidade retórica (1 Cor 2.1-5).	“Estive entre vós cheio de fraqueza, receio e temor; <i>minha palavra e minha pregação</i> nada tinham de persuasiva linguagem da sabedoria, mas <i>eram uma demonstração de Espírito e poder</i> [...]. Ensinamos a sabedoria de Deus [...]. Nenhum dos príncipes deste mundo a conheceu [...]. <i>A nós</i> , porém, <i>Deus o revelou pelo Espírito</i> . Pois o Espírito sonda todas as coisas, até mesmo as profundidades de Deus” (1 Cor 2.3, 4a, 7a, 8a, 10).
“Não proclamamos a nós mesmos, mas a Cristo Jesus, Senhor” (2 Cor 4.5a).	Recomendar a si mesmo como faziam os apóstolos itinerantes e portar consigo cartas de recomendação (2 Cor 3.1).	“Nossa carta sois vós, [...] reconhecida e lida por todos os homens. Evidentemente, sois uma carta de Cristo, entregue ao nosso ministério, <i>escrita</i> não com tinta, mas <i>com o Espírito de Deus vivo</i> [...]. Tal é a certeza que temos, graças a Cristo, diante de Deus. Não como se fôssemos dotados de capacidade que pudéssemos atribuir a nós mesmos, mas <i>é de Deus que vem a nossa capacidade</i> ” (2 Cor 3.2-5).

Quadro 3 - Amostra do complexo categorial para análise qualitativa das características do apostolado

Por fim, avançamos para a interpretação dos resultados obtidos mediante os processos de codificação e categorização do conteúdo do discurso paulino, o que nos permitiu a elaboração de uma síntese final.

A presente dissertação foi elaborada em três capítulos, além das considerações finais. No capítulo 1, intitulado “O exame das fontes para uma história do paleocristianismo”, propomos apresentar como o paleocristianismo foi concebido pela historiografia. A forma como Jesus e seus primeiros seguidores foram interpretados passou por várias transformações, dependendo dos valores e concepções de determinadas épocas. Até o século XIX, não se pensava em Jesus como um judeu, ou em seus seguidores como um grupo de “judeus crentes em Jesus”. Após a segunda metade do século XX, especialistas atentaram para o fato de que a vertente dos judeus crentes em Jesus não se deu fora do judaísmo, e isso se estende ao contexto de atuação de Paulo.¹⁷ Sob essa nova possibilidade de interpretação é que Paulo e a comunidade paleocristã de Corinto serão aqui analisados. Em seguida, tratamos do processo de formação do *corpus* paulino, com o intuito de destacar a importância que as epístolas de Paulo representam para o estudo do paleocristianismo, incluindo a base empírica de nossa investigação: *1 e 2 Coríntios*. Quanto à natureza dessas duas epístolas, julgamos essencial apresentar o contexto de produção, o processo que as reuniu no cânon do “Novo Testamento” e a análise do gênero a que pertencem. Mas também é necessário apontar alguns problemas quanto à sua autenticidade, o estado de preservação dos manuscritos mais antigos e a composição fragmentária observada em *2 Coríntios*.

Também entendemos que, para a compreensão dos conflitos suscitados na assembleia de Corinto, é importante comparar os estudos desenvolvidos sobre o tema. Ainda que parte dos autores abordados não se aprofunde no caso específico dos conflitos de natureza política que

¹⁷ O “cristianismo” surgiu como apenas mais uma entre as várias vertentes judaicas, a exemplo dos fariseus, saduceus, essênios e zelotes (CROSSAN, 2004, p. 38-39).

emergiram na referida assembleia, suas análises sobre os conflitos de conduta contribuem de forma significativa para o amadurecimento da hipótese proposta.

No capítulo 2, intitulado “A contribuição de Paulo para o paleocristianismo”, analisamos os dados biográficos do apóstolo, comparando as informações do *corpus* paulino com as informações expostas pelo autor de *Atos dos Apóstolos*. Em seguida, apresentamos uma contextualização do período paleocristão, no que se refere ao ministério de Jesus, às datas de seu nascimento e crucificação,¹⁸ ao início da pregação “cristã” proclamada pelos seguidores de Jesus e ao desenvolvimento das primeiras comunidades judaico-cristãs. Julgamos pertinente descrever a atuação de Paulo como missionário, levando em conta seus planos de viagem pelo Mediterrâneo e as congregações que fundou, apenas depois da análise da formação de importantes centros, como os de Jerusalém e os de Antioquia, por entendermos que Jerusalém foi o “ponto de partida” da expansão paleocristã e que Antioquia foi o círculo onde Paulo recebeu seus primeiros ensinamentos acerca do *kerygma* de Jesus.¹⁹

No capítulo 3, intitulado “A *ekklesia* de Corinto e seus conflitos”, ocupamo-nos primeiramente de uma descrição sistemática da cidade de Corinto, seguida pela discussão sobre a estrutura social dos membros da comunidade paleocristã e sobre os conflitos de conduta relatados por Paulo. Posteriormente, analisamos as informações disponíveis sobre o apostolado na metade do século I, o que ele representava e quais eram os requisitos necessários para que um indivíduo portasse tal título. Por fim, propomo-nos discutir os resultados obtidos, a fim de identificar a motivação que ocasionou as disputas por autoridade na *ekklesia* coríntia.

¹⁸ A definição dessa cronologia é necessária, pois dela depende a cronologia da atuação de Paulo.

¹⁹ A palavra grega *κήρυγμα* pode ser traduzida por “mensagem” (SCHALKWIJK, 1998, p. 114). *Kerygma* também constitui um termo técnico para designar formulações fixas da proclamação paleocristã, como “[...] o *kerygma* da morte, ressurreição e exaltação de Jesus”. É usado, às vezes, em sentido geral para a “pregação do evangelho” (KOESTER, 2005, v. 2, p. 372).

CAPÍTULO 1

O EXAME DAS FONTES PARA UMA HISTÓRIA DO PALEOCRISTIANISMO

O estudo do paleocristianismo em perspectiva

Os primeiros anos do período paleocristão ainda permanecem obscuros em muitos aspectos e um dos principais motivos é a escassez das fontes. Ao longo dos séculos, a forma de se conceber o paleocristianismo e a figura de Jesus tem sido alterada. Essa transformação também ocorreu com a figura de Paulo.²⁰

Nosso objetivo, nesta seção, é mostrar que, para analisarmos os textos canônicos como fonte histórica, é necessário desembaraçá-los de uma “densa trama de tradições” que envolve a “identidade cultural do Ocidente” e, sobretudo, a “fé pessoal de muitos” (MEEKS, 1992, p. 9).²¹ A fim de compreendermos as novas propostas de interpretação do papel de Paulo no período paleocristão, é importante conhecermos o processo pelo qual o próprio paleocristianismo foi concebido pela historiografia, e é impossível falarmos do assunto sem nos remetermos à figura de Jesus de Nazaré.

O interesse em determinar a figura do “Jesus histórico” surgiu no século XVIII com as pesquisas de Hermann Samuel Reimarus. Seus ensaios – publicados postumamente entre

²⁰ Crossan argumenta (2004, p. 60): “História é o passado reconstruído interativamente pelo presente, por meio de argumentações comprováveis”.

²¹ Dentre os textos produzidos no século I, alguns documentos foram suprimidos em detrimento de outros, que passaram a compor o cânon. Os documentos suprimidos – apócrifos – certamente não devem passar despercebidos aos olhos do historiador que busca reconstituir uma história do paleocristianismo.

1774 e 1778 – tinham por objetivo demonstrar uma descontinuidade entre o “Cristo da fé” e o “Jesus histórico”. Nesse sentido, Jesus passou a ser visto não apenas como um “messias religioso”, mas também como um “libertador político”, seguindo a linha messiânica de Davi, de acordo com a esperança judaica de seu tempo (CORNELLI, 2006, p. 17). A partir daí, outras “Vidas de Jesus” foram sendo desenvolvidas por pesquisadores, como Strauss, Bauer e Renan, caracterizando um período que ficou conhecido como a “Busca” pelo Jesus histórico (NOGUEIRA; MACHADO, 2009, p. 8).

No início do século XX (1906), Albert Schweitzer apresentou uma crítica às pesquisas da primeira fase, que desfrutavam, até então, de certo otimismo como “pesquisa histórica” (NOGUEIRA; MACHADO, 2009, p. 8). Para ele, o Jesus desenvolvido pela ótica da teologia liberal – como um mestre de virtudes racionais e modelo de humanidade autêntica – nunca existiu. Este só exprimia a imagem dos pesquisadores dos séculos XVIII e XIX, constituindo uma figura moldada de acordo com os valores do racionalismo e do liberalismo (CORNELLI, 2006, p. 18). Schweitzer concebia Jesus apenas como um profeta apocalíptico que, pensando que inauguraria o Reino de Deus na Terra, acabou morrendo frustrado, condenado à cruz. Desse modo, o Jesus histórico não interessaria mais à fé e à religião. O ceticismo dessa crítica norteou as pesquisas sobre Jesus pelos cinquenta anos subsequentes, período que ficou conhecido como o da “Não Busca” e que atingiu seu ápice com Rudolf Bultmann (NOGUEIRA; MACHADO, 2009, p. 7-8).

Reproduzindo o ceticismo de Schweitzer, de 1911 a 1968, Bultmann empenhou-se em “desmitologizar” a figura de Jesus evidenciada nos evangelhos. Para o autor, as fontes cristãs não estão comprometidas em retratar a realidade do passado, pois não foram escritas com esse fim; antes procuram propagar o *Kerygma* de Jesus: “[...] o Cristo presente e ressuscitado” (CORNELLI, 2006, p. 18), o que, na concepção de Bultmann, é algo construído. Dessa forma,

o único Cristo disponível nas fontes seria o Cristo “mitificado”, e não o “histórico” (NOGUEIRA; MACHADO, 2009, p. 7-8).

O curioso é que a retomada de um otimismo em relação à investigação do Jesus histórico, o que levaria a uma ruptura com o ceticismo propagado na segunda fase, partiu de um discípulo do próprio Bultmann. Em 1953, Ernst Käsemann propôs que o “Cristo da fé” deveria ter alguma continuidade com o Jesus histórico. No entanto, esse autor defendeu que existia uma descontinuidade entre Jesus de Nazaré e o judaísmo do primeiro século, desenvolvendo o que podemos chamar de “critério da diferença” ou “critério da descontinuidade”, pelo qual procurou isolar e descartar, nas fontes,²² todos os discursos pronunciados por Jesus que revelassem uma originalidade no judaísmo ou mesmo nas comunidades paleocristãs (de origem judaica). Tais discursos seriam uma criação posterior dessas comunidades, fundadas após a morte de Jesus. Este teria desenvolvido ideias e crenças que ultrapassavam o horizonte de sua formação e tradição judaicas, o que constituiria de fato a sua originalidade histórica (NOGUEIRA, 2009, p. 133). Apesar de tal proposta não ter superado as conclusões de Schweitzer (NOGUEIRA; MACHADO, 2009, p. 8), Käsemann inaugurou a chamada *New Quest*, ou seja, a “Nova Busca” pelo Jesus histórico (CORNELLI, 2006, p. 19).

A perspectiva de Käsemann, embora tenha recebido muitas críticas, imperou nos estudos bíblicos por pelo menos quarenta anos, construindo, como consequência, uma figura de Jesus que, na opinião de Nogueira (2009, p. 133-134), trazia consigo uma motivação de ordem teológica:

Judeu ou judaico é entendido como sinônimo de Antigo Testamento e este, por sua vez, é visto como incompleto, provisório e preliminar e como tal só pode ser completado com o Novo Testamento. [...] Em especial na compreensão protestante de lei esta equivalência entre Antigo Testamento e lei (neste sentido restrito) implica

²² Nesse caso, trata-se dos evangelhos.

uma negação e necessidade de superação da herança judaica de Jesus de Nazaré e dos seus primeiros seguidores judeus.

Após a II Guerra Mundial e o Holocausto, um clima de respeito ecumênico e uma mudança de perspectiva abriram caminho para se compreender Jesus como judeu. Dessa forma, chamou-se a atenção para um novo modo de interpretar o “cristianismo” do primeiro século: se Jesus era judeu, deveria ser analisado segundo o contexto judaico de seu tempo.²³ Na década de 1990, uma inserção de novos procedimentos metodológicos na pesquisa do Jesus histórico caracterizou o começo do que alguns chamam de “Terceira Busca” ou “Terceira Onda”. Pesquisadores, principalmente dos Estados Unidos, como Sanders, Crossan e Meier, destacam que uma ação ou palavra de Jesus só poderia ser reconhecida como histórica se apresentasse relações estreitas com o judaísmo, ou seja, se remontasse a alguma tradição judaica (NOGUEIRA, 2009, p. 134). Cornelli (2006, p. 19-21) admite que a “[...] recusa de qualquer interesse teológico envolvido na pesquisa” por parte da Terceira Onda é a diferença crucial em relação à *New Quest*. Uma combinação de dados da crítica literária com dados provenientes de estudos antropológicos e arqueológicos constitui uma vantagem metodológica apresentada pela Terceira Onda, sobretudo por Crossan.

A mudança de perspectiva no pós-guerra proporcionou uma verdadeira reviravolta na forma de se conceber a figura de Jesus. Judeus passaram a reivindicar Jesus para si, publicando trabalhos que contrastaram com o perfil traçado por Käsemann. É o caso de Flusser (2002, v. 3, p. 167), que interpretou Jesus como um judeu autêntico, portador de uma elevada autoconsciência, mas que foi incompreendido por seus seguidores. Nesse sentido, Jesus teria morrido como um “perfeito” judeu e nunca desejou fundar uma nova religião.

²³ Crossan (2009, p. 14) acrescenta que o contexto completo para essa análise deve levar em conta o “[...] cristianismo no interior do judaísmo e este, por sua vez, dentro do Império Romano”.

A Terceira Onda foi responsável por um passo muito importante na pesquisa histórica sobre Jesus: chamou a atenção para o fato de que Jesus era judeu e suas práticas proféticas e taumatúrgicas ocorreram em conexão com o judaísmo do primeiro século. Todavia, se essa perspectiva pode parecer um avanço dentro do debate histórico acerca de Jesus, ela também levanta outro problema importante dentro dessa discussão: a identidade judaica.²⁴

Se Jesus era judeu, como se relacionava com o judaísmo de seu tempo? Como explicar as suas ideias, que contrastavam com a tradição judaica? Em que vertente judaica Jesus poderia ser enquadrado? Sanders tentou resolver esses problemas apresentando sua teoria do “judaísmo padrão”: para fugir das especificidades sectárias dos grupos radicais judaicos, ele propôs um padrão religioso praticado e aceito pela maioria dos judeus do primeiro século. Os elementos que compunham esse padrão eram: a) o monoteísmo e a aliança com Deus, b) a centralidade do Templo e a sinagoga, c) o sacrifício e o serviço da palavra, d) a Escritura e as tradições sagradas.²⁵

Uma série de problemas apresenta-se ao considerarmos os elementos apontados por Sanders como um padrão a ser observado por todas as vertentes judaicas. A própria “centralidade do Templo” não pode ser colocada como um imperativo para todos os judeus. Enquanto, na Judeia, os grupos enfatizavam a sua relação de proteção e purificação com a morada de Deus, o Templo; na Galileia, os seguidores de Jesus consideravam a relação com o Templo e com Jerusalém conflituosa: “Para o galileu Jesus, Jerusalém é aquela que não reconhece a paz, aquela que mata os profetas. O Templo, que deveria ser casa de oração, é, na verdade, um

²⁴ No Brasil, um número considerável de pesquisadores tem seguido a ótica proposta pela Terceira Onda, dentre os quais podemos destacar: Cornelli (2006, 2009), Chevitarese (2011), Nogueira (2009, 2010) e Machado (2010).

²⁵ Sanders desenvolveu sua teoria do *Common Judaism* em sua obra intitulada *Judaism, practice and believe 63 BCE-66 CE*. London: Trinity Press, 1992 (NOGUEIRA, 2009, p. 134).

covil de ladrões e salteadores” (GARCIA, 2006, p. 277).²⁶ Se Sanders generaliza a “centralidade do Templo” para todas as correntes judaicas, por outro lado, negligencia a ênfase dada pelos grupos judaicos à negação de imagens, ou idolatria aos ídolos, um dos primeiros mandamentos da Lei mosaica.

Esse tipo de teoria tende a reduzir o judaísmo a um conglomerado de grupos que, a despeito das especificidades existentes entre si, obrigatoriamente obedecem a todos os elementos propostos pelo padrão de Sanders, sem restrição. Nogueira (2009, p. 134-135) chama a atenção para esse tipo de *constructo*: “É possível reduzir a um número de práticas e crenças mínimas e coerentes o que encontramos em fontes tão diversas e ricas como a literatura pseudoepigráfica e os Manuscritos do Mar Morto?”

Considerando todos os problemas que a tese do judaísmo padrão pode levantar, um dos mais espinhosos é o fato de “[...] negar ao judaísmo o *status* de uma religião/cultura em processo de constante redefinição, construção e trocas no quadro histórico que lhe é pertinente: o Mediterrâneo e o helenismo” (NOGUEIRA, 2009, p. 136). Partindo do princípio de que a identidade não é algo estático e imutável, pelo contrário, é dinâmica e negociável (MACHADO, 2010, p. 292), vemos que o judaísmo padrão poderia deixar de fora milhares de judeus que não se ajustavam a esse tipo ideal proposto por Sanders (NOGUEIRA, 2009, p. 136).

Cabe aqui uma reflexão sobre como concebemos o judaísmo neste trabalho. Compartilhamos o mesmo princípio exposto por Machado (2010, p. 286): por mais que a identidade pressuponha a ancoragem numa “essência”, ela é elástica e fluida, afinal, é construída.

²⁶ Segundo Simon e Benoit (1987, p. 57), à medida que se acentuava a tensão entre os membros do sacerdócio, representantes do Templo, e determinados grupos de tradições farisaicas – “os doutores da Lei” –, representantes das sinagogas, as duas instituições, vistas como complementares num primeiro momento, tornaram-se rivais.

Estudiosos modernos têm demonstrado por meio das fontes que a identidade judaica detém uma elasticidade maior e mais complexa do que tradicionalmente se tem admitido.

A concepção monolítica de uma identidade judaica tem sido substituída por uma concepção mais flexível nos estudos recentes. Assim, estereótipos como “judaísmo normativo”, “cristãos judaizantes”, “cristianismo gentílico” e até mesmo “judeus-cristãos” têm sido revistos. Esses termos tendem a projetar uma realidade religiosa posterior para o século I (MACHADO, 2010, p. 286).

Se, por um lado, a concepção de uma identidade judaica flexível nos induz a pensar que o termo “judeu” pode perder totalmente seu conteúdo, por outro, devemos atentar para o fato de que a identidade é:

[...] um elemento relacional porque depende das relações entre o grupo em questão e os grupos ao seu redor; e é mutável porque estas relações são, por sua vez, também mutáveis e dependentes da ação e da interação entre diferentes aspectos sócio-históricos e culturais (SELVATICI, 2010, p. 275).

Com relação a Paulo, até o século XIX a visão tradicional judaica o concebia como um “traidor e apóstata” (MACHADO, 2010, p. 284), i.e., um judeu que rompeu com a sua “religião”, um judeu cuja identidade, após a sua adesão ao paleocristianismo, já não poderia mais ser concebida como judaica, e sim como “cristã”. A tendência recente da historiografia do paleocristianismo é reivindicar Paulo como judeu, assim como foi feito com Jesus. Nesse sentido, estudos têm sugerido uma nova compreensão do pensamento de Paulo.²⁷ Levando em consideração a diversidade da identidade judaica e o fato de ele nunca ter deixado de ser judeu,²⁸ determinadas ideias paulinas, que muitas vezes são interpretadas como sentimentos

²⁷ Consultar Machado (2010, p. 283 e ss.).

²⁸ Em nenhuma de suas cartas, Paulo mencionou ser “cristão”. Pelo contrário, autodenominava-se “judeu” e “israelita” (Rm 11.1; 2 Cor 11.22; Gl 2.15; Fl 3.5, 6).

antijudaicos,²⁹ só exprimem a profunda diferença entre Paulo e aqueles que não partilhavam das mesmas opiniões sobre Jesus (MACHADO, 2010, p. 285, 323).³⁰

Em nosso trabalho, seguimos a nova tendência historiográfica: concebemos Paulo como um judeu. Quanto ao legado que Paulo nos deixou ao introduzir um “judaísmo” aberto à gentilidade, concordamos com a interpretação de Flusser (2002, v. 3, p. 177, 191). O autor considera Paulo como judeu, mas o responsabiliza por separar o cristianismo de sua matriz judaica, de forma inconsciente, não intencional, afirmando: “Paulo foi o fator mais importante num movimento que deu origem ao cristianismo como uma religião distinta”. Nesse caso, Paulo seria um judeu que, “sem querer”, rompeu com a sua “religião”, ao admitir como povo eleito também os gentios.³¹

Consideramos que, nos três primeiros séculos do período paleocristão, o apego às tradições judaicas poderia diferir entre as comunidades dos judeus “crentes em Jesus” em matéria de tempo e lugar, pois o paleocristianismo ainda caminhava em direção a uma coesão institucional (SILVA, 2011, p. 275). Paulo – compreendido como um desses judeus – dirigiu sua pregação provavelmente a um grupo de gentios que especialistas costumam chamar de

²⁹ Principalmente no que se refere à concepção paulina acerca da Lei. Ver *Gálatas* 3-5.

³⁰ Para Crossan (2004, p. 38-39), independente do que as várias vertentes judaicas diziam umas sobre as outras ou faziam umas contra as outras, ou seja, independente do modo como os judeus condenavam os compatriotas que seguiam qualquer grupo que não fosse o deles, “[...] o confronto nunca era um ataque de fora do judaísmo, mas um ataque a outros judeus do lado de dentro”.

³¹ Utilizamos o termo “religião” devido ao fato de estarmos citando a ideia proposta por Flusser. Mas, acreditamos que, na época de Paulo, o judaísmo e a vertente dos judeus crentes em Jesus ainda não poderiam ser compreendidos como “religiões” no sentido atual desse termo. Num período posterior a Paulo, os termos *christianismos* e *christianos* denotariam de forma implícita a ideia de uma religião *per se*, com a dissociação entre a crença e as práticas religiosas da *romanitas*. Para maiores informações, consultar Silva (2011, p. 269-270).

“tementes a Deus” ou “simpatizantes do judaísmo”.³² A pregação de um paleocristianismo desapegado das observâncias da Lei para os gentios que se sentiam atraídos pelo judaísmo contribuiu para aumentar o número de adeptos das *ekklésiai* paulinas (como foi o caso da assembleia de Corinto). Concordamos com Flusser (2002), ao considerar Paulo como um “judeu” que deu o primeiro passo – de forma não intencional – em direção à cisão entre o judaísmo e o cristianismo. Só não concordamos com o fato de que a ruptura definitiva entre ambas as religiões se tenha dado imediatamente após a pregação de Paulo.³³ É sob essa perspectiva que interpretamos Paulo no presente trabalho: um judeu, crente em Jesus como Messias, que de forma involuntária criou as bases para o surgimento posterior de uma nova religião.³⁴

O *corpus* paulino como parte do cânon

Para entendermos todo o processo de formação e o estado em que as epístolas paulinas chegaram até nós, é necessário apresentar o contexto de produção dos documentos paleocristãos.

³² Os *theosebeis* (adoradores ou tementes a Deus) da sinagoga judaica consistem naqueles que eram gentios e que se sentiam atraídos pelo judaísmo, estando familiarizados com as Escrituras judaicas e comparecendo às sinagogas no sábado (SILVA, 2011, p. 275). Alguns se colocavam como protetores (patronos) das sinagogas, como pode ser evidenciado nas colunas de um edifício judaico encontradas em Afrodísia, que datam por volta do ano 200. As colunas da entrada do edifício trazem a inscrição com o nome dos 126 indivíduos que financiaram ou organizaram a construção. Não há certeza de que tal edifício era uma sinagoga ou apenas um local onde se serviam refeições aos pobres. Dos 126 nomes inscritos, 69 eram judeus, três correspondiam a prosélitos e 54 foram especificados como *theosebeis* (CROSSAN; REED, 2007b, p. 31-32).

³³ Não podemos fixar a data para a ruptura entre o cristianismo e o judaísmo antes da segunda metade do século IV. Para maiores informações, consultar Silva (2011, p. 269, 273).

³⁴ Em nossa opinião, a concepção paulina de um “paleocristianismo” – como uma vertente judaica – aberto à gentilidade é fruto da formação paleocristã que Paulo recebeu em Antioquia (assunto que será discutido no capítulo 2).

Durante os dois primeiros séculos, as comunidades paleocristãs aceitavam como “Escritura” o *Pentateuco*, ou a *Torá*, e os livros proféticos.³⁵ Essa Escritura era utilizada pelos judeus da Diáspora, sobretudo em sua versão grega, chamada de versão dos Setenta ou *Septuaginta* (LXX), traduzida do hebraico para o grego por judeus de Alexandria, a pedido de Ptolomeu II (KOESTER, 2005, v. 2, p. 1-2, 9).³⁶ Cerca de 200 a.C., a tradução já se encontrava completa (FREDRIKSEN, 2006, p. 595).

Paralelamente às Escrituras, nos primeiros anos após morte de Jesus, uma tradição oral, que compreendia os “ditos de Jesus de Nazaré” e histórias curtas sobre ele, começou a ser difundida entre os seus seguidores.³⁷ Acredita-se que essa “literatura oral” correspondia à pregação dos primeiros missionários itinerantes que se infiltraram nas regiões circunvizinhas à Galileia (FARIA, 2011, p. 102, 127). Aos poucos, a tradição oral foi transcrita, compondo a primeira coleção de materiais “escritos” para uso eclesiástico (KOESTER, 2005, v. 2, p. 2).

Em suma, os quatro evangelhos canônicos são um compêndio de tradições orais propagadas pelos primeiros missionários itinerantes, reunidas, reinterpretadas e transcritas por redatores posteriores a Paulo.³⁸ Essa documentação suscita uma série de problemas para o historiador do paleocristianismo. Estima-se que os evangelhos foram compostos a partir da década de 60 e só começaram a ser chamados de “evangelhos” na primeira metade do século II, mesmo período em que os nomes de seus supostos autores foram atribuídos, já que nenhum deles traz o nome

³⁵ Eusébio de Cesareia (*Hist. Ecl.* XXV, 139) relaciona como “Escritura” os seguintes livros: o *Pentateuco* (*Gênesis*, *Êxodo*, *Levítico*, *Números*, *Deuteronômio*), *Josué*, *Juízes* e *Rute*, *1 e 2 Reis* (em um só livro), *1 e 2 Samuel* (como *3 e 4 Reis*), *1 e 2 Paralipômenos* (*Crônicas*), *1 e 2 Esdras* (em um só livro), *Livro dos Salmos*, *Provérbios de Salomão*, *Eclesiastes*, *Cantar dos Cantares* (e não, como pensam alguns, *Cantares dos Cantares*), *Isaías*, *Jeremias* junto com as *Lamentações* e a *Carta* (em um só livro), *Daniel*, *Ezequiel*, *Jó*, *Ester* e *1 e 2 Macabeus*.

³⁶ Na época de Ptolomeu Filadelfo (II) (285-277 a.C.), a biblioteca de Alexandria, inaugurada por seu pai, Ptolomeu Lago (Soter), tornou-se uma das maiores e mais importantes do mundo antigo. Desejando ter uma cópia de cada livro conhecido em sua biblioteca, Ptolomeu Filadelfo solicitou ao sumo sacerdote Eleazar que providenciasse a tradução das Escrituras hebraicas para o grego (HALE, 1986, p. 12).

³⁷ Para informações mais detalhadas acerca das hipóteses sobre a tradição oral que transmitia os ditos de Jesus, consultar Faria (2011, p. 17-31).

³⁸ É preciso ter em mente que todos os materiais preservados nos evangelhos resultam de tradições orais.

de seu autor (BROWN, 2004, p. 183).³⁹ O livro *Atos dos Apóstolos*, escrito provavelmente no final do século I (80-90), consiste num segundo volume do *Evangelho de Lucas*, entretanto, quando foi anexado ao cânon, posicionou-se após o *Evangelho de João*.⁴⁰

Curioso é que os textos mais antigos preservados de toda a literatura paleocristã não correspondem aos materiais que narram a vida de Jesus, mas às epístolas de Paulo (consideradas autênticas), que foram todas redigidas na década de 50 do século I. Isso significa que, durante toda a sua atividade missionária, Paulo dispôs apenas da *Septuaginta* e de parte da coleção de materiais orais que continham os ditos e as histórias sobre Jesus. Portanto, a importância das epístolas paulinas é que elas constituem a fonte mais antiga e direta para a compreensão do desenvolvimento das comunidades paleocristãs (KOESTER, 2005, v. 2, p. 2).

A primeira tentativa de formulação de um cânon de textos para os seguidores de Jesus partiu de Marcião, na primeira metade do século II, que propôs como Escritura as epístolas de Paulo (exceto as Epístolas Pastorais) e o *Evangelho de Lucas*.⁴¹ Marcião, oriundo da tradição das *ekklesiai* paulinas, acreditava que os escritos que propôs não estavam preservados em sua forma original, por isso depurou-os de todos os elementos que julgava serem acréscimos posteriores, principalmente aqueles que se referiam às Escrituras, baseado na interpretação de que Paulo rejeitou completamente a Lei. A rejeição aos textos sagrados judaicos, implicada na

³⁹ Em 1838, Christian Gottlob Wilke e Christian Hermann Weisse demonstraram de forma convincente que o *Evangelho de Marcos*, redigido em torno de 65 e 70, consiste no evangelho mais antigo e serviu de base para a composição dos evangelhos de *Mateus* e *Lucas*. Heinrich Julius Holtzmann aprofundou essa hipótese, ao demonstrar que os autores de *Mateus* e *Lucas* usaram uma segunda fonte em comum que lhes forneceu as palavras de Jesus: a chamada *Fonte dos Ditos Sinóticos* ou *Fonte dos Ditos (Q)* (a sigla “Q” deriva da palavra alemã *Quelle*, traduzida como “fonte” em português). Muitos estudiosos concordam atualmente que o *Evangelho de João* depende desses três sinóticos. Além dos quatro evangelhos canônicos (*Mateus*, *Marcos*, *Lucas* e *João*), outros fragmentos de evangelhos foram preservados (*Evangelho de Pedro* e os *Evangelhos Judaico-Cristãos*), mas não entraram no cânon. Ainda existem outros documentos apócrifos denominados de “evangelho” (*Evangelho da Verdade*, *Evangelho de Filipe*), mas esses não pertencem a tal categoria, pois consistem em meditações teológicas ou tratados (KOESTER, 2005, v. 2, p. 5, 49-50).

⁴⁰ As particularidades de *Atos dos Apóstolos* serão exploradas no próximo capítulo, por uma questão didática.

⁴¹ As Epístolas Pastorais correspondem a *1 e 2 Timóteo* e *Tito*.

obra de Marcião, foi uma das primeiras defesas de que o “cristianismo” não devia mais ser compreendido como uma continuação legítima do judaísmo. Mas esse cânon não se tornou oficial: após 140, Marcião foi censurado como herético pelos presbíteros da *ekklesia* de Roma. Contudo, fundou sua própria comunidade religiosa que, com o passar do tempo, começou a se expandir, sobrevivendo por cerca de três séculos (BROWN, 2004, p. 68).⁴²

Foi somente com Irineu, bispo de Lião, nas últimas décadas do século II, que ocorreu a instituição – pelo menos na prática – de um cânon “cristão”. As assembleias da Ásia Menor e da Grécia foram as primeiras a aderirem a esse cânon; mais tarde outras as seguiram: Antioquia, Cartago, Alexandria e Roma. O cânon proposto por Irineu incluía as epístolas de Paulo (inclusive as Pastorais) e também algumas epístolas “católicas” (aquelas dirigidas a todas as *ekklesiai*), além dos quatro evangelhos. A nomeação desse cânon como “Novo Testamento” trouxe consigo uma implicação ideológica que já representava a hostilidade entre o “cristianismo” e o judaísmo (KOESTER, 2005, v. 2, p. 10-11), pois a ideia implícita era de que as Escrituras de Israel haviam ficado para trás: a nomenclatura “Antigo Testamento” denotaria a premissa de que a Lei judaica havia sido superada. Além disso, inúmeros escritos apócrifos dos dois primeiros séculos foram rejeitados, ficando à margem do *corpus* que era tido como autorizado. Mas isso não os torna menos importantes para uma análise histórica do período.

Com relação à forma como o *corpus* paulino foi preservado, antes é necessário expormos os problemas referentes à transmissão da literatura paleocristã. Afinal, nenhum documento

⁴² No início do terceiro século, um conjunto de crenças “ortodoxas” começava a ser estabelecido para quem se considerasse como parte da *ekklesia* de Roma. Só então os grupos sobreviventes dos marcionitas foram considerados como heréticos. É preciso ter em mente que, por volta de 140, Marcião rompeu com a *ekklesia* de Roma, mas continuou pregando suas ideias em outras regiões. Nessa época, o paleocristianismo ainda caminhava para a institucionalização (O’GRADY, 1994, p. 71-75), pois até o século IV não havia ainda uma definição estrita de “ortodoxia” em oposição a “heterodoxia”.

original foi preservado.⁴³ O que nos restou dessa literatura são cópias das quais as mais antigas datam de 200.⁴⁴ Os manuscritos mais antigos utilizavam o papiro e todos foram encontrados no Egito, redigidos em letras maiúsculas, sem separação entre as palavras, por isso são chamados de *Unciais* ou *Maiúsculos*.⁴⁵ A maioria deles está no formato de códice, apesar da existência de alguns rolos.⁴⁶ Os fragmentos de papiro foram descobertos no fim do século XIX e início do século XX e geralmente são designados por um número precedido de um “P” gótico (Ⲡ). Os dois primeiros e mais extensos papiros foram descobertos em 1930-31 e publicados entre os anos 1932-35. Eles datam do século III e são conhecidos como *Papiro Chester Beatty I*, ou Ⲡ⁴⁵, e *Papiro Chester Beatty II*, ou Ⲡ⁴⁶ (KENYON, 1933, p. v; 1936, p. vii).⁴⁷

Uma das versões de nossa documentação – *1 e 2 Coríntios* – a ser consultada, preservada na íntegra, será o manuscrito *Papiro Chester Beatty II* (Ⲡ⁴⁶), pois ele constitui o códice mais antigo e quase completo das epístolas paulinas. Escrito em torno de 200, pertencente à família cesariense,⁴⁸ o códice inteiro teria 104 folhas (208 páginas) originais, mas só foram preservadas 86 (172 páginas). Todas as folhas foram numeradas na margem superior, o que nos permite estabelecer o número total de páginas originais. Faltam algumas partes iniciais de

⁴³ Alguns autores, como Hale (1986, p. 37), Brown (2004, p. 109) e Koester (2005, v. 2, p. 17), utilizam o termo “autógrafo” para designar um manuscrito original.

⁴⁴ A única exceção é um minúsculo fragmento do *Evangelho de João*, parte de um manuscrito que foi escrito na primeira metade do século II, o *Papiro Rylands 457*, ou Ⲡ⁵² (HALE, 1986, p. 37).

⁴⁵ No Egito, a areia seca do deserto retardou a decomposição dos papiros (KOESTER, 2005, v. 2, p. 18).

⁴⁶ O formato de códice (*codex*), um conjunto de folhas de papiro, permitia a inclusão de mais de um texto num mesmo manuscrito. Por volta do século IV, o códice em pergaminho passou a ser utilizado com mais frequência para os manuscritos que compreendiam a Bíblia inteira (HALE, 1986, p. 39).

⁴⁷ O *Papiro Chester Beatty I* (Ⲡ⁴⁵) consiste em apenas 30 folhas originais de um livro de papiros de 220 folhas, contendo partes dos quatro evangelhos e *Atos* (KENYON, 1933, p. v).

⁴⁸ A crítica textual da documentação paleocristã procurou classificar os manuscritos em famílias, de acordo com as peculiaridades semelhantes entre os textos. A família cesariense reúne textos datados do início do século III, que provavelmente foram levados do Egito para a Cesareia. Posteriormente, foram transferidos para Jerusalém; em seguida, para Geórgia, no Cáucaso (BROWN, 2004, p. 110-111). Além da família cesariense, ainda existem a alexandrina, a bizantina e a ocidental. Para maiores informações sobre as famílias textuais, consultar Brown (2004, p. 110-111) e Koester (2005, v. 2, p. 20).

Romanos, partes de *1 Tessalonicenses*, toda a *2 Tessalonicenses* e *Filêmon* (KENYON, 1934, 1936).

O \mathfrak{P}^{46} apresenta algumas peculiaridades. *Hebreus*, uma carta de autoria muito discutida, aparece imediatamente após *Romanos*.⁴⁹ Isso nos leva a pensar que, na época, *Hebreus* era um escrito paulino incontestado, e a sua posição no *corpus* está relacionada à sua extensão. Já a doxologia final de *Romanos* 16 (versículos de 25 a 27) está situada logo após o capítulo 15, reforçando a hipótese de que *Romanos* 16 (versículos de 1 a 24) seria uma “carta” endereçada a outra *ekklesia*, provavelmente a de Éfeso.⁵⁰

Um dado importante é que as Epístolas Pastorais não constam do \mathfrak{P}^{46} . Uma vez que o número de páginas originais é conhecido, essas epístolas não poderiam ter aparecido no final. O desconhecimento dessas correspondências pelo copista é uma das justificativas amplamente difundidas pelos especialistas para a ausência de tais epístolas no \mathfrak{P}^{46} . Muitos também defendem que a ausência atesta a inautenticidade das Pastorais.⁵¹ Contudo, Brown (2004, p. 550) destaca que as treze epístolas de Paulo aparecem na sequência canônica divididas em duas coleções: a primeira reúne as correspondências endereçadas a comunidades paleocristãs específicas, e a segunda, endereçada a indivíduos. Sendo assim, a segunda coleção não teria sido conservada no \mathfrak{P}^{46} . Afinal, a epístola a *Filêmon* (autêntica) também está ausente no manuscrito.

⁴⁹ Não se sabe quem escreveu a *Epístola aos Hebreus*. Durante muito tempo, sua autoria foi atribuída a Paulo. Ultimamente, essa hipótese tem sido combatida pela maioria dos estudiosos.

⁵⁰ Existe uma discussão em torno do capítulo 16 de *Romanos*: a crítica textual propõe que ele seria uma epístola à parte, endereçada à *ekklesia* de Éfeso. Uma forte hipótese é de que existia uma edição anterior da epístola aos *Romanos* que não incluía o capítulo 16. Como era de costume, Paulo teria enviado uma pequena “carta” de recomendação a Éfeso (Rm 16.1-24) juntamente com uma cópia da epístola aos *Romanos* (Rm 1-15). Posteriormente, um editor efésio copiou ambas no mesmo manuscrito, incluindo a pequena epístola a Éfeso antes da doxologia final (secundária) de *Romanos* 15, que acabou ficando preservada em *Romanos* 16.25-27 (KOESTER, 2005, v. 2, p. 56).

⁵¹ Koester (2005, v. 2, p. 25) é um deles.

Atualmente, das 172 páginas que sobreviveram do \mathfrak{P}^{46} , 112 encontram-se na *Chester Beatty Library*, em Dublin, na Irlanda, e sessenta, na Universidade de Michigan, na cidade de Ann Arbor, Michigan.

O *Códice Sináítico* (*Codex Sinaiticus*) (א=02 [=S]) e o *Códice Vaticano* (*Codex Vaticanus*) (B=03) são os manuscritos completos mais antigos do “Novo Testamento” e foram escritos na metade do século IV. São códices de pergaminho e também são *Unciais*. Grande parte das decisões de crítica textual dos pesquisadores modernos foi tomada com base nesses dois textos (KENYON, 1898, 124-125, 127, 134-135), por isso eles também são importantes para a análise do *corpus* paulino.

O *Códice Sináítico* foi descoberto entre os anos 1844 e 1853 por Constantine Tischendorf. Das 346 folhas preservadas, 147 referem-se ao “Novo Testamento”. Esse códice também preserva grande parte da *Septuaginta*, além da *Epístola de Barnabé* e do *Pastor de Hermas*. Já o *Códice Vaticano* ficou guardado por centenas de anos na Biblioteca Vaticana e foi catalogado pela primeira vez em 1475, sendo utilizado para trabalhos de crítica textual apenas na metade do século XIX, pois os funcionários do Vaticano resistiam em entregá-lo aos pesquisadores. Sua primeira edição *fac-símile* foi publicada no final do século XIX (1889-1890), depois que Tischendorf obteve autorização para um rápido acesso ao códice (KENYON, 1898, p. 121-128, 132-134). O *Códice Vaticano* não traz *Hebreus* 9,14-13,25, as Epístolas Pastorais, *Filêmon* nem *Apocalipse*. No entanto, a importância desse texto é

reconhecida por ser um exemplar “relativamente puro” da família alexandrina, obedecendo a uma versão mais antiga e com poucos erros (KOESTER, 2005, v. 2, p. 27-28).⁵²

A partir do século IX, o estilo uncial de escrita dos manuscritos passou a ser substituído pelo cursivo. Os manuscritos que obedecem a este estilo são chamados de *Cursivos* ou *Minúsculos*. Foram encontrados aproximadamente 2.900 *Minúsculos* do “Novo Testamento”. Além dos *Minúsculos*, ainda existem muitos outros manuscritos importantes que obedecem ao estilo de escrita uncial.⁵³ Para nossa pesquisa, os *Unciais* são relevantes devido ao fato de serem os mais antigos.

A forma literária no *corpus* paulino

Na Roma antiga, a utilização da epístola era um procedimento corrente. Afinal, a forma de comunicação escrita era necessária para tratar de assuntos tanto oficiais quanto particulares, sempre que o contato pessoal não era possível.⁵⁴ O governo e as famílias dispunham de mensageiros para a entrega de suas correspondências (HALE, 1986, p. 194).

⁵² O texto alexandrino consiste numa família que obedece ao mesmo padrão textual observado na literatura dos Padres da Igreja alexandrinos, desde Clemente e Orígenes até Cirilo (KOESTER, 2005, v. 2, p. 20). Apesar da existência de questionamentos, costuma-se considerar o texto alexandrino como o tipo de texto mais fiel na preservação do original, graças à influência dos especialistas B. F. Wescott e F. H. Hort, que o chamaram de texto “neutro” (HALE, 1986, p. 47), caracterizado por leituras breves (BROWN, 2004, p. 110).

⁵³ Com relação aos papiros mais antigos e extensos, ainda existem o P^{66} (*Bodmer Papyrus II*), que contém o texto de *João*, e o P^{75} (*Bodmer Papyri XIV-XV*), que contém os capítulos de *Lucas* 2.18-18.18 e *Lucas* 22.4 a *João* 15.8. Esses dois papiros pertencem à família alexandrina e datam por volta de 200 e 225, respectivamente. Quanto aos códices mais extensos, além dos dois mais importantes – Vaticano e Sinaítico – os mais antigos são o *Códice Alexandrino* (A) e o *Códice Bezae* (D). Ambos datam do século V. O primeiro continha originalmente todos os textos do “Novo Testamento”, além de *1 e 2 Clemente* e os *Salmos de Salomão*, mas páginas se perderam. Os evangelhos obedecem ao estilo de texto bizantino, e o restante, ao alexandrino. O segundo códice contém os textos de *Mateus*, *João*, *Lucas*, *Marcos*, *3 João* e *Atos* em latim e grego. Este último pertence à família textual de tradição ocidental (BROWN, 2004, p. 112).

⁵⁴ Grande parte dos manuscritos do período antigo corresponde a epístolas particulares (HALE, 1986, p. 194).

Partindo do princípio de que as cartas expressam os comportamentos regidos por valores próprios de determinada época ou grupo social, em que as ações individuais se inserem, ou seja, nas palavras de Bourdieu, expressam o *habitus*, as cartas revelam-se como um “[...] grande campo de possibilidades para o historiador”, na medida em que fornecem acesso a “[...] atitudes e representações do sujeito” (MALATIAN, 2009, p. 195-196, 201).

O *corpus* paulino pertence ao gênero de escrita ou composição literária denominado “epistolar”. Com base nos pressupostos teóricos de Bourdieu, Malatian (2009, p. 201) destaca:

[...] a prática da escrita de cartas, por conta do aspecto relacional que a caracteriza, instala processos autorreferenciais para além das trocas dinâmicas com o outro, o interlocutor a quem elas se destinam. O domínio da imagem de si é fundamental e a prática epistolar exige, antes de tudo, a credibilidade daquele que recebe a correspondência. Os eventos narrados devem se apresentar como verdadeiros a esse leitor.⁵⁵

“A codificação do gênero epistolar é antiga. As epístolas de Cícero (106-43 a.C.) serviram como modelo durante séculos, testemunhando a sua vida privada e, principalmente, a pública, como filósofo, orador e político romano” (MALATIAN, 2009, p. 198).

Quanto ao gênero epistolar, no final do século XIX, Deissmann (1910, p. 218-221, 225) propôs uma distinção entre “carta” e “epístola”. Para o autor, uma “carta” consistia num meio “não literário” de comunicação entre as pessoas, de natureza pessoal e confidencial, endereçado a um indivíduo, ou mesmo a uma comunidade inteira. Já a “epístola” constituía uma forma literária, como o diálogo, a oração e o drama antigos, destinada a um público mais amplo e à posteridade. Desse modo, as correspondências paulinas seriam classificadas como escritos não literários, uma vez que eram endereçadas a pessoas (*Filêmon*) e a comunidades específicas (*Romanos, Coríntios, Gálatas, I Tessalonicenses, Filipenses*). Seriam “cartas” por

⁵⁵ Remontando à teoria de Bourdieu (2008, p. 59), exposta na Introdução deste trabalho, Paulo só poderia ser bem aceito pelos coríntios caso seu discurso, expresso nas epístolas, fosse reconhecido como legítimo por eles.

apresentarem mais semelhanças com os escritos não literários antigos do que com as epístolas propriamente ditas.

HALE (1986, p. 195) discorda da interpretação de Deissmann, entendendo que Paulo não escreveu suas correspondências consciente desse sentido técnico.⁵⁶ Ele as escreveu para pessoas ou comunidades específicas, com problemas específicos, mas a universalidade de seus conteúdos vai além de uma carta privada. É comum estudiosos não seguirem a distinção de Deissmann e tratarem as correspondências de Paulo como uma categoria intermediária, retendo aspectos de ambas as classificações. Atualmente, na língua portuguesa, os dois vocábulos, “carta” e epístola”, são concebidos como sinônimos, não havendo distinção entre ambos.

Um dos problemas identificados na proposta de Deissmann diz respeito à sua concepção de “literário”. O autor compreende “literatura” como os escritos que apresentam uma forma artística definida e que se destinam ao público. Nesse caso, um contrato de arrendamento, um recibo, uma carta e uma série de documentos semelhantes não podem ser considerados como literários. Por extensão, vários tipos de inscrição e papiros não poderiam ser classificados como tais, inclusive as correspondências paulinas (DEISSMANN, 1910, p. 145). A concepção de Deissmann acerca do conceito de “literatura” é coerente com a “conceituação” do termo aceita em seu tempo, final do século XIX. Na atualidade, entendemos a literatura como um fenômeno cultural e histórico, passível de definições diferentes, em épocas e espaços diferentes (FERREIRA, 2009, p. 67). Nós entendemos por “literário” qualquer tipo de material escrito. Mas, a despeito do debate em torno do conceito de “literatura” ou do que seriam de fato textos “literários”, a definição do referido pesquisador levanta outro problema

⁵⁶ Na época de Paulo, não existia esse “sentido técnico”.

não menos importante: na época de Paulo, já havia uma distinção entre cartas e epístolas? Segundo indicam as fontes do período, tal distinção não existia.

Para todas as vezes que Paulo denomina suas próprias correspondências (1 Cor 5.9; 16.3; 2 Cor 3.1-3; 7.8), no ἔπιστολη ⁴⁶ é utilizado o vocábulo grego *ἐπιστολή* (KENYON, 1936, p. 20, 61, 91, 97, 105).⁵⁷ Embora o termo seja traduzido por “carta” nas versões modernas do “Novo Testamento”, a palavra *epistole*, na época de Paulo, denominava qualquer tipo de correspondência, independente da sua finalidade e do número de destinatários.

Embora Cícero fizesse distinção entre as correspondências que escrevia para uso particular e aquelas destinadas à leitura pública (HALE, 1986, p. 195), ele sempre utilizava o vocábulo latino *epistula* (CICERO, *Epist. Fam. II*, 4) quando a elas se referia. O termo *charta* aparece nos textos de autores antigos apenas com o sentido de folha de papel, documentos escritos, livros, volumes. Da mesma forma, o termo *litterae*, sempre no plural, era utilizado no sentido de “carta”, entretanto, dizia respeito, antes, ao conteúdo da carta, ou seja, às “letras em si”, tal como ocorre numa passagem de Cícero (*Ad Q. Fr. III*, 1.8).⁵⁸ Na referida passagem, a palavra *epistula* é utilizada com o sentido de “remessa de cartas” (FARIA, 1962, p. 180, 352, 568). Em suma, o vocábulo cujo sentido mais se aproximava, na época de Paulo, ao daquele que atualmente entendemos por “carta” ou “correspondência” era *epistula* e *litterae*, no latim, ou *epistole*, no grego.

Sendo assim, em nosso trabalho, não consideramos a distinção entre “carta” e “epístola” proposta por Deissmann, por mostrar-se anacrônica. Embora, nos dias atuais, os dois vocábulos sejam equivalentes, optamos por tratar as correspondências de Paulo segundo o termo que aparece no manuscrito mais antigo de seus textos: “epístolas”.

⁵⁷ E também Tércio, o amanuense, em *Romanos* 16.22 (KENYON, 1936, p. 20).

⁵⁸ *Litterae* também poderia designar qualquer documento escrito (FARIA, 1962, p. 568).

Quanto ao método de composição das epístolas, era comum, na Antiguidade, que em casas comerciais e nas famílias mais abastadas houvesse a presença de um escravo bem instruído para redigi-las ou escrevê-las sob ditado. Geralmente, a maior parte das epístolas era escrita por um escriba profissional, denominado “amanuense”. Se o texto fosse muito extenso, o amanuense poderia valer-se de uma forma de taquigrafia, para depois transcrever o texto sob uma forma mais requintada. O remetente colocaria sua assinatura e encarregaria um mensageiro de entregar a correspondência ao destinatário. Como geralmente o amanuense era pago pelo número de linhas que escrevia, a maioria das epístolas costumava não ser muito extensa (HALE, 1986, p. 196). Paulo, provavelmente, serviu-se de um amanuense para transcrever suas correspondências, o que é sugerido por *Romanos* 16.22: “Eu, Tércio, que escrevi esta carta, saúdo-vos no Senhor” (BROWN, 2004, p. 551-552).

Quanto à forma, as epístolas usuais geralmente começavam pelo “endereço”, que compreendia os nomes do remetente, do destinatário e as saudações, seguido do “proêmio”, a segunda seção da epístola, que poderia ser formulada como uma ação de graças ou como doxologia, envolvendo descrições da situação do remetente e da condição do destinatário. Após o corpo da epístola, uma saudação final e a despedida constituíam o encerramento. As epístolas paulinas seguem essa forma (BROWN, 2004, p. 554-561).

Os autores das duas epístolas atribuídas a Pedro; os das epístolas joaninas; e o profeta João – ao incluir as sete epístolas às comunidades da Ásia Menor no livro *Apocalipse* – seguiram o

modelo epistolar das correspondências de Paulo (KOESTER, 2005, v. 2, p. 3-4).⁵⁹ O propósito político e o esquema formal das epístolas paulinas também foram amplamente adotados pelos Padres da Igreja, como foi o caso, por exemplo, de Clemente de Roma, em sua epístola à comunidade de Corinto, no final do século I; de Inácio de Antioquia, nas “cartas” que escreveu para as comunidades da Ásia Menor a caminho de seu martírio, em Roma, no começo do século II; de Dionísio de Corinto, em suas epístolas endereçadas às comunidades da Ásia Menor e de Creta, na segunda metade do século II; e de Cipriano de Cartago, em suas correspondências que datam de meados do século III. Algumas “cartas” que também seguiram o modelo paulino perderam-se ou só estão preservadas em fragmentos, como as de Irineu de Lião e Dionísio de Alexandria.

Além dos apócrifos cuja autoria foi atribuída a Paulo, há outros escritos que seguiram o esquema e o estilo de redação das epístolas paulinas de forma ainda mais criteriosa: os pseudopaulinos. Os autores desses documentos, ao apropriarem-se de conceitos paulinos e assinarem sob o nome (pseudônimo) de Paulo, reclamaram para suas obras a autoridade deste como “apóstolo”. Isso trouxe sérias consequências no que tange à interpretação do perfil e do pensamento de Paulo (ELLIOTT, 1998, 39-40, 44-45).

As epístolas paulinas, reunidas no cânon bíblico, somam treze, respectivamente nesta ordem:

Romanos, 1 e 2 Coríntios, Gálatas, Efésios, Filipenses, Colossenses, 1 e 2 Tessalonicenses, 1

⁵⁹ Nas epístolas de Pedro, além do remetente, não há outra característica que ateste sua autoria; quanto à linguagem, elas seguem uma tradição paulina. A *1 Epístola de Pedro* não pode receber uma data que não seja a das duas primeiras décadas do século II, sendo conhecida por Policarpo de Esmirna. A *2 Epístola de Pedro*, provavelmente, foi composta bem depois do início desse mesmo século (KOESTER, 2005, v. 2, p. 312 e ss.). Quanto às epístolas joaninas, não há dados que comprovem um elo histórico entre o apóstolo João, filho de Zebedeu, e o autor desses escritos. Existe uma forte tendência entre os especialistas em considerar que as três epístolas joaninas foram escritas por três autores distintos. O *Apocalipse de João* foi escrito no final do século I e não há dúvidas de que foi escrito por “João”, mas essa personagem histórica não é o mesmo João do evangelho e das epístolas. Como acentua Koester (2005, v.2, p. 268): “[...] o autor do Evangelho de João pertence à área da Síria e da Palestina, o profeta do Livro do Apocalipse possuía bom conhecimento das igrejas localizadas à oeste da Ásia Menor”. É provável que o autor de *Apocalipse* seja o profeta “João de Éfeso”, citado por Eusébio de Cesareia (*Hist. Ecl.* III, 23.5-19; III, 39.6) como um jovem (chamado João) que foi recomendado por João, o evangelista, ao bispo de Esmirna.

e *2 Timóteo*, *Tito* e *Filêmon*. Existe um amplo consenso entre os estudiosos em considerar sete dessas epístolas como “genuínas”: *Romanos*, *1 e 2 Coríntios*, *Gálatas*, *Filipenses*, *1 Tessalonicenses* e *Filêmon*. As demais são chamadas de “deuteropaulinas” ou “pseudopaulinas” e são fruto de redações posteriores, provavelmente de discípulos da escola paulina da época da terceira geração paleocristã – entre 70-100 – e do século II (MEEKS, 1992, p. 18).

O conteúdo das pseudopaulinas demonstra que a tradição paulina ganhou força após a morte de Paulo, entre os herdeiros das comunidades fundadas por ele, principalmente no começo do século II. Esse movimento, que alguns autores chamam de “escola paulina”, foi responsável por prolongar o pensamento de “Paulo”, adaptando-o aos novos problemas e às circunstâncias que a comunidade paleocristã teve que enfrentar posteriormente (GOMES, 1997, p. 153). O que reforça ainda mais o entusiasmo dessa “escola” é a existência de vários escritos considerados apócrifos, que também reclamam a autoria de Paulo, como, por exemplo, os *Atos de Paulo*, a *3 Epístola aos Coríntios*, o *Apocalipse de Paulo*, a *Epístola aos Laodicenses* e a *Epístola aos Alexandrinos*.⁶⁰

⁶⁰ Os *Atos de Paulo* datam do final do século II, mas seus dois manuscritos mais antigos utilizaram histórias e tradições de décadas muito anteriores a esse período. Os fragmentos dessa obra demonstram que ela foi dividida em três partes: os *Atos de Paulo e Tecla*, o *Martírio de Paulo* e uma correspondência endereçada aos coríntios (*3 Coríntios*) que já existia e foi anexada pelo autor desses *Atos* (KOESTER, 2005, v. 2, p. 346). A *3 Epístola aos Coríntios* provavelmente foi escrita no começo do século II e mais tarde foi incluída nos *Atos de Paulo*. Seu texto grego original foi descoberto recentemente e publicado como *Papiro Bodmer X*. Na primeira parte, apresenta-se como uma carta enviada a Paulo pelos presbíteros coríntios que, na ocasião, pronunciaram ideias em conformidade com os ensinamentos heréticos dos gnósticos; na segunda parte, como uma resposta de “Paulo” em defesa de “sua” teologia (KOESTER, 2005, v. 2, p. 320, 346). Já a *Epístola aos Laodicenses* é citada em *Colossenses* 4.16. Apenas o título, “Epístola aos Laodicenses de Paulo”, é mencionado na última página do *Códice Boerneriano* (G=012), que data do século IX. Até os dias atuais, o corpo da epístola não foi encontrado. Um apócrifo latino endereçado aos laodicenses, que circulou no Ocidente a partir do século VI, provavelmente foi composto por marcionitas entre os séculos II e IV, sob o pseudônimo de Paulo. De qualquer forma, é preciso atentar para o fato de que há um forte consenso em classificar *Colossenses* como uma pseudopaulina, o que corrobora a hipótese de Paulo não ter escrito uma epístola aos laodicenses.

“Pseudoepigrafia” é um termo técnico utilizado por alguns especialistas para designar uma atribuição fictícia a determinado autor histórico.⁶¹ Para Crossan e Reed (2007b, p. 106), ela não equivale à falsificação, pois era um processo aceitável na antiga tradição judaica: textos eram atribuídos com frequência a veneráveis figuras do passado: Adão, Sem, Enoque, Abrão, Moisés, entre outros. Em outras palavras “[...] a distinção faz-se a partir da intenção autoral”. Já na opinião de Elliott (1998, p. 44), pseudoepígrafos “[...] são falsificações, por mais devotamente que tenham sido motivadas”.⁶²

Uma vez reconhecida a existência de obras pseudônimas dentro do *corpus* paulino “neotestamentário”, é preciso atentar para a influência que elas exercem sobre as nossas percepções da atuação de Paulo, contaminando e distorcendo, em especial, alguns temas importantes relacionados à sua posição social e política: o que ele pensava acerca das mulheres, da escravidão e do próprio judaísmo (ELLIOTT, 1998, p. 47).

É necessário destacar que, quando aplicamos os mecanismos que a crítica textual tem a oferecer com relação aos documentos paulinos, a maneira como interpretamos Paulo muda consideravelmente. Como importante disciplina da ciência bíblica e como método, a crítica textual é o primeiro passo para a identificação e a solução de problemas relacionados à interpretação dos documentos canônicos. Ela consiste em:

[...] uma combinação de vários fatores, como a disponibilidade de manuscritos, julgamentos dogmáticos dos especialistas, desenvolvimento gradual de cânones básicos de crítica [...], procedimentos estatísticos e mecânicos, reconstrução de famílias de manuscritos e crítica do conteúdo [...] (KOESTER, 2005, v. 2, p. 44-45).

⁶¹ Dentre os autores que utilizam o termo “pseudoepigrafia”, destacamos Brown (2004, p. 769-771), Crossan e Reed (2007b, p. 106) e Elliott (1998, p. 44).

⁶² Apesar dos referidos autores designarem as obras pseudônimas pelo termo “pseudoepígrafes”, a “epigrafia” abrange somente o conjunto de documentos gravados a cinzel, buril ou com qualquer instrumento pontiagudo, em qualquer superfície sólida como bronze, mármore, granito e outros. Isso significa que a epigrafia não compreende os documentos redigidos em materiais “menos duráveis” como os papiros e os pergaminhos. Portanto, não consideramos o uso do termo “pseudoepigrafia” como adequado para designar os documentos pseudopaulinos.

Para o historiador do paleocristianismo, atentar para as condições pelas quais as fontes paulinas, como documentos históricos, chegaram até nós é fundamental. Como assinalamos anteriormente, não há dúvida de que os autógrafos paulinos autênticos foram escritos na década de 50, porém todos se perderam. O fato de as cópias mais antigas, que datam aproximadamente de 200, não constituírem os autógrafos, ou seja, os manuscritos originais, e sim produto de redações, edições e compilações, força o pesquisador a pensar na possibilidade de que tais documentos estivessem sujeitos a “[...] adaptações intencionais a novas situações eclesiásticas e políticas” (KOESTER, 2005, v. 2, p. 15-47).

A posição que adotamos neste trabalho, em relação às pseudopaulinas canônicas, é a mesma da maioria dos estudiosos e exegetas: consideramos como pseudônimas as epístolas aos *Efésios*, *Colossenses*, *2 Tessalonicenses* e as Epístolas Pastorais (*1 e 2 Timóteo* e *Tito*).⁶³ Os limites de nosso trabalho não nos permitem pormenorizar os argumentos pelos quais consideramos cada uma das seis “cartas” como inautênticas, mas alguns pontos importantes, que vão interferir diretamente na nossa interpretação de Paulo, necessitam ser destacados.

Para ilustrar o argumento, se considerarmos as evidências de mulheres como líderes nas comunidades paulinas, conforme mencionadas nas cartas autênticas, Paulo apresenta-se “muito mais simpático” à experiência e liderança femininas do que o seu enquadramento canônico nos sugere (ELLIOTT, 1998, p. 74).⁶⁴ Como vimos na seção anterior, a primeira tentativa de se instituir uma Escritura “cristã” diferente da Escritura de Israel, realizada por Marcião nos primórdios do século II, não compreendia as Epístolas Pastorais. Apenas com

⁶³ *Colossenses* pode ter sido escrita por um colaborador ou discípulo de Paulo após a morte deste. O vocabulário utilizado em *Efésios* demonstra que esta epístola foi escrita com base no texto de *Colossenses*. As Pastorais provavelmente foram escritas pelo mesmo autor e demonstram um grande desvio em relação ao padrão textual paulino. Seu vocabulário e suas preocupações são mais coerentes com o contexto paleocristão do século II (MACDONALD, 1994, p. 19).

⁶⁴ Para Elliott (1998, p. 42), a intervenção de copistas antigos e o julgamento errôneo de grande parte dos tradutores modernos obscureceram os relacionamentos colegiais (e por que não dizer “patronais”?) entre as mulheres companheiras de Paulo, apagando nelas a liderança nas congregações paulinas. Consultar *Romanos*16.

Irineu de Lião, nas últimas décadas desse mesmo século, é que tais epístolas foram incorporadas como parte do cânon. Após a instituição desse primeiro cânon, apenas as comunidades marcionitas e os grupos gnósticos continuaram a aceitar mulheres em cargos de liderança, uma vez que esses grupos não consideravam as Epístolas Pastorais como sagradas (KOESTER, 2005, v. 2, p. 10-12).

Portanto, se dermos crédito à tradição posterior, Paulo, certamente, apresenta-se muito diferente do que a crítica textual de seus documentos tem a nos dizer. Sendo assim, ao historiador do paleocristianismo não basta citar a existência da linha divisória entre as epístolas autênticas e as inautênticas, é necessário assumir uma posição historiográfica em relação aos resultados da crítica textual das fontes. Infelizmente, muitas análises históricas acerca de Paulo são desenvolvidas e publicadas sem levar em consideração tal posicionamento, resultando em pesquisas que apenas reproduzem as tradicionais concepções teológicas, impedindo que se avance na reconstrução do paleocristianismo do ponto de vista histórico.⁶⁵

1 e 2 Coríntios: análise da fonte

Com relação à autoria das duas epístolas que constituem a base empírica de nossa investigação, não há desacordo entre os especialistas de que foi Paulo quem escreveu *1 Coríntios*. Embora *2 Coríntios* não tenha a mesma atestação, há poucas dúvidas sobre a identidade do autor: as duas correspondências são semelhantes quanto ao vocabulário, estilo e conteúdo (HALE, 1986, p. 226, 234).

⁶⁵ Para um exemplo desse tipo de análise, consultar Mannes (2002).

As epístolas de Inácio de Antioquia (falecido por volta de 117) fazem alusão a trechos de *1 e 2 Coríntios*.⁶⁶ Citações diretas de *1 Coríntios* e alusões sobre o conteúdo de *2 Coríntios* também aparecem no corpo do texto de *1 Clemente*. Portanto, esses dois documentos constituem os testemunhos mais antigos que referenciam nossa fonte (KOESTER, 2005, v. 2, p. 57).

A *1 Epístola de Clemente*, atribuída a Clemente de Roma, é utilizada com frequência para atestar as desavenças internas da comunidade de Corinto (KOESTER, 2005, v. 2, p. 3). Clemente Romano parece ter gozado de grande autoridade na Antiguidade.⁶⁷ Sua epístola endereçada aos coríntios foi escrita provavelmente nos últimos anos do governo de Domiciano (por volta de 96).⁶⁸ As motivações de *1 Clemente* são semelhantes às que inspiraram as epístolas paulinas: contendas no seio da *ekklesia*. Ao que parece, alguns membros mais jovens da comunidade rebelaram-se contra a autoridade dos presbíteros, expulsando-os de seus cargos. Quando Clemente de Roma tomou conhecimento da situação, redigiu a epístola aos coríntios. Seguindo o modelo das epístolas paulinas, essa correspondência apresenta admoestações gerais, faz alusão às dissensões e prescreve a

⁶⁶ As epístolas do bispo Inácio de Antioquia, escritas durante a viagem para o seu martírio em Roma no começo do século II, não tratam diretamente de nenhum assunto que envolve Paulo ou a *ekklesia* de Corinto, a não ser a menção de que Paulo e Pedro detinham autoridade entre os romanos (*Carta à Igreja de Roma*: 4,3). No entanto, alguns indícios de que esse bispo conhecia as epístolas paulinas podem ser observados quando, por exemplo, recomenda a virgindade no mesmo sentido em que Paulo a concebia (ALTANER; STUIBER, 1988, p. 59).

⁶⁷ A identidade de Clemente apresenta-se obscura: Orígenes e Eusébio identificavam-no como um colaborador de Paulo – que teria sido mencionado em *Filipenses* 4.3; Irineu considerava-o como terceiro sucessor de Pedro em Roma; Tertuliano mencionava-o como ordenado pelo próprio Pedro; Epifânio tentou conciliar os testemunhos de Irineu e Tertuliano, alegando que, investido por Pedro, Clemente teria cedido, “por amor à paz”, o pontificado a Lino. Supõe-se que os alicerces de sua residência estejam sob a basílica de São Clemente (ALTANER; STUIBER, 1988, p. 55).

⁶⁸ A *1 Clemente* foi integrada às Escrituras pela comunidade paleocristã siríaca e foi preservada no *Códice Alexandrino* (*Codex Alexandrinus*) da Bíblia. O *Códice Alexandrino* (A=02) é procedente do Egito e foi escrito no século V. Apesar das grandes lacunas que apresenta, ele contém toda a Bíblia, além de *1 e 2 Clemente* (KOESTER, 2005, v. 2, p. 27).

submissão dos membros aos líderes eclesiásticos “[...] estabelecidos pelos apóstolos ou por seus sucessores” (ALTANER; STUIBER, 1988, p. 55).⁶⁹

Além dos testemunhos de Clemente de Roma e Inácio de Antioquia, *1 e 2 Coríntios* também estão presentes no cânon de Marcião, no *Papiro Chester Beatty II* (P⁴⁶) e nos códices *Vaticano* e *Sinaítico*, conforme assinalamos anteriormente.

Quanto ao estilo das fontes, Paulo valeu-se de quase todos os recursos literários: à lógica, ao sarcasmo, à súplica, à censura, à poesia, à narrativa e à exposição (TENNEY, 2008, p. 306).

A epístola *1 Coríntios* foi composta quando Paulo tomou conhecimento da existência de alguns conflitos dentro da *ekklesia*, relatados por pessoas da casa de Cloé (1 Cor 1.11), e também de uma epístola contendo dúvidas dos membros coríntios, enviada a ele por meio de uma delegação dessa comunidade, composta por Estéfanos, Fortunato e Acaico (1 Cor 7.1; 16.17). A estrutura de *1 Coríntios* depende da ordem de tópicos informados a Paulo pelos empregados de Cloé e da epístola contendo as dúvidas manifestadas pelos membros: a) saudação (1 Cor 1.1-9); b) resposta ao relatório das pessoas da casa de Cloé (1 Cor 1.10-6.20): luta de facções, defesa do ministério de Paulo (1 Cor 1.10-4.21), crítica à imoralidade referente ao caso de incesto (1 Cor 5), crítica à apelação aos tribunais gentios (1 Cor 6.1-11) e à fornicção (1 Cor 6.12-20); c) resposta a perguntas contidas na epístola da delegação (1 Cor 7-15): casamento, celibato e virgindade (1 Cor 7), carnes sacrificadas aos ídolos (1 Cor 8; 10-11.1), problemas relacionados à ordem nas assembleias: a conduta dos homens e das mulheres durante as celebrações, como o uso do véu pelas mulheres (1 Cor 11.2-16), a ceia do Senhor (1 Cor 11.17-34), os dons espirituais (1 Cor 12-14)⁷⁰ e a ressurreição do corpo (1 Cor 15); d)

⁶⁹ O que demonstra que o grau de institucionalização do paleocristianismo ainda é incipiente nesse período.

⁷⁰ Os versículos 34-35 de *1 Coríntios* 14 são uma interpolação pós-paulina.

coleta em favor da comunidade de Jerusalém e os planos de viagem de Paulo (1 Cor 16.1-9), recomendação a Timóteo e saudações finais (1 Cor 16.10-24).⁷¹

A epístola *2 Coríntios* distingue-se da primeira ao tratar mais de assuntos pessoais do que de ensinamentos doutrinários ou problemas de conduta dos membros. A expressão pessoal dos sentimentos de Paulo é refletida em sua estrutura: a) saudação (2 Cor 1.1-3; 2.14)⁷²; b) explicação da conduta pessoal (2 Cor 1.4-14); c) alteração de planos de viagem e comentário sobre os efeitos de outra correspondência enviada aos coríntios: a epístola escrita entre “lágrimas” (2 Cor 1.15-2.13; 7.5-16); d) defesa do ministério “apostólico” de Paulo (2 Cor 2.15-6.13; 7.2-4): a natureza, a sinceridade, a perseverança, a perspectiva, as sanções, o exemplo e o apelo do ministério;⁷³ e) a organização da coleta e seus benefícios (2 Cor 8-9); f) outra defesa pessoal do ministério “apostólico” de Paulo (2 Cor 10-12.18); g) preparação para a visita a Corinto (2 Cor 12.19-13.10); h) saudação final (2 Cor 13.11-13).

As duas epístolas endereçadas aos coríntios suscitam muitos problemas em relação à coerência entre seus assuntos: a crítica textual tem insistido na existência de interpolações por parte dos copistas. A passagem de *1 Coríntios* 14.34, 35 é geralmente tratada como uma interpolação pós-paulina: seu conteúdo e linguagem assemelham-se às ideias defendidas nas pseudopaulinas, sobretudo em *1 Timóteo*; além disso, todo o capítulo 14 reflete a preocupação de Paulo em relação ao carisma da glossolalia, que vinha tornando-se uma forma de se obter prestígio e poder dentro da *ekklesia* coríntia. Seria estranho que, no meio de sua recomendação aos que profetizavam na *ekklesia*, Paulo falasse do comportamento das mulheres e, bruscamente, logo em seguida, retomasse o assunto fazendo uma pergunta aos

⁷¹ Com exceção do capítulo 9, que acreditamos ser parte de uma epístola posterior à redação dos outros quinze capítulos de *1 Coríntios*.

⁷² Há duas saudações porque o versículo 2.14 de *1 Coríntios* introduz outra epístola. O corpo de *2 Coríntios* é formado por quatro epístolas distintas.

⁷³ O trecho de *2 Coríntios* 6.14-7.1 é considerado, neste trabalho, uma interpolação pós-paulina.

profetas, como se “nunca” tivesse mudado de assunto. Além disso, Paulo seria contraditório ao dizer em *1 Coríntios* 11 que a mulher, ao orar e profetizar nos cultos públicos, deveria cobrir a cabeça e, logo em seguida, no capítulo 14, dizer que deveria permanecer calada na *ekklesia*. De fato, uma comparação de manuscritos antigos demonstra a interferência de copistas exatamente nesse ponto da epístola (ELLIOTT, 1998, p. 41).

O pequeno trecho de *2 Coríntios* 6.14-7.1 parece desligado do contexto dos versículos anteriores e posteriores, pois não se relaciona com o assunto de que Paulo estava tratando desde *2 Coríntios* 2.14: a continuação desse assunto ocorre imediatamente em *2 Coríntios* 7.2. Alguns autores consideram esse trecho como uma interpolação pós-paulina por diferir de tema e por utilizar uma terminologia diferente daquela adotada comumente por Paulo (KOESTER, 2005, v. 2, p. 58); outros estudiosos sugerem que esses versículos seriam uma parte da “carta” pré-canônica, mas essa hipótese apoia-se numa impressão subjetiva, não havendo provas externas suficientes para alicerçá-la (TENNEY, 2008, p. 305).

Também se tem insistido no fato de que *2 Coríntios* é, na verdade, uma compilação de várias epístolas menores. Não há um consenso em relação à classificação desses fragmentos, e as opiniões dos críticos divergem entre si.⁷⁴ No entanto, ao nos debruçarmos sobre o texto, vemos que há rupturas evidentes na sequência dos assuntos expostos por Paulo. Como assinala Koester (2005, v. 2, p. 56), “[...] não é possível explicar as várias lacunas de continuidade como saltos no pensamento de Paulo”.⁷⁵

⁷⁴ Para Koester (2005, v. 2, p. 57), o *corpus* de *2 Coríntios* reúne cinco epístolas. Na opinião de Crossan, Reed (2007b, p. 302) e Murphy-O'Connor (2004, p. 262), seriam apenas duas.

⁷⁵ Para Koester (2005, v. 2, p. 57), *2 Coríntios* só foi publicada depois que o texto de *1 Coríntios* já havia circulado. Para justificar esse argumento, alguns especialistas defendem que, nos testemunhos mais antigos das correspondências de Paulo, *1 Clemente* e as cartas de Inácio, inexistem citações diretas de *2 Coríntios*. Em contrapartida, outros autores defendem que tais citações estariam presentes nesses textos antigos, mas de forma subjetiva.

As dúvidas quanto à integridade de *2 Coríntios* surgiram no final do século XVIII. Em 1776, foi declarada a divisão de *2 Coríntios* em duas epístolas independentes. Cem anos mais tarde, a integridade de *1 Coríntios* também passou a ser questionada. A partir daí, os neotestamentários levantaram várias hipóteses, chegando-se a considerar a possibilidade de que o *corpus* paulino, endereçado à assembleia de Corinto, seria composto por nove epístolas ao todo (MURPHY-O'CONNOR, 2004, p. 260). Sobre o processo de produção e fragmentação de *1 e 2 Coríntios*, trabalharemos com uma hipótese obtida mediante o método da Análise de Conteúdo.

A lógica interna de *1 Coríntios* não costuma ser questionada pela maioria dos especialistas, apesar da insistência de alguns críticos em identificar, no conteúdo dessa epístola, partes das duas correspondências paulinas que se perderam: a epístola pré-canônica e a epístola escrita entre “lágrimas” (HALE, 1986, p. 227-228). Mas, por razões que serão discutidas mais adiante, julgamos que o capítulo 9 seja parte de uma epístola posterior à redação de *1 Coríntios*, que foi anexada por copistas ao corpo dessa correspondência.⁷⁶

A nossa posição quanto à lógica interna de *2 Coríntios* é de que esta consiste na compilação de quatro epístolas distintas que Paulo enviou à *ekklesia* de Corinto. Desse modo, o corpo das quatro epístolas menores teria sido preservado, e seus endereços e saudações finais teriam sido omitidos, com exceção dos que agora englobam a estrutura da compilação. Quanto à ordem cronológica de redação das epístolas que compõem *2 Coríntios*, discordamos de todas as propostas dos especialistas com os quais tivemos contato.⁷⁷

⁷⁶ Não conhecemos nenhum especialista que concorde com essa proposta, entretanto, temos razões para crer que o capítulo 9 não fazia parte originalmente do corpo de *1 Coríntios*.

⁷⁷ As argumentações que analisamos e das quais discordamos são de autoria dos seguintes especialistas: Crossan e Reed (2007b, p. 302-303); Hale (1986, p. 226-231, 234-242); Gorgulho, Storniolo e Anderson (2006, p. 1.958); Koester (2005, v. 2, p. 57, 141-144); Tenney (2008, p. 305-308); Murphy-O'Connor (2004, p. 297 e ss.); Heyer (2009, p. 95-99, 141 e ss.).

Ao apresentarmos o nosso posicionamento em relação ao contexto de produção e à lógica interna do texto de *2 Coríntios*, julgamos apropriado elaborar um quadro cronológico que explique de forma coerente todo o processo, incluindo as visitas de Paulo e as demais epístolas (a epístola “pré-canônica”, *1 Coríntios* e a epístola “entre lágrimas”).

Primeira visita: Paulo chegou a Corinto na primavera de 50, onde provavelmente permaneceu por dezoito meses (At 18.11), período em que fundou a missão paleocristã.⁷⁸

Primeira epístola (pré-canônica): Quando Paulo estava em Éfeso, escreveu a primeira correspondência aos coríntios, provavelmente no verão de 53. Tal epístola perdeu-se. Só temos conhecimento de sua existência porque é mencionada em *1 Coríntios* 5.9: “Eu vos escrevi em minha carta que não tivésseis relações com devassos”. Os versículos de 10 a 13 tratam da motivação dessa epístola: conflitos relacionados a um membro da comunidade (ou aos membros) que tinha(m) o mesmo tipo de comportamento dos “de fora”. O versículo 11 exprime bem a queixa de Paulo: “[...] escrevi-vos que não vos associeis com alguém que traga o nome de irmão e, não obstante, seja devasso ou avarento ou idólatra ou injurioso ou beberrão ou ladrão. Com tal homem não deveis nem tomar refeição”.

Segunda epístola (*1 Coríntios* – 1-8; 10-16): Os coríntios escreveram um questionário enviado a Paulo por meio da delegação (Estéfanos, Fortunato e Acaico), sob a justificativa de incompreensão acerca de algumas questões expostas na epístola pré-canônica. Na primavera de 54, Paulo também recebeu a notícia, por parte dos empregados de Cloé, sobre a formação de facções na *ekklesia*. Em resposta ao questionário e à notícia sobre as facções, Paulo escreveu a epístola que se convencionou chamar de “*1 Epístola aos Coríntios*” (canônica). A epístola canônica contém dezesseis capítulos, entretanto, conforme assinalamos

⁷⁸ Para todas as estações e meses citados, levamos em consideração o fato de que, em determinadas regiões percorridas por Paulo, como as da Macedônia e da Galácia, as viagens durante o inverno se mostravam inviáveis.

anteriormente, acreditamos que, originalmente, o capítulo 9 não fazia parte desta. Em nosso trabalho, consideramos que *1 Coríntios* seja composta apenas por quinze capítulos.

1 Coríntios foi entregue por Timóteo (1 Cor 4.17; 16.10-11). Nela Paulo menciona sua intenção de enviar Timóteo a Corinto a fim de resolver alguns dos problemas.

Terceira epístola (“áspera” ou “entre lágrimas”): Quando Paulo estava na prisão, em Éfeso, Timóteo deve ter retornado a essa cidade com notícias de Corinto, provavelmente no final do verão de 54. Ao que tudo indica, a *ekklesia* parece ter rejeitado a presença de Timóteo (TENNEY, 2008, p. 307). Os versículos de *2 Coríntios* 1.15-16 e 2.1 informam que Paulo tencionava retornar a Corinto em breve, mas acabou substituindo essa visita por uma epístola escrita “em meio a muitas lágrimas” (2 Cor 2.3-4), que também se perdeu. A motivação dessa epístola deve ter sido um conflito relacionado à injúria (2 Cor 2.5-11; 7.12), porém Paulo não disse o nome de quem proferiu nem de quem sofreu a injúria. Talvez pudesse ter sido o próprio Timóteo. Durante o outono de 54, Paulo, então, decidiu enviar Tito a Corinto a fim de levar a epístola severa (2 Cor 7.13b-15).⁷⁹

Quarta epístola (da “reconciliação” – 2 Cor 1-2.13; 7.5-16): Antes do inverno de 54, Paulo partiu para Trôade com o objetivo de se encontrar com Tito. O encontro só foi possível quando ambos chegaram a Filipos. Tito o teria informado sobre a reação de “arrependimento” dos coríntios ante a epístola áspera (2 Cor 7.5-11). Então Paulo escreveu a epístola preservada nos trechos de *2 Coríntios* 1-2.13, que continua a partir do capítulo 7.5-16, indicando seus planos de viagem. Consideramos esses trechos, que se encontram separados no *corpus* canônico, como uma única “carta”: a da “reconciliação”. Julgamos que Tito tenha voltado a

⁷⁹ Alguns especialistas, baseados em *2 Coríntios* 2.1, indicam que, antes da redação da epístola “áspera”, Paulo teria feito uma rápida visita a Corinto: “Resolvi o seguinte: não voltarei a ter convosco na tristeza”. Mas não interpretamos que essa frase seja suficiente para atestar uma segunda visita. É mais plausível que Paulo tivesse planejado sair de Éfeso em direção a Corinto, mas, ao receber as más notícias de Timóteo, resolveu adiar sua visita e em lugar dela escreveu uma epístola: a escrita entre “muitas lágrimas”, que se perdeu.

Corinto no início da primavera de 55, levando consigo duas correspondências: a da “reconciliação” e a da “coleta”.

Quinta epístola (“Coleta de Jerusalém” – 2 Cor 8-9): Paulo escreveu uma epístola aos coríntios, cuja finalidade era recomendar a delegação, formada por Tito e o(s) irmão(s) de nome(s) não revelado(s), responsável por recolher os recursos que seriam direcionados aos “santos” de Jerusalém (2 Cor 8.6; 18-24). Essa epístola constitui os capítulos 8 e 9 de 2 *Coríntios*.

Segunda visita: No início do verão de 56, Paulo sentiu-se à vontade para realizar outra visita a Corinto. Sabe-se que ele estava acompanhado de Timóteo (Rm 16.21). Ainda em Corinto, Paulo escreveu uma pequena epístola recomendando Febe, diaconisa de Cencreia, aos efésios, epístola que constitui o capítulo 16.1-24 de *Romanos*. Nela há fortes indícios de que os pregadores itinerantes já estavam em Corinto quando Paulo chegou. Pouco antes da doxologia final, Paulo afirmou aos “efésios”:

Rogo-vos, entretanto, irmãos, que estejais alerta contra os provocadores de dissensões e escândalos contrários ao ensino que recebestes. Evitai-os. Porque estes tais não servem a Cristo, nosso Senhor, mas ao próprio ventre, e com palavras melífluas e lisonjeiras seduzem os corações simples (Rm 16.17, 18).

A descrição acima sobre os “provocadores de dissensões”, na visão de Paulo, é compatível com a descrição dos “falsos apóstolos” registrada em 2 *Coríntios* 11.13-23. Com base nas informações das epístolas posteriores, acreditamos que Paulo tenha partido de Corinto sem resolver o conflito e numa posição “desconfortável” em relação ao grupo que se opôs à sua autoridade. Na ocasião dessa segunda visita, Paulo deve ter sido “humilhado” (2 Cor 12.21). Em *Romanos* 15.28, Paulo afirma sua intenção de visitar a *ekklesia* de Roma, a caminho da Espanha, após a entrega da coleta das *ekklêsiai* da Macedônia e da Acaia aos “santos” de Jerusalém. É possível que tenha seguido esse propósito após a sua segunda visita a Corinto. Julgamos que entre o outono de 56 e o ano de 60, Paulo tenha escrito mais três epístolas aos

coríntios com a finalidade expressa de defender sua autoridade como “apóstolo”. As três epístolas não fornecem evidências diretas acerca do local e da data em que foram escritas, porém é possível identificar qual delas foi a primeira a ser redigida.

Sexta epístola (“Falsos apóstolos” – 2 Cor 10-13): Consideramos que os capítulos 10-13 de 2 *Coríntios* conservem o conteúdo de uma sexta epístola, que fornece a defesa “mais inflamada” de Paulo acerca de seu apostolado.

Sétima e Oitava epístolas (1 Cor 9 e 2 Cor 2.14-6.13; 7.2-4): Consideramos que os trechos de 2 *Coríntios* 2.14-6.13; 7.2-4 correspondam a uma epístola posterior aos capítulos 10-13. Já 1 *Coríntios* 9 constitui uma epístola que pode ter sido redigida antes ou depois de 2 *Coríntios* 2.14-6.13; 7.2-4.

Existe uma controvérsia em relação a 2 *Coríntios* 10-13. Alguns autores propõem que os três capítulos sejam parte da epístola “entre lágrimas”, devido a seu tom áspero.⁸⁰ Outros acreditam que tais capítulos constituam uma correspondência subsequente a todas as outras epístolas, como sugerem Gorgulho, Storniolo e Anderson (2006, p. 1.958):

A carta escrita entre lágrimas foi ocasionada pelo comportamento de um indivíduo determinado (2 Cor 2.5-8), do qual não se fez sequer alusão nos cc.10-13, que se referem ao dano feito às comunidades por falsos apóstolos. É mais provável, portanto, que os cc.10-13 foram ocasionados pela deterioração da situação em Corinto subsequente ao envio dos cc. 1-9.

Não concordamos com as interpretações acima. De fato, os versículos de 2 *Coríntios* 2.5-11; 7.12 são claros quanto à motivação da epístola escrita entre “lágrimas” (injúria causada por um indivíduo específico), portanto, não há razões para crermos que os capítulos 10-13 constituam tal correspondência. A atitude hostil e inflamada de Paulo indica que os capítulos 10-13 consistem numa primeira reação às acusações daqueles que a ele se opuseram, após a

⁸⁰ Koester (2005, v. 2, p. 143) afirma: “Com toda probabilidade, essa é a carta ‘escrita em meio a muitas lágrimas’, mencionada posteriormente em 2 Cor 2.4”.

chegada dos pregadores itinerantes (2 Cor 11.5, 13). Até então, o “apostolado” de Paulo não havia sido questionado de forma tão direta.

Nos trechos de 2 *Coríntios* 2.14-6.13 e 7.2-4, Paulo retoma os mesmos assuntos enfatizados nos capítulos 10-13: determinados conflitos de oposição à sua autoridade, como, por exemplo, a exigência de uma autorrecomendação por parte de seus oponentes e os ensinamentos, acerca do *kerygma* de Jesus, que divergiam dos seus, introduzidos na *ekklesia* pelos pregadores itinerantes.⁸¹ Na primeira reação de Paulo contra os conflitos relacionados aos pregadores itinerantes, ele assume uma posição extremada, aceitando a provocação de seus opositores, ao fazer seu próprio elogio (2 Cor 11.1-13). Por isso, acreditamos que os trechos de 2 *Coríntios* 2.14-6.13 e 7.2-4 relatem uma fase posterior à defesa enfática proferida por Paulo nos capítulos 10-13.

Outros indícios levam-nos a concluir que os capítulos 10-13 seriam uma epístola anterior aos trechos de 2 *Coríntios* 2.14-6.13; 7.2-4. Nestes últimos, Paulo afirma: “Começaremos *de novo* a nos recomendar?” (2 Cor 3.1, grifo nosso); “Não nos recomendamos *de novo* junto a vós [...]. Se nos deixamos arrebatados como para fora do bom senso, foi por causa de Deus [...]” (2 Cor 5.12, 13, grifo nosso). Paulo já se havia recomendado (feito seu próprio elogio) com veemência nos capítulos 10-13 de 2 *Coríntios*. Ele mesmo reconheceu sua atitude como “fora do bom senso”. A retomada dos assuntos de 2 *Coríntios* 10-13 em 2 *Coríntios* 2.14-6.13; 7.2-4 é um importante indício de que os conflitos, mencionados nessas duas epístolas, não haviam sido solucionados e que determinado grupo da *ekklesia* continuou a questionar a legitimidade do “apostolado” de Paulo.

⁸¹ Todos os conflitos mencionados em 2 *Coríntios* 10-13 e em 2 *Coríntios* 2.14-6.13; 7.2-4 são explicitados no capítulo 3 do presente trabalho.

O capítulo de *1 Coríntios* 9 trata apenas de um questionamento específico dos oponentes de Paulo. A defesa de Paulo acerca do fato de não aceitar recursos por parte da *ekklesia* de Corinto está totalmente fora de contexto e foge à lógica de todos os assuntos tratados em *1 Coríntios*. Quando comparamos o conteúdo de *1 Coríntios* 9 com o conteúdo de *2 Coríntios* 10-13 e *2 Coríntios* 2.14-6.13; 7.2-4, é possível perceber que os assuntos estão intimamente ligados. O conflito apresentado em *1 Coríntios* 9 diz respeito ao mesmo problema que é mencionado em *2 Coríntios* 7.2; 11.7-21; 12.13-18. Além disso, nos outros quinze capítulos de *1 Coríntios*, não há um questionamento direto à legitimidade do “apostolado” de Paulo. Esse questionamento direto só aparece nos dois primeiros versículos de *1 Coríntios* 9: “Não sou, porventura, livre? Não sou apóstolo? Não vi Jesus, nosso Senhor? Não sois minha obra no Senhor? Ainda que para outros não seja apóstolo, para vós, ao menos, o sou; pois o selo do meu apostolado sois vós no Senhor”.

Quando Paulo trata do conflito das facções (1 Cor 1.10-21), que já constitui uma oposição à sua autoridade na época em que foi escrita a primeira epístola canônica, instrui os coríntios a seguirem suas normas (tais como ele as ensinava em todas as *ekklesiai*). Mas em nenhum versículo da referida passagem ele sente a necessidade de legitimar seu “apostolado” de modo mais enfático. Pelo contrário, ameaça visitar os membros da *ekklesia* coríntia com vara (1 Cor 4.21), o que, em nossa opinião, atesta que, até aquele momento (primavera de 54), Paulo ainda acreditava ser capaz de impor sua autoridade como “apóstolo”. Em contrapartida, em *1 Coríntios* 9.15b, Paulo percebe que o seu direito de portar o título de “apóstolo” já estava ameaçado: “Antes de morrer que... Não! Ninguém me arrebatará esse título de glória”. No versículo 10 de *2 Coríntios* 11 (que acreditamos fazer parte de uma epístola anterior a *1 Coríntios* 9), Paulo também afirma: “Pela verdade de Cristo que está em mim, declaro que este título de glória não me será arrebatado nas regiões da Acaia”.

Infelizmente não encontramos nenhuma evidência que sugira ter sido a *1 Coríntios* 9 redigida antes ou depois de *2 Coríntios* 2.14-6.13; 7.2-4.⁸² Mas, a julgar pela posição menos inflamada que Paulo assume nestes últimos trechos, apelando para o amor que ele sentia pela *ekklesia* de Corinto (2 Cor 6.11-13; 7.2-4), é possível que eles sejam uma última tentativa de convencer os coríntios sobre a legitimidade de seu “apostolado”.

Portanto, acreditamos que Paulo tenha escrito oito epístolas: uma delas (1 Cor 9) está inserida em *1 Coríntios*; outras quatro estão reunidas em um único texto, que se convencionou chamar de *2 Coríntios*, e duas se perderam.

Paulo e os conflitos da *ekklesia* de Corinto: discussão historiográfica

A partir da década de 1970, as comunidades paulinas tornaram-se objeto de pesquisa de historiadores, sobretudo os de língua inglesa. A História Social e Cultural, principalmente a praticada nos Estados Unidos e na Inglaterra, tem direcionado algumas análises que privilegiam as formas internas de organização e relacionamento social dos grupos envolvidos na comunidade paleocristã de Corinto.

Em 1982, Gerd Theissen publicou uma série de artigos importantes sobre os conflitos da assembleia de Corinto, nos quais examinava as evidências sobre o *status* social dos membros. Seus artigos foram reunidos e publicados numa única obra, que foi traduzida para a língua

⁸² Não encontramos indícios de que *1 Coríntios* 9 seja parte integrante do texto de alguma das outras duas epístolas: *2 Coríntios* 10-13 e *2 Coríntios* 2.14-6.13; 7.2-4.

inglesa.⁸³ Nela o autor analisa a *ekklesia* coríntia e seus conflitos sob o ponto de vista sociológico.

Para Theissen (2004, p. 70-83), a congregação caracteriza-se pelo que chamou de “estratificação interna”: a maioria dos membros, proveniente das camadas mais pobres, entrou em choque com os membros advindos das camadas mais ricas. Baseado em indícios que apontam para o tipo de cargo ocupado, a capacidade de viajar e de oferecer apoio a terceiros, como também para o fato de serem proprietários de suas casas, Theissen sugere que os nomes citados nas epístolas se referiam, provavelmente, a pessoas de condição mais elevada.

Peter Brown (1990, p. 54-58) também sustenta a ideia de que as diferenças entre ricos e pobres, senhores e escravos, homens e mulheres eclodiram sob a forma de “antagonismos” entre os membros. Os ricos continuavam a manter relações com pagãos, comparecendo a banquetes cívicos em que eram servidas carnes sacrificadas aos deuses romanos.

Para John K. Chow (2004a, p. 111-129), os conflitos da *ekklesia* coríntia, relacionados a comportamento dos membros de *status* mais elevado, são um desdobramento dos vínculos de patronato que regulavam a vida da sociedade coríntia.⁸⁴ De fato, seria irrealista esperar que os paleocristãos coríntios estivessem totalmente avessos às influências das relações patrono-cliente presentes em todas as esferas sociais da vida romana. Chow (2004b, p. 198-199) desenvolve como essas relações se deram dentro da assembleia de Corinto a partir da análise do caso do “homem imoral” que decidiu viver com sua madrasta (1 Cor 5). Na opinião de Chow, tal homem deve ter se submetido ao casamento com a madrasta por razões financeiras, uma prática corrente na sociedade romana. Sendo, este homem, um patrono (obrigado a

⁸³ Essa obra foi impressa em 1982 pela Fortress Press e reimpressa em 2004 pela Wipf e Stock.

⁸⁴ O patronato, na antiga sociedade romana, consistia numa rede de relações verticais de dependência. Essas relações eram caracterizadas pela troca recíproca de serviços e bens entre aqueles que pertenciam às camadas sociais superiores, os patronos, e aqueles pertencentes às camadas mais baixas, os clientes (LAMPE, 2008, p. 429).

respeitar os laços de patronato em que estava envolvido), o seu casamento foi tolerado pelos membros da *ekklesia*.

Peter Lampe (2008, p. 439-443) aborda de forma mais ampla o modo como as relações de *patronato* funcionavam dentro das comunidades paleocristãs fundadas por Paulo. O autor afirma que, durante os dois primeiros séculos, as comunidades paleocristãs se reuniam em salas privadas, nas casas dos membros mais abastados. Não sendo possível que todos os paleocristãos de uma cidade coubessem numa casa particular, coexistiam então várias *ekklesiai* domésticas nas maiores cidades, como foi o caso de Corinto e Cenecria, onde os grupos se concentravam nas casas de Estéfanos, Gaio, Tito Justo, Crispo e Febe. Com base na menção de Gaio em *Romanos* 16.23, é possível que este tenha sido um dos “patrocinadores” mais importantes (ou abastados) da comunidade paleocristã de Corinto. Para Lampe (2008, p. 441), “[...] esse modelo simétrico está no contexto imediato dos ‘patronos’ que cuidam dos cristãos economicamente carentes e que abrem suas casas como hospedeiros”.

Wayne Meeks (1992, p. 112-113) também retoma a discussão sobre o *status* dos membros, mas descreve o problema subjacente ao ritual da “Ceia do Senhor”. Na opinião desse autor, é provável que os membros da *ekklesia* coríntia tenham adotado o mesmo tipo de comportamento recorrente nas reuniões festivas da sociedade romana, ocasionando os conflitos que Paulo descreve em *1 Coríntios* 11.17-34: distinções no alimento de acordo com o nível social dos “irmãos em Cristo”.

É possível perceber que o problema da estratificação social emergiu durante a prática da refeição comunal. Mas outro fator importante interferia nos conflitos relacionados ao comportamento dos paleocristãos coríntios na sociedade romana: a falta de fronteiras estáveis. Meeks (1992, p. 135-136) chama a atenção para a relação, na *ekklesia* de Corinto, entre a presença de conflitos internos e a ausência de conflitos externos. A permanência ou a

sobrevivência de uma organização social exige a imposição de limites, além da manutenção de uma estabilidade e uma flexibilidade estruturais. Em outras palavras, a coesão interna de uma organização ou de um grupo social está diretamente ligada à criação de limites para aqueles que vêm de fora.

Para James Walters (2005, p. 415-416), a comunidade paleocristã de Corinto pode ser caracterizada como um grupo de *fronteiras instáveis*. Ao que parece, não havia pressão externa suficiente para reforçá-las. O problema é que Walters tenta explicar a ausência de conflitos externos entre os paleocristãos por meio de uma impossibilidade de fiscalização das religiões por parte dos decuriões locais, devido à ambiguidade cultural observada na cidade durante o primeiro século; isso teria favorecido, na *ekklesia*, a reunião de pessoas, não só de diversos níveis sociais, como também de várias etnias, o que, por sua vez, gerou os conflitos relacionados às práticas sociais dos membros. Essa hipótese é problemática porque os decuriões locais não tinham a prerrogativa de “fiscalizar as religiões”. Seria mais plausível supor que a ausência de conflitos externos tenha sido resultado direto da ausência de perseguição por parte das autoridades romanas, uma vez que a comunidade paleocristã de Corinto não oferecia nenhum risco à ordem imperial.

John D. Crossan e Jonathan A. Reed (2007b) desenvolveram um estudo minucioso sobre Paulo na obra intitulada *Em busca de Paulo*. Essa obra é uma das mais relevantes para a análise de nosso objeto, sobretudo pela metodologia utilizada, que combina História, Arqueologia, Crítica Literária, Antropologia e Sociologia Comparada. Esses autores também desenvolvem seus argumentos sobre os conflitos conectados com a refeição comunal eucarística, seguindo a mesma linha de raciocínio de Chow (2004a): a maioria dos problemas em Corinto emanava dos patronos, membros da *ekklesia* (CROSSAN; REED, 2007b, p. 306).

Crossan e Reed interpretam que, de modo geral, todos os problemas tinham ligação com a visão igualitária de Paulo, que contrastava com a posição social dos membros.

A maioria dos autores que abordam os conflitos de forma mais específica assume uma posição a favor da hipótese de que o choque entre as posições sociais (tanto étnicas quanto econômicas) dos membros e o ideal igualitário de Paulo culminaram em uma resistência por parte do grupo em aceitar a autoridade de Paulo como “apóstolo”.⁸⁵ De fato, concordamos com esses especialistas, mas entendemos que há ainda outro motivo além da teoria do choque entre os *status*. Considerando a ausência de fronteiras estáveis defendida por Walters (2005) e Meeks (1992), nosso objetivo é tocar num ponto que os especialistas costumam ignorar: o *grau de institucionalização incipiente* do paleocristianismo do século I. Essa é a hipótese que defendemos neste trabalho para a motivação dos conflitos emergentes na *ekklesia* de Corinto, que será explorada no capítulo 3.

⁸⁵ Referimo-nos a todos os autores já citados.

CAPÍTULO 2

A CONTRIBUIÇÃO DE PAULO PARA O PALEOCRISTIANISMO

Paulo de Tarso: dados biográficos

A cronologia por nós adotada para a data do nascimento de Paulo deriva de uma hipótese proposta por Murphy-O'Connor (2004, p. 17-46). Certo ponto de referência cronológica presente na epístola de Paulo, endereçada a Filêmon, induzem-nos a chegar a uma data aproximada do ano de seu nascimento.

Em *Filêmon* 8-10, Paulo intercede pelo escravo Onésimo dizendo: “Por isso, tendo embora toda liberdade em Cristo de te ordenar o que convém, prefiro fazer um pedido invocando a caridade. É na qualidade de Paulo, *velho* e agora também prisioneiro de Cristo Jesus, que venho suplicar-te em favor do meu filho Onésimo”.

Nessa ocasião, a palavra “velho”, empregada na versão da Bíblia de Jerusalém (2006), com que Paulo se autodenomina, é *presbytês*, do grego, que traduzimos por “ancião”. Algumas interpretações conjecturam que tal termo seja a tradução de sua variante *presbeutês*, “embaixador”. No entanto, não parece ser este último o sentido empregado por Paulo em *Filêmon* 8-9. Paulo tinha acabado de mencionar, no versículo anterior, que, mesmo tendo “liberdade em Cristo” – expressão que, nesse caso, denota um tipo de *autoridade* – para dar *ordem* a Filêmon, preferia apelar para a *caridade* do destinatário. Por isso, a menção de sua idade é mais coerente com tal apelo.

Para os contemporâneos de Paulo (século I), inclusive os judeus, todo homem por volta dos 60 anos ou mais já seria considerado idoso.⁸⁶ Se Paulo partilhava dessa mesma opinião, devendo ter aproximadamente 60 anos, levando-se também em conta que a *Epístola a Filêmon* deve ter sido escrita em 54 – o que discutiremos mais adiante –, a data de seu nascimento estaria próxima dos últimos anos da era “pré-cristã”. Murphy-O’Connor trabalha com a data hipotética de 6 a.C. (2004, p. 20, 24). Desse modo, seguindo a cronologia que adotamos para o nascimento de Jesus (6 da Era Cristã), este seria dez anos mais novo que Paulo.

Neste capítulo, tratamos da biografia de Paulo, por isso é fundamental avaliarmos de antemão a narrativa de *Atos*. Uma vez que a discussão acerca da literatura canônica paleocristã já foi realizada no capítulo anterior, julgamos pertinente introduzir, nesta seção, a discussão sobre *Atos dos Apóstolos* como fonte histórica, uma vez que esse livro também se ocupa da vida de Paulo e de suas atividades missionárias.⁸⁷

O *Evangelho de Lucas e Atos dos Apóstolos* foram escritos como dois volumes do mesmo evangelho, e não como dois livros distintos, como se pensava até certo tempo atrás. Seu autor, a quem chamam de Lucas, é identificado com o médico, companheiro de viagem e colaborador de Paulo.⁸⁸ Essa informação não foi comprovada. Na opinião de Koester (2005, v.

⁸⁶ Uma lista rabínica que classifica o homem com idade de 60 anos como um “ancião” e de 70 como de “cabelos grisalhos” pode ter sido escrita ou pelo rabino Samuel, o Moço (final do século I), ou pelo rabino Judá Ben Tema (final do século II). É provável que essa classificação já circulasse durante todo o século I (MURPHY-O’CONNOR, 2004, p. 19-20).

⁸⁷ Nesta seção, tratamos apenas dos dados relativos à identidade de Paulo. As atividades missionárias e a provável data da morte de Paulo serão trabalhadas na próxima seção por uma questão estética.

⁸⁸ A personagem Lucas é mencionada nas pseudopaulinas *Colossenses* 4.14 e em *2 Timóteo* 4.11. Em *Colossenses*, o autor apenas cita Lucas; em *2 Timóteo*, refere-se a ele como “médico”. Sobre as epístolas autênticas de Paulo, apenas *Filêmon* 24 cita a figura de Lucas como “colaborador” de Paulo.

2, p. 52), o autor de tais textos dificilmente testemunhou os eventos que descreveu e provavelmente não é o discípulo de Paulo.⁸⁹

Para compor o *Evangelho de Lucas*, não há dúvidas de que o autor recorreu ao *Evangelho de Marcos* e à *Fonte dos Ditos Q*. Em contrapartida, as fontes que utilizou para a composição de *Atos* constituem um enigma (KOESTER, 2005, v. 2, p. 52).⁹⁰ O livro *Atos dos Apóstolos* narra, em sua parte inicial, a organização da comunidade paleocristã em Jerusalém e as primeiras atividades dos Doze, principalmente as realizadas por Pedro. A segunda metade do livro trata da expansão do paleocristianismo para além das fronteiras da Palestina por meio da pregação de Paulo. O relato dá ênfase aos acontecimentos ocorridos entre a conversão de Paulo e a sua prisão, supostamente em Roma, na década de 60. Daí a importância do texto de *Atos* para a nossa pesquisa.

Alguns pontos importantes precisam ser destacados. O livro *Atos dos Apóstolos* foi escrito provavelmente nos anos 80 ou 90. Mesmo que Lucas se tenha utilizado de fontes antigas, estudiosos reconhecem que ele projeta para a narrativa das origens judaico-cristãs situações próprias de seu contexto, além de interpretar traços que não compreende por não constituírem uma realidade de seu presente (GOMES, 1997, p. 141).

Para Crossan (2004, p. 61), o problema reside no fato de que esses livros se ocupam de teologia e não de história. Eles contam como Jesus se moveu da Galileia em direção a Jerusalém e, depois, como os apóstolos de Jerusalém se moveram em direção a Roma. Eles

⁸⁹ O *Cânon de Muratori*, o *Prólogo* “antimarcionita” de Irineu e o P^{75} atribuem a autoria do terceiro evangelho canônico e do livro *Atos dos Apóstolos* a Lucas, companheiro de Paulo. Com base nessas informações, em 175, o conjunto das comunidades paleocristãs considerou que Lucas seria o autor de tais documentos (GORGULHO; STORNILO; ANDERSON, 2006, p. 1.896; BROWN, 2004, p. 378).

⁹⁰ Especialistas tentaram identificar duas fontes escritas que teriam servido como base para o relato de *Atos*: a “*Fonte Antioquense*”, para os materiais da primeira parte (At 6-12 e 15), e a “*Fonte Nós*”, uma narrativa de viagem, para a segunda parte (At 16-28), entretanto, essas hipóteses apresentam consideráveis problemas. Ambas as fontes são uma tentativa de reconstrução. Assim como no caso da *Fonte Q*, nenhum vestígio concreto da existência dessas fontes foi encontrado até agora. Para maiores informações, ver Koester (2005, v. 2, p. 52-53).

narram apenas os esforços dos primeiros pregadores itinerantes em difundir o *kerygma* de Jesus pelo Mediterrâneo, indo em direção ao oeste, e não como atravessaram do Eufrates para o norte nem do Nilo para o sul. Koester (2005, v. 2, p. 343) acentua que, se Lucas tivesse escrito esse livro como historiador, teria narrado tudo o que sabia sobre Pedro e Paulo. Entretanto, Lucas omite as controvérsias entre os dois “apóstolos”, narradas por Paulo em suas epístolas, procurando demonstrar uma unidade na comunidade paleocristã. Assim a imagem da atividade missionária de Paulo é ajustada, visando a atender os objetivos da obra de Lucas: como Paulo levou sua pregação em direção a Roma. Embora Lucas tenha conhecimento de pormenores corretos, localizações adequadas e sequências de viagens, não se preocupa com as intenções de Paulo enfatizadas em suas epístolas. Lucas o interpreta segundo sua própria situação geográfica, compreensão da história e visão teológica, transformando Paulo “num cristão do tempo e lugar de Lucas”, e não do tempo e lugar de Paulo (CROSSAN; REED, 2007b, p. 36).

Em vista de uma imagem das primeiras comunidades do período paleocristão idealizada por Lucas, a utilização do texto de *Atos* deve ser feita com reservas. Todavia, assim como também consideram os autores já citados nesta seção, apesar das críticas o relato de Lucas não deve ser descartado. Como vimos anteriormente, o texto do *Evangelho de Lucas* parece ter preservado a informação histórica acerca da datação do nascimento de Jesus. Com relação aos dados biográficos de Paulo registrados em *Atos*, a historicidade das informações de Lucas também não se mostra questionável. Já quanto à descrição das atividades missionárias de Paulo, que será abordada na próxima seção, consideramos algumas informações lucanas como improváveis.

Sendo assim, para traçarmos um perfil sobre a vida e o ministério de Paulo, podemos recorrer ao *corpus* paulino e ao livro *Atos dos Apóstolos*.⁹¹ A princípio, comprometemo-nos a analisar as informações contidas nas epístolas, para, em seguida, as confrontarmos com as de *Atos*; por último, apresentamos nossa posição em relação à identidade de Paulo com base nas evidências diretas e indiretas desses textos.

Quanto à origem de Paulo, suas epístolas apresentam as seguintes informações: “Pois eu também sou israelita, da descendência de Abraão, da tribo de Benjamin” (Rm 11.1); “[...] circuncidado ao oitavo dia, da raça de Israel, da tribo de Benjamin, hebreu filho de hebreus; quanto à Lei, fariseu; quanto ao zelo, perseguidor da igreja; quanto à justiça que há na Lei, irrepreensível” (Fl 3.5-6);⁹² “São hebreus? Também eu. São Israelitas? Também eu. São descendentes de Abraão? Também eu” (2 Cor 11.22); “Ouvistes certamente da minha conduta de outrora no judaísmo, [...] e como progredia no judaísmo mais do que muitos compatriotas da minha idade, distinguindo-me no zelo pelas tradições paternas” (Gl 1.13-14). “Nós somos judeus de nascimento [...]” (Gl 2.15).

Com base nos versículos acima, podemos discutir o perfil de Paulo, que preferimos chamar de “histórico” ao invés de “paulino”, como fazem Crossan e Reed (2007b, p. 16). Paulo afirma ser “israelita” (Rm 11.1; 2 Cor 11.22), um termo que expressa um uso interno, empregado pelo próprio povo para autodesignação. Tinha conotação “religiosa” de “[...] povo escolhido por Deus” (MACHADO, 2010, p. 299). Era “[...] descendente de Abraão, da tribo de

⁹¹ Como assinala Koester (2005, v. 2, p. 114), as informações extraídas das epístolas são um tanto limitadas, por isso, a fim de se chegar a um perfil mais completo do apóstolo, a tentação de se recorrer ao relato de Lucas é grande. No entanto, levando em consideração a natureza desse documento, deve-se obedecer ao critério da “plausibilidade” histórica, ou seja, confrontar os relatos em questão com os de outras fontes que sirvam para atestar o fato narrado.

⁹² Todas as vezes que citamos uma passagem bíblica, optamos por manter fielmente a tradução da Bíblia de Jerusalém (GORGULHO; STORNILO; ANDERSON, 2006) apenas por se tratar de uma citação direta. Ressalvamos que a palavra “Igreja” não é adequada para o período do qual tratamos. O termo exato que a Bíblia de Jerusalém traduz por Igreja é *ekklesia*, cujo sentido é diferente, como já foi explicado na Introdução. Da mesma forma, o termo “raça” não é apropriado; o que o substituiria adequadamente seria *génos*.

Benjamin” (Rm 11.1; Fl 3.5; 2 Cor 11.22). Alguns israelitas não sabiam indicar sua genealogia, mas Paulo dispunha dessa informação (MURPHY-O’CONNOR, 2004, p. 51). Paulo também se designava “hebreu, filho de hebreus” (Fl 3.5; 2 Cor 11.22). O título de honra *hebreu* denotava primariamente ascendência étnica (MACHADO, 2010, p. 298). Murphy-O’Connor (2004, p. 50-51) chama a atenção para as implicações linguísticas desse termo: hebreu também era aquele que falava a língua hebraica, a língua ancestral. Por isso, para esse autor, apesar de Paulo descender de uma situação na Diáspora – questão a ser discutida mais adiante –, sua família ainda mantinha a língua antiga dos hebreus, sugerindo que seus ancestrais tivessem emigrado da Palestina para Cilícia havia pouco tempo. Todavia, se Paulo realmente falava uma língua ancestral hebraica, não há evidências diretas que comprovem ser ela o hebraico ou o aramaico. Segundo Selvatici (2002, p. 70), é mais provável que Paulo falasse o aramaico, pois o hebraico “[...] havia se restringido ao escopo da leitura da *Torá* e das celebrações rituais”, exercida apenas pela elite sacerdotal.

Mesmo sendo “circuncidado ao oitavo dia” (Fl 3.5), Paulo poderia descender de prosélitos judeus. Mas não era esse o caso. Paulo afirmava ser do *gênos de Israel* (Fl 3.5). Já o termo “judeu” (Gl 2.15) era utilizado pelos “de fora”, ou mesmo pelos israelitas em relação a outros povos. Na opinião de Machado (2010, p. 302), há uma considerável semelhança no sentido do termo utilizado por Paulo e pelo autor de *2 Macabeus*: “religião judaica em resistência à helenização”. Silva (2010, p. 269-270) assinala que o termo *Ioudaismos*, que aparece pela primeira vez no segundo capítulo de *2 Macabeus* – livro datado de 150 a.C. –, é empregado em oposição a *helenismos*: os dois vocábulos designariam dois estilos de vida próprios e duas

entidades políticas distintas, “o Estado judeu e a monarquia selêucida”.⁹³ Os termos “judeu” e “heleno”, seguindo a mesma filiação semântica, designariam *realidades etnopolíticas*.

Para Murphy-O’Connor (2004, p. 47), a preocupação de Paulo em afirmar suas credenciais judaicas revela-o como um *judeu oriundo da Diáspora*. Na interpretação do autor, essa ênfase de Paulo em sua origem judaica é típica de um “expatriado”, que objetivava afirmar-se quando contestado por adversários de origem judaica palestina.

Quando fala de seu “zelo pelas tradições paternas” (Fl 3.6; Gl 1.14), Paulo apresenta-se como um judeu radical e extremado em seu passado. O texto só nos permite supor que a perseguição aos seguidores de Jesus, grupo que chamava de *ekklesia de Deus*, estava relacionada com o zelo pelas tradições ancestrais (MACHADO, 2010, p. 303).

O único versículo das epístolas de Paulo no qual ele se denomina *fariseu* é *Filipenses 3.5*. Há quem considere Paulo como membro do Sinédrio, com base no episódio da morte de Estevão, narrado por Lucas, que coloca Paulo como testemunha desse linchamento (At 7.58).⁹⁴ Na opinião de Machado (2010, p. 300-301), Paulo seria apenas um seguidor do farisaísmo quanto à interpretação da Lei, e não propriamente um fariseu. Existe a hipótese de que Paulo tenha passado a negar essa identificação após a sua adesão e mantido a identificação de “judeu”. Levando em consideração que não podemos falar do farisaísmo como um grupo monolítico, fica difícil determinar em que sentido específico Paulo se designava “fariseu”. De qualquer forma, Paulo não apresentava características que o enquadravam como um fariseu legalista da escola de Shamai. Se ele era realmente um fariseu, estava mais próximo de um farisaísmo da escola de Hilel, cuja interpretação da Lei era mais liberal.

⁹³ Com base nos estudos de Boyarin (2007, p. 67-71).

⁹⁴ Tenney (2008, p. 260) é um deles.

Segundo Selvatici (2002, p. 78-79), o versículo 18 de *1 Coríntios* 14 e a passagem de *2 Coríntios* 12.1-9 podem indicar uma relação de Paulo com a “tradição farisaica apocalíptica visionária”. A própria conversão de Paulo poderia ser compreendida nesse contexto. Visões e experiências de êxtase eram características dessa tradição. Na corrente mística do *Merkabah*,⁹⁵ o iniciado poderia “fazer” uma viagem em estado de êxtase e “vislumbrar” o trono de Deus, fato que é mencionado em *2 Coríntios* 12.2-4:

Conheço um homem em Cristo [Paulo fala dele mesmo] que, há quatorze anos, foi arrebatado ao terceiro céu – se em seu corpo, não sei; se fora do corpo, não sei; Deus o sabe! E sei que esse homem – se no corpo ou fora do corpo, não sei; Deus o sabe! – foi arrebatado até o paraíso e ouviu palavras inefáveis, que não é lícito ao homem repetir.

Como já assinalado anteriormente, as informações autobiográficas de Paulo, retiradas de suas epístolas, são muito escassas. Delas podemos concluir apenas o que já foi mencionado até aqui, acrescentando-se ainda algumas hipóteses da parte dos autores citados. A descrição de Paulo em *Atos* parece concordar em todos os pontos até agora destacados.

O que Lucas “põe na boca de Paulo” (CROSSAN; REED, 2007b, p. 16) sobre a sua origem judaica é:

Eu sou judeu, de Tarso, da Cilícia, cidadão de uma cidade insigne. [...] Eu sou judeu. Nasci em Tarso, da Cilícia, mas criei-me nesta cidade [Jerusalém], educado aos pés de Gamaliel na observância exata da Lei de nossos pais. [...] Irmãos, eu sou fariseu, e filho de fariseus. [...] O que foi o meu modo de viver, desde a mocidade, como transcorreu desde o início, no meio do meu povo e em Jerusalém, sabem-no todos os judeus. Eles me conhecem de longa data e podem atestar, se quiserem, que tenho vivido segundo a seita mais severa de nossa religião, como fariseu (At 21.39; 22.3; 23.6; 26.4-5).

Analisemos os versículos citados. Lucas concorda com as epístolas paulinas ao mencionar, em todos os versículos acima, que Paulo se identificava como “judeu”. No que tange ao farisaísmo de Paulo, a ênfase de Lucas é muito maior em relação à única menção do próprio Paulo, em *Filipenses* 3.5. Mas nesses versículos, Lucas traz um dado novo: *a educação de*

⁹⁵ Em hebraico, o vocábulo significa “o trono de Deus”.

Paulo em Jerusalém sob a influência do rabino Gamaliel, em *Atos* 22.3; 26.4. Este último ponto é um tema polêmico que dá margem a interpretações divergentes entre os historiadores do paleocristianismo e merece ser discutido.

Para Crossan e Reed (2007b, p. 16), a menção à educação de Paulo, em Jerusalém, faz parte da tentativa de Lucas de elevar o *status* daquele, fazendo com que “tudo tivesse início em Jerusalém”. Koester (2005, v. 2, p. 115) também partilha essa posição e é ainda mais radical ao dizer que a mocidade de Paulo em Jerusalém não é fidedigna, e sua educação com Gamaliel é “pura invenção”: se Paulo se declarava um “fariseu”, mesmo da Diáspora, seu zelo ou defesa radical da Lei não poderia derivar da sabedoria haláquica liberal de Gamaliel.

O silêncio de Paulo em relação à sua educação em Jerusalém com o rabino Gamaliel, principalmente em sua exposição aos gálatas, contribui para a desconfiança em relação à historicidade da informação de *Atos* 22.3; 26.4.⁹⁶ No entanto, enfatizamos novamente que o silêncio não contradiz a possibilidade de os fatos narrados por Lucas serem verdadeiros.

Gamaliel, o Velho, era presidente do Sinédrio de Jerusalém no início do século I e descendia de uma linhagem de rabinos da Palestina que começava com Hilel. Correspondeu-se com comunidades judaicas não só na Palestina, mas também na Diáspora. Dedicou-se a formular vários regulamentos destinados a promover uma espécie de “progresso social”, inclusive a melhorar a condição jurídica da mulher judaica (ROTH, 1967, p. 512). Se levarmos em consideração o *constructo* de uma “identidade fluída” judaica, pensar Paulo como um fariseu menos extremado não tornaria impossível uma educação com Gamaliel.

Devemos considerar também o fato de que não há referência, em nenhuma fonte, sobre a existência de escolas farisaicas nas regiões da Diáspora. As várias escolas farisaicas estavam

⁹⁶ Consultar *Gálatas* 1.11-23; 2.15.

localizadas em Jerusalém, portanto, é provável que Paulo se tenha dirigido a essa cidade para ser instruído no farisaísmo com Gamaliel (SELVATICI, 2002, p. 79-80).

Apresentar o local onde Paulo nasceu não é menos problemático, uma vez que ele não o menciona em nenhuma de suas epístolas. Contudo, nas passagens em que Paulo reivindica sua ascendência judaica, aparecem indícios que tendem a confirmar a versão de Lucas de que Paulo seria *oriundo de Tarso* (Lc 21.39; 22.3). Em outra passagem, *Atos* 9.11, Lucas também o identifica como “Saulo de Tarso”.

Em *Gálatas* 1.21, Paulo diz que, logo depois de sua primeira visita a Jerusalém, como adepto do grupo dos seguidores de Jesus, seguiu para as regiões da Síria e da Cilícia. Para Murphy-O'Connor (2004, p. 47), ao que tudo indica, já havia uma presença “cristã” em Antioquia, capital da Síria (At 11.19-21). Além disso, Antioquia apresentava aspectos semelhantes a Damasco, cidade que Paulo fora forçado a deixar (2 Cor 11.32-33), por isso é compreensível que fosse atraído para essa região. Sendo assim, que outros motivos o levariam para a Cilícia? Talvez uma ligação pessoal: a capital dessa região, Tarso, onde teria nascido. O argumento utilizado por Murphy-O'Connor para justificar sua hipótese é o sentido do vocábulo “regiões”, empregado em *2 Coríntios* 11.10 e *Romanos* 15.23-24, indicando que Paulo não estava pensando “regiões” em termos de províncias romanas, mas, sim, das cidades de Corinto e Roma, recurso que teria utilizado também para o caso de Tarso.

Infelizmente esses indícios dão margem apenas a conjecturas. O silêncio de Paulo sobre Tarso, em *Gálatas* 1.21, incomoda-nos. Mas, para alguns, o silêncio não contradiz as informações de *Atos*. Na opinião de Heyer (2009, p. 17), o silêncio de Paulo nesse trecho é resultado da ênfase em sua identidade judaica. Na ocasião descrita na *Epístola aos Gálatas*, Paulo estava sendo questionado pelos paleocristãos da Galácia quanto à sua concepção sobre o alcance dos mandamentos da *Torá* para os paleocristãos procedentes da gentilidade. Ao

perceber que suspeitavam de sua postura, Paulo viu-se obrigado a insistir sobre suas origens judaicas, fato que também ocorreu de forma semelhante em sua *Epístola aos Filipenses* (Fl 3.5-9). Mencionar que seu nascimento se dera fora das fronteiras do território jerosolimitano serviria de argumento para seus opositores: “Qualquer judeu da Diáspora era suspeito de não levar absolutamente a sério a fidelidade à *Torá*” (HEYER, 2009, p. 17).⁹⁷

Quanto a Paulo ser *proveniente da Diáspora*, Lucas não teria interesse em inventar essa informação, pelo contrário, se o objetivo de Lucas era conferir “legitimidade” à personagem a quem ele considerava como “apóstolo dos gentios”, teria preferido que Paulo fosse de Jerusalém.⁹⁸ Dessa forma, também partilhamos do consenso entre a maioria dos historiadores de que Paulo realmente era original de Tarso, como afirma Lucas.

Para confrontarmos as informações de Lucas sobre a educação e a cidadania de Paulo, é plausível destacarmos, antes, as particularidades de sua cidade natal. Em 830 a.C., a cidade de Tarso, capital da Cilícia, já era mencionada numa inscrição do rei babilônico Salmanaser III. Após a derrota do Império Babilônico pelos persas, Tarso ficou sob o domínio desse povo, passando ao domínio helenístico após as campanhas de Alexandre Magno. Durante muito tempo, integrou o reino da Síria. Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.) conferiu-lhe a posição de cidade-Estado grega, o que permitiu que fosse governada por magistrados eleitos e pudesse emitir moedas próprias. Nessa ocasião, seu nome foi mudado para “Antioquia-sobre-o-Cidno”, mas isso não durou por muito tempo. Colonos gregos e judeus foram trazidos para aumentar a produtividade da população oriental. Tarso tornou-se um dos centros mais significativos da cultura helenística: filósofos e poetas instalaram-se nessa cidade, afirmando

⁹⁷ Nas duas ocasiões descritas em tais epístolas, não seria um trunfo para Paulo mencionar que cresceu em Jerusalém e foi ensinado por Gamaliel, uma vez que a interpretação da Lei, por parte da escola de Hilel, era mais liberal em relação à de outras escolas, como, por exemplo, a de Shammai.

⁹⁸ Para Crossan e Reed (2007b, p. 16), o objetivo de Lucas era legitimar as ações daquele que ficou incumbido de pregar o *evangelion* à gentilidade.

alguns que ela competia até mesmo com Atenas e Alexandria (HEYER, 2009, p. 19).⁹⁹ Em 66 a.C., foi anexada pelo Império Romano sob Pompeu, que reorganizou a Ásia Menor.

Nas epístolas paulinas, não encontramos nenhuma evidência direta sobre a educação de Paulo, apenas alguns indícios. Em *1 Coríntios* 2.1, Paulo afirma: “Eu mesmo, quando fui ter convosco, irmãos, não me apresentei com o prestígio da palavra ou da sabedoria para vos anunciar o mistério de Deus”. Uma das acusações dos oponentes de Paulo era que “sua linguagem era desprezível” (2 Cor 10.10). Desse tipo de acusação, Paulo se defendeu: “Ainda que seja imperito no falar, não o sou no saber. Em tudo e de todos os modos, vo-lo mostramos” (2 Cor 11.6). Tais indícios poderiam sugerir que Paulo tivesse frequentado apenas o nível primário de uma educação greco-romana e que lhe faltava um treinamento retórico. No entanto, nas três afirmações citadas, Paulo está defendendo-se das depreciações de seus oponentes. Na primeira afirmação, sua capacidade retórica havia sido comparada com a de Apolo, e na segunda e terceira, com a dos pregadores itinerantes, o que nos sugere que, em comparação com as habilidades retóricas de outros, a de Paulo poderia ser considerada inferior. A autoavaliação depreciativa de Paulo pode ser interpretada apenas como uma “asserção comparativa” (HOCK, 2008, p. 195), o que não descarta a possibilidade de Paulo ter recebido uma educação formal em escolas gregas – como as de Tarso – ultrapassando o nível elementar (KOESTER, 2005, v. 2, p. 114).

Se, por um lado, Paulo não menciona nada sobre sua educação inicial, por outro, sua linguagem sugere alguém que passou pelas três sequências “curriculares” da educação greco-romana. As epístolas de Paulo revelam o *domínio do grego* e um considerável conhecimento de ideias filosóficas “populares”, características que atestariam uma educação grega em sua etapa inicial. A capacidade de Paulo para citar e interpretar textos literários – como a

⁹⁹ Na opinião de Selvatici (2002, p. 72), Estrabão exagera quando afirma que Tarso ultrapassava as cidades de Atenas e Alexandria no que diz respeito à filosofia.

Septuaginta –, além de um conhecimento técnico da gramática, denota que ele havia passado pela educação secundária. Paulo foi modesto ao dizer que se considerava um “imperito” ou amador no campo da retórica (1 Cor 11.6), pois, pela extensão e complexidade de suas epístolas, conclui-se que ele tenha recebido um treinamento em composição e retórica, instruções que eram dadas apenas no “currículo terciário” (HOCK, 2008, p. 171,185-187, 195).¹⁰⁰

Em *Atos* 22.25-29, Lucas sugere que Paulo tenha herdado a *cidadania romana* de seu pai:

Quando o amarraram com correias, Paulo observou ao centurião presente: “Ser-vos-á lícito açoitar um cidadão romano, ainda mais sem ter sido condenado?” A estas palavras, o centurião foi ter com o tribuno para preveni-lo: “Que vais fazer? Este homem é cidadão romano!” Vindo então o tribuno, perguntou a Paulo: “Dize-me: tu és cidadão romano?”. “Sim”, respondeu ele. O tribuno retomou: “Precisei de vultoso capital para adquirir esta cidadania”. “Pois eu”, disse Paulo, “a tenho de nascença”. Imediatamente se afastaram dele os que iam torturá-lo. O próprio tribuno teve receio, ao reconhecer que era cidadão romano, e que mesmo assim o havia acorrentado.

É difícil acreditar na informação acima, pois, como cidadão romano, Paulo teria evitado com muita facilidade as punições que afirmou ter recebido em *2 Coríntios* 11.24: “Dos judeus recebi cinco vezes os quarenta golpes menos um [...]”. Apenas na narrativa de *Atos* é que a sua cidadania romana o livra de penas físicas; em suas correspondências, Paulo nunca mencionou nada sobre ser um cidadão romano. Como acrescenta Koester (2005, v. 2, p. 113), nas primeiras décadas do século I, a cidadania romana era concedida com menos frequência que nos séculos seguintes. Todavia, se considerarmos que Paulo recebeu uma instrução mais avançada no que se refere à educação greco-romana, isso nos obriga a rever a sua posição como cidadão romano.

¹⁰⁰ Para maiores informações sobre os recursos literários empregados por Paulo em suas epístolas, os quais demonstram o conhecimento do terceiro nível de uma educação formal greco-romana, ver Hock (2008, p. 185-195).

Quando Deissmann identificou a língua dos papiros do “Novo Testamento” com a língua de papiros não literários do século I (a *koinê*), defendeu que os escritores do *corpus* “neotestamentário” pertenciam às camadas menos abastadas da população, o que teria situado Paulo entre os pobres livres, de *status* inferior. Isso seria coerente com a função que ele assumiu após tornar-se um seguidor de Jesus: fabricante de tendas (At 18.3; 1 Ts 2.9; 1 Cor 4.12; 9.6). Mas o próprio Deissmann admitiu que o grego de Paulo não era tão vulgar quanto o grego encontrado nos papiros não literários do século I. Portanto, com base em sua linguagem, Paulo deveria ser incluído numa camada superior (MEEKS, 1992, p. 87). Segundo Hock (2008, p. 194):

O próprio ensino básico era um fator que já teria colocado esse menino dentro de uma pequena porcentagem de pessoas que eram alfabetizadas. Mas o nível educacional muito mais elevado de Paulo – que incluía não só a escola primária, mas também a instrução secundária e terciária – haveria de colocar Paulo, portanto, numa elite de fato muito restrita.¹⁰¹

Portanto, a educação de Paulo versada no grego leva-nos a crer na informação de *Atos* em favor da sua cidadania romana, apesar de ele não a citar nas suas epístolas.

Quanto ao nome original de Paulo ser “Saulo”, não é improvável (At 7.58; 8.1). Afinal, era comum que os judeus da Diáspora utilizassem um nome grego ou romano com som semelhante ao do hebraico. Se o nome hebraico de Paulo era Saulo (*Saul*), por que preferiu assinar todas as suas epístolas com o nome romano *Paulus*? Em nossa opinião, esse é um importante indício a favor da cidadania romana de Paulo.

Dessa forma, depois de confrontar as informações do *corpus* paulino com as do livro *Atos dos Apóstolos* sobre a identidade de Paulo, podemos traçar um perfil que será levado em consideração em nossa análise dos conflitos na *ekklesia* de Corinto. Paulo era um judeu da

¹⁰¹ O fato de Paulo mencionar que trabalhou como fabricante de tendas durante suas atividades missionárias não exclui a possibilidade de um *status* aristocrático antes de sua adesão ao movimento de Jesus.

Diáspora que se identificava como israelita, descendente da tribo de Benjamim, filho de hebreus, circuncidado ao oitavo dia. Quanto à interpretação da lei antes de sua adesão ao paleocristianismo: fariseu. Era nascido em Tarso, uma cidade cosmopolita. Cresceu e provavelmente estudou com Gamaliel. Tinha domínio do grego e conhecimento de ideias filosóficas, o que favorece a possibilidade de Paulo ter sido um cidadão romano.

O ministério de Jesus e a formação das comunidades paleocristãs

Existe uma tendência entre os estudiosos do paleocristianismo em situar a data do nascimento de Cristo entre 6 e 4 a.C. Em nossa análise, trabalhamos com uma data diferente das usuais, proposta por Selvatici (2009, p. 153-154): Jesus teria nascido em 6 da Era Cristã.

Tal proposta baseia-se nas informações do *Evangelho de Lucas*, que descreve o recenseamento realizado na Judeia por Quirino, governador da Síria, como o motivo que obrigou José e Maria a se deslocarem de Nazaré, na Galileia, para Belém, na Judeia (Lc 2.1-7). Tal recenseamento ocorreu em 6 da Era Cristã, logo após a deposição do etnarca da Idumeia, Judeia e Samaria: o rei Arquelau, filho de Herodes, o Grande. Na mesma ocasião, Roma teria exercido um controle maior sobre aquelas regiões (SELVATICI, 2009, p. 154).

O nascimento de Jesus também é narrado no *Evangelho de Mateus*, porém o autor associa o nascimento de Cristo à época do massacre dos meninos com até dois anos de idade, em Belém e cidades próximas, por ordem de Herodes, o Grande, um relato, por sinal, muito semelhante ao episódio narrado em *Êxodo* 1.15-22, que conta a história do nascimento de Moisés. Tal analogia demonstra mais a escolha literária e teológica do autor, com o intuito de fazer Jesus reviver a história do povo de Israel, do que um acontecimento verídico, já que também não há

nenhuma evidência textual ou arqueológica que comprove esse relato (SELVATICI, 2006c, p. 29-30). Desse modo, com base nessas evidências, a historicidade recai a favor do relato de Lucas.

Os evangelhos informam que Jesus cresceu na aldeia de Nazaré, no norte da Palestina (Mt 1.23; Lc 2.51), e que posteriormente foi morar em Cafarnaum, uma cidade marítima próxima ao mar da Galileia (Mt 4.13). Jesus pertencia a uma família de judeus, o que é perceptível nos nomes de seus pais, José e Maria, e de seus irmãos, Tiago, José, Judas e Simão. José, seu pai, era carpinteiro (Mt 13.55). Jesus dificilmente deve ter sido um camponês rústico, pois as tradições mais antigas a seu respeito revelam-nos alguém que tinha conhecimento das Escrituras. Sua língua materna era o aramaico galileu (KOESTER, 2005, v. 2, p. 86).

O ministério de Jesus teve início quando ele estava com aproximadamente 30 anos. Depois de uma breve ligação com o movimento de João Batista, Jesus atraiu discípulos, sobretudo entre as camadas mais pobres da sociedade galileia. Associado à figura de um curandeiro, exorcista e taumaturgo, Jesus anunciava um *apocalipticismo* baseado no “Reino de Deus”. Esse Reino não deve ser entendido como o “Reino dos Céus”, termo que é utilizado apenas por Mateus entre os outros autores dos evangelhos. Mateus também usa a expressão “Reino de Deus”, mas com o mesmo sentido de “Reino dos Céus”, ou seja, daquele que “mora” nos céus. Trata-se de um *eufemismo*. Esse “Reino dos Céus” é geralmente mal interpretado como um Reino futuro, identificado com a vida após a morte. O sentido que Jesus aplicava a “Reino de Deus” pode ser interpretado como a vontade de Deus para este mundo: “Venha o teu Reino, seja feita a tua vontade, na terra, como no céu” (Mt 6.10). Jesus estaria enfatizando “[...] a transformação deste mundo em santidade [e não] a evacuação deste mundo para o céu” (CROSSAN, 2009, p. 20).

Dentro da proclamação de Jesus sobre o Reino, devemos considerar dois aspectos importantes que definem o caráter político de sua pregação. Primeiro, “Reino” é um termo político. Segundo, quem estava no trono do Império Romano era *Divi Filius* (Filho de Deus).¹⁰² Desse modo, o “Reino de Deus” diz respeito a um Reino que é tanto religioso quanto político (CROSSAN, 2009, p. 20). Para atestar essa hipótese, alguns especialistas defendem que a crucificação era uma punição romana para crimes políticos. Se essa informação é correta ou não, persiste o fato de que não há nenhuma indicação, nas fontes do período, de que outras figuras messiânicas tenham sido julgadas por blasfêmias em tribunais judaicos. Nesse caso, temos que considerar a tendência da tradição cristã em transferir a culpa da morte de Jesus para o tribunal judaico. Afinal, a acusação de que os judeus teriam cometido deicídio foi usada durante séculos a fim de justificar as perseguições e massacres empreendidos pelos cristãos (SELTZER, 1990, p. 211-212). Além disso, todos os evangelhos concordam ao mencionar a inscrição que Pôncio Pilatos mandou afixar sobre a cruz: “Jesus de Nazaré, rei dos judeus” (Mt 27.37; Mc 15.26; Lc 23.37; Jo 19.19), o que denota uma razão política (KOESTER, 2005, v. 2, p. 88).

Com relação à data da crucificação de Jesus, sabe-se que ela ocorreu durante o governo de Pôncio Pilatos sobre a Judeia. Pilatos ocupou esse cargo entre 26 e 36. Se considerarmos que Jesus nasceu em 6, em 30, data tradicional de sua morte, ele teria apenas 24 anos. Em *Lucas* 3.23, o autor afirma que, quando iniciou seu ministério, Jesus teria aproximadamente 30 anos. Então, as possíveis datas de sua morte situam-se entre 33 e 36. Os evangelhos dizem que ele teria morrido numa sexta-feira e que se tratava do 14.º dia de Nisan, dia de preparação para a Festa da Páscoa. De acordo com dados astronômicos, nos anos 27, 30 e 33, o dia de Nisan caiu numa sexta-feira. O departamento de Física da Universidade de Atenas confirmou

¹⁰² Nesse caso, César (Tibério).

recentemente que o dia 30 de março de 36 também foi uma sexta-feira e o 14.º dia de Nisan. Se todos os evangelhos apresentam que o início do ministério de Jesus se deu logo após a morte de João Batista, que provavelmente ocorreu em 34, é mais coerente pensar que sua crucificação se deu dois anos mais tarde, em 36, quando teria a idade de 30 anos, uma vez que esse foi o último ano do governo de Pôncio Pilatos (SELVATICI, 2006c, p. 37-39).¹⁰³

De modo geral, entendemos que a pregação de Jesus não estava voltada para a criação de uma nova religião, nem mesmo de uma nova vertente judaica. Nesse sentido, concordamos com Flusser (2002, v. 3, p. 167):

Jesus era um judeu devoto que vivia, a exemplo do que faziam outros judeus, em conformidade com a Lei de Moisés como era praticada em seus dias, e que recomendou esse modo de vida religioso a seus discípulos. Em geral, também é aceito que Jesus não pregava uma nova religião. Seus debates com os fariseus, mesmo segundo a versão dos Evangelhos Sinópticos, não eram capazes de gerar ira ou inimizade da parte deles, e sua maneira especial de interpretar a natureza do judaísmo, no entanto, não era revolucionária e centrífuga. Se tivesse sido assim, isso teria sido enfatizado pelos autores do Novo Testamento, que desejavam separar a nova fé da religião-mãe.¹⁰⁴

A coletânea dos ditos de Jesus, que era lida nas congregações, serviu de base para a composição de fontes importantes, como o *Evangelho dos Ditos Sinóticos (Fonte dos Ditos Q)*, as epístolas de Paulo e o relato sobre a descida do “Espírito Santo” (Pentecostes) usado pelo autor de *Atos*. Essas fontes atestam a crença dos primeiros seguidores de que Jesus havia morrido na cruz e havia “ressuscitado”. A crença na *ressurreição* de Jesus serviu de inspiração para a vida dessas novas comunidades (KOESTER, 2005, v. 2, p. 97-98).

¹⁰³ Para maiores informações sobre a escolha da data de 34 para a morte de João Batista, ver Selvatici (2006c, p. 37-38).

¹⁰⁴ Na opinião de Flusser (2002, v. 3, p. 191), toda a tensão entre Jesus e o judaísmo, encontrada no “Novo Testamento” e principalmente nos evangelhos, não pode ser retraduzida em hebraico e em aramaico, pois se baseia em argumentos que foram concebidos em grego. Desse modo, a hostilidade entre judeus e cristãos foi desenvolvida posteriormente à morte de Jesus pelos “cristãos gentios”. Sendo assim, tal oposição seria fruto do “cristianismo gentílico”, o que favoreceu o nascimento do “cristianismo” como uma “religião gentia independente”.

O livro *Atos dos Apóstolos* diz que os primeiros seguidores permaneceram em Jerusalém, participando do culto no Templo (At 2.46). Segundo *Marcos* 16.7, outros teriam voltado para a Galileia e, ao que parece, podem ter-se espalhado por outras regiões da Palestina. Afinal, Paulo menciona, em *Gálatas* 1.13, 22, que antes de sua adesão ao paleocristianismo perseguia a “*ekklesia* de Deus” e que, até então, era desconhecido das comunidades da Judeia “que estão em Cristo”, ou seja, sua perseguição deu-se numa área fora da Judeia, provavelmente nas regiões da Síria (KOESTER, 2005, v. 2, p. 102). Se já existiam grupos paleocristãos, por menores que fossem, fora da Palestina, isso significa que a expansão paleocristã se deu de forma muito rápida.

Existe uma tendência entre os especialistas em considerar que essa expansão se deu de forma gradual, a partir de uma comunidade centralizada em Jerusalém, como expoente de um “judaísmo cristão” mais apegado à observância da Lei. Posteriormente, ao norte, em Antioquia, na Síria, surgiria outro centro importante para a difusão da mensagem cristã, representante de um “judaísmo cristão da Diáspora”, desapegado das observâncias da Lei e aberto à integração dos gentios como povo eleito. Essa ideia é mais condizente com a intenção de Lucas em reforçar a identidade paleocristã dos convertidos de origem gentílica em sua época – 80 a 90 – do que com uma realidade vivenciada pelos primeiros seguidores de Cristo. Para compreendermos como se deu a primeira expansão paleocristã, temos que nos reportar ao martírio de Estêvão e aos paleocristãos helenistas.

Tudo se iniciou com uma tensão no seio da comunidade de Jerusalém, entre o que Lucas chama de “cristãos hebreus” e os “cristãos helenistas”, a respeito da distribuição diária do pão para as viúvas deste último grupo durante a Ceia do Senhor (At 6.1-7). A solução do conflito deu-se com a escolha, pelos Doze, de sete homens, dentre os helenistas, para servirem as mesas. Estêvão destacou-se como o líder do grupo. Em seguida, Lucas apresenta o conflito

que culminou com o martírio de Estevão, que, pregando na sinagoga dos judeus (que tinham origem na Diáspora), sucumbiu apedrejado, acusado falsamente por eles de blasfêmias contra Moisés e contra Deus.¹⁰⁵

A despeito de toda idealização e analogia que Lucas faz entre o martírio de Estêvão e a morte de Jesus, e do uso ideológico dos termos “cristãos hebreus”, interessa-nos destacar a datação desse martírio.¹⁰⁶ Lucas menciona em *Atos* 6.12-15 que Estêvão foi levado à presença do Sinédrio pelo povo, anciãos e escribas. O trecho de *Atos* 7.55-60 diz que, após proferir seu discurso ao sumo sacerdote, Estêvão foi arrastado para fora da cidade e lá foi apedrejado. Ao que parece, Lucas hesita entre um julgamento real efetuado pelo Sinédrio e uma revolta popular. Uma hipótese para explicar esse relato de Lucas seria acreditar que, naquele momento, o Sinédrio estaria impedido de aplicar a pena capital sem a autorização do prefeito romano.¹⁰⁷ Outra hipótese seria considerar que o martírio aconteceu durante o período de deposição de Pôncio Pilatos, pois o intervalo que sucedeu ao seu afastamento criou um momento propício para os judeus e o Sinédrio deliberarem contra a vida de Estêvão. Como vimos, a data do afastamento de Pilatos é 36. A partir dessa segunda hipótese, Selvatici (2009, p. 158-159) propõe que, meses após a crucificação de Jesus, Estêvão se tornaria o primeiro mártir paleocristão.

A maioria dos estudiosos considera a cronologia usual de que entre a crucificação de Jesus e a lapidação de Estêvão decorreu um espaço de dois a três anos. Nesse lapso de tempo, os apóstolos teriam pregado aos judeus de Jerusalém (os de língua aramaica e grega). Esse relato está preservado em *Atos* 2-5, tratando principalmente da pregação efetuada por Pedro e João. Ao contrário de seu evangelho, é difícil determinar em que grau e quais fontes Lucas utilizou

¹⁰⁵ O relato de *Atos* sobre a lapidação de Estêvão provavelmente é histórico, entretanto, Lucas o recobre de novos significados (SELVATICI, 2006a, p. 56).

¹⁰⁶ Para maiores informações a respeito, consultar Selvatici (2006a, p. 55, 66-74).

¹⁰⁷ Koester (2005, v. 2, p. 106) opta por um linchamento de Estêvão, considerando essa hipótese.

na composição de *Atos*. Seguindo uma hipótese diferente da usual, Selvatici (2009, p. 160-161) propõe que os eventos narrados por Lucas nos capítulos 2, 3, 4 e 5 estão duplicados,¹⁰⁸ por isso devem ser encurtados, o que tornaria plausível o espaço de meses entre a crucificação de Jesus e o martírio de Estevão, e conclui:

[...] a expansão inicial do movimento cristão não se tratou de um fenômeno gradual, mas, na realidade, de uma difusão rápida da mensagem do Cristo ressuscitado, tendo como polo difusor não apenas Jerusalém, mas também a Galileia, onde Jesus por primeiro atuou (SELVATICI, 2009, p. 165).

De acordo com a narrativa de Lucas, após o martírio de Estêvão os helenistas foram expulsos de Jerusalém, o que resultou na fundação de outras comunidades fora da Judeia: Filipe teria ido para a Samaria (At 8.1); cipriotas e Cireneus helenistas (expulsos de Jerusalém) teriam pregado aos gregos (gentios) em Antioquia (At 11.20), onde, mais tarde, a eles se juntaram Barnabé (At 11.22) e Paulo (At 11.26). A princípio, as comunidades paleocristãs da Palestina expandiram sua pregação apenas dentro do âmbito judaico. Mas, em determinadas localidades da Diáspora, desde o início, as comunidades paleocristãs mostraram-se mais abertas ao proselitismo gentio, como foi o caso de Antioquia. A decisão de aceitar gentios, sem exigir que se tornassem judeus, certamente suscitou uma justificativa especial (SELTZER, 1990, p. 212). Nesse sentido, Paulo mostrou-se uma figura-chave.

No que tange às práticas, aos ritos e à liderança das comunidades paleocristãs, o assunto será retomado no capítulo 3, pois os conflitos da *ekklesia* de Corinto ocorreram em estreita conexão com as práticas desses primeiros grupos.

¹⁰⁸ Selvatici (2009, p. 160-161) baseia-se nas teorias de Boismard e Lamouille sobre as fontes utilizadas por Lucas para compor o livro de *Atos*.

As atividades missionárias de Paulo

Alguns pesquisadores costumam fixar o ano da adesão de Paulo ao grupo dos judeus crentes em Jesus entre 33-35.¹⁰⁹ Certamente, não podemos trabalhar com tal hipótese, considerando que Jesus morreu em 36. Se Paulo não conheceu Jesus, sua adesão não deve ter acontecido antes da crucificação deste: o próprio Paulo menciona que era desconhecido das *ekklesiai* da Judeia antes de seu “chamado” (Gl 1.22). Sendo assim, acreditamos ser possível que, em 36, três eventos cruciais tenham ocorrido simultaneamente entre o espaço de meses: a crucificação de Jesus, o martírio de Estêvão e a adesão de Paulo ao paleocristianismo (SELVATICI, 2009, p. 162-165).

A passagem de *Gálatas* 1.15-19 será a base para desenvolvermos a cronologia de suas primeiras atividades missionárias, pois nela Paulo revela seu roteiro de viagem logo após a “revelação”, a caminho de Damasco:

[...] quando, porém, aquele que me separou desde o seio materno e me *chamou* por sua graça, houve por bem *revelar* em mim seu Filho, para que eu o evangelizasse entre os *gentios*, não consultei carne nem sangue, *nem subi a Jerusalém* aos que eram apóstolos antes de mim, *mas fui à Arábia*, e *voltei novamente a Damasco*. Em seguida, *após três anos, subi a Jerusalém* para avistar-me com Cefas e fiquei com ele *quinze dias*. Não vi nenhum apóstolo, mas somente Tiago, o irmão do Senhor (grifo nosso).

Às informações de *Gálatas* 1.17, 18, podemos associar a seguinte passagem de *2 Coríntios* 11.32, 33, em que Paulo afirma: “Em Damasco, o etnarca do rei Aretas guardava a cidade dos damascenos no intuito de me prender. Mas por uma janela fizeram-me descer em um cesto ao longo da muralha, e escapei às suas mãos”. Em *Atos* 9.23-25, o episódio da fuga também é relatado, entretanto, a culpa recai sobre a hostilidade dos judeus:

¹⁰⁹ Murphy-O’Connor (2004, p. 24) e Koester (2005, v. 2, p. 119).

Decorridos muitos dias, os judeus deliberaram entre si como matá-lo. Mas Saulo teve conhecimento dessa trama. Vigiavam até as portas da cidade, de dia e de noite, para o matarem. Então os discípulos, uma noite, fizeram-no descer pela muralha, oculto num cesto.

Para Murphy-O'Connor (2004, p. 20, 24), que descarta a perseguição por parte dos judeus narrada em *Atos*, é provável que os nabateus tenham adquirido o controle de Damasco na segunda metade de 37, sendo essa a data da saída de Paulo de Damasco e de sua viagem a Jerusalém. Na opinião do autor, os judeus não se arriscariam a matar Paulo, pois a presença de guardas oficiais nas portas da cidade tornaria imprudente a tentativa de assassinato pelos judeus. Nesse caso, a culpa recairia sobre o rei Aretas, por não haver gostado da atuação de Paulo. Como este havia permanecido três anos em Damasco antes de sua fuga, isso se teria passado entre os anos 34 e 37, demonstrando que a visita de Paulo à Arábia deveria ser fixada por volta de 33-34. Desse modo, Paulo, em 33, teria aderido ao paleocristianismo e, imediatamente, partido para a Arábia, segundo a proposta de Murphy-O'Connor.

Consideramos plausível a hipótese de Murphy-O'Connor até certo ponto: o domínio de Damasco pelos nabateus. Daqui em diante, decidimos seguir a proposta de Selvatici (2009, p. 162-163), que se mostra mais coerente: quando Damasco passou ao controle do rei Aretas IV, formou-se uma conjuração entre judeus damascenos e homens da guarnição de Aretas, que tentaram prender Paulo. O motivo para tanto pode estar relacionado “às condições sócio-políticas mais amplas em que viviam os judeus dentro do Império Romano”, pois se sabe que, em 37, Calígula ascendeu ao trono, e a sua administração é geralmente caracterizada como fraca, incapaz de manter a *pax romana*. Outro fator é usado por Selvatici para atestar sua hipótese: em Alexandria, por volta de 38, ocorreu um levante em que a população, apoiada pelo prefeito romano Flaco, agrediu os judeus da cidade, provavelmente por terem reivindicado mais direitos civis. Esse episódio, somado à decisão de Calígula de erigir uma estátua sua no Templo de Jerusalém, não torna impossível o fato de a comunidade judaica se manifestar contra a pregação messiânica de Paulo nas sinagogas frequentadas por judeus,

gentios convertidos e tementes a Deus, no final de 39 ou início de 40. Com base nesse argumento, pressupõe-se que a pregação de Paulo poderia trazer algum tipo de problema para a comunidade judaica se chegasse ao conhecimento dos gentios, principalmente das autoridades imperiais. Portanto, mantemos a data do “chamado” de Paulo no final de 36, pois, decorridos os três anos em que passou na Arábia, teríamos, em 39-40, o incidente que o levou a fugir de Damasco.

Quanto à “visão” de Paulo, ou “revelação” de Cristo – em suas próprias palavras (1 Cor 9.11; Gl 1.15, 16) –, parece que Lucas sente a necessidade de intermediar essa vocação, introduzindo em seu relato a figura de Ananias (At 9.14), a fim de tornar o mandato de Paulo, como “apóstolo”, um ato legítimo (KOESTER, 2005, v. 2, p. 116).

Como vimos, após a sua adesão, Paulo teria passado três anos na Arábia (36-39/40) antes de realizar sua primeira visita a Jerusalém (40). Essa visita durou apenas duas semanas e, nela, Paulo teve a oportunidade de conhecer Pedro; não viu nenhum outro apóstolo, apenas Tiago, o “irmão do Senhor” (Gl 1.18, 19).

Analisemos agora os seguintes relatos: “Em seguida, fui às regiões da Síria e da Cilícia” (Gl 1.21); “Em seguida, quatorze anos mais tarde, subi novamente a Jerusalém com Barnabé, tendo tomado comigo também Tito” (Gl 2.1). Paulo não especifica o que fez nem por onde passou durante os quatorze anos decorridos entre as suas duas visitas a Jerusalém. A única informação que temos é que, inicialmente, ele partiu para as regiões da Síria e da Cilícia, provavelmente para a Antioquia e suas proximidades. Se agregarmos algumas informações de Lucas, Paulo pode ter começado sua viagem por Antioquia (At 15.30), passando em seguida para a Síria e a Cilícia (At 15.41), Derbe e Listra (At 16.1) e pela Frígia (At 16.6). Não acreditamos que ele tenha permanecido quatorze anos somente nessas regiões. Muitos autores levam em consideração a transposição de Lucas, que fixa a segunda visita de Paulo a

Jerusalém antes de sua viagem missionária pelas regiões da Europa.¹¹⁰ Concordamos com Murphy-O'Connor (2004, p. 43, 46) e Selvatici (2009, p. 161-162) quando consideram que a viagem de Paulo e o seu ministério na Galácia, na Macedônia e em Corinto tenham ocorrido antes do Concílio de Jerusalém (segunda visita a esta cidade).

Deduzimos que, ao sair das regiões da Síria e da Cilícia, por volta de 46, Paulo foi em direção à região da Galácia¹¹¹ por uma questão ocasional e não intencional, pois ele afirmou em *Gálatas* 4.13: “Bem o sabeis, foi por causa de uma doença que vos evangelizei pela primeira vez”. Essa doença provavelmente obrigou Paulo a permanecer mais tempo na Galácia, permitindo que evangelizasse por ali. Apenas durante o verão era possível empreender viagens naquela região, considerando-se o inverno rigoroso. Supomos que ele tenha chegado à Galácia, o mais tardar, no fim de setembro de 46, quando começava a nevar no planalto da Anatólia. Por conta de sua doença, Paulo deve ter fundado as comunidades paleocristãs naquela região apenas no verão seguinte, uma vez que se refere, em *Gálatas* 1.2, “às *ekklesiai* da Galácia”. Como a doença deve ter-lhe tomado bastante tempo, é possível que seu ministério na Galácia tenha sido muito breve, pois as *ekklesiai* não se mostraram tão abertas à pregação de Paulo, o que pode ser evidenciado em seu discurso aos gálatas (MURPHY-O'CONNOR, 2004, p. 42).

Considerando que sua permanência na Galácia deva ter durado aproximadamente dois anos, no verão de 48, Paulo deve ter partido para a Macedônia. Em *2 Coríntios* 11.8, 9, Paulo evoca a ajuda financeira que recebeu da *ekklesia* da Macedônia devido à necessidade por que passou

¹¹⁰ Não concordamos com a cronologia proposta por Koester (2005, v. 2, p. 118) quando admite que a nova fase da missão de Paulo só ocorreu depois do Concílio de Jerusalém, seguindo a transposição apresentada pelo texto de *Atos*.

¹¹¹ As cidades de Derbe, Listra, Icônio ficam na rota para a Galácia.

na primeira visita a Corinto.¹¹² Isso nos sugere que sua viagem à Macedônia se deu antes da passagem por Corinto. Estimando-se um período de dois anos para as visitas de fundação das *ekklêsiai* na Macedônia, Paulo deve ter deixado essa região no início da primavera de 50, quando chegou a Corinto (MURPHY-O'CONNOR, 2004, p. 42 e 43).

O livro *Atos dos Apóstolos* fornece informações sobre a passagem de Paulo pela Macedônia, mas, considerando-se que Lucas transpôs essa passagem para depois do Concílio de Jerusalém, as datas propostas por ele para o tempo de atuação de Paulo em cada cidade macedônica não parecem confiáveis. Segundo *Atos* 16.11, 12, de Trôade, Paulo foi em direção a Filipos, principal cidade da região da Macedônia, onde teria permanecido por alguns dias. Murphy-O'Connor (2004, p. 115) acredita que Paulo tenha permanecido um ano em Filipos e um ano em Tessalônica, pois, ao que indica o conteúdo das epístolas paulinas, essas comunidades foram as que deram mais “alegrias” a Paulo. As divisões que ocorreram em certas comunidades, a exemplo do que aconteceu em Corinto, praticamente inexistem no conteúdo das epístolas aos *Filipenses* e *Tessalonicenses*.

Filipos era uma colônia romana e, ao que parece, não havia nenhuma sinagoga nessa cidade. Paulo pregava, juntamente com Silas, quando os dois teriam sido denunciados pela população e presos por estrategos romanos, após expulsarem um “espírito de adivinhação” de uma jovem escrava (At 16.16-24). As epístolas paulinas não nos fornecem informações diretas que comprovem o relato de *Atos* sobre a permanência de Paulo em Filipos. Mas a narrativa de Lucas, quanto à prisão de Paulo, não seria totalmente ilógica se considerássemos as dificuldades e os momentos de cárcere mencionados por Paulo em *2 Coríntios* 6.5 e *2 Coríntios* 11.23b. De qualquer forma, não sabemos se Lucas tentou “acomodar” uma dessas prisões, expostas em *2 Coríntios*, dentro do seu roteiro das viagens missionárias de Paulo.

¹¹² Paulo se refere provavelmente à *ekklêsia* de Filipos, que também o auxiliou quando esteve em Tessalônica. Consultar *Filipenses* 4.15-19.

De Filipos, Paulo deve ter partido para Tessalônica. Em *Atos* 17.2, Lucas informa que Paulo permaneceu apenas três semanas em Tessalônica, o que é improvável. Sabe-se que a *ekklesia* de Tessalônica sofreu algum tipo de perseguição por parte dos judeus, como é sugerido em *1 Tessalonicenses* 2.14-16. Para mencionar tais dificuldades, Paulo deve ter presenciado alguma dessas perseguições, o que nos sugere uma permanência superior a três semanas.¹¹³ Seis meses é um período plausível para considerarmos a permanência de Paulo na comunidade paleocristã de Tessalônica. Afinal, na *1 Epístola aos Tessalonicenses*, redigida num período posterior, Paulo revela que enviou Timóteo para junto deles com o intuito de que este consolidasse o seu (de Paulo) trabalho missionário (1 Ts 3.1-4).

Depois de passar por Tessalônica, Paulo partiu para Atenas. Sobre a permanência dele em Atenas, Lucas descreve um discurso que o “apóstolo” teria proferido no Areópago (At 17.22-34). Nessa ocasião, a população ateniense o teria ridicularizado. Paulo só partiu de Atenas para Corinto depois que Timóteo se juntou a ele (1 Ts 3.6), trazendo notícias dos tessalonicenses. Isso nos sugere que a permanência de Paulo em Atenas também não deve ter sido breve. Partindo do princípio de que Paulo saiu de Filipos no verão de 49 e, ao chegar a Tessalônica, ali permaneceu durante seis meses, é possível concluir que a sua chegada a Atenas tenha ocorrido pouco antes do inverno de 49. A permanência de Paulo em Atenas deve ter durado todo o inverno de 49-50, e Timóteo deve tê-lo encontrado, para ambos partirem em direção a Corinto, somente no início da primavera.

Paulo deve ter chegado a Corinto, capital da Acaia, provavelmente em abril de 50. Corinto, desde 44 a.C, era uma colônia romana, portuária e cosmopolita, que reunia gregos, romanos, sírios e judeus. Segundo Lucas, a atividade de Paulo em Corinto teria durado dezoito meses (At 18.11). Paulo teria saído de Corinto em direção a Éfeso alguns dias depois de seu

¹¹³ Murphy O’Connor (2004, p. 115) também acredita que três semanas não era tempo suficiente para justificar a afeição e a confiança que a *ekklesia* de Tessalônica depositou em Paulo.

encontro com Galião (At 18.12-18). Tal encontro diz respeito à entrega de Paulo, por parte dos judeus, às autoridades romanas – representadas pelo procônsul da Acaia, Galião. Os especialistas costumam considerar esse encontro como uma informação fidedigna de Lucas, apesar de Paulo não a mencionar em nenhuma de suas epístolas. Uma inscrição de Delfos situa o proconsulado de Galião entre os anos 51-52. Com base nesse achado arqueológico, a data da saída de Paulo da cidade de Corinto costuma ser um marco adotado pelos especialistas para sugerir toda a cronologia de sua atividade missionária. Conclui-se, a partir daí, que Paulo tenha chegado a Corinto provavelmente em abril de 50 e partido para Éfeso em setembro de 51 (MURPHY-O’CONNOR, 2004, p. 39).

Mesmo que o episódio relatado em *Atos* 18.12-18 nunca tenha sido mencionado nas epístolas paulinas, julgamos como plausível a data de 50, proposta pela maioria dos especialistas, para a chegada de Paulo a Corinto. Paulo menciona, em *Gálatas* 1.15-19, que, depois da primeira visita dele a Jerusalém, se haviam passado quatorze anos até o seu retorno. Com base nesse cálculo e considerando-se que o Concílio de Jerusalém tenha ocorrido após a ida de Paulo a Corinto, deduzimos que esses quatorze anos equivalham a doze anos e mais alguns meses; portanto, ele pode ter chegado a Jerusalém para reunir-se com os “notáveis” entre outubro de 51 e outubro de 54.¹¹⁴ Se optarmos pela data mínima, outubro de 51, o relato de Lucas quanto ao encontro de Galião com Paulo não se mostra totalmente improvável. Desse modo, consideramos que a primeira visita de Paulo a Corinto tenha ocorrido durante a primavera de 50, e sua saída, no início do outono de 51.

Em *2 Coríntios* 1.19, Paulo afirma que, durante a sua primeira visita a Corinto, estavam com ele Silvano e Timóteo. Nessa ocasião, Paulo teria escrito sua primeira epístola à *ekklesia* de

¹¹⁴ Além das informações de *Gálatas* 1.15-19, as epístolas paulinas não fornecem nenhuma outra evidência capaz de atestar com propriedade as datas, propostas pelos vários especialistas, para as atividades missionárias de Paulo. Com exceção das datas defendidas para o nascimento de Jesus e de Paulo e para a adesão deste último ao paleocristianismo, as demais, propostas nesse trabalho, podem variar de dois a três anos à frente.

Tessalônica, o que é atestado pelo destinatário de *1 Tessalonicenses* 1.1: “Paulo, Silvano e Timóteo à Igreja de Tessalônica, em Deus Pai, e no Senhor Jesus Cristo”. Julgamos que a primeira epístola endereçada aos tessalonicenses seja composta pelo versículo 1 e pelo trecho de *1 Tessalonicenses* 2.13-4.2. A epístola canônica que se convencionou chamar de *1 Epístola aos Tessalonicenses* constitui a reunião de duas epístolas. Os trechos de *1 Tessalonicenses* 1.2-2.12 e 4.3-5.28 constituem uma segunda epístola enviada num período posterior.

Da mesma forma, o *corpus* da *Epístola aos Filipenses* é formado pela compilação de três epístolas independentes. O trecho de *Filipenses* 4.10-20 sugere que Paulo estivesse passando por dificuldades financeiras. É mais coerente interpretar o relato de Paulo, em *Filipenses* 4.11-14, como uma “aflição” advinda da falta de recursos do que de uma permanência no cativeiro. Afinal, nos versículos seguintes, Paulo relembra a ajuda financeira que os paleocristãos filipenses lhe enviaram durante a sua visita à Macedônia e a Tessalônica. Depois de ter recebido mais recursos enviados pelos filipenses, Paulo revelou:

Agora tenho tudo em abundância; tenho de sobra, depois de ter recebido de Epafrodito o que veio de vós, perfume de suave odor, sacrifício aceito e agradável a Deus. O meu Deus proverá magnificamente todas as vossas necessidades, segundo a sua riqueza em Cristo Jesus (Fl 4.18-19).

É provável que a situação descrita acima tenha ocorrido durante a primeira visita de Paulo a Corinto, conforme é atestado em *2 Coríntios* 11.9: “E, quando entre vós, sofri necessidade, a ninguém fui pesado, pois os irmãos vindos da Macedônia supriram a minha penúria”. Desse modo, concluímos que a primeira epístola enviada aos filipenses (Fl 4.10-20) tenha sido escrita nessa ocasião.

Em *Atos* 18.1-3, Lucas relata que Paulo foi hospedado por um casal – Priscila e Áquila – que, por sinal, exercia a mesma atividade artesanal que ele: fabricação de tendas. Lucas também menciona que Paulo se dedicou a pregar nas sinagogas e, inclusive, que Crispo, o chefe da sinagoga de Corinto, teria aderido à pregação de Paulo juntamente com toda a sua casa.

Quando Paulo se retirou de Corinto, Priscila e Áquila o teriam acompanhado até Éfeso (At 18.18-21). Esta última informação não é confiável, pois Lucas projeta o Concílio de Jerusalém para antes das viagens que Paulo fez pelo mar Egeu. Como já foi dito anteriormente, o Concílio de Jerusalém provavelmente aconteceu logo após a fundação da missão em Corinto e antes da primeira missão em Éfeso. Portanto, é provável que Priscila e Áquila tenham partido para Éfeso, enquanto Paulo deve ter-se dirigido para Jerusalém.

O concílio realizado em Jerusalém é mencionado em *Gálatas* 2.1-10 e em *Atos* 15.1-29, por isso merece ser explorado com mais atenção. Para Lucas, o motivo de Paulo e Barnabé terem subido a Jerusalém para se reunirem com Pedro e Tiago foi a chegada a Antioquia de alguns paleocristãos da Judeia, que começaram a ensinar na *ekklesia* a circuncisão como uma das condições para a salvação. Lucas tenta, em seu relato, apaziguar os ânimos de Paulo, Pedro e Tiago durante esse concílio, oferecendo a ideia de um acordo entre eles: segundo a palavra final de Tiago, os prosélitos gentios deveriam abster-se apenas do que estivesse contaminado pelos ídolos, das uniões ilegítimas, das carnes sufocadas e do sangue (At 15.13-29).

O próprio Paulo fornece uma versão mais extremada do concílio (Gl 2.1-10):

Subi em virtude de uma revelação e expus-lhes – em forma reservada aos notáveis – o evangelho que proclamo entre os gentios, a fim de não correr, nem ter corrido em vão. Ora, nem Tito, que estava comigo, e que era grego, foi obrigado a circuncidar-se. Mas por causa dos intrusos, esses falsos irmãos que se infiltraram para espiar a liberdade que temos em Cristo Jesus, a fim de nos reduzir à escravidão, aos quais não cedemos sequer um instante, por deferência, para que a verdade do evangelho permanecesse entre vós... E por parte dos que eram tidos por *notáveis* – *o que na realidade eles fossem não me interessa*; Deus não faz acepção de pessoas – de qualquer forma, *os notáveis nada me acrescentaram*. Pelo contrário, vendo que a mim fora confiado o evangelho dos incircuncisos como a Pedro o dos circuncisos – pois aquele que operava em Pedro para a missão dos circuncisos operou também em mim em favor dos gentios – 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 *senal de comunhão*: nós pregaríamos aos gentios e eles aos da Circuncisão. Nós só nos devíamos *lembrar dos pobres*, o que, aliás, tenho procurado fazer com solicitude (grifo nosso).

Paulo não é nem um pouco modesto em seu relato aos gálatas. O uso de algumas expressões, que destacamos na passagem acima, demonstra que Paulo estava tentando legitimar a sua

autoridade como “apóstolo dos gentios” perante os gálatas. Ao compararmos o discurso de Paulo com o de Lucas sobre o Concílio, percebemos que a solução combinada nos dois relatos é divergente. Lucas prescreve algumas abstenções para os prosélitos gentios; Paulo afirma que eles (ele, Barnabé e Tito) só deveriam lembrar-se do cuidado aos pobres (coleta).

Uma explicação para esse conflito é que, com a abertura do paleocristianismo à gentilidade, as comunidades de Jerusalém e Antioquia acabaram assumindo posições diferentes quanto ao proselitismo gentio. A iniciativa para reunir o concílio parece ter partido de Antioquia. O relato de Paulo sugere que já havia um reconhecimento da autoridade dos “notáveis”, mas isso não quer dizer que a comunidade de Jerusalém exercesse uma espécie de governo sobre as outras comunidades paleocristãs. Por meio desse encontro, a obrigação de se fazer uma coleta para os pobres de Jerusalém tornou-se um dos grandes objetivos da missão paulina (KOESTER, 2005, v. 2, p. 120), como pode ser evidenciado na epístola que foi inserida em 2 *Coríntios* em favor da coleta (2 Cor 8-9).¹¹⁵

Acreditamos que, depois do Concílio de Jerusalém,¹¹⁶ Paulo tenha seguido para Antioquia, pois lá teria ocorrido o incidente com Pedro, relatado em *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 sua 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 os judeus?

A pergunta que Paulo dirigiu a Pedro é um forte indício de que o problema não estava resolvido e que Lucas tentou minimizar os conflitos em relação à validade da Lei para os

¹¹⁵ A decisão do Concílio de Jerusalém parece ter apenas ratificado a organização das coletas, por parte de Paulo, nas *ekklesiai* fundadas por ele. Acreditamos que a coleta para os “santos” de Jerusalém já fosse um procedimento recorrente entre os paleocristãos antes do Concílio.

¹¹⁶ Daqui em diante, as datas propostas pela maioria dos autores variam, retrocedendo ou avançando de dois a três anos, o que para nosso trabalho não representa maiores problemas, pois a falta de precisão nas datas não invalida a ocorrência dos conflitos em Corinto.

prosélitos gentios, em sua narrativa do Concílio de Jerusalém. A questão entre Paulo e os notáveis não parece ter sido solucionada, ao contrário do que indica o relato de Lucas.¹¹⁷

A comunidade paleocristã de Antioquia havia decidido aceitar que os prosélitos gentios, ao se reunir para comer a Ceia do Senhor juntamente com os judeus crentes em Jesus, estivessem desobrigados de observar a *kashrut*.¹¹⁸ Na ocasião relatada em *Gálatas* 2.11-14, observa-se que Pedro não se importava em não comer alimentos *kasher* nas refeições comunais, mas mudou de atitude quando os enviados de Timóteo chegaram a Antioquia. Se o acordo do Concílio de Jerusalém tivesse sido de fato estabelecido segundo a narrativa de *Atos* 15.13-29, ou seja, se os prosélitos gentios não estivessem obrigados a observar a *kashrut*, não haveria motivos para Tiago enviar uma delegação a Antioquia (Gl 2.12a) nem para Pedro e os outros mudarem de atitude com a chegada dessa delegação (Gl 2.12b-13).

Paulo deve ter permanecido em Antioquia do inverno de 51 ao início do verão de 52. O fato de Barnabé ter tomado o partido dos emissários jerosolimitanos deve ter deixado Paulo isolado e este não se sentiu mais à vontade para permanecer em Antioquia, então, de lá partiu para Éfeso. Mas temos motivos para acreditar que, antes, Paulo tenha passado pela Galácia, ainda no verão de 52.¹¹⁹ Se a viagem para Éfeso durou aproximadamente três meses, ele deve ter chegado a essa cidade em agosto de 52. Éfeso estava situada na rota de quem vinha da

¹¹⁷ Para Watson (2004, p. 54), o próprio relato de *Gálatas* 2.1-10 é altamente tendencioso, pois acredita que Paulo e os “notáveis” não chegaram a um consenso sobre o problema acerca da obrigatoriedade da observância da Lei pelos prosélitos gentios, uma vez que, para esse autor, todo judeu crente em Jesus, oriundo do círculo de Jerusalém, não abriria mão dos mandamentos da *Torá*.

¹¹⁸ O termo hebraico *kashrut* designa o conjunto de normas dietéticas judaicas estabelecidas sobretudo pela *Torah*. Consultar *Levítico* 11.3-8 e *Deuteronômio* 14.1-21. O alimento que pode ser consumido, ou seja, que não é considerado impuro, é designado pelo termo hebraico *kasher*. Em língua inglesa, é mais utilizado *kosher*, uma variante do termo em *idish* (ou *Yiddish*), idioma híbrido que mistura formas alemãs e hebraicas.

¹¹⁹ Em *Atos* 18.23, Lucas menciona que Paulo passou pela Galácia e pela Frígia antes de voltar a Éfeso. Essa informação pode ser fidedigna, pois em *Gálatas* 4.13, ao se referir à sua visita às *ekklesiai* da Galácia, Paulo disse: “pela primeira vez”, o que sugere que ele tenha realizado mais de uma visita a essa região antes de escrever a *Epístola aos Gálatas* (MURPHY-O’CONNOR, 2004, p. 44).

Grécia e de Roma em direção à Ásia. Como importante centro cosmopolita, era também um lugar de mistura de etnias.

De acordo com o que assinalamos anteriormente, é provável que, quando Paulo, Priscila e Áquila deixaram Corinto, por volta de setembro de 51, o casal tenha seguido direto para Éfeso, enquanto Paulo foi para Jerusalém reunir-se com Pedro e Tiago, no Concílio.¹²⁰ Se essa informação estiver correta, Priscila e Áquila seriam os verdadeiros fundadores da missão paleocristã em Éfeso. Pouco antes da chegada de Paulo a essa cidade, Priscila e Áquila devem ter enviado Apolo a Corinto, como é sugerido em *Atos* 19.11.

Há indícios de que o primeiro ano de Paulo em Éfeso não apresentou problemas. Na primavera de 53, Paulo pode ter escrito a *Epístola aos Gálatas*. A motivação dessa epístola parece ser a emergência de conflitos causados por paleocristãos que divergiam das ideias de Paulo com relação à validade da Lei judaica. No verão de 53, Apolo teria voltado de Corinto com notícias que motivaram Paulo a escrever a epístola pré-canônica aos coríntios, que se perdeu. As epístolas paulinas não mencionam quem teria levado a pré-canônica aos paleocristãos coríntios.

Durante a primavera e o verão de 54, Paulo deve ter mantido intensos contatos com a *ekklesia* de Corinto. Esse foi o momento em que os conflitos relativos ao tipo de conduta adotado pelos membros estavam eclodindo. Como já havíamos exposto no capítulo anterior, provavelmente durante o inverno de 53-54, uma rica comerciante de Éfeso, Cloé, havia enviado empregados a Corinto, os quais, ao regressarem a Éfeso, no início da primavera de

¹²⁰ Por considerar que o Concílio de Jerusalém tenha ocorrido antes da primeira visita de Paulo a Corinto, Lucas narra a ocasião da visita a Antioquia (At 18.18-19.1) de modo diferente do que propomos. Para Lucas, ao deixarem Corinto, Paulo, Priscila e Áquila foram para Éfeso. De lá, Paulo teria ido sozinho a Cesareia e, em seguida, a Antioquia. Depois de passar pela Galácia e pela Frígia, ele teria retornado a Éfeso. No entanto, não entendemos que Paulo tenha feito duas visitas a Éfeso antes da redação das epístolas endereçadas aos gálatas, aos filipenses (segunda epístola) e a Filêmon. Se na referida narrativa de Lucas substituíssemos a primeira ida de Paulo a Éfeso por sua visita a Jerusalém (ocasião do Concílio), seu relato tornar-se-ia mais plausível.

54, trouxeram notícias sobre as facções dentro da *ekklesia* coríntia. Na mesma época, a delegação de Estéfanos, Fortunato e Acaico trouxe uma correspondência contendo as dúvidas dos coríntios para Paulo. A reação deste foi escrever de imediato a *1 Epístola aos Coríntios*, que foi enviada por Timóteo, que ficou incumbido de investigar os conflitos.

Em *1 Coríntios* 16.1-9, Paulo recomendou aos coríntios que preparassem a coleta em favor dos “santos” de Jerusalém a fim de que, ao chegar a Corinto, ele pudesse escolher alguns para levar, munidos de epístolas de recomendação, as “dádivas” a Jerusalém. Se julgasse necessário, Paulo também os acompanharia até essa cidade. De acordo com o primeiro plano de viagem de Paulo, ele permaneceria em Éfeso até Pentecostes (maio/junho) e atravessaria a Macedônia antes de passar por Corinto. Essa segunda visita a Corinto não seria breve. A intenção de Paulo era permanecer na cidade durante todo o inverno (provavelmente de 54-55) e, em seguida, partir, levando os recursos da coleta para Jerusalém. Esse plano de viagem não deu certo por algum motivo. É possível que Paulo tenha sido preso nesse período, pois nos versículos de *2 Coríntios* 1.8-10 Paulo afirma:

Não queremos, irmãos, que o ignoreis: a tribulação que padecemos na Ásia, acabrunhou-nos ao extremo, além das nossas forças, a ponto de perdermos a esperança de sobreviver. Sim; recebêramos em nós mesmos a nossa sentença de morte, para que a nossa confiança não se pudesse fundar em nós mesmos, mas em Deus, que ressuscita os mortos. Foi ele que nos libertou de tal morte e dela nos libertará; nele depositamos a confiança de que ainda nos libertará da morte.

Pelas informações de *1 Coríntios* 15.32 e *2 Coríntios* 11.23, nota-se que Paulo passou por situações de risco em Éfeso, o que deve ter ocorrido, então, em seus últimos meses nessa cidade. Pelo conteúdo das epístolas endereçadas aos filipenses (segunda epístola) e a Filêmon, é mais provável que Paulo as tenha escrito de um cativo em Éfeso. No final da primavera ou início do verão de 54, Paulo e seus colaboradores podem ter sido presos, ocasião em que escreveu uma segunda epístola endereçada aos filipenses e a *Epístola a Filêmon*.

Julgamos que a segunda epístola endereçada aos filipenses corresponda aos trechos de *Filipenses* 1-3.1; 4.2-9, 21-23. Seu conteúdo sugere que, quando foi redigida, Paulo estivesse preso (Fl 1.7, 12-14). Nessa epístola, Paulo também menciona que, em lugar de Timóteo, ele enviaria Epafrodito para junto deles (Fl 2.19-30). Outro indício é que os trechos de *Filipenses* 1-3.1; 4.2-9, 21-23 constituam uma correspondência posterior aos trechos de *Filipenses* 4.10-20. A primeira epístola enviada aos filipenses (Fl 4.10-20), conforme assinalamos anteriormente, revela que Epafrodito foi quem levou os recursos da *ekklesia* de Filipos até Paulo, em Corinto. Na segunda epístola (Fl 1-3.1; 4.2-9, 21-23), Paulo menciona que Epafrodito já havia estado com os filipenses: “Entretanto, julguei necessário enviar-vos Epafrodito [...], pois ele estava com saudades de todos vós e muito preocupado porque ficastes sabendo que [ele] esteve doente. Por isso, apressei-me a enviá-lo: assim podeis revê-lo [...]” (Fl 2.25, 26, 28). Com base nessas informações, é possível concluir que os trechos de *Filipenses* 1-3.1; 4.2-9, 21-23 sejam de uma epístola independente, escrita durante a permanência de Paulo na prisão, em Éfeso.

As informações de agora em diante são baseadas nos relatos da epístola da “reconciliação” (2 Cor 1-2.13; 7.5-16). Provavelmente no final do verão de 54, Timóteo retornou a Éfeso com notícias sobre um conflito referente a uma injúria (2 Cor 7.8-13), o que motivou Paulo a escrever a epístola “em meio a muitas lágrimas”.

Com a mudança de seus planos iniciais, Paulo tencionou visitar Corinto antes de ir a Macedônia, logo após a sua saída do cativeiro em Éfeso (2 Cor 1.15, 16). Desse modo, visitaria Corinto duas vezes antes de seguir para Jerusalém. Mas acabou mudando os planos novamente em face do conflito relativo à injúria (2 Cor 2.1-11), que lhe foi anunciado possivelmente por Timóteo. Ainda em Éfeso, Paulo resolveu enviar Tito a Corinto levando a epístola escrita entre “lágrimas”.

A reação dos paleocristãos coríntios à epístola “áspera” não foi de hostilidade. Os trechos de 2 *Coríntios* 7.5-16 indicam que houve um “arrependimento” da parte dos membros em relação ao problema da injúria, do qual não temos informações mais detalhadas. Esses trechos de 2 *Coríntios* também indicam que Tito foi bem recebido pela *ekklesia* coríntia.¹²¹ Dessa forma, Paulo esperou encontrar-se primeiramente com Tito, a fim de receber notícias da reação dos membros à epístola.

De Éfeso, então, Paulo partiu para Trôade (2 Cor 2.12, 13), provavelmente no final do outono de 54, onde deveria encontrar-se com Tito, mas, como não foi possível, interceptou-o em Filipos, quando recebeu as boas notícias sobre a *ekklesia* de Corinto (2 Cor 7.6). Paulo deve ter permanecido na Macedônia durante o inverno (2 Cor 2.13). De lá, teria enviado, no início da primavera de 55, a epístola da “reconciliação” (2 Cor 1-2.13; 7.5-16) à assembleia coríntia.

Não há indicação sobre quem entregou a epístola da “reconciliação” aos coríntios. Mas acreditamos que o próprio Tito tenha voltado a Corinto para realizar tal tarefa.¹²² No início da primavera de 55, além da epístola da “reconciliação”, Tito deve ter levado também a epístola da coleta (2 Cor 8-9).¹²³ Nessa ocasião, ele não foi sozinho; Paulo decidiu enviar também o “irmão”, cujo nome é desconhecido (2 Cor 8.18), para que organizassem a coleta antes da sua chegada a Corinto. O trecho de 2 *Coríntios* 8.18-24 não é muito claro; as palavras de Paulo

¹²¹ Essa passagem de Tito por Corinto deve ter sido sua primeira visita a essa cidade, pois, na epístola da “reconciliação”, em 2 *Coríntios* 7.14, Paulo expressa: “Se diante dele [Tito] eu me gloriei um pouco de vós, não tive que me envergonhar. Assim como sempre vos temos dito a verdade, do mesmo modo ficou comprovado como verídico o elogio que de vós fizemos a Tito”.

¹²² O versículo de 2 *Coríntios* 8.16 sugere que Tito já havia ido a Corinto: “Graças sejam dadas a Deus, que pôs no coração de Tito *o mesmo zelo por vós*. Acolheu a minha solicitação e, mais apressado do que nunca, espontaneamente vai ter convosco” (grifo nosso).

¹²³ Os membros da *ekklesia* coríntia haviam separado a coleta, conforme as recomendações de Paulo em 1 *Coríntios* 16.1-4, desde a primavera de 54, momento em que receberam a epístola de 1 *Coríntios*. No entanto, Paulo não retornou a Corinto para recolher os donativos devido à sua prisão em Éfeso. Exatamente um ano depois, na primavera de 55, Paulo afirma na epístola da coleta (2 Cor 8.10): “A propósito, dou-vos um parecer: é o que convém a vós, já que fostes os primeiros, *desde o ano passado*, não somente a realizar, mas também a querer realizar essa obra” (grifo nosso). Julgamos que esse versículo corrobore a ordem cronológica de redação das quatro epístolas paulinas que compõem 2 *Coríntios*, apresentada neste trabalho.

dão margem à interpretação de que ele pode ter encarregado dois “irmãos” para acompanhar Tito, os quais são designados como os “enviados das Igrejas, a glória de Cristo” (2 Cor 8.23).

Da Macedônia, Paulo deve ter visitado a Ilíria (Rm 15.19). Não nos é indicado quanto tempo Tito demorou em Corinto, mas, levando em consideração o objetivo da viagem – realização da coleta para os “santos” de Jerusalém – é provável que sua segunda visita a tal cidade tenha sido breve. De Corinto, Tito deve ter partido para a Judeia a fim de entregar as ofertas e encontrar-se com Paulo. A permanência de Paulo na Ilíria, bem como a de Tito em Corinto, deve ter durado até o final do verão de 55, quando partiram para Jerusalém. Se eles chegaram a Jerusalém por volta do final do outono do mesmo ano, Paulo só deve ter retornado a Acaia provavelmente no início do verão de 56.

Segundo Lucas, Paulo só teria voltado a Jerusalém após a sua segunda visita a Corinto. De fato, o trecho de *Romanos* 15.25-29 sugere tal informação:

Mas agora vou a Jerusalém, a serviço dos santos. A Macedônia e a Acaia houveram por bem participar de alguma forma das necessidades dos santos de Jerusalém que estão na pobreza. [...] Quando, pois, tiver resolvido esse encargo e tiver entregue oficialmente o fruto da coleta, passarei por vós a caminho da Espanha.

Pesquisadores consideram que a *Epístola aos Romanos* tenha sido redigida durante a segunda visita de Paulo a Corinto, com base nas duas informações acima. No entanto, não partilhamos dessa interpretação por alguns motivos. O primeiro deles é que, no trecho de *Romanos* 15.25-29, Paulo não menciona de forma direta que estava em Corinto. Ele afirma apenas que as comunidades paleocristãs da Macedônia e da Acaia se disponibilizaram a colaborar. Isso não exclui a possibilidade de Tito e o(s) irmão(s) terem levado a coleta para Jerusalém, sem a companhia de Paulo.

Outro ponto importante é que, sem sombra de dúvidas, o capítulo 16 de *Romanos* foi escrito durante a segunda visita de Paulo a Corinto, como nos indica a recomendação a Febe (Rm

16.1) e as saudações a Gaio e a Erasto (Rm 16.23). Conforme mencionamos anteriormente, esse capítulo foi endereçado à *ekklesia* de Éfeso e não de Roma,¹²⁴ como atesta a saudação a Priscila e Áquila, cuja *ekklesia* da cidade em questão se reunia em sua casa, em Éfeso (Rm 16.3-5). Quem estava acompanhando Paulo nessa visita era Timóteo (Rm 16.21) e não Tito, o que nos permite afirmar que a possibilidade de Paulo ter voltado a Corinto, se encontrado com Tito para, de lá, partirem em direção a Jerusalém, é nula. Além disso, se Paulo encarregou Tito e o(s) irmão(s) da realização da coleta, não haveria sentido para Paulo encontrar-se com eles em Corinto. Em *2 Coríntios* 8-9, Paulo não menciona a intenção de ir a Corinto para encontrar-se com eles. A finalidade da epístola da coleta é justamente recomendar, da parte de Paulo aos coríntios, o trabalho que seria realizado por Tito e a delegação.

Sendo assim, é possível concluir que a *Epístola aos Romanos* foi redigida durante a permanência de Paulo na Ilíria (Rm 15.19). Dessa região, ele partiria direto para Jerusalém e talvez se encontrasse com Tito e a delegação na Macedônia, para ambos seguirem até a Judeia por terra.

Ao voltar de Jerusalém, antes de ir à Espanha, Paulo deve ter aportado em Corinto. Não há como estimar a duração da segunda visita de Paulo a Corinto; nenhuma informação nos é fornecida pelas fontes. Nessa ocasião, provavelmente durante a primavera de 56, Paulo teve contato com os pregadores itinerantes, que tratou como “falsos apóstolos” em *2 Coríntios* 11.13. Não temos nenhuma informação segura quanto ao itinerário de Paulo depois de sua saída dessa cidade. Só sabemos que manteve recorrentes contatos com a *ekklesia* de Corinto, pois foi nessa fase que os conflitos de oposição à autoridade paulina se tornaram mais intensos. Julgamos que as três epístolas coríntias (2 Cor 10-13; 1 Cor 9 e 2 Cor 2.14-6.13; 7.2-4) que tratam da defesa pessoal do ministério de Paulo como “apóstolo” tenham sido

¹²⁴ A comunidade paleocristã em Roma não foi fundada por Paulo.

redigidas entre o outono de 56 e o ano 60 (data estimada para a morte de Paulo). Entre esses quatro anos, Paulo deve ter colocado em prática seus planos de viagem para a Espanha.

É provável que a terceira correspondência endereçada aos filipenses, preservada nos versículos de *Filipenses* 3.2-4.1, tenha sido redigida também entre os anos 56-60. O discurso extremado de Paulo nessa epístola revela traços da polêmica entre pregadores paleocristãos de tendência judaica mais rigorista (GORGULHO; STORNILO; ANDERSON, 2006, p. 1.961).

As informações sobre o itinerário das viagens paulinas narradas por Lucas a partir de *Atos* 19.8 não são consideradas como fidedignas em nossa análise. Elas destoam completamente das informações fornecidas pelo *corpus* paulino acerca dos empreendimentos de Paulo depois da sua visita a Éfeso. Portanto, até o presente momento, a nossa descrição das atividades missionárias de Paulo foi proposta com base nas evidências diretas e indiretas que pudemos extrair de suas epístolas.

Sobre os últimos empreendimentos missionários realizados por Paulo, infelizmente não podemos contar com o testemunho de Paulo em suas correspondências. Dependemos inteiramente do relato de Lucas. Em *Atos* 21.27-28, na ocasião de sua terceira visita a Jerusalém, Paulo teria sido preso devido a uma agitação promovida pelos judeus, que objetivavam linchá-lo. De Jerusalém, Paulo teria sido transferido para Cesareia. Desta cidade, depois de apelar para César, juntamente com outros presos, Paulo teria embarcado para Roma a fim de ser julgado (lá). Depois de o navio que os conduzia pelo Egeu em direção a Roma ter encalhado num banco de areia, o centurião que os escoltava permitiu-lhes que nadassem até a praia próxima, a da ilha de Malta. O relato de Lucas encerra-se com a permanência de Paulo durante dois anos em Roma (At 28.30-31). A menos que Lucas estivesse tratando de uma quarta viagem de Paulo a Jerusalém, não podemos considerar essa narrativa como provável,

uma vez que defendemos a volta de Paulo a Corinto logo após a sua terceira visita à Judeia, ocasião em que entregou os recursos da coleta aos paleocristãos jerosolimitanos.

O livro *Atos dos Apóstolos* foi redigido muitos anos depois da morte de Paulo. Assim, na opinião de Crossan e Reed (2007b, p. 359), Lucas deveria dispor das informações sobre os últimos momentos da vida de Paulo, inclusive de seu “martírio”. Esses autores não descartam a possibilidade de que Lucas tenha escrito um terceiro livro, que não sobreviveu, narrando os episódios finais da vida de Paulo. Pelos textos do “Novo Testamento” também não é possível obter informações sobre a morte de Paulo. Um trecho de Eusébio de Cesareia, na *História Eclesiástica* (2, 25), informa:

Como sucessor deste, Nero enviou a Festo. Foi em seu tempo que Paulo sustentou seus direitos e foi enviado preso a Roma. [...] Assim, pois, este, proclamado primeiro inimigo de Deus entre todos os que o foram, levou sua exaltação ao ponto de fazer degolar os apóstolos. De fato, diz-se que sob seu império Paulo foi decapitado na própria Roma, e que Pedro foi crucificado. E disto dá fé o título de Pedro e Paulo que predominou para os cemitérios daquele lugar até o presente. [...] Que ambos sofreram martírio na mesma ocasião é afirmado por Dionísio, bispo de Corinto, em sua correspondência escrita com os romanos, nos seguintes termos: “Nisto também vós, por meio de semelhante admoestação, fundistes as searas de Pedro e de Paulo, a dos romanos e a dos Coríntios, porque depois de ambos plantarem em nossa Corinto, ambos nos instruíram, e depois de ensinarem também na Itália no mesmo lugar, os dois sofreram martírio na mesma ocasião”. Sirva também isto para maior confirmação dos fatos narrados.

Para Murphy-O'Connor (2004, p. 374), a forma da morte de Paulo citada por Eusébio – decapitação – sugere que ele tenha sido condenado por um tribunal regularmente constituído. Crossan e Reed (2007b, p. 359-360) entendem que Paulo e Pedro tenham sido executados, juntamente com outros paleocristãos, durante o castigo infligido por Nero, após o incêndio de Roma, em 64. Com base nas informações de Tácito sobre o massacre, Crossan e Reed concluem que as mortes de Paulo e Pedro nada tiveram de singular, considerando o grande número de pessoas que foram condenadas e também a crueldade com que foram aplicadas as punições. Infelizmente, não existem evidências que atestem onde se deu de fato a execução de

Paulo nem onde foi enterrado, uma vez que a veneração de seu corpo nas catacumbas da via Ápia, ao que tudo indica, é muito suspeita.¹²⁵

Em suma, a principal área da atuação de Paulo foi a Ásia Menor e a Grécia, onde já existiam comunidades judaicas. Ao pregar um judaísmo centrado na figura de Cristo como o Messias, Paulo enfrentou séria oposição por parte dos demais grupos judaicos. Entretanto, ao pregar um “judaísmo” desapegado das observâncias rituais da Lei para os prosélitos gentios, Paulo teve que lidar, em algumas comunidades importantes que fundou, como as da Galácia e de Corinto, com a oposição interna de grupos oriundos da própria *ekklesia*, cuja concepção acerca das tradições judaicas tendia ao rigorismo, oposição que se traduzia como um questionamento direto à legitimidade do “apostolado” de Paulo, assunto de que tratamos no próximo capítulo.

¹²⁵ É difícil presumir alguma tradição local confiável: nenhuma liturgia pública dos mártires de Roma é comprovada antes da metade do século III (MURPHY-O’CONNOR, 2004, p. 374).

CAPÍTULO 3

A *EKKLESIA* DE CORINTO E SEUS CONFLITOS

A Corinto romana à época de Paulo

Entre o Golfo de Corinto e o Golfo Sarônico, há uma estreita faixa de terra que liga a península do Peloponeso à parte continental da Grécia: o Istmo de Corinto, que também separa o mar Jônico do mar Egeu. Na zona sul desse istmo está localizada a cidade de Corinto, 80km a oeste de Atenas, capital da Grécia (Mapa 1).



Mapa 1 – Localização Geográfica de Corinto¹²⁶

¹²⁶ Mapa adaptado de Jeanette Marchand e James Herbst. In: Schowalter; Friesen (2005, p. 501).

A antiga Corinto grega foi destruída em 146 a.C. pelas tropas do general romano Lúcio Múmio, durante a Guerra da Acaia (149 a 146 a.C.). Pausânias (*Desc. Gr.* 7.16, 8) afirma que os cidadãos do sexo masculino foram mortos, e as mulheres, crianças e libertos foram vendidos como escravos. Registros arqueológicos indicam que houve uma destruição parcial e seletiva das estruturas dos edifícios e das muralhas da cidade grega. A renda dos Jogos Ístmicos foi transferida para Sício, uma cidade vizinha, a noroeste (SANDERS, 2005, p. 22).¹²⁷

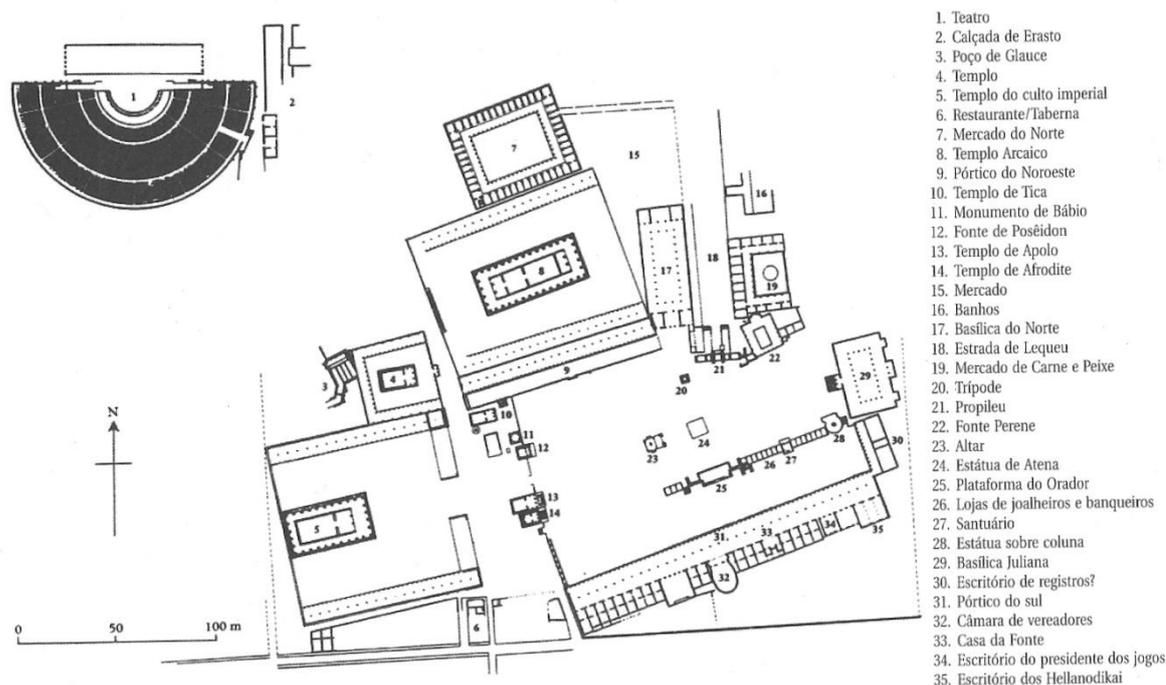
A *lex agraria* de 111 a.C. indica que as terras de Corinto tornaram-se *ager publicus* de Roma e chegaram a ser demarcadas para leilão (ROMANO, 2005, p. 26-27).¹²⁸ No entanto, nesse ínterim, Corinto parece ter tido um número inexpressivo de habitantes. Privada de sua identidade cívica e política, a cidade quase deserta foi ocupada por uma pequena população estrangeira que sobrevivia apenas das atividades agrícolas (SANDERS, 2005, p. 22). Segundo Walters (2005, p. 402), esses habitantes teriam sido forçados a se deslocarem antes da chegada dos novos colonos, vindos de Roma.

A Corinto romana foi refundada por Júlio César por volta de 44 a.C., transformando-se na capital da província senatorial da Acaia. A nova colônia foi reconstruída no mesmo sítio da cidade destruída. Segundo Walters (2005, p. 402), algumas estruturas arquitetônicas mantiveram-se intactas e foram reutilizadas, como, por exemplo, o teatro, os santuários de Deméter, Posêidon e Afrodite, e as duas fontes de Perene e do Glauce (Planta 1).¹²⁹

¹²⁷ Em Corinto, a cada dois anos, no final da primavera, eram celebrados os Jogos Ístmicos (até o ano de 51). A festa pan-helênica reunia visitantes de todo o mundo grego e era muito lucrativa para boa parte dos coríntios. A importância desses jogos só era superada pela dos Jogos Olímpicos (BROWN, 2004, p. 679).

¹²⁸ Alguns autores sustentam que parte do território coríntio ficou sob a guarda da cidade de Sício durante os 102 anos que se passaram entre a destruição e a reconstrução da cidade. Para maiores informações, consultar Wiseman (1979, p. 491-496).

¹²⁹ Admitir a existência de certa continuidade entre os novos coríntios e o seu passado grego não significa admitir que a identidade da cidade e as funções de suas estruturas sobreviventes permaneceram inalteradas (WALTERS, 2005, p. 402).



Planta 1 – O centro de Corinto, c. 50 d.C.

Fonte: Murphy-O'Connor, 2004, p. 272.

De modo geral, as colônias tipicamente romanas foram bem planejadas e Corinto não foi exceção. É provável que um contingente de agrimensores romanos tenha visitado o sítio por uma ou mais vezes a fim de preparar o caminho para a chegada dos colonos.¹³⁰ A cidade foi reconstruída em um plano ortogonal. A colônia urbana abrangia 240hm² (593 acres) e encaixava-se em grande parte dentro da área cercada pela antiga muralha grega. Somente no ângulo noroeste da cidade, o plano da colônia ultrapassou os limites da antiga fortificação (ROMANO, 2005, p. 27, 30).

A área aberta do fórum foi pavimentada no primeiro século e reunia muitos edifícios importantes para a vida cívica, política e religiosa dos romanos (Planta 1). Um monumental arco de três alas, o propileu, foi construído no local onde o fórum se encontrava com o *cardo maximus*, a estrada de Lequeu, cujo trajeto levava direto ao porto de Lequeu, ao norte. Pela

¹³⁰ Para maiores informações sobre a possível presença de agrimensores romanos em Corinto, consultar Romano (2005, p. 27 e ss.).

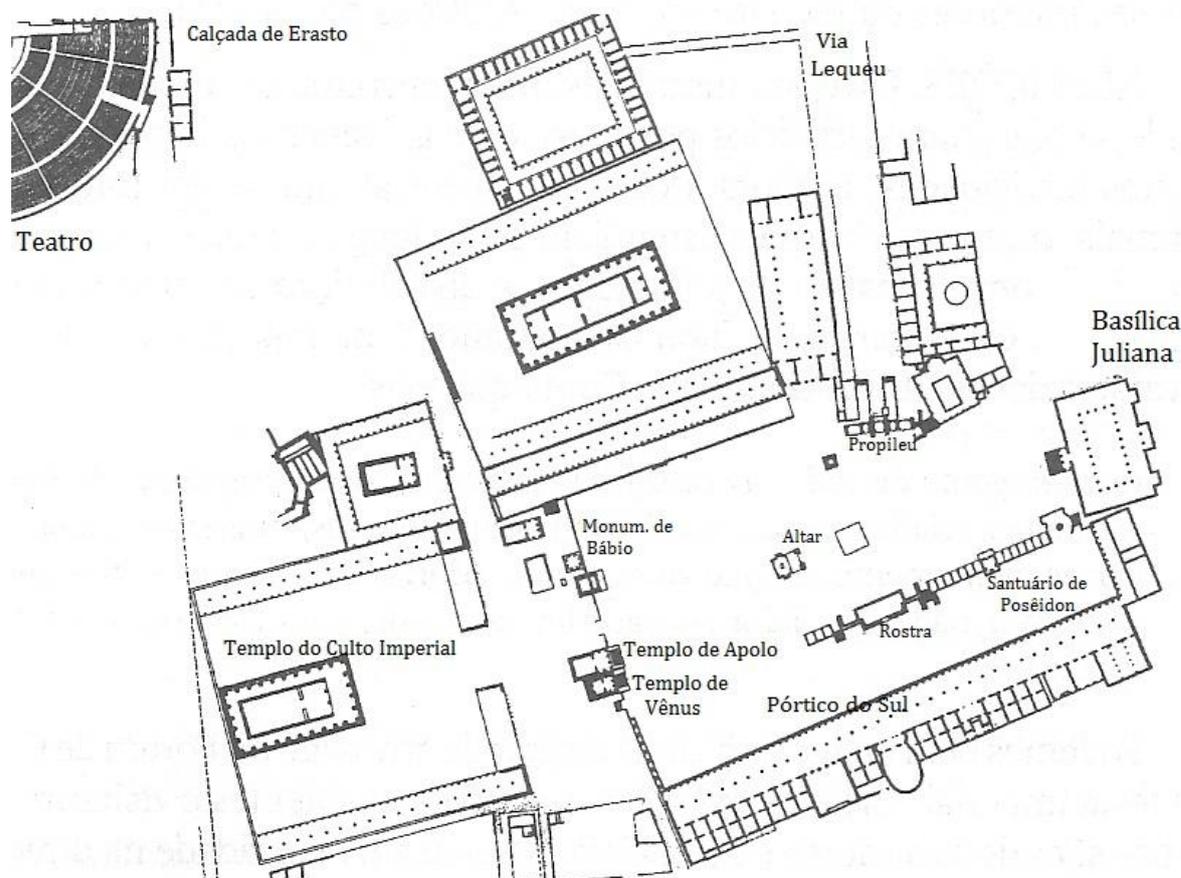
medição moderna, sabe-se que a distância é de aproximadamente 3.150m da rostra,¹³¹ no fórum, até o porto. O *cardo maximus* é a maior estrada escavada na colônia urbana de Corinto (ROMANO, 2005, p. 31-33).

Quanto à estrutura social da nova Corinto, é provável que a cidade tenha sido colonizada por 16.000 colonos, parte desses proveniente de outras cidades do Oriente grego. Alguns já detinham a cidadania romana (WALTERS, 2005, p. 402-403). Entre os colonos enviados por César, além de veteranos do exército, havia um grande número de pobres urbanos de Roma, mais da metade deles na condição de libertos (HORSLEY, 2004, p. 238). Por sua localização geográfica – entre o istmo que ligava o Peloponeso ao continente – Corinto transformou-se em um centro comercial com dois portos de mar: o de Lequeu, no Golfo Coríntio, e o de Cencreia, no Golfo Sarônico. O comércio atraiu marinheiros, comerciantes e povos de todo o Mediterrâneo, caracterizando Corinto como uma cidade cosmopolita (TENNEY, 2008, p. 298).

Estudos mais recentes sobre a Corinto refundada e seu desenvolvimento demonstram que a cidade reproduzia o modelo de uma colônia tipicamente romana, representando um dos verdadeiros centros de presença e de influência romanas e reproduzindo as instituições da própria Roma (WALTERS, 2005, p. 401). Durante os governos de Tibério, Calígula e Cláudio, as novas construções em Corinto reforçaram ainda mais o aspecto de uma cidade romana. Além disso, na primeira metade do século I, todas as inscrições públicas já apareciam em latim (MEEKS, 1992, p. 80). Como afirma Grimal (2003, p. 10), os romanos utilizaram seu urbanismo como um poderoso instrumento político.

¹³¹ Situada na parte sul do fórum, a rostra é considerada por muitos como o *bema*, local citado em Atos 18.12, aonde Paulo teria sido levado pelos anciãos da comunidade judaica de Corinto para ser julgado por Galião (Planta 1).

É necessário destacar que o patronato esteve sempre presente na configuração do espaço cívico e urbano da Corinto romana por meio de uma gama de símbolos arquitetônicos que representavam as benfeitorias, a honra e o poder daqueles que ocupavam a escala mais alta dentro desse sistema de relações verticais. Ocupando o topo da pirâmide patronal, logo abaixo dos deuses, o imperador era reverenciado em todos os espaços urbanos do Império Romano. O próprio nome dado à Corinto romana, *Colonia Laus Iulia Corinthiensis*, constitui um lembrete da benevolência de Júlio César por ter refundado a cidade (CHOW, 2004a, p. 113). Além das moedas que traziam a efígie dos imperadores, diversas estátuas e inscrições homenageavam a dinastia júlio-claudiana ao redor do fórum. Na extremidade leste, onde se situava a Basílica Juliana (Planta 2), escavadores encontraram várias dessas estátuas, que foram erigidas por coríntios ricos. Essas imagens atuavam como símbolos, marcando a presença e a autoridade imperiais. No lado ocidental do fórum, diversos templos foram construídos em honra aos deuses patronos dos imperadores. O templo de Vênus (Planta 2), erguido no reinado de Augusto, homenageava a deusa como ancestral divina da família dos Júlios e como mãe dos romanos. Durante o reinado de Tibério, ergueu-se um templo (Planta 2) em honra ao deus favorito de Augusto, Apolo (CROSSAN; REED, 2007b, p. 272-273).



Planta 2 – Planta do fórum de Corinto¹³²

A construção dos novos templos cívicos e imperiais na parte central da cidade foi patrocinada pela elite local. Em Corinto, a prática do evergetismo ocorria de forma exacerbada por essa elite – ávida por honras e cargos – por meio das redes de patronato com governadores e imperadores (HOSLEY, 2004, p. 239). Um templo localizado no lado oeste do fórum (Planta 2) foi construído durante o reinado de Cláudio, provavelmente para cultuar a família imperial. Parte de uma inscrição de 54/55 atesta a importância do patronato em Corinto. A inscrição estaria no pedestal de uma estátua – hoje perdida – homenageando Gaio Júlio Espartano, um cidadão coríntio rico e influente, natural de Esparta, que prestou vários serviços à família imperial. Cláudio, seu patrono, elevou-o à categoria de cavaleiro e, posteriormente, Nero também lhe prestou honras por suas benfeitorias. Tornou-se flâmine do divino Júlio e sumo

¹³² Planta adaptada de Crossan; Reed (2007b, p. 273).

sacerdote vitalício da casa augustana (CROSSAN; REED, 2007b, p. 273). Contemporâneo de Paulo, Júlio Espartano recebeu o seguinte louvor na inscrição:

Gaio Júlio, Filho de Laco,
 Neto de Euricles, [da tribo] Fábia, Esparciático,
 Procurador de César e de Augusta
 Agripina, Tribuno dos Soldados, Premiado com uma Estátua Equestre
 Pelo Divino Cláudio, Sacerdote
 do Divino Júlio, Pontífice, duas vezes Magistrado-Chefe,
 Agonoteta dos Jogos Ístmicos e César-
 Augustanos, Sumo Sacerdote da Casa de Augusto
 Vitaliciamente, Primeiro entre os Aqueanos.
 Por sua Virtude e Expediente
 E sua total Munificência para com a Casa Divina
 E para com a nossa Colônia, os Membros
 Da Tribo de Calpúrnia
 [Dedicaram este] a seu Patrono (CHOW, 2004a, p. 110).

Outro exemplo da prática do evergetismo que pode ser evocado é o de Bábio Filino, um liberto de Corinto que se tornou proeminente durante a primeira metade do século I, atuante no período de Tibério. O poder e a riqueza de Bábio podem ser indicados pelos vários edifícios que erigiu ao redor da cidade. Um pouco adiante do local do templo do culto imperial (Planta 2), na extremidade noroeste da ágora, Bábio erigiu uma estrutura arquitetônica impressionante, conhecida como “monumento de Bábio” (CHOW, 2004, p. 120). É possível que o santuário de Posêidon, o pórtico do Edifício Sudeste e parte da Basílica Juliana (Planta 2) tenham sido patrocinados por Bábio. Seu filho também contribuiu para a construção do Edifício Sudeste. Bábio assumiu o edilato e, como retribuição a suas doações, a colônia conferiu-lhe o título de *pontifex* e *duovir*, além do sacerdócio de Netuno. Com isso, a sua família tornou-se uma das mais proeminentes em Corinto (MEEKS, 1992, p. 81).

Erasto, um contemporâneo mais jovem que Bábio, pavimentou o pátio oriental durante seu estágio de construção como retribuição à colônia por sua escolha para o cargo de edil (MEEKS, 1992, p. 81). Em 1929, uma inscrição com seu nome foi encontrada debaixo das ruínas do teatro (Fotografia 1).



Fotografia 1 – Inscrição em Corinto com o nome de Erasto

Fonte: Crossan; Reed, 2007b, p. 300.

Se a moral do mundo romano se baseava em relações patronais, é possível enxergá-la nos sacrifícios, nos ofícios sacerdotais, nas refeições cívicas e em todos os aspectos da vida antiga. E percebe-se que, durante o período paleocristão, o patronato estava amplamente difundido na paisagem urbana de Corinto: a arquitetura, as imagens e as inscrições, ou seja, as configurações do espaço urbano e cívico também exprimiam os traços desse sistema de relações verticais. Na hierarquia promovida por tal sistema, os deuses ocupavam o primeiro lugar, seguidos pelos sacerdotes, pelos aristocratas e pelos cidadãos de modo geral, chegando até as camadas mais baixas, como a dos libertos e a dos escravos (CROSSAN; REED, 2007b, p. 272).

A presença de uma comunidade judaica na Corinto romana é mencionada em *Atos* 18.4-8, onde Lucas informa que o chefe da sinagoga, Crispo, e toda a sua casa aderiram à pregação de Paulo. A historicidade do relato de *Atos*, no que se refere à existência de uma sinagoga em Corinto, pode ser atestada por algumas evidências: a menção das cidades de Corinto e Argos

por Filo em sua lista de regiões da Diáspora e a descoberta de um fragmento de rocha com parte da inscrição que nos sugere o nome [*Syna*]goge *Hebr[aión]* (MEEKS, 1992, p. 82).

Dessa forma, é possível concluir que os habitantes da Corinto romana provinham de diversas regiões, o que caracteriza essa cidade como um conglomerado de indivíduos que, apartados das suas comunidades de origem, trouxeram consigo tradições culturais particulares: gregas, romanas e judaicas. Foi nesse ambiente social multifacetado que se desenvolveu a missão paleocristã empreendida por Paulo.

A estrutura social da *ekklesia* coríntia e seus conflitos de conduta

No que tange à estrutura social dos membros da assembleia de Corinto, é necessário retomar alguns pontos que já foram introduzidos no capítulo anterior. Após se encontrar com Timóteo em Atenas, Paulo chegou a Corinto na primavera de 50. É confiável pensar que Paulo não realizou sua evangelização em Corinto sozinho: Silvano e Timóteo estavam com ele desde o início (2 Cor 1.19). Além disso, Paulo ficou hospedado nas instalações de Priscila e Áquila (Rm 16.3-4; At 18.1-3), um casal de judeus “crentes em Jesus” que exercia o mesmo ofício de Paulo: fazedores de tendas. Como eram comerciantes, é provável que Paulo tenha trabalhado como um de seus empregados. Em Corinto, as oficinas de artesãos – como a de Priscila e Áquila – enfileiravam-se pelas ruas movimentadas da cidade. Ao que tudo indica, Paulo

começou a pregar a mensagem paleocristã aos coríntios durante o trabalho nessa oficina (MURPHY-O'CONNOR, 2004, p. 266-270).¹³³

Com relação aos membros que compunham a *ekklesia* de Corinto, os textos de *Atos*, *Romanos* e *Coríntios* mencionam alguns nomes.¹³⁴ Dentre os nomes citados nas correspondências coríntias só podemos destacar Estéfanos, Fortunato, Acaico, Crispo e Caio. Os primeiros membros a aderirem ao paleocristianismo em Corinto podem ter sido os da família de Estéfanos, os quais Paulo designa como “as primícias da Acaia”, em *1 Coríntios* 16.15. Entre as únicas pessoas que Paulo recorda ter batizado estavam as da família de Estéfanos (1 Cor 1.16), Crispo e Caio (1 Cor 1.14). Entre os que faziam parte da delegação que levou a epístola dos coríntios a Paulo (1 Cor 7.1), juntamente com Estéfanos, havia Acaico, cujo nome provavelmente seria uma alcunha (homem da Acaia), e, na mesma condição, Fortunato (1 Cor 16.17). Geralmente esse tipo de alcunha era dado aos escravos. É possível, então, que Acaico e Fortunato tenham sido escravos, embora já fossem libertos na década de 50 (MURPHY-O'CONNOR, 2004, p. 278).

Em *Atos* 18.8, Lucas relata a “conversão” de Crispo, chefe da sinagoga.¹³⁵ De fato, Crispo é um nome judaico e, como vimos, é mencionado em *1 Coríntios* 1.14. No entanto, Paulo não faz alusão à liderança de Crispo sobre os judeus de Corinto. Lucas também apresenta Sóstenes como um membro da sinagoga que foi espancado logo após o apelo dos judeus a Galião

¹³³ Apesar de Priscila e Áquila já residirem em Corinto antes da chegada de Paulo, os relatos deste sugerem que o casal ainda não tinha tomado a iniciativa de evangelizar naquela cidade. Com a chegada de Paulo, o casal não permaneceu em Corinto por muito tempo: Paulo afirma em *1 Coríntios* 16.19 que os cônjuges prepararam o caminho para a evangelização paleocristã em Éfeso. Grande parte dos especialistas considera que Priscila e Áquila partiram de Corinto em direção a Roma (e não a Éfeso), com base na saudação de Paulo ao casal em *Romanos* 16.3. Como já foi dito anteriormente, acreditamos que o capítulo 16.1-24 de *Romanos* não é uma epístola de Paulo endereçada a Roma, e sim a Éfeso. Considerando que, antes de se estabelecerem em Corinto, Priscila e Áquila tenham deixado Roma num contexto de perseguição aos paleocristãos, empreendida por Cláudio (At 18.2), não acreditamos que ambos retornariam a essa mesma cidade alguns anos depois.

¹³⁴ Nessa contagem, não incluímos os nomes dos colaboradores de Paulo, como Timóteo, Silvano, Tito e Apolo.

¹³⁵ O título *archisynagogos* pode indicar mais um título honorífico concedido por uma sinagoga em agradecimento por algum donativo, ou seja, tem mais relação com o patronato do que com a liderança propriamente dita de uma sinagoga (MURPHY-O'CONNOR, 2004, p. 263-274).

contra Paulo (At 18.17). É possível que o Sóstenes citado em *Atos* seja o mesmo Sóstenes a que Paulo se referiu na saudação em *1 Coríntios* 1. Se o relato de Lucas for verídico, Sóstenes pode ter aderido ao círculo paleocristão após o episódio de seu espancamento, mas quanto a isso não há provas. Se levarmos em consideração o Sóstenes mencionado por Paulo, a saudação de *1 Coríntios* 1.1 indica que esse “irmão” estava em companhia de Paulo durante a redação da primeira epístola canônica, portanto, ausente na congregação coríntia. Nesse caso, é possível concluir que o Sóstenes citado por Paulo provavelmente não era alguém que residisse em Corinto.

Na epístola que Paulo escreveu quando ainda estava em Corinto (Rm 16.1-24), endereçada provavelmente a Éfeso e não a Roma, alguns nomes aparecem nas últimas saudações. Lúcio, Jasão e Sosípatro são descritos por Paulo como seus “parentes” (Rm 16.21).¹³⁶ Gaio, que hospedou a Paulo e a toda a *ekklesia*, mencionado em *Romanos* 16.23, é o mesmo Caio, citado em *1 Coríntios* 1.14 como um dos membros batizados por Paulo. As versões modernas do “Novo Testamento” utilizam o nome Caio, ao invés de Gaio, na tradução de *1 Coríntios* 1.14, porém o Ϟ ⁴⁶ traz o nome *γαιο* (Gaio). A motivação para o uso de Caio nas versões modernas pode ser resultado da tradução do texto grego para o latim.¹³⁷ Ainda havia Tércio (Rm 16.22), secretário – provavelmente um amanuense – que escreveu *Romanos* 16.1-24, e o “irmão Quarto” (Rm 16.23) cujo nome (alcunha) também sugere a mesma condição de Fortunato e Acaico.

¹³⁶ O termo grego *συνγενεις*, mencionado em *Romanos* 16.21, equivale a “parentes” (KENYON, 1936, p. 20). Mas é difícil precisar se Paulo utilizava o termo no sentido de “familiares de sangue” ou “familiares em Cristo”.

¹³⁷ O nome latino *GAIUS*, quando abreviado, era substituído pelo símbolo C. Isso ocorria porque, inicialmente, o alfabeto romano não diferenciava os sons de G e C – ou seja, pronunciavam-se os dois sons, mas ambos eram escritos com a letra C. Essa é a mesma razão pela qual o nome *GNAEUS* é abreviado como “Cn”. Mais tarde, criou-se a letra G (na verdade o próprio C com um tracinho no meio). Dessa forma, Gaio e Caio consistem em duas formas diferentes de redação para um mesmo nome latino. Mas, nos manuscritos (Ϟ ⁴⁶) em grego do *corpus* paulino, não existe essa distinção, prevalecendo somente a forma “Gaio”.

Em *Romanos* 16.23, Paulo ainda menciona certo Erasto como membro da *ekklesia* de Corinto e *oikonomos* da cidade.¹³⁸ Levando em conta a inscrição em latim encontrada debaixo do teatro de Corinto, a qual dizia “*ERASTVS PRO. AED. S. P. STRAVIT*” (“Erasto, em agradecimento por ter sido prefeito, mandou construir este pavimento às suas custas”), especialistas ficam divididos quanto ao fato de se considerar o Erasto mencionado por Paulo e o Erasto da inscrição como sendo a mesma pessoa. Em *Romanos*, Paulo utiliza o termo *oikonomos* para designar Erasto, que significa um cargo abaixo da função do *aedilis*. Crossan e Reed (2007b, p. 300) defendem tal associação baseados na hipótese de que Paulo talvez não conhecesse a distinção entre os cargos de *oikonomos* e *aedilis*, ou mesmo de que Erasto pode ter-se tornado edil num período posterior ao da redação de *Romanos* 16.23. De fato, seria muita coincidência haver dois Erastos com cargos tão importantes no mesmo período em Corinto.

Quanto ao *status* dos membros, Paulo revela: “Vede, pois, quem sois, irmãos, vós que recebestes o chamado de Deus; não há entre vós muitos sábios segundo a carne, nem muitos poderosos, nem muitos de família prestigiosa” (1 Cor 1.26). Tal afirmação sugere que a maioria da *ekklesia* de Corinto não era composta por pessoas de *status* social muito elevado, como seria o caso dos mais instruídos, dos influentes que tinham opinião de peso na vida cívica da cidade, e dos nascidos em família aristocrática (MURPHY-O’CONNOR, 2004, p. 277). Provavelmente, os membros eram provenientes de camadas intermediárias, como aquelas formadas por libertos enriquecidos. Também não descartamos a presença, na congregação, de pessoas pertencentes a uma escala inferior, levando em consideração a descrição de Paulo sobre as “conversões” de casas inteiras, que incluíam os empregados e escravos, naturalmente.

¹³⁸ O termo grego *οικονομος* (KENYON, 1936, p. 21) pode ser traduzido por “administrador da cidade”.

Nos dois primeiros séculos, as *ekklesiai* domésticas reuniam-se em salas privadas nas casas dos membros mais abastados. Como todos os paleocristãos de uma cidade geralmente não cabiam numa casa particular, coexistiam várias *ekklesiai* domésticas. Em Corinto, os grupos provavelmente se concentravam nas casas de Estéfanos (1 Cor 16.15-16) e de Gaio (Rm 16.23). Se considerarmos o relato de *Atos* como histórico e o fato de que, quando uma família inteira se convertia, possivelmente sua casa se tornava uma assembleia, Tito Justo (At 18.7) e Crispo (At 18.8) também podem ter mantido *ekklesiai* em suas residências.¹³⁹ Todavia, sabemos que a casa de Gaio comportava todos os paleocristãos da comunidade coríntia (Rm 16.23).¹⁴⁰

Para traçarmos um quadro plausível da composição da *ekklesia* coríntia, não podemos basear-nos apenas nos nomes dos membros que são mencionados pelos textos já referidos. Eles não são os únicos a compor a assembleia coríntia, e as informações que Paulo e Lucas nos fornecem sobre os membros, de modo geral, são escassas. No entanto, a análise dos problemas da comunidade pode auxiliar-nos na reconstrução de tal quadro.

A partir da aplicação do complexo categorial, foi possível contar, em *1 Coríntios*, sete conflitos relacionados ao tipo de conduta adotado pelos membros, conforme aponta o quadro abaixo:

¹³⁹ Em Ceneira também havia a presença de paleocristãos: Febe é mencionada como diaconisa dessa cidade (Rm 16.1).

¹⁴⁰ A casa de Gaio pode ter sido um lugar central de reuniões plenárias das várias assembleias de Corinto (LAMPE, 2008, p. 439-440).

N.º	Conflitos de conduta
1	Caso de incesto: um dos membros vive com a mulher de seu pai (1 Cor 5).
2	Apelação aos tribunais gentios (1 Cor 6.1-11).
3	Fornicação (1 Cor 6.12-20). Ao que o texto indica, seria possível que membros estivessem mantendo relações sexuais com prostitutas.
4	Dúvidas, por parte dos membros, sobre o tipo de conduta a ser adotada em relação à vida conjugal (casamento e virgindade) (1 Cor 7).
5	O consumo pelos membros das carnes sacrificadas aos ídolos (1 Cor 8; 10-11.1).
6	O uso do véu pelas mulheres durante as reuniões da <i>ekklesia</i> (1 Cor 11.2-16).
7	Divisões durante a Ceia do Senhor (11.17-34).

Quadro 4 – Conflitos de conduta em 1 Coríntios

Preferimos denominar os conflitos destacados acima como “conflitos de conduta”, entendendo que Paulo os via como “desvios de conduta” apoiado em sua concepção particular acerca de como devia ser o comportamento dos paleocristãos. Acreditamos que os conflitos de conduta tivessem relação direta com a estrutura social que compunha a *ekklesia* coríntia. Devido a esse aspecto, eles serão abordados nesta seção.¹⁴¹ Em *2 Coríntios*, aparece apenas um conflito relativo à conduta dos membros (2 Cor 6.14-7.1), porém, pelo fato de o considerarmos uma interpolação pós-paulina, ele não será analisado neste trabalho, nem a interpolação de *1 Coríntios* 34-35.¹⁴²

Os problemas de conduta mencionados por Paulo indicam que parte dos membros ainda apresentava o mesmo tipo de comportamento antes da adesão ao paleocristianismo. Numa comunidade paleocristã formada por prosélitos judeus, gregos e romanos, ainda vigoravam

¹⁴¹ Como o objeto central de nossa análise se refere aos conflitos de oposição à autoridade paulina, julgamos pertinente analisá-los em uma seção distinta, inclusive os mencionados em *1 Coríntios*.

¹⁴² No conflito relatado em *2 Coríntios* 6.14-7.1, Paulo prescreve aos membros que não formem parêntese incoerente com os incrédulos, e, em *1 Coríntios* 14.34-35, Paulo ordena às mulheres que estejam caladas durante as reuniões na *ekklesia*.

diferenças do ponto de vista da orientação religiosa de cada um deles. As práticas dos membros coríntios que não se enquadravam no modelo proposto por Paulo tinham origem, sobretudo, no modo de vida da sociedade romana imperial. Todos os conflitos de conduta indicados por Paulo em *1 Coríntios* tinham relação com práticas romanas comuns à época: apelação aos tribunais romanos, relações sexuais com prostitutas (provavelmente associadas ao culto da deusa Vênus/Afrodite), consumo de carnes sacrificadas aos ídolos, forma de se vestir e se portar durante os cultos nos templos “pagãos”. Ao que parece, os conflitos também tinham ligação com membros que ocupavam a posição de patronos ricos. Esses patronos poderiam ser capazes de resolver disputas financeiras em tribunais civis fora da assembleia paleocristã (1 Cor 6.1-8); aprovar matrimônios entre enteados e madrastas viúvas a fim de proteger seus patrimônios (1 Cor 5); justificar a sua participação nos banquetes festivos pagãos e comprar carne sacrificada aos deuses romanos para consumi-la em jantares privados (1 Cor 8; 10-11.1). Tais práticas, que revelam a adoção por parte dos neófitos do mesmo tipo de comportamento dos “de fora”, incluem todos os padrões de hierarquização imputados pelas relações patronais.

Em sua *Epístola aos Gálatas* (3.28), Paulo admitia que as diferenças étnicas, de *status* social e de gênero já não eram mais importantes: “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus”. Nesse sentido, o tipo de comportamento implicado pela hierarquia patronal contrastava não apenas com o ideal igualitário de Paulo, mas também com a sua noção de comportamento/“identidade” paleocristã.

Um dos casos, que bem ilustra um tipo de conflito relacionado à conduta adotada pelos membros, manifesta-se no momento da refeição eucarística da assembleia de Corinto. Na sociedade romana imperial, as desigualdades e a hierarquização mostravam-se visíveis

durante o jantar festivo oferecido pelo patrono em sua casa: a comida e o vinho superiores eram servidos ao anfitrião e a seus amigos mais honoráveis. O lugar de honra ou a terceira posição na mesa do meio, às vezes bem próximo do anfitrião, estava reservado ao convidado principal. Já a comida e o vinho inferiores eram servidos aos clientes menos abastados e aos libertos, que ocupavam os lugares menos honrosos. Os escravos e os pobres costumavam jantar sentados sobre um tapete ou encostados na parede, isso quando não faziam suas refeições nas áreas de serviço, i.e., num cômodo separado do átrio ou do triclínio (sala de jantar da casa romana). A partir daí, notamos que os mesmos padrões de comportamento dos romanos durante os banquetes festivos, cujos códigos sociais estão apoiados na desigualdade e na hierarquia entre os indivíduos de acordo com as suas posições ou *status*, também foram adotados pelos paleocristãos coríntios durante as refeições eucarísticas da Ceia do Senhor (CROSSAN; REED, 2007b, p. 306-309). Em *1 Coríntios* 11.17-34, Paulo relembra a simbologia dessa tradição eucarística a fim de solucionar os conflitos que emergiam durante o ritual.

No primeiro século, a Ceia do Senhor compreendia uma refeição completa no mesmo sentido de um jantar ou banquete (*deipnon*). A esse respeito, Paulo relata que, durante as reuniões eucarísticas, cada membro apressava-se em comer a própria ceia e, enquanto um passava fome, o outro ficava embriagado. Advertia-os então: “Não tendes casas para comer e beber? Ou desprezais a igreja de Deus e quereis envergonhar aqueles que nada têm? [...] Portanto, meus irmãos, quando vos reunirdes para a Ceia, esperai uns aos outros” (1 Cor 11.21-22).

Abrindo sua casa para as reuniões da *ekklesia* coríntia, não seria incomum se Gaio, o anfitrião, se tivesse comportado como um patrono rico de associação privada ou de sociedade cúltica gentílica. Se, durante as refeições eucarísticas, realizadas em seu triclínio, ele fizesse distinções no alimento e nos lugares de acomodação dos membros de acordo com o nível

social de seus “irmãos em Cristo”, isso não constituiria uma atitude estranha ao procedimento ordinário, conforme a prática adotada nas reuniões festivas da sociedade romana imperial (MEEKS, 1992, p. 112-113).

O discurso de Paulo advertindo os cristãos coríntios para não frequentarem os jantares pagãos (1 Cor 10.14-22) também é um desdobramento desse problema fornecido pelas redes de patronato. É possível imaginar o quão difícil seria para um paleocristão coríntio mais abastado – como um patrono – que tinha vínculos tão estreitos com a sociedade greco-romana, abolir subitamente seus contatos com o mundo exterior e ao mesmo tempo enxergar-se como a um escravo ou mesmo a um liberto mais pobre, ou de comportar-se como tais. Isso acabou gerando conflitos, e um dos meios que Paulo utilizou para contornar esses conflitos está expresso em suas prescrições à comunidade de Corinto, que demonstravam o seu objetivo de reforçar a unidade e a igualdade entre os membros. Todavia, também não descartamos a possibilidade de tais prescrições constituírem uma estratégia de Paulo a fim de que sua autoridade não se perdesse ante o poder e o prestígio dos patronos ricos que compunham a *ekklesia* coríntia.

Desse modo, é possível atestar que os problemas relacionados à conduta dos membros diziam respeito aos convertidos de origem “pagã” ou, mesmo, aos chamados “tementes a Deus”. De acordo com Murphy-O’Connor (2004, p. 279), seria plausível supor que a maioria da congregação fosse composta por gentios, considerando que as pessoas da casa de Cloé, sendo oriundas de Éfeso, se “escandalizaram” com o tipo de comportamento dos paleocristãos coríntios. As denúncias que o séquito de Cloé fez contra os coríntios não foram mencionadas na correspondência levada pela delegação de Corinto (1 Cor 7.1) a Paulo: o comportamento dos membros durante as reuniões das assembleias, no que se refere ao uso do véu pelas

mulheres, à prática do carisma da glossolalia e à forma de proceder durante a ceia.¹⁴³ Isso demonstra que, para os coríntios, essas questões não eram um problema. Elas foram vistas como problema (“divergências de norma”) por visitantes de outra congregação. Se as pessoas da casa de Cloé pertencessem à comunidade de Corinto, certamente a menção de Paulo acerca de sua fonte (1 Cor 1.11) traria mais dissensões entre os membros.

De fato, os conflitos de conduta estavam relacionados aos prosélitos gentios. A julgar pela quantidade e pelo conteúdo desses conflitos mencionados por Paulo em *1 Coríntios*, é possível concluir que a maioria da *ekklesia* era composta por prosélitos gentios e/ou “tementes a Deus”. A análise dos conflitos de natureza política – que serão discutidos ainda neste capítulo – não invalida tal hipótese. Temos razões para crer que a assembleia de Corinto também comportava membros de origem judaica, porém em número muito menor.¹⁴⁴

O apostolado no século I

Determinar em que constituiu o apostolado em seus anos iniciais é uma tarefa difícil. A maioria das informações de que dispomos diz respeito a um período – século II – em que o apostolado já se encontrava numa fase mais avançada em seu processo de institucionalização. Mais uma vez é preciso ter cautela ao considerar os relatos dos evangelhos, compostos a partir da década de 60, para não nos deixarmos influenciar pelas concepções tardias criadas em torno do ofício, no que se refere aos trinta anos subsequentes à morte de Jesus. Se as epístolas

¹⁴³ Consultar *1 Coríntios* 11.18.

¹⁴⁴ Em *1 e 2 Coríntios*, não encontramos evidências diretas sobre a presença de membros de origem judaica. Todos os nomes de membros citados por Paulo referem-se a nomes latinos e gregos (MEEKS, 1992, p. 81). Nos versículos de *1 Coríntios* 1.22 e *2 Coríntios* 3.6-18, Paulo critica os judeus, porém, de forma generalizada. As críticas não aparentam ser direcionadas a possíveis membros em particular. Todavia, o silêncio das epístolas não invalida a possibilidade: o fato de Paulo não citar os membros de origem judaica pode indicar que seu número era reduzido e que não tiveram participação direta nos conflitos.

Paulinas constituem a fonte paleocristã mais antiga, seguidas pelos evangelhos e pelo livro de *Atos*, devemos, então, confrontar as informações dessas fontes na tentativa de compreender o que levou os coríntios a questionarem a posição de Paulo como “apóstolo”.

O vocábulo grego *ἀπόστολος*, em sua forma nominativa, deriva do vocábulo aramaico *seliah*, que significa “aquele que é enviado”. Na *Septuaginta*, o termo, com esse sentido, só ocorre uma vez: em *I Reis* 14.6. Já entre os autores clássicos, o uso de *ἀπόστολος* não ocorre com frequência (HERBERMANN et al., 1917). Por vezes, o termo poderia funcionar tanto como substantivo quanto como adjetivo. Quando associado a *πλοῖος* (barco), adquiria o mesmo sentido da palavra moderna “despacho”, significando um “barco de despacho” ou um “barco em expedição”. O uso mais corrente da palavra era em sua forma proparoxítota, que geralmente estava associada ao sentido de “envio” ou “expedição” (BURTON, 1912, p. 561-562). Nota-se que tal sentido não foge daquele de seu verbo equivalente: *ἀποστέλλω* (enviar).

Na opinião de alguns especialistas, no “Novo Testamento”, quando o termo *αποστολος* é utilizado num sentido lato, designa uma pessoa delegada por alguém ou por uma *ekklesia* para executar alguma missão, como pode ser observado em *2 Coríntios* 8.23 e *Filipenses* 2.25. Para Burton (1912, p. 574), em *2 Coríntios* 8.23, a expressão grega *αποστολοι εκκλησιων* (nominativo plural + genitivo plural) teria o sentido de “enviados das assembleias”, e em *Filipenses* 2.25, *αποστολος* (nominativo singular) teria o sentido de “mensageiro” (KENYON, 1936, p. 108, 145; SCHALKWIJK, 1998, p. 3, 20, 26-27). Na opinião de Gorgulho, Storniolo e Anderson (2006, p. 1.991), quando Paulo se refere à Andrônico e Júnia como “apóstolos exímios”, o termo também deve ser interpretado num sentido não técnico, como o defendido por Paulo em *Romanos* 1.1: “Paulo, servo de Cristo Jesus, chamado para ser apóstolo, escolhido para anunciar o evangelho de Deus”.

Em primeiro lugar, não julgamos que Paulo esteja empregando o termo em “sentido lato” para *Romanos* 1.1. O próprio vocábulo “escolhido” já restringe o título e a função de “apóstolo” a alguns. Por isso, Paulo não o aplicaria de forma indiscriminada para designar qualquer tipo de “mensageiro” ou “enviado”, por mais que estes atuassem a serviço do evangelho.

Em segundo lugar, com relação ao uso do vocábulo *apostolos*, não podemos admitir que Paulo o distinguísse em dois sentidos: um “restrito” e outro “lato”. Se o fizesse, seria mais do que justo empregar o termo num “sentido lato” para designar seus colaboradores mais próximos, como Tito e Timóteo, por exemplo. No entanto, essas duas personagens nunca receberam tal designação.

Quando Tito e uma delegação, juntamente com o(s) irmão(s) “desconhecido(s)”, são recomendados aos coríntios na epístola da coleta (2 Cor 8-9), Paulo faz questão de esclarecer a identidade dos enviados. Em *2 Coríntios* 8.23, Paulo refere-se a Tito como seu “companheiro e colaborador”. Já os delegados seriam os “apóstolos de Cristo, a glória de Cristo”.¹⁴⁵

Caso semelhante ocorre em relação a Timóteo e a Epafrodito. Em *Filipenses* 2.19-30, Paulo explica à comunidade de Filipos que sua intenção era enviar-lhes Timóteo, entretanto, no lugar deste, decidiu enviar Epafrodito. Sobre Timóteo, Paulo afirmou: “Não tenho ninguém de igual sentimento que tão sinceramente como ele se preocupe com o que vos diz respeito [...]. Quanto a ele, vós sabeis que prova deu: como filho ao lado do pai, ele serviu comigo à causa do evangelho” (Fl 2.20-22).¹⁴⁶ Como pudemos observar nesse trecho, a qualificação que Timóteo recebeu de Paulo – como alguém que havia dado todas as provas de que era “fiel” à

¹⁴⁵ Para Paulo, o apostolado consistia num título de “glória”, como é indicado em *1 Coríntios* 9.15 e *2 Coríntios* 11.10.

¹⁴⁶ Na maioria dos endereços das epístolas paulinas, Paulo identifica-se como “apóstolo de Jesus Cristo”. No endereço de *Filipenses* 1.1, Paulo, ao saudar a *ekklesia* juntamente com Timóteo, identifica a ambos como “servos de Cristo Jesus” e não como “apóstolos”. Isso indica que a Timóteo não cabia tal designação.

causa do evangelho – o colocaria numa posição de poder ser chamado de *apostolos* no “sentido lato”. Mas quem recebeu tal título foi Epafrodito, conforme indicado no versículo 25 de *Filipenses* 2: “Entretanto, julguei necessário enviar-vos Epafrodito, meu irmão e colaborador e companheiro de lutas e vosso mensageiro [apóstolo]”.

No פ ⁴⁶, o vocábulo que a versão da *Bíblia de Jerusalém* (GORGULHO; STORNILO; ANDERSON, 2006, p. 2.050) traduz como “mensageiro” é *apostolos* (KENYON, 1936, p. 145). Nota-se que Epafrodito recebe as mesmas qualificações que Tito e Timóteo, colaborador e companheiro.¹⁴⁷ Porém, apenas Epafrodito é mencionado como “apóstolo”. Se, nesse caso, *apostolos* significasse apenas “mensageiro”, Timóteo e Tito poderiam ter sido designados pelo mesmo vocábulo,¹⁴⁸ fato que não ocorre no *corpus* paulino (considerando apenas as epístolas autênticas). Da mesma forma, se Andrônico e Júnia fossem apenas mensageiros, por que não designar também de *apostoloi* aqueles que expuseram a própria cabeça para salvar a vida de Paulo, a quem todas as *ekklesiai* da gentilidade deviam gratidão (Priscila e Áquila)?¹⁴⁹ Se o título de “apóstolo” não foi dado aos ilustres colaboradores de Paulo (Tito, Timóteo, Priscila e Áquila), é provável que Paulo o utilizasse somente num sentido restrito. Ser um “apóstolo” exigia mais que a simples função de um “mensageiro” a serviço do evangelho.

Para compreendermos o que o apostolado representava para Paulo e seus contemporâneos, precisamos reportar-nos, além dos textos das epístolas paulinas, aos evangelhos e ao livro *Atos dos Apóstolos*, sempre levando em consideração a ordem cronológica em que esses documentos paleocristãos foram redigidos. Para tanto, por uma questão didática,

¹⁴⁷ Em *1 Tessalonicenses* 3.2, Paulo identifica Timóteo como “irmão e Ministro de Deus”. Segundo Gorgulho, Storniolo e Anderson (2006, p. 2.061), tal identificação pode ter como variante (se traduzida de outra forma): “servo de Deus e nosso colaborador”.

¹⁴⁸ Afinal, as próprias epístolas coríntias foram entregues à *ekklesia* de Corinto por Timóteo e Tito. Desse modo, eles poderiam ser qualificados como mensageiros.

¹⁴⁹ Priscila e Áquila são identificados apenas como “colaboradores em Cristo Jesus” (Rm 16.3).

começaremos nossa análise pelas informações dos evangelhos e de *Atos dos Apóstolos*, os quais nos fornecem uma narrativa sobre a origem do apostolado, ao contrário das correspondências paulinas que trazem apenas informações isoladas.

De modo geral, os documentos paleocristãos posteriores ao século I tendem a associar a figura de um grupo conhecido por *οἱ δώδεκα* (“os Doze”) aos chamados *αποστολοι Χριστου Ιησου* (apóstolos de Cristo Jesus). Tem-se a impressão de que o apostolado começou a partir do grupo formado pelos doze discípulos recrutados por Jesus. A narrativa dos evangelhos sobre a nomeação dos Doze é o ponto de partida para essa impressão.

Marcos, ao relatar o momento da instituição dos Doze (3.13-19), não menciona o termo grego *apostolos*, em sua forma singular, ou *apostoloi*, em sua forma plural. O mesmo ocorre para os trechos de 7-12 do capítulo 6. No entanto, no versículo 30 do capítulo 6, Marcos retoma o grupo já o denominando de *apostoloi*. Fato semelhante também ocorre na narrativa de Lucas. No seu evangelho, o autor não utiliza o termo *apostolos* no momento da nomeação: “Convocando os Doze, deu-lhes poder e autoridade sobre todos os demônios, bem como para curar doenças, e enviou-os a proclamar o Reino de Deus e a curar” (Lc 9.1-2); mas, logo em seguida, em outra ocasião, já substitui o termo *dodeka* por *apostoloi*: “Ao voltarem, os *apóstolos* narram-lhe tudo o que haviam feito” (Lc 9.10, grifo nosso). Em *Atos* 1.26, a concepção dos Doze como “apóstolos” é visível no trecho que narra a substituição de Judas: “Lançaram sortes sobre eles, e a sorte veio a cair em Matias, que foi então associado aos onze *apóstolos*” (grifo nosso).

Mateus parece ser o único autor que, ao descrever a nomeação dos Doze, já emprega o título:

Chamou os doze discípulos e deu-lhes autoridade de expulsar os espíritos impuros e de curar toda sorte de males e enfermidades. Estes são os nomes dos *doze apóstolos*: primeiro, Simão, também chamado Pedro, e André, seu irmão; Tiago, filho de Zebedeu, e João, seu irmão; Filipe e Bartolomeu; Tomé e Mateus, o publicano;

Tiago, o filho de Alfeu, e Tadeu; Simão, o Zelota, e Judas Iscariotes, aquele que o entregou (Mt 10.1-4, grifo nosso).

O *Evangelho de João*, embora não apresente de forma direta a nomeação dos Doze, faz quatro menções ao grupo nos seguintes trechos: *João* 6.67, 70, 71; 20.24. É curioso o fato de que, por todo o livro, João tenha tratado o séquito mais próximo de Jesus apenas como *dodeka* e *μαθητων* (discípulos) e em nenhum momento como *apostoloi*.

Nos documentos paulinos, as informações que dizem respeito à identidade dos Doze e daqueles que foram apóstolos antes de Paulo não aparecem de forma explícita, mas ainda assim podem contribuir para o esclarecimento de algumas questões. À primeira impressão, o relato de Paulo sobre o episódio da aparição de “Cristo ressurreto” aos discípulos, já mencionado no capítulo 2, parece sugerir uma distinção entre os Doze e os apóstolos de modo geral:

Apareceu a Cefas, e depois aos *Doze*. Em seguida, apareceu a mais de quinhentos irmãos de uma vez, a maioria dos quais ainda vive, enquanto alguns já adormeceram. Posteriormente, apareceu a Tiago, e, depois, a todos os *apóstolos*. Em último lugar, apareceu também a mim como a um abortivo (1 Cor 15.5-8, grifo nosso).

Quanto a essa passagem, poderíamos questionar: Cefas não fazia parte dos Doze? Os Doze não eram apóstolos? O fato é que há uma hierarquização da parte de Paulo ao tratar os Doze, como se esse grupo se distinguisse dos demais apóstolos. Não no sentido de ser um grupo diferente, mas no sentido de que, entre todos os apóstolos, o grupo dos Doze fosse proeminente. E, ao que parece, dentro do grupo dos Doze, por sua vez, João, Tiago e Pedro, principalmente, se destacavam.

Quando Paulo fala dos Doze ou dos apóstolos, Pedro e Tiago são mencionados separadamente, como podemos comprovar no trecho anterior de *I Coríntios* e também nos versículos a seguir: “Não temos o direito de levar conosco, nas viagens, uma esposa cristã, como os outros apóstolos e os irmãos do Senhor e Cefas?” (1 Cor 9.5); “[...] subi a Jerusalém

para avistar-me com Cefas e fiquei com ele quinze dias. Não vi nenhum apóstolo, mas somente Tiago [a não ser Tiago], o irmão do Senhor” (Gl 1.18, 19). Além disso, no episódio do Concílio de Jerusalém, Paulo considera “os notáveis tidos como coluna” a Tiago, Cefas e João (Gl 2.9). A partir daí, concluímos que, nos trinta anos subsequentes à morte de Jesus, essas três personagens já detinham considerável autoridade entre os judeus crentes em Jesus.

As evidências paulinas atestam que o apostolado já existia antes da adesão de Paulo ao paleocristianismo e que o grupo proeminente residia em Jerusalém, conforme nos indicam os versículos de *Gálatas* 1.15-17:

Quando, porém, aquele que me separou desde o seio materno e me chamou por sua graça, houve por bem revelar em mim seu Filho, para que eu o evangelizasse entre os gentios, não consultei carne nem sangue, nem subi a *Jerusalém aos que eram apóstolos antes de mim*, mas fui à Arábia, e voltei novamente a Damasco (grifo nosso).

A maioria dos biblistas e exegeticos concorda com os dois pressupostos de que os Doze eram apóstolos e que o apostolado pode ter surgido a partir dos Doze. Se fizermos um balanço das evidências que corroboram a associação dos Doze ao apostolado, os evangelhos citados funcionam como base, exceto o *Evangelho de João*. Mas, se as evidências mais antigas, que consistem no *corpus* paulino e no *Evangelho de Marcos*, já mencionam o título *apostoloi* (Mc 6.30), não há motivos para desconfiarmos de que tais hipóteses sejam fidedignas. O que provavelmente pode ter acontecido foi que as atribuições dos Doze foram estendidas a outros discípulos, que também se encarregariam da pregação itinerante da mensagem paleocristã. Nesse caso, tanto os Doze quanto os demais seriam designados pelo título de “apóstolos”. Contudo, os Doze continuaram como o grupo detentor de maior prestígio por uma série de fatores, entre eles o fato de terem sido os companheiros pessoais de Jesus.

Cabe-nos agora definir a função dos apóstolos segundo as evidências disponíveis. As recomendações que Jesus fez aos Doze no momento de sua nomeação, retratadas nos três

primeiros evangelhos e em *Atos dos Apóstolos*, podem transmitir-nos em que consistiu o apostolado a partir das décadas de 60 e 70, período em que provavelmente o primeiro evangelho – *Marcos* – foi redigido.

No momento da nomeação dos Doze, o *Evangelho de Marcos* já mencionava algumas atribuições do apostolado: “E constituiu Doze, para que ficassem com ele [Jesus], para enviá-los a pregar, e terem autoridade para expulsar os demônios” (Mc 3.14, 15). Quando descreve de forma detalhada a missão dos Doze, Marcos informa:

Chamou a si os Doze e começou a enviá-los dois a dois. E deu-lhes autoridade sobre os espíritos impuros. Recomendou-lhes que nada levassem pelo caminho, a não ser um cajado apenas, nem pão, nem alforje, nem dinheiro no cinto. Mas que andassem calçados com sandálias e não levassem duas túnicas. E dizia-lhes: “Onde quer que entreis numa casa, nela permaneçei até vos retirardes do lugar. E se algum lugar não vos receber nem vos quiser ouvir, ao partirdes de lá, sacudi o pó de debaixo dos vossos pés em testemunho contra eles”. Partindo eles, pregavam que todos se arrependessem. E expulsavam muitos demônios, e curavam muitos enfermos, unguendo-os com óleo (Mc 6.7-13).

Observa-se que as narrativas de *Mateus* e *Lucas*, redigidas possivelmente entre as décadas de 80 e 90, utilizaram o relato de *Marcos* 6.7-13 como base. Quando comparadas as atribuições “apostólicas” descritas pelos três evangelistas, a semelhança entre os relatos é perceptível: os evangelhos apresentam praticamente as mesmas atribuições, com pequenas diferenças. As prescrições de Jesus aos apóstolos descritas por Mateus (Mt 10.1-42) são mais extensas em relação às de Marcos (6.7-13) e Lucas (9.1-6). O texto de *Mateus* apresenta o tipo de sofrimento e flagelo aos quais o apóstolo está sujeito. A ênfase de Mateus numa vida apostólica sujeita a sacrifícios, que faz alusão ao próprio sofrimento “vicário” de Jesus, pode remontar à lista de sacrifícios que Paulo enumera em suas correspondências aos coríntios (2 Cor 4.8-12; 6.4-10; 11.23-29).

Com relação ao que podemos extrair das correspondências paulinas sobre a função do apóstolo, Paulo refere-se a alguém que detém grande autoridade: “[...] ainda que nós, na qualidade de apóstolo de Cristo, pudéssemos fazer valer a nossa autoridade” (1 Ts 2.7).

Em vários trechos de nossa fonte, ao fazer seu próprio elogio na tentativa de justificar seu apostolado em decorrência da presença de outros “apóstolos” itinerantes em Corinto, Paulo apresenta-nos uma concepção quanto à seu apostolado, permeada de sofrimentos e sacrifícios. Quando trata do conflito das facções na *ekklesia* de Corinto, ele introduz o primeiro discurso desse tipo:

Julgo que Deus nos expôs, a nós, apóstolos, em último lugar, como condenados à morte: fomos dados em espetáculo ao mundo, aos anjos e aos homens. Somos loucos por causa de Cristo, vós, porém, sois prudentes em Cristo [a partir desse trecho, Paulo começa a utilizar de ironia para com os coríntios]; somos fracos, vós, porém, sois fortes; vós sois bem considerados, nós, porém, somos desprezados. Até o momento presente ainda sofremos fome, sede e nudez; somos maltratados, não temos morada certa e fatigamo-nos trabalhando com as próprias mãos. Somos amaldiçoados, e bendizemos; somos perseguidos, e suportamos; somos caluniados, e consolamos. Até o presente somos considerados como o lixo do mundo, a escória do universo (1 Cor 4.9-13).

Essa descrição dos contratempos inerentes à função de apóstolo ocorre mais vezes ao longo da epístola fragmentada (2 Cor 4.8-18; 6.3-10; 7.2-4; 11.23-12.18). Como assinalamos anteriormente, é provável que o relato dos evangelistas tenha reproduzido essas concepções.

Informações que os evangelhos e *Atos* não nos fornecem acerca dos quesitos ou prerrogativas necessárias para alguém assumir o título de apóstolo, na época de Paulo, podem ser encontradas de forma implícita em *1 e 2 Coríntios*. Essas pistas aparecem principalmente durante a defesa de Paulo sobre a legitimidade de seu apostolado. Nesse sentido, a análise dos conflitos da *ekklesia* de Corinto mostra-se fundamental, na medida em que pode contribuir de forma significativa para enriquecer o debate acerca do apostolado em sua fase inicial. Desse modo, só teremos condições de responder com mais propriedade “em que consistia a função de apóstolo na metade do século I”, depois de explicar com detalhes os conflitos registrados em nossa fonte.

A oposição dos coríntios à autoridade de Paulo

De acordo com os pontos já abordados na segunda seção deste capítulo, podemos caracterizar a *ekklesia* de Corinto como uma comunidade marcada por fraca “identidade” grupal no que diz respeito às práticas paleocristãs. Afinal, tal grupo desenvolveu-se num contexto de ampla diversidade étnica e cultural. Além disso, esse quadro era favorecido pela orientação missionária de Paulo, que via no gentio um paleocristão “em potencial” e, de maneira cautelosa, não queria interceptar a comunicação com este. Todavia, Paulo viu-se obrigado a impor, aos coríntios, uma série de advertências e recomendações morais que enfatizavam um *ethos* distintivo entre os “de dentro” e os “de fora” da *ekklesia* (MEEKS, 1992, p. 163, 166).

De qualquer forma, os problemas enfrentados por Paulo em Corinto não se resumem aos conflitos que considerava como “desvios” de conduta. Em relação às epístolas paulinas autênticas, as correspondências coríntias, além da *Epístola aos gálatas*, são as que mais apresentam conflitos de natureza política. No corpo de *1 Coríntios*, dos doze conflitos contabilizados cinco caracterizam uma oposição por parte dos coríntios à autoridade de Paulo. Em *2 Coríntios*, os nove conflitos mencionados também se referem a disputas por autoridade.

O quadro abaixo apresenta todos os conflitos de natureza política relatados nas duas correspondências paulinas:

N.º	Conflitos políticos
1	Divisões na <i>ekklesia</i> . Existência de invejas e rixas entre os membros: “Eu sou de Paulo!”, “Eu sou de Apolo!”, “Eu sou de Cefas!”, “Eu sou de Cristo!”. Membros tomando partido de um contra o outro (1 Cor 1.10-12; 1 Cor 3.3-4; 1 Cor 4.6).
2	Defesa de Paulo sobre sua posição de “apóstolo” frente aos coríntios, onde afirma ter visto a Cristo Jesus (1 Cor 9.1, 2).
3	Defesa de Paulo contra as acusações de trabalhar por conta própria sem receber recursos por parte da <i>ekklesia</i> (1 Cor 9.3-27).
4	Os dons do espírito: exaltação da glossolalia (1 Cor 12-14).
5	Questionamentos à mensagem pregada por Paulo sobre a ressurreição (1 Cor 15).
6	Defesa de Paulo contra aqueles que o julgavam se comportar segundo critérios carnis (2 Cor 10.2-4a).
7	Defesa de Paulo sobre a acusação de escrever cartas severas e enérgicas, mas pessoalmente se portar como um homem fraco e de linguagem desprezível (2 Cor 10.1; 10.7-11).
8	Paulo critica aqueles que se autorrecomendam: se defende de não se gloriar desmedidamente apoiado em trabalhos alheios (2 Cor 10.12-17).
9	Paulo critica aqueles a quem denomina de “falsos apóstolos” que proclamaram “outro Jesus diferente”, se defendendo da acusação de ser imperito no falar (2 Cor 11.1-6).
10	Defesa de Paulo contra as acusações de trabalhar por conta própria sem receber recursos por parte da <i>ekklesia</i> (2 Cor 11.7-11).
11	Defesa de Paulo contra a acusação de ser astuto e conquistar os coríntios fraudulentamente (2 Cor 12.16-18).
12	Paulo se queixa dos falsos ensinamentos dos apóstolos itinerantes que passaram por Corinto (2 Cor 2.17; 4.1-6).
13	Oponentes coríntios parecem exigir cartas de recomendação (2 Cor 3.1-3).
14	Defesa de Paulo contra a possível acusação de que se comportou fora do bom senso (2 Cor 5.13).

Quadro 5 – Conflitos de natureza política em 1 e 2 Coríntios

Em suma, nossa fonte apresenta sete conflitos relacionados à conduta dos membros e quatorze conflitos relacionados à disputa por autoridade na *ekklesia*.¹⁵⁰ Alguns dos conflitos alocados no quadro acima se repetem em virtude de Paulo os ter retomado em epístolas distintas, o que atesta o caráter turbulento da comunidade de Corinto.

O primeiro conflito, relatado no início de *1 Coríntios*, diz respeito às divisões entre os membros:

Eu vos exorto, irmãos, em nome do nosso Senhor Jesus Cristo: guardai a concórdia uns com os outros, de sorte que não haja *divisões entre vós*; sede *estritamente unidos no mesmo espírito e no mesmo modo de pensar*. Com efeito, meus irmãos, pessoas da casa de Cloé me informaram de que *existem rixas entre vós*. Explico-me: cada um de vós diz: “*Eu sou de Paulo!*”, ou “*Eu sou de Apolo!*”, ou “*Eu sou de Cefas!*”, ou “*Eu sou de Cristo!*” [...] Com efeito, *se há entre vós invejas e rixas*, não sois carnis e não vos comportais de maneira meramente humana? (1 Cor 1.10-12; 3.3, grifo nosso).

Segundo Meeks (1992, p.180-181, 199), as facções referem-se apenas às figuras de Paulo e Apolo, sendo pouco provável a existência das que se intitulassem “de Cristo” ou “de Cefas”, uma vez que não há registro algum sobre o contato de Pedro com a assembleia de Corinto. E, ainda, considerando que, em *1 Coríntios* 1-4, Paulo só trate de si próprio e de Apolo, concentrando comentários afrontosos sobre a retórica – habilidade de Apolo citada em *Atos* 18.24 –, é razoável ponderar que as facções estivessem relacionadas apenas a ambos. De fato, Paulo não faz menção às figuras de Pedro nem de Cristo em *1 Coríntios* 3.21-23, a não ser de uma forma um tanto “superficial”: “Por conseguinte, ninguém procure nos homens motivo de orgulho, pois tudo pertence a vós: Paulo, Apolo, Cefas, o mundo, a vida, a morte, as coisas presentes e as futuras. Tudo é vosso; mas vós sois de Cristo, e Cristo é de Deus”.

¹⁵⁰ Quanto ao conflito envolvendo a injúria por parte de um indivíduo da *ekklesia* (2 Cor 2.5-11; 7.12), não há como sabermos se o episódio, de algum modo, pôs em risco a autoridade paulina. Esse conflito não consta em nosso quadro devido à escassez de informações a seu respeito, e, também, pelo fato do conteúdo da epístola da reconciliação (2 Cor 7.8-16) sugerir que ele tenha sido solucionado.

Um indício de que Paulo concentra a questão apenas nele e em Apolo pode ser encontrado nos trechos de *1 Coríntios* 3.4 e *1 Coríntios* 4.6, respectivamente:

Quando alguém declara: “Eu sou de Paulo!”, e outro diz: “Eu sou de Apolo!”, não procedeis de maneira meramente humana? [...] Nisso tudo, irmãos, *eu me tomei como exemplo juntamente com Apolo por causa de vós*, a fim de que aprendais a nosso respeito a máxima: “Não ir além do que está escrito” e ninguém se ensoberbeça, tomando o partido de *um contra o outro* (grifo nosso).

Para compreendermos a divisão que se criou na *ekklesia* em torno dessas duas personagens importantes, é necessário traçarmos de antemão algumas características sobre a identidade de Apolo. A esse respeito, apenas o livro *Atos dos Apóstolos* e *1 Coríntios* fornecem informações, aliás, muito escassas.

No que se refere à origem e às qualidades de Apolo, só encontramos informações no livro de *Atos*. Lucas o descreve como um “judeu”, “natural de Alexandria”, “homem eloquente e versado nas Escrituras”: “Fora instruído no caminho do Senhor e, no fervor do espírito, falava e ensinava com exatidão o que se refere a Jesus, embora só conhecesse o batismo de João” (At 18.24-25).

O adjetivo “eloquente”, mencionado na tradução acima, substitui o termo grego *λογιος*, utilizado originalmente por Lucas em *Atos* 18.24. *Logios* pressupõe alguém com habilidade retórica (MEEKS, 1992, p. 102). Consideremos agora os seguintes trechos da argumentação de Paulo na primeira epístola:

Pois não foi para batizar que Cristo me enviou, mas para anunciar o Evangelho, *sem recorrer à sabedoria da linguagem*, a fim de que não se torne inútil a cruz de Cristo. Com efeito, a linguagem da cruz é loucura para aqueles que se perdem, mas para aqueles que se salvam, para nós, é poder de Deus. Pois está escrito: “Destruirei a sabedoria dos sábios e rejeitarei a inteligência dos inteligentes. Onde está o sábio? Onde está o homem culto?” [...] Os judeus pedem sinais, e *os gregos andam em busca da sabedoria*; nós, porém, anunciamos o Cristo crucificado que para os judeus é escândalo, para os gentios é loucura, mas para aqueles que são chamados, tanto judeus como gregos, é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus. Pois o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens. [...] Mas o que é loucura no mundo, Deus o escolheu para confundir os sábios; e o que é fraqueza no mundo, Deus o escolheu para confundir o que é forte; e o que no mundo é vil e desprezado, o que não é, Deus escolheu para

reduzir a nada o que é, a fim de que nenhuma criatura possa vangloriar-se diante de Deus. [...] Eu mesmo, quando fui ter convosco, irmãos, *não me apresentei com o prestígio da palavra ou da sabedoria* para vos anunciar o mistério de Deus. [...] Estive entre vós cheio de fraqueza, receio e tremor; *minha palavra e minha pregação nada tinham da persuasiva linguagem da sabedoria* [...] (1 Cor 1.17-20a, 22-25, 27-29; 1 Cor 2.1, 3-4a, grifo nosso).

Em *1 Coríntios* 1.17; 2.1-4, Paulo está preocupado em justificar a sua capacidade retórica, considerada fraca, segundo a opinião de determinado grupo da *ekklesia*. Ao mesmo tempo, seu discurso sugere a presença de alguém, dentro da comunidade, que dispõe de uma capacidade retórica superior à dele. Com base nas qualidades atribuídas a Apolo por Lucas em *Atos* 18.24, 25, a maioria dos especialistas concorda que ele se enquadra perfeitamente nesse perfil.¹⁵¹ Na opinião de Barton (1924, p. 208), ao admitirmos os antecedentes alexandrinos de Apolo, seria quase impossível conceber que um homem recém-chegado de Alexandria não trouxesse consigo novas ideias e diferentes interpretações do paleocristianismo para os círculos da Grécia e da Ásia.

Durante o século I, Alexandria era a cidade mais importante do Egito, considerada como um dos maiores centros culturais e econômicos do Império Romano. A população de Alexandria, totalmente helenizada, era composta por várias etnias, inclusive por uma numerosa comunidade judaica. À época de Paulo, os alexandrinos falavam predominantemente o grego.

Não sabemos quando nem como o paleocristianismo chegou a Alexandria. Embora Eusébio de Cesareia (*Hist. Ecl.* II, 16.6) tenha atribuído a Marcos o pioneirismo da mensagem paleocristã no Egito, além de representá-lo como fundador, primeiro bispo e mártir da *ekklesia* alexandrina – o que invalidaria o contato dos alexandrinos com o paleocristianismo na época de Apolo –, tais informações carecem de comprovação (KOESTER, 2005, v. 2, p. 237-239). De qualquer forma, é mais razoável pensar que, se a mensagem paleocristã

¹⁵¹ Dentre os especialistas que concordam com essa interpretação destacamos: Brown (2004, p. 684), Heyer (2009, p. 104), Meeks (1992, p. 181), Murphy-O'Connor (2004, p. 281), Smit (2002, p. 242-243), Sterling (1995, p. 383) e Barton (1924, p. 208-209).

difundida na Palestina na década de 30 atingiu o Mediterrâneo antes mesmo da década de 50, não é improvável que o paleocristianismo também tenha chegado a Alexandria na mesma época. Em suma, não há motivos para crermos que as informações sobre a origem de Apolo em *Atos* 18.24 não sejam fidedignas.

Barton (1924, p. 207-209) e Murphy-O'Connor (2004, p. 281, 286-287) acreditam que Apolo pode ter sido influenciado pelas ideias de Filo, um intelectual judeu alexandrino, ao interpretarem que elementos integrantes da compreensão do filósofo acerca do corpo e da alma aparecem traduzidos na perspectiva religiosa de um grupo específico para o qual Paulo direcionava suas críticas: o grupo dos “espirituais”. Esse grupo pode ser identificado como o mesmo grupo formado pelos correligionários de Apolo (assunto a ser discutido mais adiante).

Contemporâneo de Apolo, Filo deixou-nos um considerável *corpus* de tratados, cuja preocupação era oferecer uma interpretação alegórica das Escrituras, sobretudo da Lei, para os judeus helenizados.¹⁵² Se olharmos por esse ângulo – como aponta Barton (1924, p. 207) –, Apolo pode ter tido um papel muito mais proeminente em Corinto, e seus ensinamentos possivelmente constituíram o cerne de muitos problemas impostos à autoridade paulina.

O que de fato podemos extrair do discurso paulino é que havia uma rivalidade com relação a Paulo da parte daqueles que reivindicavam a liderança de Apolo. Os versículos de *1 Coríntios* 2.1-5 são decisivos para a nossa compreensão acerca do conflito das facções: os correligionários de Apolo levantaram críticas à capacidade retórica de Paulo, que julgavam inferior à de Apolo. Daí a preocupação de Paulo, evidenciada em *1 Coríntios* 1.17-2.16, de contrapor a sabedoria do mundo (ou dos sábios) à sabedoria de Deus, revelada pelo “espírito”,

¹⁵² Para Murphy-O'Connor (2004, p. 286-287), algumas obras de Filo, como, por exemplo, *De Sobrietate* (9-11; 55-57) e *Legorum Allegorum* (3.69-74) demonstram uma aproximação entre as ideias defendidas pelos correligionários de Apolo e as implícitas no discurso paulino. Para maiores informações sobre a influência das concepções de Filo sobre o grupo dos espirituais, consultar Sterling (1995, p. 355-384).

rejeitando a sabedoria do mundo. Outro trecho que explicita tal polarização ocorre em *I Coríntios* 3.18-20:

Ninguém se iluda: se alguém dentre vós julga ser sábio aos olhos deste mundo, torne-se louco para ser sábio; pois a sabedoria deste mundo é loucura diante de Deus. Com efeito está escrito: Ele apanha os sábios em sua própria astúcia. E ainda: O Senhor conhece os raciocínios dos sábios, sabe que são vãos.

Nas correspondências endereçadas aos coríntios, Paulo não nos fornece nenhuma informação biográfica sobre seu colaborador; por outro lado, faz menção à permanência de Apolo em Corinto. Sabemos que a atuação de Apolo na *ekklesia* de Corinto ocorreu durante a ausência de Paulo: “Quem é, portanto, Apolo? Quem é Paulo? Servidores, pelos quais fostes levados à fé; cada um deles agiu segundo os dons que o Senhor concedeu. Eu plantei; Apolo regou, mas é Deus quem fazia crescer” (1 Cor 3.5, 6). Isso também sugere que Apolo não era um missionário itinerante ou um fundador de igrejas; sua função pode ter sido a de um professor ou expositor das Escrituras (BARTON, 1924, p. 208).

Além dos quatro versículos da primeira epístola (1 Cor 1.12; 3.4; 3.22; 4.6), em que Paulo cita Apolo como um dos líderes dos partidos da *ekklesia*, a última menção que faz ao colaborador aparece em *I Coríntios* 16.12: “Quanto ao nosso irmão Apolo, roguei-lhe insistentemente que fosse visitar-vos com os irmãos; mas não quis em absoluto ir agora; irá quando tiver oportunidade.” Uma vez que o referido versículo sugere que, no momento da redação de *I Coríntios* (primavera de 54), Paulo já estivesse em companhia de Apolo, é provável que este tenha permanecido em Corinto durante um ano, onde tenha chegado por volta do verão de 52, tendo partido para Éfeso, no verão de 53.

Poderíamos supor que o próprio Apolo tivesse comunicado a notícia das facções na *ekklesia*, porém Paulo afirma que tal informação foi levada pelos comerciantes da casa de Cloé (1 Cor 1.11), na primavera de 54. A divisão da *ekklesia* em dois grupos distintos deve ter ocorrido durante a ausência de Apolo, período (de quase um ano) em que a comunidade não contou

com a presença de nenhum colaborador de Paulo, ou seja, a liderança da *ekklesia* ficou à mercê dos próprios membros.

Se Apolo já se encontrava em Éfeso na companhia de Paulo quando recebeu a notícia das facções, é razoável considerar que, para não inflamar ainda mais a situação em Corinto, decidiu não voltar. Isso sugere que as relações entre Apolo e Paulo não eram hostis. Segundo os relatos, Apolo não encabeçou a formação de nenhum grupo contrário à autoridade de Paulo, nem mesmo apoiou tal atitude.

Murphy-O'Connor (2004, p. 287-288) defende que os coríntios distorceram os ensinamentos de Apolo. A defesa de tal ideia se dá para justificar a “boa relação” que Apolo mantinha com Paulo. Em nossa opinião, o fato de as duas personagens terem pontos discordantes sobre a interpretação do paleocristianismo não impede que ambas tivessem boas relações. Não vemos problemas em considerar a possibilidade de que os ensinamentos de Paulo e Apolo apresentassem pontos divergentes. Se Paulo não demonstrou nenhum tipo de hostilidade de forma explícita em seu discurso contra a pessoa de Apolo, talvez isso se devesse tanto a uma boa amizade entre ambos, quanto a uma habilidade política ou estratégica, por parte de Paulo, diante do conflito. Aliás, esta última hipótese parece-nos razoável. Improvável é a hipótese de que os ensinamentos de Apolo tenham sido deturpados pelos coríntios.

Visto que Apolo não concordava com a atitude de seus correligionários, ao reivindicarem que este assumisse a liderança da *ekklesia* de Corinto, entendemos, então, que é mais coerente designar esse grupo pelo nome de “espirituais”, uma vez que seus membros se intitulavam ou se enxergavam como tais, conforme sugere o discurso de Paulo em *1 Coríntios* 3.1-4, ocasião em que os desqualifica:

Quanto a mim, irmãos, não vos pude falar como a *homens espirituais*, mas somente como a *homens carnis*, como a crianças em Cristo. [...] Com efeito, se há *entre* vós

invejas e rixas, não sois carnis e não VOS comportais de maneira meramente humana? *Quando alguém declara: “Eu sou de Paulo”, e outro diz: “Eu sou de Apolo”, não procedeis de maneira meramente humana?* (grifo nosso).

Em suma, podemos afirmar que a justificativa utilizada pelos espirituais, ao se contraporem à autoridade paulina, foi a *inferioridade da capacidade retórica de Paulo* em relação à de seu colaborador Apolo. A tentativa de solução para o conflito das facções empregada por Paulo foi colocar-se em pé de igualdade com Apolo:

Quem é, portanto, Apolo? Quem é Paulo? *Servidores*, pelos quais fostes levados à fé; cada um deles agiu segundo os dons que o Senhor lhe concedeu. *Eu plantei; Apolo regou*, mas é Deus quem fazia crescer. Assim, pois, *aquele que planta, nada é; aquele que rega, nada é*; mas importa somente Deus, que dá o crescimento. *Aquele que planta e aquele que rega são iguais entre si*; mas cada um receberá seu próprio salário, segundo a medida do seu trabalho. *Nós somos cooperadores de Deus*, e vós sois a seara de Deus, o edifício de Deus. [...] Portanto, considerem-nos os homens como *servidores de Cristo e administradores dos mistérios de Deus*. Ora, o que se requer dos administradores é que cada um seja fiel (1 Cor 3.5-9; 4.1-2, grifo nosso).

Além disso, em todos os capítulos de *1 Coríntios* 1-4, Paulo utiliza vários argumentos a fim de legitimar a sua autoridade. Apesar de não condenar Apolo por ter suscitado – provavelmente de forma involuntária – as comparações que culminaram em rixas e críticas, Paulo apresenta-se de modo implícito, em seu discurso, como o representante da “sabedoria de Deus”, ao se defender perante a *ekklesia*:

[...] minha palavra e minha pregação nada tinham da persuasiva linguagem da sabedoria, *mas eram uma demonstração de espírito e poder, a fim de que a vossa fé não se baseie na sabedoria dos homens, mas no poder de Deus*. [...] *Ensinamos a sabedoria de Deus*, misteriosa e oculta, que Deus, antes dos séculos, de antemão destinou para a nossa glória. Nenhum dos príncipes deste mundo a conheceu, pois, se a tivessem conhecido, não teriam crucificado o Senhor da Glória. [...] *Quanto a nós, não recebemos o espírito do mundo, mas o Espírito que vem de Deus*, a fim de que conheçamos os dons da graça de Deus. *Desses dons não falamos segundo a linguagem ensinada pela sabedoria humana, mas segundo aquela que o Espírito ensina*, exprimindo realidades espirituais em termos espirituais. [...] *Nós, porém, temos o pensamento de Cristo* (1 Cor 2.4, 5, 7, 8, 12, 13, 16b, grifo nosso).

Ao encerrar seu discurso sobre a questão, Paulo é enfático ao prescrever à assembleia:

Não vos escrevo tais coisas para vos envergonhar, mas para vos admoestar como a filhos bem-amados. Com efeito, *ainda que tivésseis dez mil pedagogos em Cristo, não teríeis muitos pais, pois fui eu quem pelo Evangelho vos gerou em Cristo Jesus*. Exorto-vos, portanto: *sede meus imitadores*. Foi em vista disso que vos enviei Timóteo, meu filho amado e fiel no Senhor, *ele vos recordará minhas normas de*

vida em Cristo Jesus, tais como as ensino em toda parte, em todas as Igrejas! Julgando que eu não voltaria a ter convosco, alguns se encheram de orgulho. Mas, se o Senhor o permitir, em breve irei ter convosco, e tomarei conhecimento não das palavras dos orgulhosos, mas do seu poder. *Pois o reino de Deus não consiste em palavras, mas em poder.* Que preferis? Que eu vos visite com vara ou com amor e em espírito de mansidão? (1 Cor 4.14-21, grifo nosso).

Nas entrelinhas do discurso acima, constatamos que Paulo reivindica a autoridade da *ekklesia* para si, pois foi *ele* quem gerou os filhos coríntios, é a *ele* a quem os membros devem imitar e são as normas *dele* que serão recordadas por meio de Timóteo. Em outras palavras, o que o discurso paulino nos sugere é que, se os coríntios deviam guardar a concórdia a fim de não haver divisões e serem estreitamente unidos em um só modo de pensar (1 Cor 1.10), era a *Paulo* quem deviam seguir e obedecer (e não a *Apolo*).

Outro conflito que pode ter sido um desdobramento causado pelos ensinamentos de Apolo refere-se ao questionamento de alguns membros sobre a ressurreição após a morte, evidenciado em *1 Coríntios 15*. Analisemos o trecho mais relevante que ilustra a questão:

Lembro-vos, irmãos, o evangelho que vos anunciei, que recebestes, no qual permanecéis firmes e pelo qual sois salvos, se o guardais como vo-lo anunciei; doutro modo, teríeis acreditado em vão. Transmiti-vos, em primeiro lugar, aquilo que eu mesmo recebi: Cristo morreu por nossos pecados, segundo as Escrituras. Foi sepultado, ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras. Apareceu a Cefas, e depois aos Doze. Em seguida, apareceu a mais de quinhentos irmãos de uma vez, a maioria dos quais ainda vive, enquanto alguns já adormeceram. Posteriormente, apareceu a Tiago, e, depois, a todos os apóstolos. Em último lugar, apareceu também a mim como a um abortivo. Pois sou o menor dos apóstolos, nem sou digno de ser chamado apóstolo, porque persegui a Igreja de Deus. Mas pela graça de Deus sou o que sou: e sua graça a mim dispensada não foi estéril. Ao contrário, trabalhei mais do que todos eles; não eu, mas a graça de Deus que está comigo. Por conseguinte, tanto eu como eles, eis o que proclamamos. Eis também o que acreditastes. Ora, se se proclama que Cristo ressuscitou dos mortos, *como podem alguns dentre vós dizer que não há ressurreição dos mortos?* Se não há ressurreição dos mortos, também Cristo não ressuscitou. E, se Cristo não ressuscitou, vazia é nossa pregação, vazia também é a vossa fé (1 Cor 15.1-14, grifo nosso).¹⁵³

¹⁵³ Chamamos a atenção para o versículo 9 de *1 Coríntios 15*, em que Paulo primeiro se coloca numa posição inferior aos outros apóstolos e, logo em seguida, sem nenhuma modéstia, afirma ter trabalhado mais do que todos eles: Pedro (Cefas), os Doze, Tiago, além de todos os apóstolos e mais de quinhentos irmãos. Percebemos que em todas as epístolas coríntias, ao se defender de alguma acusação, Paulo recorre constantemente a uma estratégia discursiva: primeiro se reduz a uma posição inferior, ou ao que poderíamos chamar de “vítima”, para, em seguida, se exaltar de forma extrema.

A passagem acima indica que os ensinamentos de Paulo quanto à ressurreição após a morte haviam sido questionados. Para Sterling (1995, p. 357 e ss.), a influência das concepções de Filo sobre o corpo e a alma, provavelmente introduzidas por Apolo na *ekklesia*, pode ter motivado tais questionamentos.

Para Filo (*Leg. All.* 3.72-74), a alma só seria capaz de alcançar a perfeição se fosse “amante” de Deus, e não do corpo: “E a inteligência, quando se ocupa das coisas celestes e se inicia nos mistérios do Senhor, julga ao corpo malvado e hostil. Mas, quando ela abandona a investigação das coisas sagradas, o considera amigo, parente e irmão, como atesta o fato de que se refugia nas coisas que este o ama”. Se o corpo conspira contra a alma (*Leg. All.* 3.69), não seria absurdo pensar que o grupo dos espirituais se opusesse à concepção de Paulo quanto à ressurreição do corpo. Afinal, a primeira impressão que temos, ao ler a explanação de Paulo em *1 Coríntios* 15, é a de que este entendia a ressurreição do “corpo” de Jesus de forma literal. Somente na última epístola enviada aos coríntios (2 Cor 2.14-6.13; 7.2-4) é que os trechos de *2 Coríntios* 4.13-18; 5.1-10 indicam o contrário: a interpretação de Paulo não foi literal. Contudo, é possível que, num primeiro momento da pregação do evangelho aos coríntios, a explicação de Paulo quanto à ressurreição não tenha sido clara e as ideias introduzidas por Apolo – que provavelmente remontavam às ideias de Filo – tenham motivado uma oposição à autoridade paulina.¹⁵⁴

Lucas descreve Apolo como alguém que “[...] fora instruído nos caminhos do Senhor e no *fervor do espírito*” (At 18.25, grifo nosso). Tal afirmação induz-nos a pensar que o evangelista esteja remontando a uma característica da pregação de Apolo: o entusiasmo pelo “espírito”. A crença no poder do “espírito” advém dos tempos remotos da história do povo de Israel. A sua menção é frequente em todo “Antigo Testamento”: dentro das narrativas dos

¹⁵⁴ A interpretação de Filo sobre a depreciação do corpo é tida por alguns especialistas como um embrião das concepções gnósticas (STERLING, 1995, p. 383-384).

juízes, reis e profetas, o “espírito” é representado como tendo uma atuação importante, já estando presente desde o princípio da criação do universo (DAUTZENBERG, 1994, p. 126-131). Apesar dos vários sentidos que o vocábulo grego *pneuma* – que deriva do hebraico *ruah* – adquiriu nos textos do “Antigo” e do “Novo Testamento”, importa-nos tratar do seu sentido e papel dentro do contexto das congregações paulinas, a fim de compreendermos o conflito ligado ao carisma da glossolalia.

De acordo com Crossan e Reed (2007b, p. 257), o espírito é interpretado como uma “[...] força invisível capaz de reunir qualquer grupo ao redor de memórias, propósitos atuais ou projetos futuros [...]”, manifestando-se no pensamento, nos discursos e nos feitos da comunidade paleocristã. Nesse contexto, o espírito não é visto apenas como um dom, mas como “norma”, é ele quem regula a vida dos paleocristãos: “Se vivemos pelo Espírito, pelo Espírito pautemos também nossa conduta” (Gl 5.25). Por isso “[...] espírito e poder eram concebidos praticamente como sinônimos” (SCHÜTZ, 1974, p. 58, tradução nossa).

Os paleocristãos da época de Paulo acreditavam que o espírito de Deus poderia manifestar-se nas congregações por meio de diversos dons (carismas). Para os coríntios, havia uma hierarquia com relação aos dons, e a glossolalia estaria acima de todos os outros. Era valorizada como o dom do espírito por excelência (1 Cor 14.1-12). O vocábulo grego *glossolalia* significa “falar em línguas”, e, segundo o texto de *1 Coríntios* 12-14, o fenômeno era semelhante ao que ocorre em determinados grupos religiosos modernos.

Ao analisarmos *1 Coríntios* 12-14, percebemos que Paulo enfatiza a importância dos outros carismas em detrimento da glossolalia a fim de manter o equilíbrio na *ekklesia*. A princípio, a exaltação da glossolalia pode ser vista como um problema de ordem durante as reuniões nas *ekklesiai* domésticas. A forma como o carisma estava sendo praticado destoava das regras cúlticas que regiam as sinagogas helenísticas no que se refere à ordem e à conveniência

(DAUTZENBERG, 1994, p. 132). Pois Paulo afirma em *1 Coríntios* 14: “Se, por exemplo, a Igreja se reunir e todos falarem em línguas, os simples ouvintes e os incrédulos que entrarem não dirão que estais loucos?” (1 Cor 14.23); “Mas tudo se faça com decoro e com ordem” (1 Cor 14.40).

A glossolalia corresponde a um estado de transe em que há perda de controle da consciência. Esse “estado de dissociação” ocorre acompanhado de movimentos corporais rápidos e involuntários. Ao se debater, fora do controle cortical do cérebro, o indivíduo acaba estabelecendo uma conexão entre os órgãos da fala, que são ativados em alguma estrutura subcortical (MEEKS, 1992, p. 183). O resultado é que a fala se dissolve lentamente numa linguagem desconexa e ininteligível (NOGUEIRA, 2008, p. 78). Embora seja um fenômeno extático, a glossolalia também consiste numa “habilidade aprendida” (MEEKS, 1992, p. 185). Algumas pessoas podem entrar em transe de forma espontânea, enquanto outras podem ser ensinadas. A expectativa cultural é parte da instrução: um grupo que valorize a glossolalia lançará expectativas sobre os prosélitos com o intuito de que eles também manifestem o transe. De acordo com Nogueira (2008, p. 77), “[...] certos contextos ligados de forma estereotípica a palavras específicas geram excitação emocional, conduzindo ao transe e à glossolalia”.

Para os coríntios, o estado de transe caracterizava uma possessão do indivíduo pelo espírito de Deus, que falava através daquele. Nesse sentido, quem manifestasse tal “possessão” era visto, dentro da *ekklesia*, como detentor de poder e prestígio.

A partir do momento em que a exaltação da glossolalia por parte dos coríntios começou a obscurecer o sentido comunitário do culto, ameaçando trazer a separação e o isolamento àqueles que ainda não haviam manifestado tal carisma (DAUTZENBERG, 1994, p. 132-133), essa exaltação passou a constituir um problema de natureza política. Segundo Mendonça

(2009, p. 83), a glossolalia, no contexto da *ekklesia* de Corinto, não deve ser interpretada apenas como um carisma, mas sim como “[...] um atributo de poder que diferenciava aqueles indivíduos que a experimentavam dos demais membros”. Nem mesmo Paulo – apesar de reduzir a importância da glossolalia em *1 Coríntios* 13-14, ao compará-la com outros dons que julgava serem mais valiosos – pôde subestimar a capacidade consensual do poder que esse dom adquiriu dentro da comunidade coríntia, por isso afirmou, em *1 Coríntios* 14.18: “Dou graças a Deus por falar em línguas mais do que todos vós” (MEEKS, 1992, p. 184-185).

Paulo tentou resolver o conflito salientando as qualidades da caridade em *1 Coríntios* 13-14. Para os coríntios, a glossolalia era o carisma mais importante. Paulo, então, restabeleceu a hierarquização dos dons espirituais, colocando-a como um dos últimos dons a serem buscados (1 Cor 14). Foi também nesse contexto que Paulo empregou a analogia entre a “*ekklesia* e seus diversos carismas” e o “corpo e seus diversos membros” (1 Cor 12.12-30). Desse modo, Paulo tentou mostrar aos coríntios que todos os carismas eram importantes ao desempenharem funções distintas, contudo, todos estavam subordinados ao mesmo “espírito” e dele emanavam (1 Cor 12.4-30). A ênfase de Paulo era que todos os dons fossem usados para a edificação da congregação inteira (1 Cor 14.2-25).

O carisma da profecia foi muitas vezes comparado, por Paulo, com a glossolalia. O seguinte versículo induz-nos a pensar que havia uma competição entre aqueles que manifestavam tais dons: “Por conseguinte, irmãos, aspirai ao dom de profecia e não impeçais que alguém fale em línguas”. Se realmente houve uma disputa entre os membros com base nos carismas, é difícil responder. As epístolas paulinas não fornecem mais detalhes sobre a questão. Todavia, uma vez que é necessário assumirmos uma posição a respeito da identidade do grupo dos glossolalistas, seria razoável admitir, com base em *1 Coríntios* 12.1-2, que se tratava de prosélitos gentios: “A propósito dos dons do Espírito, irmãos, não quero que estejais na

ignorância. Sabeis que, quando éreis gentios, éreis irresistivelmente arrastados para os ídolos mudos”.

Na narrativa da analogia utilizada por Paulo, ao comparar a *ekklesia* ao corpo de Cristo e os carismas às partes desse corpo, há indícios sugerindo que os prosélitos gentios, provavelmente os mais abastados (os “poderosos” ou “fortes”), estivessem entre aqueles que manifestavam o dom da glossolalia:

Há, portanto, muitos membros, mas um só corpo. Não pode o olho dizer à mão: “Não preciso de ti”; nem tampouco pode a cabeça dizer aos pés: “Não preciso de vós”. Pelo contrário, os membros do corpo que parecem mais fracos são os mais necessitados, e aqueles que parecem menos dignos de honra do corpo são os que cercamos de maior honra, e nossos membros que são menos decentes, nós os tratamos com mais decência; os que são decentes não precisam de tais cuidados. *Mas Deus dispôs o corpo de modo a conceder maior honra ao que é menos nobre, a fim de que não haja divisão no corpo, mas os membros tenham igual solicitude uns com os outros.* Se um membro sofre, todos os membros compartilham o seu sofrimento; se um membro é honrado, todos os membros compartilham a sua alegria (1 Cor 12.20-26, grifo nosso).

A ênfase de Paulo no carisma da caridade (1 Cor 13) revela a mesma preocupação que tinha com o sentido comunitário, registrada em *1 Coríntios* 11.17-34, quando criticava a atitude dos membros mais abastados que desprezavam a *ekklesia* de Deus e envergonhavam aqueles que nada tinham (1 Cor 11.22).

Ao introduzir sua argumentação sobre o conflito da glossolalia, Paulo utilizou a expressão em grego “*περι δε των πνευματικων*” (1 Cor 12.1). As versões modernas do “Novo Testamento” costumam traduzir essa expressão como “acerca dos dons espirituais”. Na opinião de Thiselton (2004, p. 118), é mais coerente traduzi-la por “acerca dos pneumáticos” ou “acerca dos espirituais”, visto que o vocábulo *χαρισμα* (carisma ou dom) se encontra ausente.¹⁵⁵ Se Paulo os designou como “espirituais”, é possível que se tratasse do mesmo grupo de pessoas que reivindicavam a liderança de Apolo. Quando Paulo tratou do conflito acerca das facções,

¹⁵⁵ No B^46 , o vocábulo *charisma* só aparece a partir do versículo 4 de *1 Coríntios* 12 (KENYON, 1936, p. 78).

tentou persuadir os coríntios a concordarem que havia um só “espírito”: “Sede estreitamente unidos no mesmo espírito e no mesmo modo de pensar” (1 Cor 1.10). Para ilustrar a preocupação de Paulo, relembremos os versículos de *1 Coríntios* 2.12, 13:

Quanto a nós, não recebemos o espírito do mundo, mas o Espírito que vem de Deus, a fim de que conheçamos os dons da graça de Deus. Desses dons não falamos segundo a linguagem ensinada pela sabedoria humana, mas segundo aquela que o Espírito ensina, exprimindo realidades espirituais em termos espirituais.

Todos os indícios apontados até aqui levam-nos a associar o grupo dos “espirituais”, ou seja, dos correligionários de Apolo, àqueles que buscavam poder e prestígio por meio da manifestação pública do carisma da glossolalia, durante as reuniões da *ekklesia*, os quais eram prosélitos gentios, provenientes das camadas mais abastadas.¹⁵⁶

Depois de esclarecermos alguns pontos sobre a identidade dos opositores de Paulo na *ekklesia* de Corinto, é pertinente discutir quem seriam os indivíduos a favor da autoridade paulina. Crossan e Reed (2007b, p. 302) pressupõem que Estéfanos, Fortunato e Acaico – aqueles que compunham a delegação que levou o questionário dos coríntios a Paulo – estivessem ao lado do “apóstolo”, devido ao fato de ele ter batizado a família de Estéfanos, que constituía “as primícias da Acaia” (1 Cor 1.16; 16.15). Em *1 Coríntios* 1.13b-16, Paulo alega não ter batizado muitos dos membros de Corinto: além da família de Estéfanos, só se recordava de Crispo e Gaio (1 Cor 1.14). De acordo com Schütz (1974, p. 58), os paleocristãos acreditavam que o espírito lhes era “derramado” no momento do batismo. Koester (2005, v. 2, p. 136) assinala que “algumas pessoas em Corinto, estavam convencidas de que possuíam sabedoria salvífica divina, intermediada por meio de certos apóstolos que as haviam iniciado no batismo”. Com a divisão da *ekklesia* em dois grupos rivais, as rixas entre os adeptos de ambos

¹⁵⁶ Há quem identifique o grupo dos espirituais como adeptos de convicções gnósticas, como é o caso de Klutz (2003, p. 193-216).

os levaram a enfatizar quem lhes havia “fornecido” o “espírito”. Daí os questionamentos de Paulo à *ekklesia*:

Cristo estaria assim dividido? Paulo teria sido crucificado em vosso favor? Ou fostes batizados em nome de Paulo? Dou graças a Deus por não ter batizado ninguém de vós, a não ser Crispo e Caio. Assim ninguém pode dizer que foi batizado em meu nome. É verdade, batizei também a família de Estéfanos; quanto ao mais, não me recordo de ter batizado algum outro de vós (1 Cor 1.13-16).

Gaio, provavelmente, era o membro mais abastado de Corinto, pois tinha condições de reunir em sua casa todas as *ekklesiai* domésticas da cidade (Rm 16.23). Uma vez que era um dos mais “poderosos”, em termos financeiros, poderia tranquilamente fazer parte daqueles que se opunham a Paulo. No entanto, é improvável que Gaio tenha apresentado algum tipo de resistência com relação ao “apóstolo”. Além do fato de Gaio ter sido batizado por Paulo, devemos considerar que, quando este estava em Corinto e escreveu *Romanos* 16, momento em que tomou conhecimento dos pregadores itinerantes (Rm 16.17, 18), enviou saudações da parte de Gaio aos “efésios” (Rm 16.23). Nessa mesma ocasião, referiu-se a Gaio como aquele que o hospedou em Corinto, o que nos sugere que tal membro mantinha boas relações com Paulo. Se Gaio, sendo um prosélito gentio, ofereceu algum tipo de problema a Paulo, provavelmente tal problema se inscreve no âmbito de seu comportamento (conflito de conduta). É razoável conceber que Paulo tenha saudado, em suas epístolas, apenas aqueles que lhe eram “fiéis”. E, pelo visto, não foram muitos (Rm 16.21-23).

Acreditamos que os conflitos de natureza política aqui discutidos tenham ocorrido até o momento da redação de *I Coríntios* (primavera de 54). Podemos considerá-los como um desdobramento da influência deixada por Apolo, cujos ensinamentos e capacidade retórica, em certa medida, diferiam dos de Paulo. Segundo sugerem as fontes, do verão de 53 até a primavera de 54, os coríntios provavelmente não ficaram sob a liderança de nenhum colaborador de Paulo, o que contribuiu para a divisão da *ekklesia* em dois grupos, um deles contrário à autoridade paulina. As prescrições de Paulo, contidas em *I Coríntios*, parecem ter

solucionado o conflito relacionado ao carisma da glossolalia e, aparentemente, o problema das concepções divergentes acerca da ressurreição do corpo. Quanto à aspiração do grupo dos espirituais de uma liderança baseada na autoridade de Apolo, a omissão do assunto referente às facções e da figura de Apolo nas epístolas posteriores induzem-nos a pensar que tal reivindicação foi abandonada pelos oponentes de Paulo, até porque Apolo se recusou a voltar a Corinto, pois não compactuava com essa divisão entre os membros. De qualquer forma, o grupo dos espirituais concentrou-se em outras características da missão de Paulo para questionar a sua autoridade como “apóstolo”.

Após o envio da epístola da reconciliação, Paulo voltou a Corinto a fim de rever os membros da *ekklesia*, mas sua segunda visita parece ter sido um fracasso. O receio de Paulo, registrado em 2 *Coríntios* 12.20-21, provavelmente reproduz o que sofreu durante essa visita:

Com efeito, receio que, quando aí chegar, não vos encontre tais como vos quero encontrar e que, por conseguinte, me encontrareis tal como não quereis. Tenho receio de que *haja entre vós discórdia, inveja, animosidades, rivalidades, maledicências, falsas acusações, arrogância, desordens*. Tenho receio de que quando voltar a ter convosco, *o meu Deus me humilhe em relação a vós* e eu tenha de prantear muitos daqueles que pecaram anteriormente e não se terão convertido *da impureza, da fornicação e da dissolução que cometeram* (grifo nosso).¹⁵⁷

Todos os conflitos a serem tratados de agora em diante ocorreram em conexão com a chegada dos pregadores itinerantes à assembleia coríntia, os quais não faziam parte do círculo dos colaboradores de Paulo. Começamos pela análise dos conflitos registrados na epístola que acreditamos ser a primeira correspondência de Paulo enviada logo após a sua segunda visita a Corinto (2 Cor 10-13).

Paulo inicia sua epístola com tom de ironia: “Eu mesmo, Paulo, vos exorto pela mansidão e pela bondade de Cristo – eu tão humilde quando estou entre vós face a face, mas tão ousado

¹⁵⁷ Nota-se que, no último versículo, Paulo remonta àqueles que estiveram envolvidos com os conflitos de conduta e também utiliza a palavra “dissolução”, o que nos sugere “divisão”. Esses indícios atestam a favor da hipótese de que o grupo dos espirituais esteve envolvido em todos os conflitos de natureza política.

quando estou longe” (2 Cor 10.1). Nos versículos seguintes (2 Cor 10.1-11), Paulo defende-se das acusações de se comportar segundo critérios carnavais e de se mostrar severo em suas cartas e fraco quando estava presente:

Rogo-vos, não me obrigueis, quando estiver presente, a mostrar-me ousado, recorrendo à audácia com que tenciono agir contra *os que nos julgam como se nos comportássemos segundo critérios carnavais*. [...] Não quero dar a impressão de inculcar-vos medo por minhas cartas, “pois *as cartas*, dizem, *são severas e enérgicas*, mas *ele, uma vez presente, é homem fraco e sua linguagem é desprezível*” (2 Cor 10.2, 9, 10, grifo nosso).

A presença de novos pregadores na assembleia de Corinto deve ter causado um choque em Paulo que, durante a segunda visita, não conseguiu defender-se das humilhações por parte de seus oponentes. Daí o chamarem de homem “fraco”. Posteriormente, quando escreveu a referida epístola, Paulo os ameaçou: “Quem assim fala, tome consciência de que tais como somos pela linguagem e por cartas quando estamos ausentes, tais seremos por nossos atos quando estivermos presentes” (2 Cor 10.11).

As informações de 2 *Coríntios* 10.1-11 sugerem que, com a presença de outros pregadores itinerantes na comunidade, provavelmente o mesmo grupo que já se havia mostrado contrário à autoridade paulina, i.e., o grupo dos espirituais, deve ter-se sentido mais confiante para questionar as atitudes de Paulo.¹⁵⁸ Tanto que as acusações levantadas contra ele – “sua linguagem é desprezível” – parecem remontar às críticas dos correligionários de Apolo. Isso atesta a favor de que tal grupo continuou a se opor a Paulo.

Outro problema importante, que se apresentou de forma insistente a Paulo, diz respeito às recomendações. Era de uso corrente que pessoas delegadas a exercer algum tipo de missão em alguma comunidade paleocristã levassem consigo epístolas de recomendação da parte de

¹⁵⁸ Em outras palavras, os espirituais viram nos ensinamentos e nas atitudes daqueles que também se intitulavam “apóstolos” várias motivações para questionarem a autoridade paulina.

líderes ou de pessoas proeminentes da *ekklesia* que os enviasse. Não parece ser esse o caso expresso nos versículos de 2 *Coríntios* 10.12-18; 11.30-12.1, 11. Os textos não sugerem que os missionários itinerantes portassem consigo tais epístolas, e sim que eles próprios se autorrecomendavam, gloriando-se diante da comunidade pelos trabalhos já realizados. Paulo os acusou de se apoiarem em trabalhos alheios:

Não temos a ousadia de nos igualar ou de nos comparar a *alguns que recomendam a si mesmos. Medindo-se a si mesmos segundo a sua medida e comparando-se a si mesmos, tornam-se insensatos. Quanto a nós [...] não nos gloriamos desmedidamente apoiados em trabalhos alheios; [...] Quem se gloria, glorie-se no Senhor. Pois não aquele que recomenda a si mesmo é aprovado, mas aquele que Deus recomenda (2 Cor 10.12-13a,15a,17, grifo nosso).*

Devido às autorrecomendações por parte dos outros pregadores, Paulo rendeu-se à provocação de seus oponentes e sentiu-se constrangido a fazer seu próprio elogio nos versículos seguintes (2 Cor 11.18-12.15). Os coríntios também devem tê-lo acusado de ser “insensato”, pois, nesta passagem, Paulo se autodeprecia como insensato em tom irônico por várias vezes:

Que ninguém me considere *insensato*! Ou então suportai-me como *insensato* a fim de que também eu me possa gloriar um pouco. O que direi, não direi conforme o Senhor, mas como *insensato*, certo de ter motivo para me gloriar. Visto que muitos se gloriam de seus títulos humanos, também eu me gloriarei. De boa vontade, suportais os *insensatos*, vós que sois tão sensatos! [...] Aquilo que os outros ousam apresentar – falo como *insensato* – ouse-o também eu. [...] Procedi como *insensato*! Vós me constrangestes a isto (2 Cor 11.16-19, 21a; 12.11, grifo nosso).

Os capítulos 11-12 de 2 *Coríntios* constituem um trecho rico de informações relevantes para desvendarmos a identidade dos pregadores itinerantes – que Paulo tratou como “falsos apóstolos”. Em 2 *Coríntios* 11.4-6a, constatamos que os missionários itinerantes tinham concepções diferentes acerca da mensagem paleocristã:

Com efeito, se vem alguém e vos proclama outro Jesus diferente daquele que vos proclamamos, ou se acolheis um espírito diverso daquele que abraçastes, vós o suportais de bom grado. Todavia, julgo não ser inferior em coisa alguma a esses “eminentes apóstolos”! Ainda que seja imperito no falar, não o sou no saber.

Nota-se que as críticas contra a linguagem e a sabedoria de Paulo aparecem novamente. Se, antes, os oponentes de Paulo insistiam em compará-lo com Apolo, agora o comparam com os outros pregadores que também se intitulam “apóstolos” (2 Cor 11.5). Mais adiante, em 2 *Coríntios* 11.22-23a, em seu próprio elogio, Paulo fornece indícios de que tais pregadores possivelmente eram de tendência judaica rigorista: “São hebreus? Também eu. São israelitas? Também eu. São descendentes de Abraão? Também eu. São ministros de Cristo? Como insensato, digo: muito mais eu”.

Podemos agora retomar a discussão sobre as funções do apostolado. Ao comparar-se com os outros pregadores, Paulo acaba expondo o que seriam, para ele, algumas atribuições do apostolado: “Pois em nada fui inferior a esses ‘eminentes apóstolos’, se bem que nada seja. Os sinais que distinguem o apóstolo realizaram-se entre vós: paciência a toda prova, sinais milagrosos, prodígios e atos portentosos” (2 Cor 12.11b-12). Alguns especialistas argumentam que, nessa sentença, os sinais que distinguem o apóstolo se referem às características apresentadas pelos pregadores itinerantes.¹⁵⁹ Mas o fato de Paulo elencar, como um dos sinais, “paciência a toda prova” indica que está referindo-se a si próprio.¹⁶⁰ Portanto, para Paulo, além de ser paciente, o apóstolo deveria ser um taumaturgo. Se tal ideia já era compartilhada pelos paleocristãos na década de 50, isso demonstra que as práticas taumatúrgicas realizadas por Jesus foram de fato transferidas aos apóstolos como atribuições destes, segundo indicam os três primeiros evangelhos (Mc 6.7b, 13; Mt 10.1; Lc 9.1, 2).

Outro problema que agravou a situação de Paulo perante a *ekklesia* de Corinto foi o fato de não aceitar recursos por parte dos membros, segundo demonstra o trecho a seguir:

¹⁵⁹ Entre eles estão Koester (2005, v. 2, p. 141), MacDonald (1994, p. 82) e Murphy-O’Connor (2004, p. 309).

¹⁶⁰ É possível que os pregadores itinerantes tenham realizado ou anunciado suas práticas taumatúrgicas entre os coríntios e que, por conta disso, Paulo esteja relembrando, em 2 *Coríntios* 12.12, que também apresentou esses sinais quando esteve na comunidade de Corinto.

Terá sido falta minha anunciar-vos gratuitamente o evangelho de Deus, humilhando-me a mim mesmo para vos exaltar? Despojei outras Igrejas, delas recebendo salário, a fim de vos servir. E, quando entre vós sofri necessidade, a ninguém fui pesado, pois os irmãos vindos da Macedônia supriram a minha penúria; em tudo evitei ser-vos pesado, e continuarei a evitá-lo (2 Cor 11.7-9).

Quando estava em Corinto, durante a sua primeira visita, Paulo preferiu receber recursos das *ekklésiai* da Macedônia a recebê-los dos próprios coríntios. Somente os membros mais abastados tinham condições para oferecer benefícios a Paulo. Para Murphy-O'Connor (2004, p. 311), a preocupação de Paulo em não ser comparado aos filósofos e mestres religiosos, que aceitavam retribuição por seus ensinamentos, impelia-o a recusar os benefícios oferecidos pelos coríntios. Seu intuito era reforçar a diferença de sua mensagem em relação à dos “de fora”. Mas, antes de tudo, Paulo recusou-se a aceitar os benefícios para fugir de uma situação de dependência aos membros mais “poderosos”. É compreensível que, numa sociedade onde predominam as relações patronais, os espirituais se tenham ressentido com a recusa de Paulo em participar de suas redes de patrocínio (CROSSAN; REED, 2007b, p. 305).

A oferta dos filipenses não apresentava problemas para Paulo, visto que era resultado de um esforço comunitário: todos os membros contribuíram e a soma foi entregue em dinheiro por meio de uma delegação, ao contrário da oferta dos coríntios, que provavelmente consistia de dádivas pessoais e em espécie entregues por indivíduos específicos (MURPHY-O'CONNOR, 2004, p. 311).

Em 2 *Coríntios* 11.12, Paulo insiste em manter a mesma postura, a fim de “tirar todo pretexto àqueles que procuram algum para se gloriarem dos mesmos títulos” que ele. Observemos os pontos marcantes dessa defesa:

Esses tais são falsos apóstolos, operários enganadores, disfarçados de apóstolos de Cristo. E não é de estranhar! Pois o próprio Satanás se disfarça de anjo de luz. Por conseguinte, não é surpreendente que os seus ministros também se disfarcem de servidores da justiça. [...] De boa vontade suportais os insensatos, vós que sois tão sensatos! [novamente Paulo se utiliza de ironia] Suportais que vos escravizem, *que vos devorem, que vos despojem*, que vos tratem com soberba, que vos esbofeteiem.

Digo-o para vergonha vossa: poder-se ia crer que nós é que fomos fracós... (2 Cor 11.13-15, 19-21, grifo nosso).

As expressões grifadas no trecho acima indicam que os pregadores itinerantes provavelmente receberam recursos dos coríntios, o que contribuiu para intensificar as críticas por parte dos espirituais. Mais adiante, em 2 *Coríntios* 12.13-15, Paulo afirma:

Que tivestes a menos do que as outras Igrejas senão o fato de que não vos fui pesado? Perdoai-me essa injustiça! Eis que estou pronto a ir ter convosco pela terceira vez, e não vos serei pesado; pois não procuro os vossos bens, mas a vós mesmos. Não são os filhos que devem acumular os bens para os pais, mas, sim, os pais para os filhos. Quanto a mim, de bom grado despenderei, e me despenderei todo inteiro, em vosso favor. Será que, dedicando-vos mais amor, serei, por isto, menos amado?

No final de sua defesa, Paulo ainda sugere que os coríntios o acusaram de agir fraudulentamente:

“Seja”! dirão. Não vos fui pesado. Mas, astuto como sou, conquistei-vos fraudulentamente! Porventura vos explorei por alguns daqueles que vos enviei? Pedi a Tito que fosse ter convosco e com ele enviei o irmão. Será que Tito vos explorou? Não caminhamos no mesmo espírito? Não seguimos os mesmos passos? (2 Cor 12.16-18).

O trecho acima indica que Paulo também deve ter orientado seus colaboradores a não aceitarem os recursos da parte dos coríntios. Na epístola da coleta (2 Cor 8-9), Paulo fala de sua preocupação em “evitar qualquer crítica na administração da grande quantia” que ele e a delegação estariam encarregados de levar a Jerusalém (2 Cor 8.20, 21). Mas, ao que parece, tal preocupação não foi suficiente para impedir que seus oponentes levantassem dúvidas quanto à sua idoneidade em relação aos recursos que foram recolhidos por Tito e o(s) irmão(s).

No capítulo 9 de *1 Coríntios*, que acreditamos ser parte de uma epístola posterior à 2 *Coríntios* 10-13, Paulo defende-se mais uma vez das acusações de não aceitar “salário” ou nenhum tipo de sustento da parte dos membros coríntios (1 Cor 9.3-27). Isso demonstra que os espirituais continuaram a questionar a posição de Paulo.

Primeiro Paulo tentou justificar o direito dos apóstolos de serem sustentados pelos fiéis, para, em seguida, afirmar que, mesmo tendo esse direito, não usufruiu dele, pois não quis ser pesado a nenhum dos paleocristãos coríntios (1 Cor 9.12-18). No meio de sua defesa, ele afirma de modo colérico:

Da minha parte, porém, não me vali de nenhum desses direitos. Nem escrevo estas coisas no intuito de reclamá-los em meu favor. Antes morrer que... Não! Ninguém me arrebatará esse título de glória! Anunciar o evangelho não é título de glória para mim; é, antes, necessidade que se me impõe. Ai de mim, se eu não anunciar o evangelho! Se eu o fizesse por iniciativa própria, teria direito a um salário; mas, já que o faço por imposição, desempenho um encargo que me foi confiado. Qual é então o meu salário? É que, pregando o evangelho, o prego gratuitamente, sem usar dos direitos que a pregação do evangelho me confere (1 Cor 9.15-18).

No trecho acima, Paulo apresenta-se como alguém que abdicou de seus direitos para pregar o evangelho gratuitamente. Nota-se que, depois da frase inflamada contida na parte b do versículo 15, Paulo volta atrás e diz que, para ele, a pregação do evangelho não era “título de glória”, e sim uma “imposição” (1 Cor 9.16). Nessa sentença, Paulo quase entra em contradição devido a seu tom colérico. Se Paulo não pôde legitimar a sua posição de “apóstolo” como alguém que aceitava recursos da *ekklesia*, tentou-a apresentando-se como alguém que desempenhava “um encargo que lhe foi confiado” (provavelmente por “Deus” ou por “Cristo”).

Comparemos os seguintes versículos de duas epístolas distintas, de acordo com a ordem cronológica em que foram redigidas: “Pela verdade de Cristo que está em mim, declaro que este título de glória não me será arrebatado nas regiões da Acaia. E por quê? Por que não vos amo? Deus o sabe!” (2 Cor 11.10, 11). “Antes morrer que... Não! Ninguém me arrebatará esse título de glória!” (1 Cor 9.15). É curioso que, em *1 Coríntios* 9.15, Paulo tenha retomado o mesmo “desabafo” introduzido em *2 Coríntios* 11.10, 11. Se Paulo julgou que as críticas à sua opção, de não receber sustento da *ekklesia* coríntia, poderiam suscitar o possível arrebatamento do seu título de “apóstolo” nas regiões da Acaia, isso nos leva a crer que a sobrevivência do *apostolos* com os recursos oferecidos pelas comunidades paleocristãs pode

ter sido uma das prerrogativas do apostolado. Se for esse o caso, as recomendações que Jesus fez aos Doze, apresentadas nos três primeiros evangelhos (Mc 6.8-10; Mt 10.9, 10; Lc 9.3-4), podem ser confiáveis, remontando a uma característica originária do apostolado: “Não leveis ouro, nem prata, nem cobre nos vossos cintos, nem alforje para o caminho, nem duas túnicas, nem sandálias, nem cajado, pois o operário é digno do seu sustento” (Mt 10.9, 10).

Cabe-nos tratar agora dos dois versículos que introduzem o capítulo 9 de *1 Coríntios*. Antes de assumir uma posição ante o conflito dos recursos oferecidos pelos coríntios (1 Cor 9.3-27), Paulo sente a necessidade de defender seu apostolado:

Não sou, porventura, livre? Não sou apóstolo? Não vi Jesus, nosso Senhor? Não sois [os coríntios] minha obra no Senhor? Ainda que para outros não seja apóstolo, para vós, ao menos, o sou; pois o selo do meu apostolado sois vós, no Senhor (1 Cor 9.1, 2).

A defesa introdutória destacada acima pode ser um indício de que, para os paleocristãos coríntios, um dos pré-requisitos para alguém se tornar um apóstolo era ter conhecido a Jesus pessoalmente. De fato, Paulo não admite que a visão do Cristo “ressuscitado” seja uma condição para o apostolado, mas sua ênfase nessa experiência puramente espiritual em *Gálatas* 1.15 e *1 Coríntios* 15.8 parece funcionar como uma justificativa, quase inconsciente, a uma exigência de seus oponentes. O que não seria extraordinário considerando o exemplo dos Doze e daqueles que foram apóstolos antes de Paulo, pois, sendo todos oriundos do círculo de Jerusalém, conheceram a Jesus pessoalmente. Por isso acreditamos que um dos quesitos necessários ao exercício do apostolado tenha sido o contato pessoal com Jesus Cristo. Chamamos atenção para o fato de que, dos poucos colaboradores que Paulo designou como “apóstolos”, sobre Andrônico e Júnias ele afirmou: “[...] apóstolos exímios que me precederam na fé em Cristo” (Rm 16.7b). Se o casal já havia aderido ao paleocristianismo antes de Paulo, é possível que tivesse conhecido a Cristo e assumido o título em Jerusalém.

Os conflitos apresentados pela epístola que consideramos ser a última correspondência paulina aos coríntios (2 Cor 2.14-6.13; 7.2-4) remontam aos mesmos problemas descritos por Paulo na epístola anterior de 2 *Coríntios* 10-13. As primeiras prescrições de Paulo não foram capazes de sanar a oposição à sua autoridade em Corinto. Percebemos que a última epístola fornece informações que comprovam algumas hipóteses defendidas sobre os capítulos 10-13.

A repercussão dos ensinamentos distintos dos pregadores itinerantes ainda causava um desconforto para Paulo, que desabafou na introdução da epístola:

Não somos como aqueles muitos que falsificam a palavra de Deus; é antes, com sinceridade, como enviados de Deus, que falamos, na presença de Deus, em Cristo.[...] Dissemos “não” aos procedimentos secretos e vergonhosos; procedemos sem astúcia e não falsificamos a palavra de Deus (2 Cor 2.17; 4.2).

O problema da autorrecomendação ainda persiste: “Começaremos de novo a nos recomendar? Ou será que, como alguns, precisamos de cartas de recomendação para vós ou da vossa parte?” (2 Cor 3.1).¹⁶¹ Mas, ao que parece, o próprio elogio inflamado de Paulo acerca de seu apostolado (2 Cor 10-13) não lhe surtiu o efeito desejado, e a situação em Corinto deteriorou-se. Seus oponentes devem ter exigido epístolas de recomendação da parte de alguém mais proeminente que Paulo.

Mais adiante, nos versículos 3.7-18 de 2 *Coríntios*, a argumentação de Paulo sobre a forma como os israelitas compreendiam a Lei apresenta-se como uma afronta direta ao pensamento dos espirituais acerca dos preceitos mosaicos:

Não fazemos como Moisés, que colocava um véu sobre a sua face para que os israelitas não percebessem o fim do que era transitório... Mas seus espíritos se obscureceram. Sim; até hoje, quando lêem o Antigo Testamento, este mesmo véu permanece. Não é retirado porque é em Cristo que ele desaparece (2 Cor 3.13, 14).

Moisés é retratado em Filo (*Leg. All.* 1, 395) como o “sábio perfeito”: aquele que, depois de conhecer os mistérios de Deus, foi o responsável por revelá-los ao povo de Israel. Se os

¹⁶¹ Consultar também 2 *Coríntios* 5.12.

espirituais compartilhavam ideias de Filo, Moisés pode ter sido um modelo de inspiração para eles (MURPHY-O'CONNOR, 2004, p. 308). Em 2 *Coríntios* 4.3, percebe-se que, aos olhos dos espirituais, o evangelho de Paulo era considerado como velado. Daí seu comentário afrontoso em 2 *Coríntios* 3.7-18.¹⁶²

É possível que a explanação de Paulo sobre a ressurreição nos trechos de 2 Cor 4.13-18; 5.1-10 tenha sido elaborada com o intuito de contra-argumentar os questionamentos dos espirituais. No entanto, Paulo não oferece nenhuma evidência direta que comprove o fato.

Em 2 *Coríntios* 5.13, Paulo afirma: “Se nos deixamos arrebatados como para fora do bom senso, foi por causa de Deus; se somos sensatos, é por causa de vós”. Nesse trecho, Paulo parece fazer alusão à acusação de ser insensato, registrada na epístola anterior (2 Cor 11.16-19, 21a; 12.11). Nos versículos finais da última epístola (2 Cor 2.14-6.13; 7.2-4), Paulo recorda aos coríntios: “A ninguém causamos injúria, a ninguém pervertemos, a ninguém exploramos” (2 Cor 7.2b). Em suma, quanto ao fato de Paulo retomar, em sua última correspondência coríntia, os mesmos assuntos registrados em 2 *Coríntios* 10-13, julgamos que Paulo os está relembrando na tentativa de justificar mais uma vez a sua posição. Isso significa que as acusações e a oposição por parte dos espirituais persistiram.

Desse modo, percebemos que, na *ekklesia* de Corinto, Paulo teve que lidar com mais disputas políticas do que com conflitos ligados ao tipo de conduta adotado pelos membros. A associação dos espirituais com os pregadores itinerantes de tendência judaica rigorista contribuiu para desestabilizar a autoridade de Paulo perante a comunidade. Embora nem todos os membros fossem contrários a essa liderança, a situação deve ter-se agravado a ponto de

¹⁶² Na opinião de Murphy-O'Connor (2004, p. 315), provavelmente a figura de Moisés constituía a “alavanca” utilizada pelos pregadores itinerantes – de tendência judaica rigorista – para conquistar a simpatia dos espirituais.

Paulo não retornar a Corinto.¹⁶³ Infelizmente, as epístolas não esclarecem se os pregadores itinerantes permaneceram em Corinto ou não. Por consequência, não há como sabermos quem assumiu a liderança da *ekklesia* após a segunda visita de Paulo: se foram os “einentes apóstolos” ou se ele continuou a exercer sua autoridade, de forma conturbada, por meio da presença de seus colaboradores. Mas é fato que o direito de Paulo de portar o título de “apóstolo” foi amplamente contestado por seus opositores.

¹⁶³ Se, na primeira epístola enviada após a sua segunda visita (2 Cor 10-13), Paulo ameaça voltar a Corinto com severidade e na companhia de três testemunhas para resolver as questões (2 Cor 13.1, 2, 10), na última epístola (2 Cor 2.14-6.13; 7.2-4), já não há nenhum indicativo de que Paulo tenha voltado a essa cidade nem que tencionava voltar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Todo historiador que se propõe investigar o paleocristianismo em seus primórdios esbarra em uma série de dificuldades, e acreditamos que a maior delas seja a escassez das fontes. No que se refere ao estudo de Paulo e da *ekklesia* de Corinto na metade do século I, o pesquisador vê-se obrigado a recorrer muitas vezes a conjecturas a fim de completar as lacunas deixadas pelas fontes. Mas, ainda sim, consideramos que o exercício de reconstrução histórica do paleocristianismo seja possível, a despeito do ceticismo que foi propagado por alguns especialistas do século XX, como Schweitzer e Bultmann, com relação à Busca do Jesus histórico.

Com o presente trabalho esperamos ter contribuído para o enriquecimento do debate acerca do processo de institucionalização do paleocristianismo no século I. Na medida em que as epístolas *1 e 2 Coríntios* expressam – de forma implícita – diferentes concepções acerca dos quesitos necessários para alguém ser reconhecido como “apóstolo” à época de Paulo, acreditamos que os resultados da análise dos conflitos emergentes na *ekklesia* de Corinto agregam informações relevantes para a reconstrução do apostolado em sua fase inicial.

A princípio, procuramos determinar a natureza dos conflitos ocorridos na assembleia de Corinto. Para tanto, as análises quantitativa e qualitativa dos resultados, obtidos por meio do complexo categorial, permitiram-nos contabilizar, em *1 Coríntios*, um total de doze conflitos, cinco deles relativos à oposição à autoridade paulina e sete, a “desvios” de conduta. Em *2 Coríntios*, os nove conflitos contabilizados se referem à disputas por autoridade na *ekklesia*. Em suma, as duas epístolas somam 21 conflitos ao todo, e quatorze deles, isto é, a maior parte, são de natureza política.

Nosso principal objetivo consistiu em identificar as motivações pelas quais a autoridade paulina foi contestada no seio da *ekklesia* coríntia. Por consequência, vimos a necessidade de investigar o grau de institucionalização do paleocristianismo, incluindo as normas de legitimidade no que se refere à autoridade apostólica. Tal necessidade surgiu em função da aplicação dos pressupostos teóricos de Bourdieu acerca da *eficácia mágica do discurso*. Se existiam membros na *ekklesia* de Corinto que não aceitavam a autoridade de Paulo como “apóstolo”, julgamos fundamental analisar os modelos de autoridade que regiam o paleocristianismo na metade do século I.

É oportuno retomarmos as perguntas: “O que a função de apóstolo representava na época de Paulo? Quem estava apto a portar esse título?” No capítulo 3, foi possível analisar a concepção de Paulo e a dos autores dos evangelhos acerca do apostolado. Mas a concepção dos opositores de Paulo quanto ao papel do apóstolo também está retratada no testemunho paulino acerca dos conflitos em *1 e 2 Coríntios*. De posse dos resultados da análise dos conflitos de natureza política, foi possível definir com mais propriedade quem eram os opositores de Paulo e o que o apostolado representava para eles.

O que é possível dizer sobre a identidade dos opositores de Paulo? Com base em algumas evidências, acreditamos que Paulo teve que lidar com dois grupos contrários à sua autoridade. As evidências acerca do primeiro grupo estão registradas na primeira epístola. Trata-se dos correligionários de Apolo, os “espirituais”. Os indícios não nos informam a quantidade de pessoas que compunham esse grupo. No entanto, a julgar pela seriedade com que Paulo trata o problema da divisão na assembleia, não parece o caso de serem apenas duas ou três pessoas a comporem o grupo. Considerando-se hipoteticamente que um pequeno grupo de até cinco pessoas causasse transtornos a Paulo, a admoestação às cinco ou mesmo a exclusão delas poderia solucionar a iminente ameaça à sua autoridade como “apóstolo”. Mas não foi esse o

caso. Se a *ekklesia* estava dividida, o número de oponentes deve ter sido significativo o bastante para Paulo temer o rompimento deles com o núcleo fundado por ele. Os espirituais questionavam a capacidade retórica de Paulo e esforçavam-se por ganhar prestígio dentro da *ekklesia* por meio do carisma da glossolalia.

Enquanto o grupo dos espirituais era constituído por membros da própria assembleia, o segundo grupo, contrário a Paulo, compunha-se de indivíduos externos à comunidade: os pregadores itinerantes, que também se intitulavam “apóstolos”. A chegada desses pregadores agravou ainda mais a situação de resistência à autoridade paulina e, provavelmente, os espirituais viram nesses “apóstolos” uma nova oportunidade para questionarem a liderança de Paulo. Não sabemos de fato se outros membros não ligados ao grupo dos espirituais também tomaram o partido desses pregadores itinerantes. No entanto, mesmo que tenham ficado do lado de Paulo, não puderam evitar a emergência dos conflitos.

Quanto à identidade dos apóstolos itinerantes, supomos que fossem judeus crentes em Jesus, de tendência mais rigorista. Concordamos com Koester (2005, v. 2, p. 141) quando afirma que tais judeus não eram como aqueles das *ekklesiai* da Galácia, apegados às observâncias da Lei e contrários à abertura do paleocristianismo à gentilidade. Eram, antes, judeus que acreditavam numa renovação da religião de Israel por meio de Jesus como o Messias. Eram mais abertos a uma exegese espiritual das Escrituras (2 Cor 3.6-4.4), o que os aproximou ainda mais do grupo dos “espirituais”. Ante a exposição dos apóstolos itinerantes sobre o êxito de suas atividades missionárias, os espirituais começaram a exigir que Paulo fizesse uma autorrecomendação (2 Cor 5.12; 10.12-18; 11.30-12.12). Não satisfeitos, exigiram, por fim, que Paulo apresentasse “cartas” de recomendação, da parte de algum líder mais proeminente, a fim de legitimar seu ministério (2 Cor 3.1). Também recebiam recursos oferecidos pelos membros da *ekklesia* (2 Cor 11.20), ao contrário de Paulo.

Depois de traçarmos o perfil dos oponentes de Paulo, podemos finalmente esclarecer que concepção tinham acerca do apostolado: os espirituais entendiam que um apóstolo deveria ser dotado de grande capacidade retórica para interpretar e apresentar a “verdadeira” mensagem paleocristã aos neófitos, característica que eles não viram em Paulo (1 Cor 1.17-4.8); julgavam que o conhecimento pessoal de Jesus Cristo era uma condição para alguém se proclamar um apóstolo (1 Cor 9.1, 2); acreditavam que o apóstolo deveria ser sustentado por recursos oferecidos pela *ekklesia* (1 Cor 9.3-18; 2 Cor 11.7-21; 12.13-18). As autorrecomendações sobre os empreendimentos missionários tornaram-se uma exigência para atestar a legitimidade do apostolado na visão dos espirituais (2 Cor 3.1-5; 5.12; 10.12-18; 11.30-12.12). Tal exigência surgiu após o contato desse grupo com os pregadores itinerantes.

Em nossa opinião, os quesitos e prerrogativas que definiam o papel do apóstolo na visão dos espirituais não constituíam um consenso entre as comunidades paleocristãs quanto a um dos possíveis modelos de autoridade na metade do século I. Antes, constituíam as expectativas, criadas em torno da liderança apostólica, de um determinado grupo paleocristão, entre vários. Após a morte de Jesus, a mensagem paleocristã divulgada para além dos limites da Palestina adquiriu múltiplas interpretações. Ao nos debruçarmos sobre cada um dos círculos paleocristãos do século I – espalhados pela Palestina, Mediterrâneo, norte da África e parte da Ásia –, encontraremos várias discrepâncias quanto à forma de interpretar o *kerygma* messiânico em torno de Jesus. O fato de não termos uma tendência única quanto à interpretação do paleocristianismo no período em questão já atesta em si o seu grau incipiente de institucionalização. E acreditamos que os conflitos políticos da *ekklesia* de Corinto confirmam essa ideia.

A problemática de nosso trabalho girou em torno da motivação dos conflitos da assembleia de Corinto. Na busca para responder à questão crucial de nossa investigação – “Por que a

autoridade paulina foi questionada por determinado(s) grupo(s) dentro dessa *ekklesia*?” – trabalhamos com a seguinte hipótese: o que motivou a emergência dos conflitos de natureza política na *ekklesia* de Corinto foi *o grau de institucionalização incipiente do paleocristianismo* na metade do século I, caracterizado pela ausência de fronteiras bem definidas entre os grupos religiosos de tendência judaico-cristã. Dessa forma, os resultados da análise dos conflitos confirmaram nossa hipótese, como se segue.

Paulo permaneceu em Corinto apenas por dezoito meses. Durante a sua ausência, confiou a liderança das *ekklesiai* domésticas a seus colaboradores. O primeiro deles, Apolo, segundo os textos sugeriram, ensinou concepções distintas das de Paulo sobre o paleocristianismo, o que abriu caminho para a divisão da *ekklesia*, dando origem à facção dos “espirituais”. É provável que, após a saída de Apolo de Corinto, a *ekklesia* tenha permanecido por quase um ano sem a presença de nenhum colaborador paulino. Tito parece não ter tido considerável influência entre os coríntios, desempenhando o papel de um simples mensageiro. A chegada dos “apóstolos” itinerantes, que também pregavam um paleocristianismo distinto em relação aos ensinamentos de Paulo, agravou ainda mais a situação. Timóteo não parece ter sido bem recebido pelos membros. Esse quadro sugere que não havia, na comunidade de Corinto, uma liderança capaz de impor sua autoridade.

A exigência de “cartas” de recomendação a Paulo, por parte dos coríntios, demonstra que o apostolado de Paulo, na visão dos espirituais, necessitava ser legitimado. Se existiam líderes mais proeminentes que Paulo, estes seriam os Doze, pois ocupavam uma posição de maior prestígio e autoridade em relação aos demais apóstolos, de modo geral. Mesmo na hipótese de não haver uma facção de Pedro em Corinto, este gozava de autoridade e respeito entre os membros, razão pela qual o nome de Pedro foi citado juntamente com o nome de Cristo no episódio das facções (1 Cor 1-4).

De fato, o grupo dos Doze parece ter tido uma autoridade reconhecida, segundo apresentam os quatro evangelhos, o livro de *Atos* e as epístolas paulinas. Contudo, a autoridade desse grupo não fora capaz de impedir a formação de tendências interpretativas distintas acerca do *kerygma* de Jesus, nem mesmo a formação de apóstolos fora de sua tutela. Levando em conta que, logo após a morte de Jesus, os Doze residiam em Jerusalém, é possível concluir que, com a rápida expansão da mensagem paleocristã para além das fronteiras da Palestina, tal grupo pode ter esbarrado com a formação de vários apóstolos não autorizados, como, por exemplo, o de Paulo, que assumiu o título em Damasco, e não em Jerusalém. E, de acordo com *Gálatas* 1.15, 16, Paulo foi investido no seu apóstolado no momento de sua “revelação”, ou seja, o próprio Cristo lhe teria conferido o título.

O fato de Paulo e Barnabé se dirigirem a Jerusalém para reunir-se com os “notáveis”, a fim de saber se o evangelho que pregavam estava de acordo, induz-nos a pensar que, primeiro, a autoridade dos “notáveis” de Jerusalém já era reconhecida; segundo, Paulo estava tentando legitimar suas ações recorrendo a um grupo que possivelmente detinha autoridade maior que a dele. No entanto, é mais plausível concordar com a hipótese de Watson (2004, p. 52) de que a decisão de Paulo em consultar os “notáveis” de Jerusalém fora motivada pela presença da delegação de paleocristãos – que Paulo chamou de “intrusos” que se infiltraram para “espionar” (Gl 2.4) – enviada a Antioquia provavelmente pelos próprios “notáveis”, ao tomarem conhecimento das práticas distintas que estavam sendo ensinadas na *ekklesia* dessa cidade.¹⁶⁴ Afinal, se Paulo acreditava que o mesmo “espírito” que operava em Pedro operava nele (Gl 2.8), de que lhe importava a opinião dos “notáveis”? Seria mais coerente pensar que a intenção de Paulo, ao voltar a Jerusalém depois de “doze” ou quatorze anos, se conectava a

¹⁶⁴ É possível que a delegação de “intrusos”, mencionada por Paulo em *Gálatas* 2.4, tenha sido enviada por ordem dos “notáveis”. Se, numa ocasião posterior, quando Pedro estava em Antioquia, Tiago já havia mandado um grupo para essa cidade (Gl 2.12), não há razão para crermos que não pudesse ter enviado outros antes (WATSON, 2004, p. 52).

uma tentativa de resolver a hostilidade em relação à nova “política” de evangelização implantada em Antioquia acerca da aplicação da Lei aos prosélitos gentios.

Retomando o caso da assembleia de Corinto, havia um grupo que não via problemas em aceitar a autoridade paulina. Já o grupo dos espirituais, resistente a aceitar as normas estabelecidas por Paulo, em nenhum momento apelou “diretamente” para alguma autoridade considerada superior à dele, exceto em se tratando da exigência das “cartas” de recomendação. Chamamos a atenção para o fato de que os espirituais poderiam ter-se apoiado no grupo dos “notáveis”, ou mesmo em Pedro, na tentativa de censurar o apostolado de Paulo, entretanto, preferiram apoiar-se nos pregadores itinerantes. Se os oponentes de Paulo optaram por não recorrer aos “notáveis”, isso se deve ao fato de não considerarem tão importante a autoridade destes últimos, ou talvez por um possível receio de que se posicionassem a favor de Paulo. De qualquer forma, só o fato de os espirituais não recorrerem àqueles cuja autoridade era mais proeminente que a de Paulo já demonstra a fragilidade dos modelos de liderança do paleocristianismo na metade do século I.

Não identificamos, nas epístolas coríntias, nenhum tipo de prescrição por parte de Paulo em relação aos membros em que se apoia em alguma norma “instituída” ou “autorizada” – como diria Bourdieu – do paleocristianismo. Se há alguma norma paleocristã institucionalizada, ela está expressa no trecho em que Paulo afirma: “Se, no entanto, alguém quiser contestar, não temos esse costume, nem tampouco as Igrejas de Deus” (1 Cor 11.16). De qualquer forma, Paulo pode estar apoiando-se apenas no “costume” das assembleias, e não numa norma institucionalizada. Ao contrário, na maioria das vezes, Paulo prescreve sua própria opinião ou

utiliza argumentos legitimadores para justificar a sua posição.¹⁶⁵ O primeiro versículo de *I Coríntios* 11 exprime bem o pensamento de Paulo acerca de sua própria autoridade: “Sede meus imitadores, como eu mesmo o sou de Cristo”. Na defesa de seu ministério, Paulo nunca recorreu a nenhuma autoridade que julgasse ser superior à sua, a não ser a do próprio Cristo. Evocamos novamente o Concílio de Jerusalém para compreendermos o pensamento de Paulo acerca dos modelos de autoridade paleocristã. Em *Gálatas* 2.1-10, Paulo menciona que foi a Jerusalém a fim de saber se o evangelho que proclamava aos gentios estava em conformidade com a opinião dos Doze. Acerca de Pedro, Tiago e João, Paulo contesta: “E por parte dos que eram tidos por notáveis – o que na realidade eles fossem não me interessa; Deus não faz acepção de pessoas – de qualquer forma, os notáveis nada me acrescentaram” (Gl 2.6). No versículo 8 de *Gálatas* 2, Paulo tenta justificar sua pregação aos gentios colocando-se em pé de igualdade com um dos Doze.

Para as comunidades paleocristãs que não ofereceram resistência à sua autoridade “apostólica”, Paulo não sentiu a necessidade de justificar sua posição aos destinatários ao escrever suas epístolas (consideradas autênticas), como é o caso da *Epístola aos Filipenses* (1.1) e da *I Epístola aos Tessalonicenses* (1.1). Considerando a resistência oferecida pelos coríntios e pelos gálatas, a preocupação de Paulo em justificar seu apostolado já é notória em suas primeiras palavras, como ocorre nas correspondências endereçadas aos coríntios (1 Cor 1.1; 2 Cor 1.1). Na *Epístola aos Gálatas*, Paulo é mais enfático: “Paulo, apóstolo – não da parte dos homens nem por intermédio de um homem, mas por Jesus Cristo e Deus Pai [...]” (Gl 1.1). A *Epístola aos Romanos* foi escrita depois que Paulo já havia enfrentado os

¹⁶⁵ Um exemplo disso pode ser evidenciado nos seguintes versículos: “A propósito das pessoas virgens, não tenho preceito do Senhor. Dou, porém, um conselho como homem que, pela misericórdia do Senhor, é digno de confiança” (1 Cor 7.25); “Se alguém julga ser profeta ou inspirado pelo Espírito, reconheça, nas coisas que vos escrevo, um preceito do Senhor. Todavia, se alguém não o reconhecer, é que também Deus não é reconhecido” (1 Cor 14.37, 38).

primeiros conflitos com os coríntios e também com os gálatas, o que justifica sua preocupação em se apresentar como “servo de Cristo Jesus, chamado a ser apóstolo, escolhido para anunciar o evangelho de Deus” (Rm 1.1).

Todas as evidências já expostas confirmam que, na metade do século I, os modelos de autoridade do paleocristianismo ainda estavam sendo construídos. A autoridade de Paulo foi contestada porque os grupos paleocristãos não tinham uma referência única de autoridade. As concepções paleocristãs de Paulo eram fruto do paleocristianismo antioqueno. Este diferia do paleocristianismo jerosolimitano, que, por sua vez, diferia do paleocristianismo alexandrino, entre outros. Da mesma forma que entendemos o judaísmo como uma “realidade etnopolítica” fluida no século I, o paleocristianismo, que constitui uma vertente judaica, também surgiu fluido e dinâmico, aberto a interações.

Os conflitos de conduta não foram o foco central de nossa análise, entretanto eles também corroboram a hipótese que defendemos. Se não havia um órgão ou uma liderança capaz de “instituir” as normas acerca do que era permitido ou não aos paleocristãos de modo geral, os membros coríntios – ou pelo menos parte deles – não foram capazes de distinguir o que era lícito ou não em relação ao tipo de atitude que Paulo esperava deles. Daí o surgimento das dúvidas acerca dos tipos de comportamento e também dos conflitos relacionados a “desvios” de conduta. Os neófitos coríntios que compunham as camadas mais abastadas da cidade de Corinto não sentiram a necessidade de mudar sua conduta após a adesão ao paleocristianismo, possivelmente devido à ausência de uma norma institucionalizada ou de uma liderança capaz de impor autoridade.

REFERÊNCIAS

Documentação primária impressa

CAESAR, C. I. *De Bello Gallico*. Disponível em:

<<http://www.thelatinlibrary.com/caes.html>>. Acesso em: 15 jan. 2012.

CICERO. M. T. *Ad Quintum fratrem III*. Disponível em:

<<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/fratrem3.shtml>>. Acesso em: 15 jan. 2012.

_____. *De Imperio Cn. Pompei ad Quirites Oratio*. Disponível em:

<<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/imp.shtml>>. Acesso em: 15 jan. 2012.

_____. *De inventione I*. Disponível em:

<<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/inventione1.shtml#28>>. Acesso em: 15 jan. 2012.

_____. *De officiis III*. Disponível em:

<<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/off3.shtml#109>>. Acesso em: 15 jan. 2012.

_____. *De legibus III*. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/leg3.shtml>>. Acesso em: 15 jan. 2012.

_____. *Epistularum ad Familiares II*. Disponível em:

<<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/fam2.shtml#4>>. Acesso em: 15 jan 2012.

_____. *In Verren II*. Liber primus. Disponível em:

<<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/verres.2.1.shtml>>. Acesso em: 15 jan. 2012.

_____. *In Verren II*. Liber secundus. Disponível em:

<<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/verres.2.2.shtml>>. Acesso em: 15 jan. 2012.

_____. *In Verren II*. Liber quartus. Disponível em:

<<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/verres.2.4.shtml>>. Acesso em: 15 jan. 2012.

_____. *Pro Murena Oratio*. Disponível em:

<<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/murena.shtml>>. Acesso em: 15 jan. 2012.

_____. *Topica*. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/topica.shtml>>. Acesso em: 15 jan. 2012.

CLEMENTE. *Carta aos coríntios*. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1997. (Padres Apostólicos, v. 1).

EUSÉBIO. *História eclesiástica*. Tradução de Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 2002.

FILÓN. *Interpretación alegórica*. Traducción directa del griego, introducción y notas de José María Triviño. Buenos Aires: [s.n.], 1976. (Obras completas de Filón de Alejandría I).

FRIBERG, B.; FRIBERG, T. *Novo testamento grego analítico*. São Paulo: Vida Nova, 2006.

GORGULHO, G. da S.; STORNILOLO, I.; ANDERSON, A. F. (Coord.). *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2006.

INÁCIO. Carta de Santo Inácio de Antioquia a Policarpo. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1997. (*Padres apostólicos*, v. 1).

JOSEFO. F. *Antiguidades dos judeus*, livro XVIII. Disponível em: <<http://www.ccel.org/j/josephus/works/ant-18.htm>>. Acesso em: 21 ago. 2011.

KENYON, F. G. *The Chester Beatty Biblical Papyri: descriptions and texts of twelve manuscripts on papyrus of the Greek Bible*. Fasciculus II: The Gospels and Acts. London: Emery Walker, 1933.

_____. *The Chester Beatty Biblical Papyri: descriptions and texts of twelve manuscripts on papyrus of the Greek Bible*. Fasciculus III: Pauline epistles and Revelation. London: Emery Walker, 1934.

_____. *The Chester Beatty Biblical Papyri: descriptions and texts of twelve manuscripts on papyrus of the Greek Bible*. Fasciculus III: Supplement pauline epistles. London: Emery Walker, 1936.

PAUSANIAS. *Descriptions of Greece*. Translated by W. H. S. Jones and H. A. Omerod. Disponível em: <<http://www.theoi.com/Text/Pausanias7A.html>>. Acesso em: 5 out. 2011.

Obras de referência

CARLETTI, C. Apóstolo – apostolado. In: BERARDINO, A. (Org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002.

DAUTZENBERG, G. Espírito. In: BAUER, J. B. (Org.). *Dicionário bíblico-teológico*. São Paulo: Loyola, 1994. p. 126-136.

FARIA, E. (Org.). *Dicionário escolar latino-português*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1962.

HERBERMANN, C. G. et al. (Ed.). Apostles, The. *Catholic Encyclopedia*. New York: RAC, 1917. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/01626c.htm>>. Acesso em: 6 ago. 2010.

MURACHCO, H. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*. Petrópolis: Vozes, 2002. 2 v.

ROTH, C. Gamaliel. In: GRAYZEL, S. (Org.). *Biblioteca de cultura judaica: história geral dos judeus*. Rio de Janeiro: Tradição, 1967. p. 512. (Enciclopédia Judaica A.D., E-L).

SCHALKWIJK, F. L. *Coinê: pequena gramática do grego neotestamentário*. Patrocínio: Ceibel, 1998.

STOPPINO, M. Autoridade. In: BOBBIO, N. (Org.). *Dicionário de política*. Brasília: Ed. UnB, 1998a. p. 88-94.

_____. Poder. In: BOBBIO, N. (Org.). *Dicionário de política*. Brasília: Ed. UnB, 1998b. p. 933-943.

Bibliografia instrumental

BALANDIER, G. *Antropologia política*. Lisboa: Difusão Européia do Livro, 1969.

BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 2002.

BARROS, J. A. *O projeto de pesquisa em história*. Petrópolis: Vozes, 2005.

BERGER, K. *As formas literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1998.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectivas, 1999.

_____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

_____. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp, 2008.

DOUGLAS, M. *Natural symbols*. London: Routledge, 2003. (Mary Douglas: collected works, v. III).

_____. *Como as instituições pensam*. São Paulo: Edusp, 2007.

FALCON, F. História e poder. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (Org.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 2010. p. 61-89.

FERREIRA, A. C. A fonte fecunda. In: PINSKY, C. B.; LUCA, T. R. de (Org.). *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2009. p. 61-91.

MALATIAN, T. Narrador, registro e arquivo. In: PINSKY, C. B.; LUCA, T. R. de (Org.). *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2009. p. 195-221.

RAMOS, D. M.; NASCIMENTO, V. G. A família como instituição moderna. In: *Fractal: Revista de Psicologia*, [S.l.], v. 20, n. 2, p. 461-472, jul./dez. 2008. Disponível em: <www.uff.br/periodicoshumanas/index.php/Fractal/article/.../97/158>. Acesso em: 9 jun. 2009.

SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. In: _____. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 73-102.

SOUTO, C. A. *A explicação sociológica: uma introdução à sociologia*. São Paulo: EPU, 1985.

WEBER, M. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. São Paulo: Ed. Universidade de Brasília, 2004. 2 v.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 7-72.

Obras de apoio

ALTANER, B.; STUIBER, A. *Patrologia: vida, obras e doutrina dos padres da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1988.

BARTON, G. A. Some influences of Apollos in the New Testament, I. *Journal of Biblical Literature*, [S.l.], v. 43, n. 1/2, p. 207-223, 1924. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3260149>>. Acesso em: 8 fev. 2011.

BAUR, F. C. The two epistles to the Corinthians. In: ADAMS, E.; HORRELL, D. G. (Ed.). *Christianity at Corinth: the quest for the Pauline Church*. London: Westminster John Knox Press, 2004. p. 51-60.

BLÁSQUEZ, J. M. Estructura social del cristianismo primitivo. In: ALVAR, J. et. al. *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Catedra, 1995. p. 95-113.

BOOKIDIS, N. The sanctuaries of Corint. *Corinth*, [S.l.], v. 20, p. 247-259, 2003. The Centenary: 1896-1996. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4390727>>. Acesso em: 8 fev. 2011.

BORNKAMM, G. *Paulo: vida e obra*. Petrópolis: Vozes, 1992.

BOYARIN, D. Semantic differences: or “Judaism”/“Christianity”. In: BECKER, A. H.; REED, A. Y. (Ed.). *The ways that the never parted: Jews and Christians in the Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Minneapolis: Fortress Press, 2007. p. 65-85.

BRANICK, V. *A igreja doméstica nos escritos de Paulo*. São Paulo: Paulus, 1994.

BROWN, P. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

BROWN, R. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004.

BURTON, E. D. W. The office of apostle in the early Church. *The American Journal of Theology*, Chicago, v. 16, n. 4, p. 561-588, out. 1912. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3155219>>. Acesso em: 8 fev. 2010.

CADBURY, H. J. Erastus of Corinth. *Journal of Biblical Literature*, [S.l.], v. 50, n. 2, p. 42-58, 1931. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3259559>>. Acesso em: 8 fev. 2011.

CHESTER, S. J. Divine madness? Speaking in tongues in 1 Corinthians 14.23. *Journal of the Studies of the New Testament*, [S.l.], v. 27, n. 4, p. 417-446, 2005.

CHEVITARESE, A. L. Cristianismo e Império Romano. In: SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (Org.). *Repensando o Império Romano*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória: Edufes, 2006. p. 161-173.

_____. A oração de Nabônides (4Q242) e o Jesus histórico. In: CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G. (Org.). *A descoberta do Jesus histórico*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 31-37.

_____. *Cristianismos: questões e debates metodológicos*. Rio de Janeiro: Klínē, 2011.

CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G. *Judaísmo, cristianismo e helenismo: ensaios acerca das interações culturais no Mediterrâneo antigo*. São Paulo: Annablume, 2007.

CHOW, J. K. Patronato na Corinto romana. In: HORSLEY, R. A. (Org.). *Paulo e o Império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004a. p. 111-129.

_____. The rich patron. In: ADAMS, E.; HORRELL, D. G. (Ed.). *Christianity at Corinth: the quest for the Pauline Church*. London: Westminster John Knox Press, 2004b. p. 197-206.

CORNELLI, G. Metodologia e resultados atuais da busca pelo Jesus histórico. In: CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G.; SELVATICI, M. (Org.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume, 2006. p. 17-25.

_____. Morte e vida “severina” de Jesus: um camponês galileu na “cruz” da história. In: CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G. (Org.). *A descoberta do Jesus histórico*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 37-55.

CROSSAN, J. D. *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

_____. *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. A vida do Jesus histórico. In: CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G. (Org.). *A descoberta do Jesus histórico*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 13-37.

CROSSAN, J. D.; REED, J. L. *Em busca de Jesus: debaixo das pedras, atrás dos textos*. São Paulo: Paulinas, 2007a.

_____. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. São Paulo: Paulinas, 2007b.

DEISSMANN, G. A. *Bible studies: contributions chiefly from papyri and inscriptions to the history of the language, the literature, and the religion of Hellenistic Judaism and Primitive Christianity*. Edinburgh: T & T Clark, 1903.

_____. *Light from the Ancient East*. London: Hodder and Stoughton, 1910.

ELLIOTT, N. *Libertando Paulo: a justiça de Deus e a política do apóstolo*. São Paulo: Paulus, 1998.

FARIA, L. A. dos S. “*Quem vos ouve, ouve a mim*”: oralidade e memória nos cristianismos originários. Rio de Janeiro: Klínē, 2011.

FEE, G. D.; STUART, D. *Entendes o que lêes? - um guia para entender a Bíblia com auxílio da exegese e da hermenêutica*. São Paulo: Vida Nova, 2006.

FIORINZA, E. S. A práxis do discipulado co-igual. In: HORSLEY, R. *Paulo e o Império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 221-237.

FLUSSER, D. *Judaísmo e as origens do cristianismo*. Rio de Janeiro: Imago, 2002. 3 v.

FREDRIKSEN, P. Christians in the Roman Empire in the first three centuries CE. In: POTTER, D. S. (Ed.). *A companion to the Roman Empire*. Oxford: Blackwell, 2006. p. 587-606.

FRIESEN, S. J. Poverty in pauline studies: beyond the so-called new consensus. *Journal of the Studies of the New Testament*, [S.l.], v. 26, n. 3, p. 323-361, 2004.

GARCIA, P. R. Jesus, um galileu frente a Jerusalém: um olhar histórico sobre Jesus e os judaísmos de seu tempo. In: CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G.; SELVATICI, M. (Org.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume, 2006. p. 263-278.

GILBERT, G. H. The Greek element in Paul's letters. *The Biblical Word*, Chicago, v. 33, n. 2, p. 113-122, 1909. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3141360>>. Acesso em: 8 fev. 2011.

GOMES, F. J. S. As comunidades cristãs da época apostólica. *Phoênix*, Rio de Janeiro, n. 3, p. 139-156, 1997.

GOOCH, P. D. *Dangerous food: 1 Corinthians 8-10 in its context*. Toronto: Wilfrid Laurier University Press, 1993.

GOULDER, M. D. Σοφία in 1 Corinthians. In: ADAMS, E.; HORRELL, D. G. (Ed.). *Christianity at Corinth: the quest for the Pauline Church*. London: Westminster John Knox Press, 2004. p. 173-181.

GRIMAL, P. *As cidades romanas*. Lisboa: Edições 70, 2003.

HALE, B. D. *Introdução ao estudo do Novo Testamento*. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1986.

HEYER, C. J. den. *Paulo, um homem de dois mundos*. São Paulo: Paulus, 2009.

HOCK, R. F. Paulo e a educação greco-romana. In: SAMPLEY, J. P. (Org.). *Paulo no mundo greco-romano: um compêndio*. São Paulo: Paulus, 2008. p. 171-196.

HORRELL, D. G. *An introduction to the study of Paul*. London: T. & T. Clark, 2006.

HORSLEY, R. A. *Bandidos, profetas e messias*. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. 1 Coríntios: estudo de caso da assembleia de Paulo como sociedade alternativa. In: _____. (Org.). *Paulo e o Império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 238-247.

_____. How can some of you say that there is no resurrection of the dead? Spiritual elitism in Corinth. *Novum Testamentum*, v. 20, n. 3, p. 203-231, 1978. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1560429>>. Acesso em: 8 fev. 2011.

KENYON, F. G. *Books and readers in Ancient Greece and Rome*. London: Clarendon Press, 1951.

_____. *Our Bible and the ancient manuscripts*. London: Eyre and Spottiswoode, 1898.

KLUTZ, T. E. Re-reading 1 Corinthians after rethinking 'Gnosticism'. *Journal of the Studies of the New Testament*, [S.l.], v. 26, n. 2, p. 193-216, 2003.

KOESTER, H. *Introdução ao Novo Testamento: história e literatura do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2005. 2 v.

_____. *Paul & his world: interpreting the New Testament in its context*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

_____. Writings and the Spirit: authority and politics in Ancient Christianity. *The Harvard Theological Review*, v. 84, n. 4, p. 353-372, 1991. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1510180>>. Acesso em: 8 fev. 2011.

LAMPE, P. Paulo, os patronos e os clientes. In: SAMPLEY, J. P. (Org.). *Paulo no mundo greco-romano: um compêndio*. São Paulo: Paulus, 2008. p. 429-457.

MACDONALD, M. Y. *Las comunidades paulinas: estudio sócio-histórico de la institucionalización em los escritos paulinos y deuteropaulinos*. Salamanca: Sigueme, 1994.

MACHADO, J. Identidade paulina em construção: de Saul, o fariseu, a Paulo, o apóstolo de Jesus Cristo. In: NOGUEIRA, P. A. de S.; FUNARI, P. P. A.; COLLINS, J. J. (Org.). *Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume, 2010. p. 283-329.

MACPHERSON, J. Was there a second imprisonment of Paul in Rome? *The American Journal of Theology*, Chicago, v. 4, n. 23-48, 1900. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3152314>>. Acesso em: 9 fev. 2011.

MANNES, M. C. *Era Paulo misógino? - estratégias, honra e vergonha no movimento cristão paulino: o modelo de Corinto (I séc. d.C.)*. 2002. Disponível em: <<http://www.gaialhia.kit.net/artigos/marcos2002.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2009.

MANZANARES, C.V. *El judeo-cristianismo palestino en el siglo I: de Pentecostés a Jamnia*. Madrid: Trotta, 1995.

MARTIN, I. J. Glossolalia in the Apostolic Church. *Journal of Biblical Literature*, [S.l.], v. 63, n. 2, p. 123-130, 1944. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3262649>>. Acesso em: 8 fev. 2011.

MEEKS, W. *Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulinas, 1992.

MEGGIT, J. J. The social status of Erastus (Rm. 16:23). In: ADAMS, E.; HORRELL, D. G. (Ed.). *Christianity at Corinth: the quest for the Pauline Church*. Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2004. p. 219-225.

MENDONÇA, A. L. de. *Glossolalia: dialogando com o divino, discursando com o poder*. 2008. 90 f. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

MUNCK, J. The church without factions: studies in I Corinthians 1-4. In: ADAMS, E.; HORRELL, D. G. (Ed.). *Christianity at Corinth: the quest for the Pauline Church*. London: Westminster John Knox Press, 2004. p. 61-70.

MURPHY-O'CONNOR, J. 1 and 2 Corinthians. In: DUNN, J. D. G. (Ed.). *The Cambridge companion to St Paul*. New York: Cambridge University Press, 2003. p. 74-90.

_____. *Paulo: biografia crítica*. São Paulo: Loyola, 2004.

NOGUEIRA, P. A. de S. O poder da diferença: o judaísmo como problema para as origens do cristianismo. In: FUNARI, P. P. A.; SILVA, M. A. de O. (Org.). *Política e identidades no mundo antigo*. São Paulo: Annablume, 2009. p. 131-146.

_____. O judaísmo antigo e o cristianismo primitivo em nova perspectiva. In: NOGUEIRA, P. A. de S.; FUNARI, P. P. A.; COLLINS, J. J. (Org.). *Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume, 2010. p. 15-27.

NOGUEIRA, P. A. de S.; MACHADO, J. A pesquisa do Jesus histórico: entre historiografia e hermenêutica - um discurso sobre possibilidades e sentidos. In: _____. (Org.). *Morte e ressurreição de Jesus: reconstrução e hermenêutica - um debate com John Dominic Crossan*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 7-11.

NOGUEIRA, S. M. S. *Profecia e glossolalia no cristianismo primitivo do primeiro século: um estudo em 1 Coríntios 14,1-19*. 2008. 170 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2008.

OAKES, P. Constructing poverty scales for Graeco-roman society: a response to Steven Friesen's 'Poverty in Pauline Studies'. *Journal of the Studies of the New Testament*, [S.l.], v. 26, n. 3, p. 367-371, 2004.

O'GRADY, J. *Heresia: o jogo de poder das seitas cristãs nos primeiros séculos depois de Cristo*. São Paulo: Mercuryo, 1994.

PAGE, T. Who believes in "Spirit"? *Πνεῦμα* in Pagan usage and implications for the Gentile Christian mission. *The Harvard Theological Review*, Cambridge, v. 95, n. 4, p. 417-133, 2002. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4150729>>. Acesso em: 8 fev. 2011.

PAGET, J. C. The definition of the terms Jewish Christian and Jewish Christianity in the History of Research. In: SKARSAUNE, O.; HVALVIK, R. (Ed.). *Jewish believers in Jesus: the early centuries*. Peabody: Hendrickson, 2007. p. 22-52.

PHERIGO, L. Rival leadership in Corinth. *Journal of Bible and Religion*, v. 19, n. 4, p. 197-199, 1951. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1456592>>. Acesso em: 8 fev. 2011.

RIDDLE, D. W. Factors in the formation of the New Testament Canon. *The Journal of Religion*, Chicago, v. 19, n. 4, p. 330-345, 1939. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1198364>>. Acesso em: 8 fev. 2011.

ROMANO, D. G. Urban and rural planning in Roman Corinth. In: SCHOWALTER, D. N.; FRIESEN, S. J. *Urban religion in Roman Corinth: interdisciplinary approaches*. Massachusetts: Harvard Theological Studies, 2005. p. 25-59.

SANDERS, E. P. *Paulo, a lei e o povo judeu*. São Paulo: Paulus, 2009.

SANDERS, G. D. R. Urban Corinth: an introduction. In: SCHOWALTER, D. N.; FRIESEN, S. J. *Urban religion in Roman Corinth: interdisciplinary approaches*. Massachusetts: Harvard Theological Studies, 2005. p. 11-24.

SANTOS, C. F. A composição social dos cristãos em 1 Coríntios. *Revista Jesus Histórico*, [S.l.], ano 4, v. 6, p. 130-138, 2011. Disponível em: <<http://www.revistajesushistorico.ifcs.ufrj.br/arquivos6/Artigo%20Cintya%20Santos.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2011.

SCHÜTZ, J. H. Charisma and social reality in Primitive Christianity. *The Journal of Religion*, Chicago, v. 54, n. 1, p. 51-70, jan. 1974. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1202009>>. Acesso em: 8 fev. 2011.

SCROGGS, R. The exaltation of the Spirit by some early Christians. *Journal of Biblical Literature*, v. 84, n. 4, p. 359-373, 1965. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3264862>>. Acesso em: 8 fev. 2011.

SELTZER, R. M. *Povo judeu, pensamento judaico I: a experiência judaica na história*. Rio de Janeiro: A. Koogan, 1990.

SELVATICI, M. Paulo de Tarso e a abertura do cristianismo à gentilidade. *Phoînix*, Rio de Janeiro, n. 7, p. 262-270, 2001.

_____. *Tradição judaica, cultura helênica e dinâmica histórica: o cristianismo de Paulo de Tarso em perspectiva*. 2002. 140 f. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

_____. *Os judeus helenistas e a primeira expansão cristã: questões de narrativa, visibilidade histórica e etnicidade no livro dos Atos dos Apóstolos*. 2006. 233 f. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2006a.

_____. O martírio de Estêvão e a comunidade cristã de Jerusalém: a questão da memória no relato historiográfico de Atos dos Apóstolos. *Oracula*, São Bernardo do Campo, v. 2, n. 3, p. 1-11, 2006b. Disponível em: <<http://www.oracula.com.br/numeros/012006/artigos/Selvatici.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2010.

_____. Nascimento e crucificação de Jesus e a primeira história do cristianismo. In: CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G.; SELVATICI, M. (Org.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume, 2006c. p. 27-41.

_____. Os cristãos judaizantes no livro de Atos dos Apóstolos. *Oracula*, São Bernardo do Campo, v. 3, n. 6, p. 29-37, 2007. Disponível em: <<http://www.oracula.com.br/numeros/022007/Selvatici.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2010.

_____. A primeira expansão cristã nos Atos dos Apóstolos: fenômeno gradual ou difusão rápida? In: CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G. (Org.). *A descoberta do Jesus histórico*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 153-167.

_____. Judeus helenistas cristãos e judeus helenistas não cristãos: o problema étnico no livro de Atos dos Apóstolos. In: NOGUEIRA, P. A. de S.; FUNARI, P. P. A.; COLLINS, J. J. (Org.). *Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume, 2010. p. 259-282.

SILVA, G. V. da. Construindo fronteiras religiosas em Antioquia: as homilias *Adversus Iudaeos* de João Crisóstomo e a fixação da identidade cristã. In: TACLA, A. B. et al. *Uma trajetória na Grécia antiga, homenagem à Neyde Thelm*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2011. p. 265-290.

SILVA, R. A. da. *O reino para elas: mulher e comunidades cristãs no primeiro século da era cristã*. 2006. 107 f. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2006.

_____. *A ambiguidade da ordenação feminina: mulher e subjetividade nas comunidades paulinas nos dois primeiros séculos*. 2010. 333 f. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2010a.

_____. Entre o público e o privado: as representações femininas no espaço judaico antes do cristianismo. In: NOGUEIRA, P. A. de S.; FUNARI, P. P. A.; COLLINS, J. J. (Org.).

Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo. São Paulo: Annablume 2010b. p. 163-179.

SILVA, T. I. S. O problema da sexualidade em Corinto no primeiro século. In: ENCONTRO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA EM ESTUDOS CLÁSSICOS “CULTURA CLÁSSICA: INTER-RELAÇÕES E PERMANÊNCIA”, 5., 2008, Araraquara. *Anais...* Disponível em: <<http://www.fclar.unesp.br/ec/anais2008.php>>. Acesso em: 25 jan. 2009.

SIMON, M.; BENOIT, A. *Judaísmo e cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino*. São Paulo: Pioneira, 1987.

SIQUEIRA, S. M. A. A efervescência discursiva sobre as mulheres nos movimentos marginais do cristianismo primitivo e as respostas da patrística. In: FEITOSA, L. C.; FUNARI, P. P. A.; SILVA, G. J. da. *Amor, desejo e poder na antiguidade: relações de gênero e representações do feminino*. Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 2003. p. 375-387.

_____. *Participação feminina no movimento cristão primitivo: um resgate*. [s.d.]. Disponível em: <<http://bmgil.tripod.com/ssms37.html>>. Acesso em: 19 jul. 2009.

SKARSAUNE, O. Jewish believers in Jesus in Antiquity – problems of definition, method, and sources. SKARSAUNE, O.; HVALVIK, R. (Ed.). *Jewish believers in Jesus: the early centuries*. Peabody: Hendrickson, 2007. p. 3-21.

SMIT, J. F. M. What is Apollos? What is Paul?: in search for the coherence of First Corinthians 1:10-4:21. *Novum Testamentum*, Leiden, v. 44, n. 3, p. 231-251, 2002. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1561211>>. Acesso em: 8 fev. 2011.

STERLING, G. E. “Wisdom among the perfect”: creation traditions in Alexandrian Judaism and Corinthian Christianity. *Novum Testamentum*, v. 37, n. 4, p. 355-384, 1995. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1561367>>. Acesso em: 8 fev. 2011.

SYME, R. *The roman revolution*. London: Clarendon Press, 1939.

TENNEY, M. C. *O Novo Testamento: sua origem e análise*. São Paulo: Shedd, 2008.

THEISSEN, G. *The social setting of Pauline Christianity: essays on Corinth*. Edited and translated by John H. Schütz. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2004.

THISELTON, A. C. Realized eschatology at Corinth. In: ADAMS, E.; HORRELL, D. G. (Ed.) *Christianity at Corinth: the quest for the Pauline Church*. London: Westminster John Knox Press, 2004. p. 107-118.

TYSON, J. B. Paul’s opponents in Galatia. *Novum Testamentum*, [S.l.], v. 10, n. 4, p. 241-254, 1968. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1559999>>. Acesso em: 9 fev. 2011.

WALKER, W. *História da Igreja cristã*. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações; São Paulo: Aste, 1983.

WALTERS, J. Civic identity in Roman Corinth and its impact on early Christians. In: SCHOWALTER, D. N.; FRIESEN, S. J. *Urban religion in Roman Corinth: interdisciplinary approaches*. Massachusetts: Harvard Theological Studies, 2005. p. 397-417.

WATSON, F. *Paul, Judaism and Gentiles: a sociological approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

WELBORN, L. L. On the discord in Corinth: First Corinthians 1-4 and ancient politics. *Journal of Biblical Literature*, [S.l.], v. 106, n. 1, p. 85-111, 1987. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3260556>>. Acesso em: 2 ago 2011.

WISEMAN, J. Corinth and Roman I: 228 B.C. – A.D. 267. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, [S.l.], ano 2, v. 7, n. 1, p. 491-496, 1979.