



**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
MESTRADO E DOUTORADO**

PAULO DE TARSO VERAS PEREIRA

**PERDER TUDO PARA TUDO GANHAR:
A catarse paulina por Cristo sob a ótica de Filipenses 3,7-14**

PAULO DE TARSO VERAS PEREIRA

**PERDER TUDO PARA TUDO GANHAR:
A catarse paulina por Cristo sob a ótica de Filipenses 3,7-14**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco.

Área de Concentração: Teologia Sistemático-Pastoral.

Linha de pesquisa: Literatura bíblica e teológica: interpretação.

Orientador: Prof. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade

RECIFE/2019

FICHA CATALOGRÁFICA

--

PAULO DE TARSO VERAS PEREIRA

**PERDER TUDO PARA TUDO GANHAR:
A catarse paulina por Cristo sob a ótica de Filipenses 3,7-14**

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do grau de Mestre em Teologia
pela Universidade Católica de Pernambuco.

Aprovada em: 18/02/2019.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade (Orientador)
Universidade Católica de Pernambuco

Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior
Universidade Católica de Pernambuco

Prof. Dr. Pe. Samuel Brandão de Oliveira
Faculdade Católica de Fortaleza

RECIFE/2019

A minha esposa Patrícia, exemplo de renascimento diário
e a Gabriela, filha tão querida.

AGRADECIMENTOS

“Dou graças ao meu Deus todas as vezes que me lembro de vós, e sempre em todas as minhas súplicas oro por todos vós com alegria, pela vossa participação no Evangelho desde o primeiro dia até agora, e tenho plena certeza de que aquele que começou em vós a boa obra há de levá-la à perfeição até o dia de Cristo Jesus. E é justo que assim pense de todos vós, porque os tenho no meu coração” (Fl 1,3-7a).

Os sentimentos do Apóstolo Paulo externalizados nesse texto aos Filipenses fizeram-se meus ao longo de todo o curso. Inspirado por ele, rezei sempre com alegria por todos os que, direta ou indiretamente, me incentivaram a prosseguir na árdua caminhada. Verdadeiramente os tenho no meu coração.

A minha esposa Patrícia e a minha filha Gabriela, pela compreensão sempre confortadora das minhas ausências longe de casa, necessárias para a realização desse trabalho. Sem vocês não poderia ter sido feito.

Aos meus pais, modelos educacionais e sábios ouvintes das minhas lutas e aos irmãos e familiares com quem partilhei minhas descobertas.

Ao querido Pe. José Targino de Almeida, pelo carinho e acompanhamento constante dos meus estudos; ao meu sempre professor Dr. Pe. Moésio Pereira de Souza, zeloso incentivador e, àqueles que compõem a comunidade da Capela de Santa Filomena, em Fortaleza, a gratidão duradoura pelas orações a mim dedicadas.

Ao Sr. Marcos Dias Branco, pelo apoio que possibilitou o meu deslocamento semanal ao Recife.

À professora Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade, mentora e orientadora desta pesquisa, pelos ensinamentos, disponibilidade e serenidade.

Aos professores do curso de Pós-Graduação em Teologia da UNICAP pelo profissionalismo e maestria e a todos os colaboradores da Coordenação Geral de Pós-Graduação pela rotineira atenção.

Aos colegas de turma pela cumplicidade acadêmica.

“A ideia que temos de Paulo determina de certo modo, a ideia que temos do cristianismo em seu conjunto.”

(J. Becker).

RESUMO

Perceber o apóstolo Paulo em movimento de abnegada renúncia existencial e sua auto redenção narrada na Epístola aos Filipenses, notadamente, na perícopre constante em 3,7-14. Extrair dessa segmentação os motivos que impeliram o homem de Tarso a desvalorizar seus méritos hereditários pela busca do conhecimento e participação nos sofrimentos daquele a quem perseguiu, gerou a finalidade principal do estudo. A pesquisa é toda de ordem bibliográfica e adota-se como metodologia o modelo dialético. Dividida em três capítulos principais, excetua-se a Introdução e as Considerações Finais, analisa, na primeira parte (capítulo 1), as influências dos mundos semítico e greco-romano na vida de Paulo. Seguramente, foi um cosmopolita em suas experiências vivenciais. Absorveu dessa miscelânea cultural, o que entendeu oportuno absorver. Não renegou sua origem de judeu da Diáspora, viveu e morreu judeu. No segundo e mais importante capítulo aborda-se o cerne investigativo da pesquisa: o radical aniquilamento paulino, a *kénosis* de Paulo. Ao encontrar-se com Jesus de Nazaré transmutou o seu existir. Cede tudo, para tudo ter. O agir renunciador do Apóstolo calca-se no exemplo despojador de Cristo. O esvaziamento de Paulo decorre do reflexo contundente da servidão de Jesus Cristo. A derradeira parte (capítulo 3) examina o viés missionário do Apóstolo dos gentios, o andarilho. O que tinha de melhor empregou em sua atividade evangelizadora. Da atual proposta do Papa Francisco de desejar uma “Igreja em saída”, constata-se que Paulo, presumivelmente, fonte inspiradora é capaz de incitar, hodiernamente, os passos desse novo caminhar.

Palavras-chave: Teologia. Filipenses. Aniquilamento paulino.

ABSTRACT

Notice the apostle Paul in the movement of self-denying existential renunciation and his self-redemption narrated in the Epistle to the Philippians, notably in the constant in 3,7-14. To extract from this segmentation the motives that impelled the man of Tarsus to devalue his hereditary merits by the search of knowledge and participation in the sufferings of the one to whom he persecuted, generated the main purpose of the study. The research is all bibliographic order and the dialectical model is adopted as methodology. Divided into three main chapters, except Introduction and Final Considerations, it examines in the first part (chapter 1) the influences of the Semitic and Greco-Roman worlds in Paul's life. Surely, he was a cosmopolitan in his experiential experiences. He absorbed this cultural miscellany, which he felt opportune to absorb. He did not renounce his Jewish Diaspora origin, lived and died a Jew. In the second and most important chapter we address the research center of research: the radical Pauline annihilation, the kenosis of Paul. Upon meeting Jesus of Nazareth, he transmuted his existence. Give everything, everything to have. The act of renunciation of the Apostle stumbles upon the stripping example of Christ. The emptying of Paul stems from the forceful reflection of the bondage of Jesus Christ. The last part (chapter 3) examines the missionary bias of the Apostle of the Gentiles, the wanderer. What he had best employed in his evangelizing activity. From the current proposal of Pope Francis to desire a "Church on the way out," it is evident that Paul, presumably an inspiring source, is capable of inciting, nowadays, the steps of this new journey.

Keywords: Theology. Philippians. Pauline Annihilation.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AT	Antigo Testamento
At	Atos dos Apóstolos
BJ	Bíblia de Jerusalém
Cl	Colossenses
1Cor	Primeira aos Coríntios
2Cor	Segunda aos Coríntios
Dt	Deuteronômio
DA	Documento de Aparecida
EG	<i>Evangelii Guadium</i>
Fl	Filipenses
Fm	Filêmon
Gl	Gálatas
Gn	Gênesis
GS	<i>Guadium et Spes</i>
Is	Isaias
Jo	João
Lc	Lucas
Lv	Levítico
Mac	Macabeus
Mc	Marcos
Mt	Mateus
NT	Novo Testamento
Rm	Romanos
1Ts	Primeira aos Tessalonicenses

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 A VIVÊNCIA PAULINA EM MUNDOS DIVERSOS	13
1.1 Contexto Histórico, Filosófico e Religioso no cenário greco-romano	13
1.2 Paulo e os mundos grego, romano e judaico	21
1.3 Paulo e a Lei	36
2 A CARTA	45
2.1 Elementos Introdutórios à perícopes	45
2.2 O Hino Cristológico	56
2.3 A perícopes motivadora da dissertação	58
3 PAULO MISSIONÁRIO	81
3.1 O inquieto arauto	81
3.2 O estratégico andarilho	83
3.3 Igreja “em saída”	88
CONSIDERAÇÕES FINAIS	93
REFERÊNCIAS	95

INTRODUÇÃO

Um dos pilares do cristianismo, Paulo tem despertado, ao longo dos séculos, calorosas discussões a propósito do seu papel na construção daquela que viria a se tornar a religião com maior número de adeptos no mundo. Desde fiéis admiradores, passando por aqueles que o indicam como o verdadeiro fundador do cristianismo – sobrepujando o próprio Jesus Cristo -, até outros que refutam e o apontam como mero coadjuvante.

Aqui nem tanto a aqueles, nem tampouco a estes. Paulo não fundou sequer uma igreja importante no mundo judaico cristão oriental, a exemplo de Alexandria, Antioquia ou em cidades egípcias; nem mesmo Roma teve nele seu papel fundante. Do mesmo modo, não se pode atribuir a ele a formulação das doutrinas que deram alicerce a constituição do primeiro cristianismo. Mas, inegáveis são as primorosas contribuições do evangelho paulino na expansão, divulgação e formação do pensamento sobre Jesus Cristo.

Inconteste é que o Apóstolo continua sendo motivo de constantes análises. Talvez até por ser o único autor da nascedoura cristandade que se tenta desvendar, histórica e teologicamente, a partir dos seus próprios relatos.

É possível perceber, principalmente por aqueles que acompanham as publicações acerca do Apóstolo que há espécie de florescimento e interesse aguçado dos pesquisadores, nas últimas décadas, em desvendar novas abordagens paulinas.

Em que pese esses novos estudos serem poucos publicados em língua portuguesa, as mais recentes pesquisas aqui divulgadas vêm da corrente protestante capitaneada por James D.G. Dunn e sua obra chamada: “A nova perspectiva sobre Paulo”, na qual reformula a sua exegese paulina e o bom lançamento de U. Schnelle: “Paulo vida e pensamento”. Já D. Marguerat, na introdução do livro por ele organizado: “Paulo uma Teologia em Construção”, vai defender que hoje, mais do que explorar a construção histórica paulina, os estudos têm se voltado para a especificidade dos seus escritos. De se ver, ainda, por guardar linha de proximidade com esta análise, os estudos publicados por J. Becker, J. Murphy-O’Connor, S. Légasse, J. Guedes e Barbaglio, todos, por evidência, referenciais teóricos desse trabalho.

Nem o mais ousado crítico subestimaria a relevância paulina na história religiosa cristã. Sua doutrina deixou raízes profundas na mensagem do cristianismo ao longo dos tempos e o legado do valor teológico do *corpus paulino* é incontestável.

O conjunto da obra inserido no Cânon Sagrado traz a narrativa de uma das mais abrasadoras e polêmicas personagens. Intolerante e fascinante, radical e parcimonioso. Aqui

não importa o espectro de opostos, mas sua unanimidade enquanto disseminador do evangelho.

No Novo Testamento, treze cartas formam o epistolário paulino e, dessas, sete são reconhecidas pela moderna exegese como redigidas ou ditadas por ele. Dentre essa correspondência, objetiva-se extrair da análise da Carta aos Filipenses a argumentação necessária ao desenvolvimento do tema proposto: “Perder tudo, para tudo ganhar: a catarse paulina por Cristo, sob a ótica de Filipenses 3,7-14”.

A adoção do título surgiu após a decisão de pesquisar os fundamentos motivacionais que produziram a dramática mudança de vida de Paulo pós-conversão, até sua experiência radical de aniquilamento.

A abrangência da pesquisa está bem focada, já que delimita intervalo de texto para a análise dos estudos. Porém, oportuno notar que, para melhor entender a radicalidade de sua catarse, faz-se necessário ouvir o grito de alerta em Fl 3,2, já que é o início do desafio paulino na defesa do seu evangelho junto aos gentios.

Dessa narrativa contida na perícopie destacada, delineou-se como objetivo principal a identificação dos motivos que determinaram o relato de mudança na vida do Apóstolo, tendo presente duas realidades históricas: vivência anterior a Cristo e posterior vivência dentro da comunidade cristã.

Moldado desde os tempos juvenis à austera Lei mosaica e ritos farisaicos, rabino ou não, membro ou não do Sinédrio, gozava de prestígio entre seus pares. Com sua eloquência, advinda de sua formação, torna-se defensor das causas judaicas.

Com intransigência, refuta tudo aquilo que possa colocar em risco suas firmes convicções da religião revelada por Deus. Nesse contexto, vai de encontro aos seguidores de um dito Homem - mais um dentre outros precedidos - que se propuseram a apregoar conceitos distintos aos de sua prática. Mas, paradoxalmente, transmuta sua apologia voltando-se àquele que tinha por razão perseguir.

Do instante da transformação até seus derradeiros momentos, quer parecer que investiu todas as forças e aguçada inteligência na propagação incessante de um novo conceito de salvação.

Essa autorredenção poder-se-ia imaginar como marco zero de uma nova existência? A vida de Paulo está pontuada em dois grandes períodos: antes e pós-transformação?

Para se tentar responder a essas perguntas, necessário se faz percorrer, antes, alguns caminhos que levem a um melhor entendimento da causa. Por isso, a estruturação do trabalho em três partes - Cap. 1, 2 e 3 - segmentadas pelo surgimento de questões indagativas derivadas do problema central.

Precisa-se perceber, preliminarmente, as influências dos mundos semítico e greco-romano em Paulo. Ele trocou sua observância ao judaísmo pela salvação por Cristo? O seu aderir à fé cristã transmutou o seu entendimento da Torá? Todos esses questionamentos serão examinados no capítulo primeiro do trabalho.

Na segunda parte, tratar-se-á do objeto de abordagem central da pesquisa: a catarse do Apóstolo, o seu radical despojamento de si mesmo, isto é, a *kénosis* paulina em Cristo. Daqui se pode enveredar, verdadeiramente, no problema proposto: o que o fez perder tudo? A nova medida em Cristo se traduz em tudo ganhar?

Aliás, até plausível imaginar similitude entre o movimento paulino com aquele do Hino Cristológico, figurante na mesma Carta (2,6-11). Poder-se-iam ter extraído de lá motivações para um novo estado de ser pós-Damasco? Ou não?

Em Fl 3, o versículo 7, primeiro do período proposto, marca a reviravolta na vida do Apóstolo, o cidadão fariseu se torna o anunciador cristão. É essa intensidade existencial que se quer enxergar. Tudo que tinha em alta conta transforma-se em convicta perda.

Na parte derradeira, capítulo terceiro, abordar-se-á o lado peregrino do homem de Tarso, o seu desejo ardente de missionar a partir da experiência com o Ressuscitado e o seu legado para a vivência atual do seguimento de Jesus Cristo.

A pesquisa foi bibliográfica e adotou-se como metodologia o modelo dialético.

O que se deseja, por fim, é entender essa entrega de Paulo a toda sorte de perseguições e flagelos, até seu grito épico em Filipenses, ecoado ainda hoje e que o tornou, segundo Guedes (2015, p. 9): “testemunha de um modo de vida que supera o mero conhecimento conceitual, porque toca a fecundidade da vida”.

Essa personalidade em constante erupção que fascina pelo seu brilhantismo; essa evolução progressiva de vida que leva a constatação extasiada em gozo de que tudo é esterco, de que tudo perdera para tudo ganhar, motivou o discente a abraçar o desafio da pesquisa.

1 A VIVÊNCIA PAULINA EM MUNDOS DIVERSOS

Quando Paulo se descreve: “Sou judeu, nascido em Tarso da Cilícia” (At 22,3), na narrativa lucana, nele se apresentam como que unidos, dois segmentos da cultura antiga: a educação judaica e a formação helênica, obtidas na cidade universitária e capital de sua província natal de Tarso.

Esse ambiente, em que Paulo cresceu e onde seguramente viveu anos antes e depois de sua transformação, decifra a influência helenística em seu existir: pensava, falava e escrevia em grego. Característica tão bem revelada em expressões, imagens e sentimentos ao longo de suas cartas.

Para poder melhor entender o Apóstolo, razoável perpassar esses mundos grego, romano e judaico vividos por Paulo, contextualizando, previamente, os cenários histórico, filosófico e religioso desses mesmos ambientes. Isso é o que se propõe o capítulo que agora se abre.

1.1 Contexto histórico, filosófico e religioso no cenário greco-romano

Necessário iniciar demarcando espaço de tempo para melhor analisar o cenário histórico no mundo mediterrâneo antigo. Assim, pode-se separar o intervalo do século IV a.C. até o século V d.C como período formativo das estruturas sociocultural e político-religiosa dos mundos helenístico e romano. As considerações a seguir tratadas estão baseadas em texto de (AUNE, In: HAWTHORNE; MARTIN; REID (org), 2008, p. 1057), sobre as religiões greco-romanas.

O período acima destacado foi testemunha de profundas transformações nas vidas dos gregos e romanos que serviriam, inclusive, como moldura estrutural da vivência no antigo mundo mediterrâneo. Após Alexandre Magno, macedônico, impor devastadora derrota ao império persa em 331. a.C., o desenho político e cultural daquela porção do mediterrâneo foi substancialmente modificado¹.

Fala-se, então, da cultura grega difundida pelo mediterrâneo oriental pós-conquistas Alexandrinas e seu grandioso exército. O general, que viria a se tornar rei da

¹ Aqui surge, propriamente dito, o helenismo, palavra popularizada pelo historiador J.G. Droysen que teria derivado o termo da ocorrência dos helenistas contida em At 6,1.

Macedônia, foi capaz de unificar as culturas gregas e pérsicas, fundando mais de 300 cidades, inclusive Alexandria, no Egito.

Depois de sua morte, seus sucessores, ou diádocos, fundaram diversos reinos dinásticos que se expandiram por terras egípcias, siríacas e indianas, dentre outras, com destaque para os ptolomeus e os selêucidas.

Os primeiros angariaram o Egito e a Palestina, que governaram até 198 a.C., exercendo sórdida administração com a elevada cobrança de impostos de seus súditos. Os descendentes greco-macedônios ocupavam todos os cargos de poder e prestígio. Com a natural e paulatina mistura, mediante casamentos mistos por partes dos gregos, e a lógica conquista da língua e vivência cultural grega pelos egípcios, as diferenças entre esses povos foram minimizadas.

Os judeus, desde então, se constituíam em destacada minoria no Egito ptolomaico e passo representativo foi a troca da língua aramaica pela grega².

Já os selêucidas ocuparam as terras estendidas do Mediterrâneo à Pérsia. Do mesmo modo que aqueles, os poderes e privilégios eram concentrados nas elites gregas/macedônicas. Em função do vasto território e diferentes populações conquistadoras, a área foi reduzida à região da Síria.

Após luta implacável contra os ptolomeus, os selêucidas conquistam o controle da Judeia em 198 a.C com Antíoco III (242-187 a.C). A política adotada pelo seu sucessor, Antíoco IV (176-165 a.C), de impor o helenismo em substituição ao judaísmo leva o surgimento da Revolta Macabéia (165. a.C), toda relatada em 1 e 2 Mac.

Segundo (YAMAUCHI, In: HAWTHORNE; MARTIN; REID (org), 2008, p. 613), Antíoco V (173-162 a.C) escreveu uma carta (163.a.C) onde relatava: “ouvimos dizer que os judeus não concordam com as mudanças que nosso pai fez para os costumes gregos e preferem seu próprio modo de vida”. Apesar do relato da contrariedade judaica, só vinte anos depois (143 a.C) eles, os judeus, se declaram em estado independente.

Foram três séculos de helenização que deixaram marcas e provas encontradas em objetos achados arqueologicamente, a exemplo de papiros, moedas, artefatos etc. A língua grega tornou-se a mais falada em todo o mediterrâneo. A influência no Egito, Roma e Palestina foi marcante. Assim, a presença do helenismo não pode ser descurada na análise do

² Conforme (YAMAUCHI, in: HAWTHORNE; MARTIN; REID (org), 2008, p. 612), o projeto de tradução do AT para o grego, a Septuaginta, teria sido iniciado sob o governo de Ptolomeu II (270 a.C) e continuado por mais de um século até ser terminado.

desenvolvimento do cristianismo e da própria teologia paulina. A real constatação do legado helênico está no fato de o NT ter sido escrito em grego koiné.

De outra parte, Roma após empreender vitórias em suas guerras púnicas pelo controle do mediterrâneo ocidental, volta-se, agora, para o lado oriental, onde findadas as três batalhas macedônicas, aí inclusa a Corinto helênica, em 146 a.C., transforma a Grécia e a Macedônia em províncias romanas ((YAMAUCHI, In: HAWTHORNE; MARTIN; REID (org), 2008, p. 613). Daqui até 476 d.C, Roma foi governada por série de imperadores até a queda do império ocidental quando foi deposto o último deles, Rômulo Augusto.

Mas, apesar de vitoriosos nos campos de enfrentamentos, os romanos se viram também envolvidos pela cultura grega. A história ensina que da arquitetura à medicina, da literatura e filosofia à religião, todos foram indiscutivelmente influenciados pelos gregos, ou seja, o Império era político-militarmente romano, mas, culturalmente grego.

A importância da filosofia sob o aspecto intelectual, desde o sec. I a.C até os idos iniciais da era cristã, era considerável e bem difundida entre os mais abastados economicamente. Era parte integrante da educação daqueles que se preparavam para o serviço público, militar e obviamente para os que desejavam ser filósofos profissionais.

As escolas platonista, aristotélica e estoica guardavam algumas características em comum, a exemplo da crença em uma divindade suprema e gestora das forças sobrenaturais, em que pese a aceitação ao tradicional panteão dos deuses. (PAIGE, In: HAWTHORNE; MARTIN; REID (org), 2008, p. 565) diz que nos períodos helenistas e imperialistas tardios, a filosofia raramente era ateísta: “o filósofo antigo estudava o que chamaríamos de teologia juntamente com a física, lógica e outras matérias”.

Os platônicos afirmavam que o elemento racional da alma era imortal, já que concedida por Deus, apesar da formação do resto da pessoa ser concebida por deuses menores. Daí, as paixões e os apetites serem atribuídos à parte mortal da alma. A divindade suprema estaria, assim, muito distante do mundo material, tendendo a considerar a materialidade como substância inferior e o corpo como dificultador do progresso em direção a Deus.

Os estoicos, por sua vez, caracterizavam-se pelo panteísmo, ou materialismo religioso. Não existia para a escola, a substância imaterial, para eles tudo que era real era material, inclusive Deus. Este existia em tudo, em todo o universo. Mesmo com todo esse materialismo, não se dizia que o estoicismo era sinônimo de ateísmo, até porque guardavam reverência a Deus e à sua sabedoria ao moldar a natureza (2008, p. 566).

Tarso orgulhava-se de uma viva escola de filosofia e célebre por seus mestres estoicos, como Atenodoro, cidadão importante e partícipe do círculo mais próximo do imperador Augusto. Pouco provável que Paulo tenha frequentado essa escola, já que razoável aceitar que sua instrução na juventude tenha ocorrido em Jerusalém. Mas, também, presumível que tenha recebido alguma educação secundária helenista.

Quanto à influência da filosofia grega nos judeus e nos judeus cristãos há que se ter em conta o ainda constante debate. (YAMAUCHI, In: HAWTHORNE; MARTIN; REID (org) 2008, p. 616) alega que ideias platônicas e estoicas presentes em obras como 4 Macabeus e Sabedoria de Salomão são afirmadas pelos estudiosos. Diz que os rabinos mencionavam apenas pelo nome dois filósofos: Epicuro e Enómao de Gadara e destaca que das duas mil palavras gregas que compõem o *corpus* talmúdico, não haja nenhum termo filosófico grego. Afirma que Paulo quando enfrentou os estoicos em Atenas não modificou sua mensagem da ressurreição corporal de Jesus Cristo, conceito completamente inaceitável para os filósofos gregos.

A única passagem nas cartas paulinas em que aparece a palavra *filosofia* é em Colossenses 2,8: “Tomai cuidado para que ninguém vos escravize por vãs e enganosas especulações da filosofia, segundo a tradição dos homens, segundo os elementos do mundo e não segundo Cristo”. Parece aludir a ideias especulativas do judaísmo e da religião helenística com a filosofia, vigentes em Colossas. Estaria ciente dos métodos dos falsos mestres e faz apelo contundente aos colossenses para não se deixarem levar por tais especulações.

No NT existem três citações da literatura helênica clássica que são indiscutíveis: (At, 17,28): “Porque somos também de sua raça”; segundo a Bíblia de Jerusalém³ (2012, p. 1935, comentário alínea “f”) a citação é extraída dos *Fenômenos* de Arato, poeta originário da Cilícia (sec. III a.C). Informa, também, que o estoico Cleanto no *Hino Zeus*, 5, exprime idênticos termos.

Em 1Cor 15,33 Paulo escreve que “as más companhias corrompem o bom costume”; a Bíblia de Jerusalém (2012, p. 2014, comentário alínea “e”) diz que se trata de verso do poeta Menandro que talvez tivesse se transformado em máxima popular.

E, por fim, em Tito 1,12 lê-se: “Os cretenses são sempre mentirosos, animais ferozes, comilões vadios”; Paulo aqui teria citado o poeta cretense Epemênides de Cnossos (sec. VI a.C) conforme a Bíblia de Jerusalém (2012, p. 2078, comentário alínea “d”).

³ As citações bíblicas nesta pesquisa foram extraídas da Bíblia de Jerusalém, 2002, 8ª. Impressão, 2012, editada pela Paulus, SP.

Corretamente ensina Paige:

Embora possa usar vocabulário filosófico para seus propósitos apologéticos ou didatas, Paulo não é constrangido pelo conteúdo ou pelo método das filosofias em voga. Como homem de seu tempo, está a par das correntes intelectuais, mas não se preocupa em reconciliar sua mensagem com a filosofia. Paulo afirma ser o Evangelho o único meio de chegar à sabedoria divina. (HAWTHORNE; MARTIN; REID (org) 2008, p. 569).

Evidente que o fato de inseri-las em discursos ou cartas implica algum conhecimento dessas obras, sem necessário concluir que Paulo as tivesse lido.

As extensões territoriais do Império Romano eram tão grandiosas que, possivelmente, não eram dimensionadas pelos seus próprios súditos. Lideradas por generais tenazes, as legiões romanas venceram sucessivos povos. Resultam dessas conquistas miscelânea de culturas, idiomas e religiões.

Notória a admiração pela cultura grega, aí vista sob a filosofia, teatro e a própria religião. Em meio a esse mundo vivo e colorido, os romanos tinham, em princípio, tolerância ante a diversidade de opiniões. Heyer (2008, p. 15) alega que o Império, uma vez alcançado o mais alto estágio de seu poderio, costumava, por intermédio de suas autoridades, atuar com prudência e sensatez no sentido de não provocar a rebelião dos povos conquistados e que, por isso, tais povos não foram obrigados a adorar os deuses dos seus vencedores.

Oportuno se faz, para melhor entendimento, perpassar pelo mundo grego religioso antes de continuar a historiar as religiões helenísticas e a própria religião romana.

As argumentações a seguir tratadas estão baseadas em (AUNE, In: HAWTHORNE; MARTIN; REID (org) 2008, p. 1058-1061).

A estrutura política e religiosa das inúmeras *polis* ou cidades-estados que compunham a Grécia tinham por constituição formativa a independência e características internas próprias, a exemplos das muralhas, acrópoles, templos, mercados, teatro e ginásios.

Mas, havia, também, instituições religiosas e culturais comuns a todos os gregos que incluíam os jogos pan-helênicos, realizados de dois em dois anos e os famosos jogos olímpicos a cada quatro anos, desde 776 a.C., que são motivos de acontecimentos até os dias de hoje. Tinha, ainda, os cultos a Apolo, em Delfos, o da cura de Asclépio, em Epidauro, além dos eleusinos, em Elêusis.

Outro aspecto observado nacionalmente e implantado no fim do sec. VI a.C. foi o culto cívico dos doze deuses⁴. O entendimento grego de divindade difere completamente daqueles aceitos por judeus e cristãos. Para aqueles os deuses eram ativos; não desaparecem; existiram a partir da criação do cosmos; eram mais fortes do que os homens; estavam sujeitos ao “destino” e não eram detentores de onipotência nem onisciência, daqui resultando as diferenças mais acentuadas, se inclusa, ainda, a transcendência, com os conceitos judaicos e cristãos.

Comumente, os gregos observavam em religião muito mais os rituais tradicionais como procissão, orações, sacrifícios e festas, do que seguimento baseado em sistemas de doutrinas.

As orações eram realizadas em assembleias de grandes sacrifícios públicos, ditadas em voz alta e incluíam dizeres formulados a assegurar que a divindade cultuada não fosse ofendida por invocações erradas. Daí o uso geral da expressão litúrgica “quem quer que ele seja”. Já os sacrifícios tinham como principal prática a imolação de animais domesticados, previstos nos rituais religiosos, dos quais parte queimada em altar e parte consumida pelo ofertante. Sabe-se que em Atenas quase um terço do ano tinha em calendário dias festivos dedicados às celebrações religiosas. (AUNE, In: HAWTHORNE; MARTIN; REID (org) 2008, p. 1061).

A religião romana, embora inserida em fabuloso império que se estendia pela Europa e Mediterrâneo, não tinha seus cultos e práticas notadamente seguidos pelos não nascidos romanos, já que era vinculada estreitamente ao governo de Roma. Os ritos religiosos celebrados pelos cidadãos, sacerdotes e magistrados em prol do Estado ou aqueles observados pelas famílias e clãs em culto particular, tinham seu interesse centrado quase que totalmente nos romanos de fato.

É desconhecida a possibilidade de optar por uma religião e se unir a um grupo definido apenas pela identidade religiosa, da mesma forma que grupos religiosos organizados com fins exclusivamente religiosos eram também desconhecidos, com exceção lógica aos sacerdotes vocacionais da religião governamental.

Tinha por preceito elementar a observância da *pax deorum* ou paz com os deuses. Os romanos acreditavam que o estabelecimento de uma relação harmoniosa com os deuses os levaria à prosperidade. Criam que os infortúnios aconteciam em função da quebra daquela

⁴ A mais antiga lista completa dos doze deuses olímpicos data de 217 a.C. e dela faziam parte: Zeus, Hera, Poseidon, Hades, Apolo, Artêmis, Hefesto, Atena, Ares, Afrodite, Hermes e Héstiã, os dois últimos substituídos, por vezes, pelos deuses da terra Demeter e Dionísio. Dentre eles, Zeus era a mais importante divindade grega (2008, p. 1058).

relação entre o povo e os deuses e que precisava ser remediada por medidas cultuais específicas.

Para tanto, valiam-se de sacrifícios e orações que aplacassem as divindades; tinham que cumprir rigorosamente os votos e juramentos efetuados aos deuses; prestar atenção aos sinais exteriores da vontade desses mesmos deuses e evitar que a cidade sofresse influências hostis, realizando o ritual do *lustratio* ou purificação realizada por aspersão de água.

Os romanos cultuavam três categorias de entidades divinas. A primeira era formada pelos seres divinos autônomos; a segunda pelos seres secretos e a terceira composta pelas divindades menores. No primeiro caso, os deuses eram organizados em tríades como Júpiter (o mais importante deus romano), Juno e Minerva, mas adorados individualmente. Ainda conforme (AUNE, In: HAWTHORNE; MARTIN; REID (org), 2008, p. 1061), a introdução do grupo dos doze deuses gregos em Roma, ou os chamados *di consentes*, deuses unidos, foi atribuída a Quinto Ênio (início do sec. II a.C.), assim Netuno seria Poseidon, Vênus teria Afrodite como sua correspondente, Minerva a Atena e Júpiter a Zeus, para citar alguns exemplos. No segundo grupo, as divindades secretas eram numerosas e, cientes dos seus anonimatos, tinham por missão a constante ajuda ou, por vezes, o empecilho nos empreendimentos dos seus devotos, que na realidade não podiam cultuá-las em ritual apropriado, já que desconhecedores de seus nomes. A terceira categoria refere às divindades consideradas menores, tinham a mesma missão das anteriores só que com ações voltadas às atividades de cunho rural e da vida privada.

A exemplo dos gregos e sua forma litúrgica “quem quer que ele seja”, os romanos também usavam espécie de fórmula de oração “a quem possa interessar”, para que as suas orações fossem endereçadas corretamente e eram expressadas, mediante as seguintes palavras: “*sive deus sive dea*, ou *si deus si dea*”, quer a um deus, quer a uma deusa. Nos rituais religiosos romanos, a primeira divindade invocada era Juno. (2008, p. 1061).

Por se tratar de religião estatal, os sacerdotes serviam de conselheiros para o Senado e eram consultados para discernir a vontade divina por meios de sinais; responsáveis pelo estabelecimento do calendário e promulgação das leis religiosas; instruíaam quanto ao método religiosamente correto de fazer guerras; mantinham e interpretavam os livros estrangeiros.

Os sacerdotes podiam ocupar suas posições por toda a vida, já que não se tratava de tarefa a ser exercida em tempo integral, bem verdade, que esse costume assegurava, também, a não expansão das classes sacerdotais. Havia duas palavras que os denominavam:

pontifex, para os membros de um colégio de sacerdotes que exerciam autoridade, e *flamen*, para os encarregados de realizar o ritual sacrificial, que era aspecto de destaque na religião romana. Tinham por regra oferecer animais machos para as divindades masculinas e animais fêmeas para as divindades femininas. (AUNE, In: HAWTHORNE; MARTIN; REID (org), 2008, p. 1062).

O culto imperial romano teve como modelo exemplar os cultos cívicos dos reis helenísticos. Observado já no final do séc. III a.C. pelas cidades gregas controladas, que instituíram ritos dirigidos aos magistrados romanos, quase sempre em função do recebimento de diversos privilégios e benefícios daqueles soberanos em cuja honra estabeleciam homenagens.

Horsley (2011, p. 12) alega que a religião e a política eram inseparáveis, “mas que o culto imperial, em suas múltiplas manifestações nas cidades gregas, era a própria forma de construção de relações de poder imperiais”.

A prática de se cultuar imperadores guardava mais importância nas províncias do que na própria Roma, particularmente populares naquelas da Ásia, onde em 29 a.C. foi dedicado um templo a Augusto e a Roma. No Oriente grego o culto concentrava-se no soberano vivo, enquanto no Ocidente romano o enfoque recaía na adoração dos imperadores mortos divinizados. Os imperadores romanos mostravam-se mais resistentes em receber honrarias divinas, destacadamente Augusto, Tibério e Cláudio, ao contrário dos soberanos helenísticos.

A divinização póstuma de Júlio César em 42 a.C. - por ação impetrada e aceita junto ao Senado pelo seu filho e sucessor Otaviano, legitimando o governo do pai com o título divino *filius*, filho de Deus -, dava início à longa tradição de homenagens apoteóticas de imperadores mortos. (AUNE, In: HAWTHORNE; MARTIN; REID (org), 2008, p. 1063) afirma que em espécie de ato transgressivo ao protocolo romano tradicional, tanto Calígula, como Domiciano aplicaram o termo *deus* a si mesmos, embora nenhum dos dois tivesse sido divinizado postumamente pelo Senado.

Para findar esses aspectos contextuais e antes de ingressar na análise da vivência paulina nos “mundos” do seu tempo, apropriado se faz, mesmo que resumidamente, abordar a questão da presença de outras religiões em Roma.

Receptiva em relação às religiões estrangeiras, o recebimento de um novo culto não implicava que a religião oficial fosse esquecida, mesmo porque, diferentemente do judaísmo e do cristianismo, não se cultuava o exclusivismo religioso. Mas, as novas religiões

não poderiam ser aceitas sem antes terem sido aprovadas pelo Senado, haja vista que os romanos consideravam a religião assunto de Estado.

Essa flexibilidade durou até 186 a.C., época em que o Senado teve que intervir para proibir a prática das *orgias* ou *bacchanalia* dionisíacas. Esse incidente teria levado os romanos a criar estereótipos em relação às religiões estrangeiras, razão pela qual o cristianismo foi visto com suspeitas.

Antes, contudo, os judeus tinham obtido por atos de Júlio César e depois de Augusto a concessão de religião legal. Podiam praticar e se reunir em sinagogas com fito religioso e observar seus preceitos, inclusive quanto ao sábado. Esse prestígio foi rompido algumas vezes mediante a expulsão dos judeus de Roma, em 139. a.C.; 19 d.C. e 49 d.C., por proselitismo nos dois primeiros casos e possível agitação na comunidade a respeito do cristianismo, no último.

O elo existente entre os judeus de Roma e os de Jerusalém, além dos vários aspectos judaicos no cristianismo romano primitivo, são indícios de que tais similitudes tenham sido trazidas a Roma por judeu-cristãos da Palestina. Poder-se-ia pensar, também, na citação de At 2,5.10, dando conta de judeus romanos presentes em Pentecostes. Assim, o cristianismo vivido em Roma não teria surgido em única igreja, mas na pluralidade das igrejas domésticas ligadas às várias sinagogas existentes. A convivência entre judeus e judeu-cristãos teria resultado em confrontos, como exemplificado no último caso acima, o que levou a Igreja romana a romper com o judaísmo até o movimento ser completado em 64 d.C., quando Nero instigou a perseguição aos cristãos. (REASONER, In: HAWTHORNE; MARTIN e REID (org), 2008; p. 1096).

Vimos que vasto é o leque de temas e razões para o aprofundamento dos estudos das religiões greco-romanas, mas agora é preciso retomar a pesquisa dos itinerantes ambientes que moldaram a vida do Apóstolo Paulo.

1.2 Paulo e os mundos grego, romano e judaico

É preciso, preliminarmente, entender que o mundo greco-romano foi o mundo vivenciado por Paulo. O mundo mediterrâneo no seu tempo foi inicialmente helenizado e depois romanizado. Como já referido anteriormente, os romanos admitiam a prática das religiões dos povos conquistados sem, contudo, deixar de ditar seus princípios e normas nas demais questões das sociedades dominadas. Não se podem aqui conotar quaisquer descréditos

ou preconceitos teológicos no fato de enxergar Paulo pertencente a esses mundos em razão de suas origens judaicas. Sampley afirma que:

A decisão de afirmar o *ethos* judaico de Paulo e ao mesmo tempo seu *ethos* greco-romano não é uma opção teológica, mas, antes, uma necessidade já que todos os judaísmos da época do início do Cristianismo já estão helenizados; já estão marcados até certo ponto pelo onipresente influxo do mundo greco-romano e por seus *ethos*. Sampley (2008, p. 26).

Esse apontamento inicial é necessário para dizer que só apenas nas últimas décadas foi verificado interesse em abordar o epistolário paulino envolto por esses mundos. Assim, os vários aspectos sociais, usos, costumes e valores são dados comuns dos atuais estudos paulinos. Razão motivacional, inclusive desta parte da presente pesquisa.

Paulo foi um homem que viveu num contexto histórico complexo. Respirou diferentes mundos e culturas e soube, a seu modo, extrair dessas experiências modelos que permitiram aos que estavam fora do judaísmo, acesso ao evangelho. Entendeu profundamente o ambiente sociocultural em que viviam os gentios. Por isso utilizou, sabiamente, concepções, modos e práticas familiares a seus diversos públicos. Era preciso conquistar os gentios onde estavam e como eram, já que seria sem sentido persuadi-los revestidos de categorias judaicas. Mas, para tanto, foi preciso externalizar aquilo que de fato era e viveu.

Não se pode dizer, conforme Sampley (2008), que Paulo tenha “tomado emprestado” tradições e convenções gregas ou romanas ou que estivesse “adotando” tais maneiras. Ele era de fato um judeu greco-romano. Considerá-lo de outra maneira é distorcer as realidades de suas cartas.

Na mesma linha, segue Barbaglio (1993, p. 43), no qual há de se concordar, ao alegar que não seria exato separar Paulo da diáspora helênica, “não só por motivos anagráficos, mas, também, para fazer justiça à sua identidade histórico cultural”. Afirma que a sua múltipla identificação é atestada pela língua helenística por ele utilizada com maestria e desenvoltura; a prática privilegiada no manuseio da Bíblia do povo israelita na tradução grega; a oposição paulina ao movimento de Jesus, voltada contra os judeu-cristãos da diáspora que falavam grego e a sua inserção no Cristianismo de cunho judeu-helenístico das cidades de Damasco, Tarso e Antioquia da Síria. Aduz, ainda, que Paulo pertencia a três mundos distintos: ao judaísmo do ponto de vista religioso; pela língua, ao helenismo; politicamente, ao Império romano. Acrescenta:

Três pátrias, poderíamos dizer, que lhe deixaram marcas diversas desde o início: determinante foi o fato de pertencer à religião judaica; digna de consideração a integração cultural no ambiente helenístico; condição favorável para sua futura atividade a organização unitária político-

administrativa do Estado romano a que pertencia como cidadão. Neste sentido, parece correto defini-lo como um **cosmopolita**. (negrito nosso). Barbaglio (1993, p. 43).

Bem legítimo que Paulo seja percebido, fundamentalmente, em termos do judaísmo. Suas afirmações a esse respeito são contundentes, diz ser judeu praticante e fariseu em Fl 3,5-6, mas, necessário se faz reconhecer que ele era, também, um judeu helenista, pertencente à sinagoga helenística de Tarso, na Cilícia. Seus pais, com grande probabilidade, foram moradores daquela “cidade não sem importância” (At 21,39). Escrevia e falava em grego fluente, livre de semitismo, conforme Becker (2007, p. 58); portanto, dificilmente aprendida mais tarde como língua estrangeira em Jerusalém. Seguia com independência o estilo grego e que esse estilo grego em Paulo, explica o autor, era tão fluente que sob os aspectos linguísticos de sua correspondência era difícil demonstrar que soubesse falar aramaico ou hebraico.

Transitava com desenvoltura em ambiente no qual o judaísmo já experimentara processo de helenização em vários aspectos. Paulo tinha perfeita noção das convenções e práticas de seu tempo. Sua puberdade vivida em grande centro helênico o adaptou a não se surpreender com a moral e costumes dessas mesmas cidades. Sabia que o mundo do Império era dotado de inúmeros deuses e deusas, seu lugar repleto de templos e bem ciente de a quem eram dedicados. Enfim, como seguidor de Cristo, visitou, em quase sua totalidade, cidades helenístico-romanas, talvez como pressuposto de sua socialização em ambiente helenístico, o que leva a Tarso como seu lugar de juventude. Becker (2007, p. 58).

As cartas paulinas descortinam um homem instruído, que não exprime dificuldades em se expressar e discutir em estilo que correspondia ao uso da retórica grega de há muito estabelecida. Wright (2009, p. 20) afirma que Paulo se sentia “à vontade no mundo do discurso helenista de rua”; embasa a afirmativa citando Epicteto – contemporâneo grego de Paulo e filósofo estoico - e a similaridade existente entre ambos no tocante à linguagem e estilo comum de argumentação, em que pese, as discordâncias radicais de crenças entre eles. Afirma que Paulo conhecia bem a necessidade de “subjugar todo pensamento para torná-lo obediente a Cristo” (2Cor 10,5) e que, assim, sabiamente, tirava proveito da linguagem e imagem dos moralistas pagãos incutindo neles continuamente novos conteúdos.

Ainda na linha da retórica, Horsley (2011, p. 210) aduz que Paulo usava as formas básicas e os termos-chave da retórica política greco-romana no intuito de persuadir as suas assembleias a manterem compromisso recíproco em oposição à sociedade imperial dominante. Informa que se tem dado especial atenção na redescoberta de formas retóricas

antigas e seu surgimento nas cartas paulinas em cima das adaptações que ele fazia de argumentos deliberativos para convencer suas comunidades a seguirem dado curso de atenção, exemplificando tais ações em passagens de 1Cor 6,1-9 e 10,14-22.

Essa capacidade de adaptabilidade em Paulo teria advindo, segundo Glad, de conceitos e costumes de uma elite formada por políticos, oradores públicos e filósofos que empregavam discursos com variabilidade de estilos, escolas e gêneros refletindo como que uma preocupação cultural geral do Helenismo greco-romano ou mesmo uma convenção social. Paulo soube adaptar-se, tinha um objetivo que envolvia os não judeus. Como missionário viajante empregou por meio dos seus discursos e escritos – a públicos heterogêneos – aspectos literários e retóricas formais “adaptadas” com vistas a incrementar a capacidade de melhor persuadir. Paulo foi “um líder que precisava estar atento às diferentes aptidões entre seus convertidos, de modo a poder adaptar seus métodos de um modo adequado à condição deles”. Fazia parte, assim, do seu cabedal, optar por utilizar severidade ou brandura, exortação ou admoestação como alguém que é “tudo para todos” (1Cor 9,22). A diversidade dos membros das comunidades, judeus, não judeus, sujeitos à Lei e os sem lei, homens e mulheres, plausivelmente de diferentes camadas sociais, ajudam a perceber o motivo de sua irrestrita associação a todos. (GLAD, in: SAMPLEY (org), 2008, p. 2-11).

Mas, oportuno entender que essa postura de se unir a pessoas de distintas situações morais levou o Apóstolo a se deparar com radicais objeções entre aqueles que defendiam a separação total dos imorais dentro ou fora da comunidade. Digno de destaque, ainda, é a sensível associação que Gladg faz da visão paulina da adaptabilidade com a visão que tinha da natureza e da função da conduta de Deus com os seres humanos. Diz que o “incentivo para o procedimento de Paulo se encontrava na iniciativa divina e no modo de agir do fundador da mensagem da qual era arauto”. Utilizando como exemplo o Hino de Filipenses explica que:

Paulo usou uma linguagem associada à adaptabilidade ao refletir sobre o auto rebaixamento e mudança no “*status*” de Jesus Cristo, que estava na “forma de Deus”, mas tomou a “forma de escravo”. Essa mudança na “aparência” de Cristo, sua voluntária escravidão e disposição para assumir diferentes “formas”, adaptando-se à condição dos outros, oferecia a Paulo um modelo. (GLAD, In: Sampley (org), 2008, p. 2).

Desse seu entendimento, conclui que Paulo se apresenta como um imitador de Cristo, convidando os seus seguidores a imitarem a sua conduta acomodatória e, por implicação, a de Cristo.

Exatamente, daqui, deriva-se a análise não menos oportuna do artigo: “Paulo, a Exemplificação e a Imitação”, (FIORE, In: SAMPLEY (org), 2008, p. 197) em que Fiore discorre sobre o uso paulino da prática da imitação na cultura grega.

A retórica da persuasão sob as formas da exemplificação e a imitação era usada nos tribunais, assembleias e, primordialmente, na área de exortação moral. Aristóteles foi precursor na utilização do exemplo como tipo de comparação, que envolvia, também, a imagem, analogia e a similitude. Seus estudos exerceram contínuo influxo nas retóricas greco-romanas.

Em passagens de suas cartas, como por exemplo, 1Ts 1,6; 2,14; Gl 4,12 e 1Cor 4,16 e 11,1, Paulo invoca os eleitos a imitem o seu exemplo. Aqui, contudo, nos detemos em Filipenses, epístola desta pesquisa. (FIORE In: SAMPLEY (org), 2008, p. 197) aduz que o tema da imitação “aparece como enfoque integrante em cada seção importante de Filipenses”. Após autobiografar-se (3,5-6) descreve sua participação no sofrimento de Cristo – por si mesma uma imitação que objetiva a ressurreição – (3,8-11) e exorta seus seguidores a imitá-lo (3,17). Diz o articulista: “[...] a renúncia de Paulo às prerrogativas, ecoando a renúncia de Cristo (2,6-8) e sua entrega total ao poder de Deus oferecido mediante o evangelho, estão no coração daquilo que deve ser imitado”. A introdução de Paulo ao Hino situa Cristo no centro do contexto da imitação. O Hino pontua o princípio ético do serviço ofertado nas ações de Cristo (2,7-8), além, é claro, do aspecto soteriológico (2,9-11), o que molda continuamente a conduta de Paulo (2,17-18). Ele sabe que nem ele, nem os seus podem repetir o que Jesus fez, mas, pede que a exemplo de Jesus, todos se voltem para os outros antes de a si mesmos. Paulo é um imitador de Cristo e anseia que os seus amados filipenses sigam com afincamento e resolução semelhante à sua para se acharem perfeitamente em Cristo. Ainda, de se aduzir que o maior apelo paulino quanto à imitação, em todo o seu epistolário está em (4,9): “O que aprendestes e herdastes, o que ouvistes e observastes em mim, isso praticai”.

Um aspecto derradeiro, mas oportuno de ainda ser abordado no presente tópico diz respeito à interrelação entre os esportes e o treinamento militar. Embora não idênticos, complementavam-se, uma vez que treinar-se nos esportes passava também por treinar-se nas artes marciais. O atletismo exercia papel preponderante no mundo grego e os jogos, a exemplo dos de Ístmia em Corinto, os de Delfos e os pan-helênicos e Olímpicos eternizaram-se nas esculturas e imagens da história grega.

De nada impossível Paulo ter presenciado alguns desses eventos, viveu por um bom período e exerceu sua atividade apostólica em cidades helenizadas. Note-se que não existem quaisquer citações com conotações negativas ao mundo atlético-militar nas cartas

Paulinas. Ao contrário, usa de maneira significativa linguagem de cunho atlético e militar. A passagem contida em 1Cor 9,24-27 é claramente uma referência a uma corrida em um estádio: “Não sabeis que aqueles que correm em um estádio, correm todos, mas um só ganha o prêmio?” Quer parecer aqui que o Apóstolo compara a vida a uma competição e ensina: “Correi, portanto, de maneira a consegui-lo”. Aborda a questão da disciplina, tão necessária aos que competem: “Os atletas se abstêm de tudo; eles para ganharem uma coroa perecível...”; insere-se no contexto: “Quanto a mim é assim que corro, não ao incerto”; troca a modalidade esportiva: “É assim que pratico o pugilato, mas não como quem fere o ar” para aludir aos seus sacrifícios: “Trato duramente o meu corpo e reduzo-o a servidão” e destacar a dureza da sua luta pelo evangelho. Na própria perícopes objeto desta pesquisa – Fl 3,7-14 -, destaca-se em seus últimos três versículos o uso de metáfora alusiva à corrida rústica. Não se importa com o que ficou, inicia a corrida completamente focado no que está à frente: “Esquecendo-me do que fica para trás e avançando para o que está diante, prossigo para o alvo, para o prêmio[...]” (vv.13c-14a) como exímio atleta tem como objetivo a linha de chegada, cumprir a meta, atingir o alvo e receber o prêmio. Embora não seja esse o objetivo aqui, poder-se-ia explorar todo um viés de terminologia militar na Carta, como uma batalha disputada entre forças na qual o Apóstolo exorta os seus “soldados” filipenses a se unirem na luta por causa de Cristo: “Estais firmes num só espírito, lutando juntos com uma só alma, pela fé no Evangelho” (Fl 1,27), asseverando-lhes que o fim dos inimigos é a destruição. (KRENTZ, In: SAMPLEY (org), 2008, p. 315-319).

Para se tentar vincular a vivência paulina no contexto do mundo romano, entende-se aqui que o tema deva ser abordado sob a análise de dois aspectos: a cidadania romana de Paulo e o seu evangelho anti-imperialista.

O desenho cadenciado da construção de uma identidade acontece, geralmente, em função da inserção do indivíduo em determinado ambiente cultural e a percepção dessa mesma identidade étnica é formada por características tangíveis, a exemplos da hereditariedade, idioma, religião e costumes advindos desses mesmos ambientes. É um processo que não deixa de ser contínuo, factual e atrelado a situações em constantes modificações. Quando tudo isso somado a ambientes culturais que se sobrepõem, o êxito construtivo de uma identidade passa, necessariamente, pelo acolhimento e integração existencial nesses espaços diversificados, que aqui defendemos ter sido esse o caso de Paulo. Ele viveu, trabalhou, caminhou, pregou, escreveu e conquistou seguidores em um mundo complexo e multiplamente integrado.

Assim, o segundo vértice triangular dos mundos paulinos é o romano, que se integra sinfonicamente aos outros dois, o mundo helênico analisado anteriormente, que com suas estruturas ideológicas e filosóficas, cunhou impressionantemente o mundo imperial romano e, ainda por exame, o mundo judaico que tinha por tradição milenar a crítica aos impérios pagãos.

Paulo era um cidadão romano. Esta afirmação é defendida pela esmagadora maioria dos estudiosos paulinos. Barbaglio (1993, p. 43) esclarece que: “Somente um hipercriticismo poderia negar o fundamento histórico desse dado”. Contudo, nos escritos autenticamente paulinos, não existem quaisquer alusões diretas a essa condição.

Mas, pode-se admitir o entendimento de Reasoner de que, implicitamente, o Apóstolo, como romano, escreve a “respeito de seus planos missionários com um mapa do Império Romano em sua mente” (Rm 15,19.24) e que não haveria indicações ou intenções de pregar o evangelho em lugares fora das fronteiras imperiais. Alega, ainda, que Paulo revela conhecimento das obrigações concernentes aos pagamentos de impostos – *tributum* (impostos diretos) e *vectigalia* (impostos alfandegários) em Rm 13,7, com o uso de termos comparáveis a esses impostos, findando o versículo com a obediência ao governo, já que era um dever do cidadão – em que pese um dever impopular. (REASONER, In: HAWTHORNE; MARTIN e REID (org), 2008; p. 225)

Por sua vez, são, principalmente, três citações contidas em Atos dos Apóstolos⁵ que asseguram a posição legal de Paulo como cidadão romano. A primeira, em 16,37, mostra Paulo mencionando a cidadania de que ele e Silas possuíam para se verem livre da prisão em Filipos; a segunda, em 22,25, é utilizada pelo Apóstolo para evitar açoites, informando, na sequência (v.29), que possui tal regalia desde o nascimento; a última 23,27, reconhecida pelo tribuno Cláudio Lísias em carta ao governador Félix, quando da transferência de Paulo para Cesareia. De se acrescentar a existência de outras passagens referenciais indiretas, a exemplo de At 25,10; 26,32 e 28.19.

A cidadania romana podia ser adquirida, conforme Schnelle (2014, p. 65), no nascimento, na libertação concedida ou comprada da escravidão, na libertação da prisão de guerra e adoção ou acolhida na associação dos cidadãos. Presumivelmente, Paulo teria herdado a sua cidadania do seu pai ou avô que a teriam adquirido por compra ou libertação junto aos romanos da Cilícia, por méritos que nunca poderão ser esclarecidos. Os direitos

⁵ Apesar de Lucas, nome tradicionalmente atribuído ao autor do Livro, ter estilizado a sua narrativa sobre Paulo, não se dever encarar, segundo Vielhauer (2015, p. 101), Atos com ceticismo total: “Com um uso crítico do livro e combinações prudentes de suas informações com as das cartas pode-se obter um quadro aproximado da atuação paulina”.

permitidos aos cidadãos romanos, incluíam a *provocatio*: direito de apelar depois do julgamento; a *muneris publici vacatio*: isenção de deveres imperiais, como o serviço militar e, também, a *reictio* o direito de o acusado escolher um julgamento local ou romano. Informa, ainda, que o direito que isentava os cidadãos romanos de açoites nem sempre era observado nas províncias. (REASONER, In: HAWTHORNE; MARTIN; REID, (org), 2008; p. 225).

A historicidade dessa tradição lucana raramente foi contestada. U. Schnelle informa que só em idos mais recentes, W. Stegemann teria se posicionado em contrário e, suas argumentações, abaixo resumidas, foram contra argumentadas pelo próprio Schnelle (2014, p. 66-68):

a) O recurso à cidadania romana em At 16,37 e 22,25 teria ocorrido muito tarde no contexto histórico; Contra argumentação: trata-se de recurso estilístico da redação lucana, serve à formulação dramática da cena;

b) A apelação ao imperador em At 25,9; 26,31 e 28,17 e a transferência do Apóstolo para Roma não pressupõem a cidadania romana; Contra argumentação: sem a própria apelação de Paulo ao imperador com base em sua cidadania seria difícil explicar essa mesma transferência;

c) Segundo o próprio Paulo (2Cor 11,24s) ele teria sofrido cinco vezes o castigo da flagelação, essas penas poderiam ter sido evitadas pela simples referência da sua cidadania; Contra argumentação: a flagelação de cidadãos romanos era proibida, mas na prática, essa norma nem sempre foi observada. De se acrescentar a possibilidade de o silêncio paulino ser traduzido por desejo de seguir Jesus no sofrimento (Fl 3,10-11; Cl 1,24; 2Cor 4,7-10 e 6,4-10);

d) A profissão de Paulo não leva a supor um *status* social alto do apóstolo e, por isso, seria improvável que seus ascendentes pudessem ter adquirido a cidadania romana; Contra argumentação: o seu *status* social estaria muito mais atrelado à sua educação e formação do que à profissão, ademais o seu trabalho manual é valorizado, por ele, como auto-rebaixamento voluntário para garantir a sua independência. Além disso, no início do período imperial, a cidadania não era concedida só a personagens de *status* alto, como comprova a menção dos Libertos em At 6,9.

A tese, também aqui defendida, é a de que Paulo possuía de fato a cidadania romana, provavelmente como descendente de judeu libertos (At 22,29). É fato histórico a existência de judeus, tanto em Roma como aqueles que retornaram à Judeia, em sua maioria, libertos e possuidores da cidadania romana. Somem-se, a isso, os fatos: de o Apóstolo portar um nome romano; ter planejado a sua missão em categorias geográficas do Império Romano;

sua atividade missionária é orientada pelas capitais das províncias e seu caminhar constantemente direcionado ao oeste. Finalmente, ainda segundo Schnelle (2014, p. 68), Rm 13,1-7 seria uma amostra do pensamento paulino em termos do Estado romano. Diz que o v.6 formulado na forma de “vós” por Paulo, deveria ser considerado, neste contexto, visto que ele não era obrigado ao pagamento do tributo porquanto cidadão romano.

A outra abordagem proposta, inerente ao presente tema, diz respeito ao evangelho anti-imperial de Paulo. E aqui, poder-se-ia examinar textos paulinos contidos em Romanos e Tessalonicenses sobre esse aspecto, mas, prefere-se, por questão de coerência com a pesquisa, analisar o assunto à luz da própria carta aos Filipenses.

Antes de avançar, necessário ressaltar que os conceitos hodiernos de separação entre política, religião e sociedade não existiam nem para judeus, gregos ou romanos. O povo de Israel entendia Deus - e tão somente Ele - como criador, governante e juiz do mundo. Paulo percebia do mesmo modo, contudo, de maneira mais ampliada, para ele a renovação desse povo e o julgamento dos governantes imperiais, previsto para um amanhã longínquo pelos apocalipses judaicos, já haviam começado em Jesus Cristo.

Assim, tudo que os imperadores ambicionavam para si: divindade pessoal, governança mundial e mentores da paz, para Paulo tudo isso Cristo era. Só que no contexto da ideologia imperial, o culto ao imperador recrudescia rapidamente e a sua divindade nunca questionada, pois era possuidor de poderes, incomparavelmente, superiores aos demais viventes. E é exatamente nesse cenário que Paulo alardeava a sua mensagem de que Jesus de Nazaré, morto pelos homens, foi ressuscitado por Deus, eleito Senhor do universo e a quem todos deviam honrar: “Mas a nossa cidade está nos céus, de onde esperamos ansiosamente como Salvador o Senhor Jesus Cristo, que transfigurará nosso corpo humilhado, conformando-o ao seu glorioso, pela força que lhe dá poder de submeter a si todas as coisas” (Fl 3,20-21).

Segundo Horsley, justamente pelo fato de não ter utilizado em nenhuma outra passagem o termo correspondente *soter* = salvador, o emprego incisivo do termo “num contexto, inconfundivelmente, político no clímax da argumentação em Filipenses 3 opõe claramente Jesus Cristo como Senhor ao salvador imperial”. Diz que traduções e interpretações da passagem tentam “minimizar as implicações por meio de artifícios de individualização (“cidadania”) e espiritualização (“celestial”), mas o sentido é abundantemente claro uma vez considerado no contexto imperial”. Desdobra seu entendimento, alegando que os Filipenses tinham plena consciência de que depois da batalha de Áccio eles possuíam um salvador que era seu senhor e que a sua cidade há muito se

transformara em colônia romana, a quem estavam subordinados política e socialmente. Finda, seu raciocínio, dizendo que o uso que Paulo faz das alusões e da própria linguagem central do “culto ao imperador e de sua ideologia mostram e dramatizam a exata medida em que seu próprio evangelho era antiimperial”. Horsley (2011, p. 144).

Bem assemelhado e quase textualmente idêntico é o posicionamento defendido por Wright sobre o mesmo texto paulino: “Nem precisamos supor que todos ali tivessem formação em retórica política para exigir que este material correspondesse rigorosamente a temas imperiais”, e da mesma forma que Horsley, encadeia seu entendimento com a seguinte afirmação: “Em particular, os Filipenses sabiam que, se um dia tivessem dificuldades, poderiam apelar para o imperador porque, como salvador e senhor, tinha o poder de impor sua vontade”. Para Paulo, a condição messiânica de Jesus e o governo do mundo que lhe pertence se explicam por sua ressurreição e justamente por isso, segundo o entendimento conclusivo de Wright, que “a ressurreição do Messias crucificado opera no pensamento de Paulo não só como história, como teologia, mas também (inclusive) como símbolo, o símbolo de um poder que eclipsa qualquer coisa que um poder militar possa fazer”. Wright (2009, p. 98).

A exemplo dos itens precedentes é de bom tom iniciar tecendo algumas considerações julgadas apropriadas para melhor entendimento de Paulo no seu mundo originário.

Por começar, com a frustrante certeza de que bem pouco há que se chegar ou conhecer acerca da vida do Paulo judeu, se essa mesma vida for estudada de maneira isolada, ou seja, sem levar em consideração àquela experimentada antes da sua vivência vocacional apostólica. Pode-se tentar aceitar essa realidade tendo como pressuposto razoável a preferência dos estudos paulinos de destacá-lo em sua época áurea e vibrante – posicionamento normal em se tratando de grandes nomes da história - e, por outro lado, o próprio desejo de Paulo de não escrever a propósito do período judaico de sua vida, com raríssimas exceções. Não se vê muito o que se possa questionar a respeito dessa decisão, nem se deve, muito menos, enveredar por inferências que tentem justificá-la; aqui se defende o entendimento de que a sua vida antes da transformação passou a ter pouca valia, em que pese nunca ter negado suas raízes.

Mas, é fato também a ser considerado que nos últimos anos têm se percebido movimentos voltados à descoberta de indícios das características judaicas da vida de Paulo. Os estudos até então dominantes tendiam mais para um olhar helenístico de Paulo, era o judeu helenizado da diáspora. Vislumbra-se, nesses estudos cristãos, a necessidade de se redescobrirem as origens judaicas do cristianismo, da mesma forma que estudos judaicos

demonstram interesse em recuperar as características judaicas de Paulo. (STEGNER, In: HAWTHORNE; MARTIN; REID (org), 2008, p. 953).

Feitas essas breves colocações, há que se adentrar no contexto judaico paulino. As considerações na sequência expendidas fundamentam-se em Barbaglio (1993, p. 44-51).

Oriunda da nobre tradição das origens e dos tempos mais significativos do profetismo, sedimentado na época pós-exílica e diante dos desafios trazidos pela cultura helênica, a religião hebraica adotara novos arranjos que foram assumidos, doravante, como judaísmo. A sua essência baseia-se na fé monoteísta, no acolhimento do Deus único, criador do universo e condutor da salvação dos homens. No aspecto cultural e no viver ético-religioso o povo judeu orgulhava-se de possuir a Lei revelada no Sinai, de ter como sinal distintivo a circuncisão, verdadeira pertença à estirpe de Abraão e como qualificação agregada ao estilo de ser – porção escolhida divinamente e separada dos outros – o repouso sabático. Agreguem-se, a isso, os ritos sacrificiais e litúrgicos, bem como, as grandes peregrinações em épocas de festas, tudo realizado no Templo de Jerusalém, único lugar de culto. Na diáspora, as comunidades judaicas tinham as suas sinagogas para se reunir, rezar e ler as Sagradas Escrituras semanalmente. Geralmente, ao lado dessas construções havia ambiente no qual se ministrava instrução escolar para as crianças.

Apesar dessas credenciais, existiam no seio do judaísmo daquele tempo, graves diferenças entre os vários grupos que o formavam. De se destacar a oposição verificada entre os saduceus e os fariseus. Os primeiros, conservadores no tocante às questões políticas e teológicas, constituídos pelas famílias sacerdotais, cultos, ricos e aristocratas, impopulares, aceitavam de bom grado a dominação romana, mas, rejeitavam quaisquer modificações das crenças judaicas, já que eram apegados à letra do texto bíblico. Os segundos, entendidos por sua vez como os “segregados” ou “separados”, mais aceitos, pois formavam minoria de procedência popular, eram tidos como progressistas em termos doutrinários – criam na ressurreição final – e rigorosos na observância da Lei mosaica e das normas interpretativas orais advindas da escola rabínica, a exemplos das questões ligadas à pureza ritual, inclusive fora do Templo. Diferentemente dos saduceus, os fariseus apenas suportavam o poder romano. Note-se, ainda, a presença dos Essênios, esses de fato “separados”. Isolaram-se às margens do Mar Morto – Qumrã – onde levavam uma vida monástica. Repudiavam o culto que se fazia no Templo de Jerusalém, já que efetuado por um sacerdócio que tinha se envilecido desde a época asmoneia. Perseguiam um ideal de perfeição, observavam rigorosamente a Lei mosaica e evitavam o contato externo para manter a pureza ritual. O

recolhimento às zonas desérticas referenda a ruptura com o templo e o culto oficial. Barbaglio (1993, p. 46).

Por derradeiro, um pequeno apontamento sobre os Zelotas. Surgidos por uma dissidência de uma corrente radical dos fariseus, distinguiram-se pelo aguçado cumprimento da Lei, prática severa do sábado e estrita observância às leis da pureza. Aspiravam uma teocracia radical, pois nenhum poder estranho poderia sobrepujar a soberania do Senhor e do seu povo, daí a rejeição, por eles, da dominação romana. Barbaglio (1993, p. 46).

Dentro dessa grande moldura Socioreligiosa da diáspora judaica é que Paulo surgiu para o mundo, educado seguramente na religião paterna, desenvolve mais tarde posicionamentos mais fortes de fidelidade hebraica e adentra vivamente no mundo pagão. Isso posto, poder-se-ia traçar, agora, o retrato judaico de Paulo, guiado, notadamente, por suas declarações autobiográficas.

Se têm em algumas passagens, genuinamente paulinas, as mais importantes indicações da sua identidade judaica. As comumente citadas pelos estudiosos⁶ são: Rm 9,3-5; 11,1; 1Cor 15,9; 2Cor 11,22; Gl 1,13-14 e Fl 3,5-6. Como aqui já dito, o próprio Paulo estabelece um pequeno número de informações, estilo que precisa ser respeitado, mas as divulgadas são incontestes quanto ao seu perfil judeu.

Também, aqui explicada a preferência em se ressaltar, sempre que possível, a análise dos textos contidos na carta aos Filipenses pela própria obviedade da pesquisa, mas, no caso presente, coincide em ser de fato o mais contundente relato autobiográfico.

Antes, porém, oportuno incluir breve resumo das vibrantes considerações de Barbaglio (1993, p. 42) acerca das referidas passagens. Observa certo orgulho sempre que Paulo fala de suas origens judaicas e para confirmar aduz, segundo ele, a emocionante passagem de Rm 9,3-5: “Pois desejava ser eu próprio segregado por Cristo pelos meus irmãos, os meus patrícios segundo a carne [...]”. De “família judaica de sangue puro e fiel observância da Lei”; diz que Paulo confessa sua solidariedade ao povo judeu quando escreve aos cristãos de Roma: “[...] Pois eu mesmo sou israelita, descendente de Abraão, da tribo de Benjamim (Rm 11,1)”. Segue exemplificando o sentimento paulino ao citar “lance polêmico”, no qual o Apóstolo ataca adversários que em Corinto lhe tentavam minar a autoridade: “São hebreus? Também sou! São israelitas? Também sou! São da descendência de Abraão? Também sou!” (2Cor 11,22).

⁶ Alan F. Segal (2010); C.J den Heyer (2008); G. Barbaglio (1993); J. Becker (2007); U. Schnelle (2014).

Já no texto escrito às comunidades da Galácia, Barbaglio (1993, p. 43) defende a continuidade do orgulho de Paulo quando relembra seu passado de judeu, só que desta feita chamando a atenção para, segundo ele, a mais estrita observância e excepcional apego às tradições ético-religiosas do judaísmo; e sublinha dois momentos: “Certamente ouvistes falar como outrora vivia eu no judaísmo [...]” e continua: “e no zelo pelo judaísmo ultrapassava muitos dos companheiros de idade da minha nação, mostrando-me extremamente zeloso das tradições paternas” (Gl 1,13-14). Na epístola aos Filipenses defende que é apresentada sua carteira de identidade judaica: “Circuncidado ao oitavo dia, da raça de Israel, da tribo de Benjamim, hebreu, filho de hebreu (3,5)”. Fina explicando que tipo de orgulho Paulo sentia: “Não se trata, porém, de orgulho nacionalista ou racial, mas antes da lúcida consciência de pertencer, desde o berço, ao povo escolhido por Deus para uma história de salvação em benefício de toda a humanidade”.

Agora, voltando ao texto de Filipenses 3 e para melhor visão do todo, transcrevem-se os versículos 5 e 6, motivos das próximas considerações: “[...] circuncidado ao oitavo dia, da raça de Israel, da tribo de Benjamim, hebreu filho de hebreus; quanto à Lei, fariseu; quanto ao zelo, perseguidor da Igreja; quanto à justiça que há na Lei, irrepreensível.”

Quer se entender clara a reivindicação⁷ paulina de pertença ao povo eleito da aliança. Exatamente nos moldes dos seus ascendentes, sente-se, apesar de na diáspora, vinculado às tradições de suas origens. “Dentro da comunidade dos fariseus, ele viveu conforme a Torá e, por zelo pela observância da Torá, perseguiu a comunidade cristã” (SCHNELLE, 2014, p. 70).

Em artigo intitulado “Paulo o Judeu”, Stegner defende que a perícopre acima é o momento mais autorrevelador de Paulo. Nela ele “ênfatiza explicitamente suas credenciais como judeu”. De forma que aqui ele teria evidenciado quão poucos judeus detinham seus atributos e o mesmo zelo por sua religião. Na sequência confessional vai afirmar ser membro da tribo de Benjamim, apesar da impossibilidade de traduzir claramente a intenção de Paulo com a afirmação, constata-se, na linha do articulista, orgulho subentendido no fato de Jerusalém e o Templo estarem localizados “dentro da terra tribal de Benjamim” e de assim terem-se mantidos fiéis aos reis davídicos, juntamente com Judá, quando da separação dos reinos. Ao dizer: “hebreu, filho de hebreus” novamente surgem suspeições quanto ao real significado frasal, poder-se-ia querer advogar que o seu sangue era puro em função de não ter antepassados gentios ou “ele quis se diferenciar de judeus helenistas ou de língua grega” com

⁷ O ato de reivindicar é entendido aqui como aquele referente ao princípio de requerer algo sobre o qual se tem direito e não o de intencionar aquilo que ainda não se tem.

o que aqui se concorda como mais provável, principalmente, se Filipenses for correlacionado a 2Cor 11,22: “Eles são hebreus? Eu também! Israelitas? Eu também! Da descendência de Abraão? Eu também!”. (STEGNER, In: HAWTHORNE; MARTIN; REID (org), 2008, p. 953-954).

Com isso, vai dizer Becker (2007, p. 62) que Paulo acentua “antes de tudo, a fiel observância dos costumes judaicos por parte de sua família”. Um último motivo de orgulho destacado pelo artigo de Stegner, acima, foi a alegação de Paulo ser fariseu. Neste caso o termo teria sido utilizado com precisão. Segundo ele, a expressão “quanto à lei, fariseu” refere-se à lei oral, uma vez que - os saduceus afirmavam que só a lei escrita tinha que ser obedecida - para os fariseus “Deus revelou a lei oral além da escrita”.

Quanto ao zelo em Fl 3,6, há quem procure extrair daí uma posição paulina mais extremada: “Paulo, com certeza, não era um moderado; ele se apresenta melhor como um fanático, um zelota que se situa conscientemente no espírito da tradição judaica [...]” (HEYER, 2008, p. 29). Na mesma linha e situando-se no contexto da perseguição dos primeiros cristãos: “a ostensiva ênfase na categoria teológica do ‘zelo’ poderia ser um indício de que Paulo [...] tendia para a ala radical do farisaísmo” (SCHNELLE, 2014, p. 78).

Não se comunga aqui desse pensamento e melhor embasa a defesa quando se agrega à discussão em Gl 1,14: “E como progredia no judaísmo mais do que muitos compatriotas da minha idade, distinguindo-me no zelo pelas tradições paternas”. Confissão escrita muito tempo depois em alusão à vida pregressa – apesar de desvalorizada mais tarde – guarda, a exemplo, de Filipenses, admiração pelos próprios méritos.

Pode reforçar a posição aqui adotada, o entendimento de Murphy-O’Connor (2007, p. 33-35). Alega que Paulo não disse ser “o melhor dos fariseus, absolutamente, mas o mais adiantado entre os colegas da mesma idade”. Quer mostrar o quanto significou para ele chegar a tal estágio e quantos sacrifícios vividos, até por ser oriundo da Diáspora. Ademais, diz que a expressão referente às tradições paternas denota “característica dos fariseus para engradecer a Lei oral” e que toda meticulosa observância dos mandamentos pelos fariseus “exigia conhecimento detalhado não somente da Lei escrita, mas também de sua interpretação tradicional, que veio chamar-se Lei oral”. Tece, ainda, pertinente consideração – apesar de improvável - acerca da filiação voluntária de Paulo ao farisaísmo, vez que seus pais “não poderiam ter-se tornado fariseus em Tarso. Não havia fariseus na Diáspora; somente em Jerusalém”. Avança dizendo que se o motivo da ida de Paulo para Jerusalém foi o de viver um mundo judaico autêntico, “o farisaísmo era praticamente a única opção”. Membro da tribo de Benjamim, não lhe era possível tornar-se sacerdote, teria que ter nascido na tribo de Levi, já

que o sacerdócio era hereditário. Saduceu, nem tampouco, haveria de pertencer a ricas famílias e à nobreza sacerdotal. Tais grupos eram extremamente arredios a novatos. De modo contrário, os fariseus recebiam bem os seus simpatizantes, atitude que deve ter permitido o ingresso do jovem Paulo em suas fileiras. Assim, desde o início de sua jornada educativa em Jerusalém, deve ter passado razoável período com os seus amigos de escola. Aquilo que deveria ser doravante observado advinha das discussões persistentes e dos estudos, o convívio em grupo facilitava o agir social, as refeições sempre mais agradáveis com os que respeitavam as mesmas normas de pureza ritual, enfim, toda essa atmosfera envolveu Paulo, que por natural decorrência, se comprometeu deliberadamente com o farisaísmo, bem como, a se sentir orgulhoso em pertencer a essa minoria, mas, de se convir, sem fanatismos radicais.

Dado o devido destaque a Filipenses, necessário agora, aludir a outras significativas passagens paulinas contidas nos capítulos de 9 a 11 de Romanos, nas quais se sublinha a sua genética judaica: “Tenho grande tristeza e dor incessante em meu coração. Quisera eu mesmo ser anátema, separado de Cristo, em favor de meus irmãos, de meus parentes segundo a carne, que são os israelitas [...]” (Rm 9,2-4).

A dor confessada e compartilhada com os seus patrícios expressa toda a angústia paulina em razão da incredulidade dos da sua “raça” a Cristo. Difícil perceber tamanha tristeza a um povo sem pertencer genuinamente a essa mesma nação. Só na qualidade de judeu poderia apiedar-se com tanto sofrimento pelos judeus. Na sequência do relato bíblico vai reafirmar, peremptoriamente, e sem quaisquer meandros a sua qualidade de israelita em Rm 11,1: “[...], pois eu também sou israelita, da descendência de Abraão, da tribo de Benjamim” e com esta declaração, forçoso não enxergar a sua etnicidade. E, aqui, o entendimento do pesquisador pode ser respaldado pela afirmação de Dunn (2017, p. 164): “Pertencer a [sic] etnia de Israel é parte da mesma herança desprezada em Fl, 3,5-7. Mas, de novo, ‘sou israelita’ é afirmado com auto identificação *ex anima* e sem ressalvas em Romanos”.

Mas, Paulo expande essa pertença Israelita, no sentido de povo a ser salvo, também àqueles que são chamados. Na passagem: “[...], pois nem todos os que descendem de Israel são Israel, como nem todos os descendentes de Abraão são seus filhos [...]” (Rm 9,6-7), quer parecer implícito o movimento paulino de sobrepor o aspecto estritamente étnico. Estaria aludindo que a identidade de Israel não pode ser definida ou tão somente determinada pela descendência física. Nem, também, pelo cumprimento da lei requerida do viver judaico. A salvação é operada pelo chamado de Deus. A vontade Divina com a eleição não se restringe aos que guardam a lei, mas aos que são chamados (Rm 9,11-12) e esse aceno ou convocação

inclui judeus e pagãos (Rm 9,24-25), conforme Dunn (2017). Essa preocupação de Paulo é bem traduzida por Stegner que nota além da “dor incessante” pelos da sua “raça”, dedicação à salvação deles, o que chama de colateralidade da sua missão aos gentios. (STEGNER, In: HAWTHORNE; MARTIN; REID (org), 2008, p. 958).

Para concluir o tópico, e fugindo do escopo do epistolário paulino, de se comentar as duas citações quase sequenciais contidas em At, 21,39 e 22,3, nas quais Paulo, categoricamente, afirma: “Eu sou judeu”. Não existem, portanto, nestas passagens, divergências entre Atos e as cartas. Lógico concluir que ele era judeu e sem razões para denegar essa realidade.

1.3 Paulo e a Lei⁸

Paulo experimentou o desenvolvimento do seu existir inserido em um ambiente cultural que detinha - não somente na ótica da religião judaica, mas do próprio mundo greco-romano – noções claras acerca das leis. Quer entendidas como aquelas presentes em todos os âmbitos helênicos, como força de justiça e função reparadora, quer aquela como selo da Aliança entre Deus e o seu povo. Aqui o interesse se volta para esta última objetivando, mesmo que minimamente, uma percepção paulina da Lei e suas possíveis ressignificações.

O ponto central, portanto, é tentar enxergar se a opção de Paulo pela fé em Jesus Cristo transmutou o seu entendimento sobre a Lei. Inicialmente, duas observações a serem notadas: a primeira, quanto à indiscutível posição da Lei como eixo determinante da tradição de Israel, cuja vida é por ela regada e, a segunda, quanto às suas diversas interpretações no judaísmo do primeiro século, se angulada culturalmente pela influência helênica no judaísmo da diáspora e teologicamente pelos fariseus, saduceus, essênios e zelotas, aí, inclusas, as divergências entre os dois primeiros grupos políticos e os seus vários entendimentos sobre o lugar da tradição oral. Não se pode deixar de observar, ainda, as polarizações vividas nas primeiras comunidades cristãs quanto à fiel aceitação dos ditames da lei acerca da circuncisão e das práticas alimentares. É, portanto, nesse amplo mosaico de interpretações que Paulo respirava, mas, após o seu chamado para se tornar arauto de Cristo aos gentios, entendeu necessário reexaminar a relação entre a Lei e a fé, o que o levou, por consequência, a travar

⁸ Após a introdução, as considerações tratadas nesse tópico estão baseadas em diálogo implícito mantido com alguns autores: (BARBAGLIO, 1993); (DETTWITER; KAESTLI e MARGUERAT, org. 2011); (DUNN, 2017); (SANDERS, 2009) e (SCHNELLE, 2014).

embates com membros da sua raça que defendiam a observação da lei em sua completude a todos os que se diziam crentes.

Não seria de todo improvável afirmar que, dentre as várias áreas de estudos paulinos, o entendimento da lei⁹ por parte do Apóstolo tenha sido o tema mais revisto pelos estudiosos. Natural que assim o seja, vez que o assunto perpassa na quase totalidade o seu autêntico epistolário¹⁰, além da sempre investigativa necessidade de se querer apontar posições coerentes ou contraditórias na compreensão paulina da lei.

Por certo se tem que, sob o aspecto histórico-cultural, não se admite, em nenhuma hipótese, imaginar Paulo e suas comunidades vivendo sob seus próprios preceitos, como que “sem leis” ou normas que os guiassem na direção da vida e salvação. Basta ter presentes suas autoafirmações em Gl 1,13-14 e Fl 3,5-9. Caracterizar-se como “zeloso” e irrepreensível no cumprimento da Torá denota compreensão das tradições dos pais, familiaridade com o mundo da Torá e conhecimento, extremamente provável, do vasto leque da interpretação judaica da lei. Isso, por si, deveria obstar quaisquer suspeições de que Paulo distorcesse ou detivesse percepções errôneas dessa mesma lei. Outra coisa é procurar entender que a trajetória de Paulo, temporalizada entre o fariseu zeloso até o apóstolo dos gentios, foi traçada por inúmeros conflitos e experiências comunitárias diversificadas que o levaram por caminhos e voltas que influenciaram suas declarações sobre a lei.

O que parece difícil à primeira vista é aceitar as respostas conflitantes de Paulo quando se viu obrigado a dar razões para ladear a lei e, também, suas declarações de cunho positivo sobre a Lei em determinadas ocasiões e negativas em outras. De se recordar que a instituição dos tementes a Deus e dos prosélitos cativaram alguns pagãos em relação ao judaísmo. Acolhê-los na comunidade não implicava dificuldades senão as condições de sua admissibilidade. Mas, justamente aqui, as concepções e práticas de Paulo provocaram inúmeras controvérsias. Ele admitiu pagãos nas comunidades dos discípulos sem a imposição dos ritos que caracterizavam o particularismo de Israel, ou seja, a circuncisão, as práticas alimentares e a guarda do sábado. Contudo, é preciso diferenciar entre mandamentos rituais e o centro ético da Torá. A dispensa da circuncisão estava associada ao não cumprimento das leis naturais (At. 10,14s.28; 11,3). Já o centro ético da Torá foi aceito sem problemas pelos gentio-cristãos, inclusive os “tementes a Deus”.

⁹ A expressão Torá ou Lei será aqui utilizada quando reconhecidamente significar a revelação do Sinai e as tradições a ela vinculadas. Nos demais casos utilizar-se-á a expressão lei.

¹⁰ Presente nas correspondências aos Tessalonicenses e Coríntios, de maneira marginal e mais aguda em Gálatas, Filipenses e Romanos.

Sanders (2009, p. 17) entende que as respostas divergentes de Paulo respondiam as diferentes circunstâncias que ameaçassem o seu objetivo de pregar a salvação por intermédio de Jesus Cristo. Calçado nessa premissa agia no sentido de afastar dos gentios tudo aquilo que fizesse parecer a eles que a salvação estivesse atrelada ao judaísmo – os particularismos da lei – e não à participação em Cristo. Alega, ao mesmo tempo, que Paulo era suficientemente judeu para invalidar a lei e, que por essa razão utilizou a própria lei para responder a outras questões. Essa dubiedade o levou a afirmar que Paulo não tinha uma “teologia da lei”. Aos olhos do pesquisador, não existiam razões que determinassem a obrigatoriedade de o Apóstolo ter que desenvolver um tratado sobre a lei para bem exercer a sua missão de arauto do evangelho.

Dunn (2017, p. 149) estende o debate ao defender que as declarações positivas de Paulo acerca da lei não são antagônicas com as suas negativas, já que estas são voltadas contra o uso errôneo da lei e não contra ela em si mesma. Paulo era contrário, segundo Dunn, à ideia de se vincular a salvação ao fato de pertencer a Israel e, por conseguinte, ter que guardar os preceitos da lei como distinção a essa pertença. Aqui torna-se mais claro que Paulo não admitia a lei que impunha discriminações ou limitações à participação no povo de Deus somente aos judeus étnicos ou aos convertidos ao judaísmo.

Com a crise das comunidades cristãs da Galácia, as questões reprimidas aparecem em gravidade e Paulo se vê diante da necessidade de tratar a problemática da lei de maneira inusitada. Surge, assim, uma nova antítese: lei e fé. Para aqueles que queriam atribuir a si o êxito pela legítima conversão, era indispensável a observância da Lei mosaica e a fé em Cristo; para Paulo bastava a fé.

Barbaglio (1993, p. 245) defende a noção de que Paulo não atribui uma realidade independente à Lei mosaica, vista como conjunto objetivo de mandamentos e proibições, mas, procura ressaltar o homem envolto com a lei, que tem sob o olhar os praticantes, aqueles que se realizam através da obediência e não os judeus que se vangloriam em possuir a lei divina, com desprezo aos pagãos que, sem possuí-la, não podem observá-la. Entende que o Apóstolo contesta as “obras da lei” quando as observâncias da lei são realizadas com nefasto orgulho religioso e inevitável desprezo aos outros. Por outra maneira, a fé se apresenta como antídoto às “obras da lei”, com o qual o homem renuncia a soberba e acolhe Jesus Cristo. O que justifica é a fé a Cristo, a adesão à sua ação eficaz. Paulo opõe, assim, dois grupos de crentes: os que se envaidecem em méritos próprios e se gloriam em sua carne e, aqueles, a exemplo do Apóstolo, que só reconhecem um título de glória, “a cruz de nosso Senhor Jesus Cristo” (Gl 6,14). É, portanto, em Gálatas que Paulo desenvolve sua doutrina da justificação pela fé e não

pelas obras da lei. Portanto, a salvação é dada por Jesus Cristo (Gl 2,16.17.21; 3,8.11.21.24; 5,4).

Schnelle (2014, p. 664) formula interessante entendimento sobre as diferentes séries de afirmativas paulinas sobre a lei. Alega que se deve ter cuidado antes de acusá-lo, precipitadamente, de distorcer a compreensão judaica da Torá ou, mesmo, de promover contradições e incoerências na sua própria percepção da Lei. Parte elencando as declarações positivas: a) sobre o caráter da Lei: “Portanto a Lei é santa, e santo, justo e bom é o preceito” (Rm 7,12); b) a possibilidade de se cumpri-la: “quem pratica essas coisas [os mandamentos] por elas viverá” (Gl 3,12) e “os que cumprem a Lei é que serão justificados” (Rm 2,13); e c) a relação positiva entre o mandamento do amor e o cumprimento da lei explicitado em Gl 5,14 e Rm 13,8-10. Na sequência, lista as negativas: a) sobre o caráter e função da lei, ela é deficitária tanto em termos objetivos: “para resgatar os que estavam sob a Lei” (Gl 4,5) e “porque não estais debaixo da Lei, mas sob a graça” (Rm 6,14b), como em termos temporais: “uma Lei vinda 430 anos depois” (Gl 3,17); b) em oposição ao Espírito: “foi pelas obras da Lei que recebeste o Espírito ou pela adesão à fé?” (Gl 3,2); c) em oposição à fé: “Ora a Lei não é pela fé” (Gl 3,12); e d) em oposição à justiça: “e que pela Lei ninguém se justifica diante de Deus” (Gl 3,11).

Em cima dessas possíveis contradições, Schnelle (2014, p. 665) defende que “o objetivo da compreensão paulina da Lei é a intelecção de que Deus quer salvar os seres humanos definitivamente em Jesus Cristo”. Com tal premissa, indaga algumas questões, a exemplos de: Qual a relação entre a primeira revelação de Deus na Torá e o advento de Cristo? e por que Deus haveria de se dirigir primeiro ao povo de Israel e depois ao mundo? Aponta que essas perguntas surgiram inevitáveis, vez que Paulo quis assegurar tanto a “validade da primeira revelação” quanto o “caráter exclusivamente salvífico da segunda revelação”. Assevera que esses problemas “lógicos e de reflexão aguçaram-se devido a questões não resolvidas na prática da convivência entre judeu-cristãos e gentio-cristãos”. Ademais, a própria situação histórica particular do Apóstolo – porquanto, o primeiro no cristianismo primitivo a se deparar com tais problemas em toda a sua amplitude – o pressionava em busca de soluções:

Nesse empreendimento, ele tinha que assegurar a liberdade da circuncisão para os gentio-cristãos, afirmar a insuficiência tanto ritual como soteriológica da Torá para judeu-cristãos e gentio-cristãos e, simultaneamente, postular o cumprimento da lei também pelos cristãos. Somente assim foi possível afirmar a validade perene da primeira aliança e do caráter salvífico e exclusivo da nova aliança. (SCHNELLE 2014, p. 667).

Dunn (2017, p. 149) adota esquema análogo ao destacar, também, as falas negativas de Paulo sobre a lei em várias ocasiões: a) a lei multiplicou o pecado: “a Lei interveio para que avultasse a falta” (Rm 5,20); b) suscitou paixões pecaminosas: “as paixões pecaminosas que através da Lei operavam em nossos membros”; c) o próprio Paulo morreu para a lei: “de fato, pela Lei morri para a Lei” (Gl 2,19). Acrescenta, porém, que há mais a dizer sobre isso: “Paulo parece formular uma acusação condenatória da lei com o único propósito de rejeitar tal acusação”. Daí defende sua argumentação, usando o próprio Paulo: “A lei é pecado?” (Rm 7,7) pergunta Paulo, claro que não, o próprio responde. A culpa reside no poder do pecado que faz mau uso da lei (Rm7,7-25). “A lei está contra as promessas de Deus?”, inquire em Gálatas (3,21), “de modo algum”, ele responde. O referido referencial defende que Paulo estaria, assim, “reagindo não tanto contra a lei como tal e mais contra uma função da lei”. Salienta, ainda, que o que foi esquecido ou negligenciado foram as atitudes positivas que Paulo demonstrou em relação à lei e que quando a lei foi lida no contexto da fé, a sua “relevância e validade” sempre foram mantidas. Usa do mesmo expediente de perguntas e respostas feitas pelo próprio Apóstolo para, mais uma vez, embasar seu entendimento. “Então eliminamos a Lei através da fé?”, pergunta Paulo em Romanos (3,31) e de pronto responde: “de modo algum! Pelo contrário, a consolidamos”. Diz que ele prossegue mostrando como Abraão expressa sua fé ao depositar sua confiança em Deus (Rm 4,16-22) e que define pecado não como violação da lei, mas, como conduta “que não procede de boa fé” (Rm 14,23). Ou seja, “é vivendo a partir da fé [...] que se faz a vontade de Deus”.

Para guardar coerência com os subtópicos precedentes, há de se analisar, também, o tema em discussão sob a ótica de Filipenses. As considerações a seguir explanadas estão em comunhão com o artigo: “Paulo e a Lei: a reviravolta (Filipenses 3,2-4,1)”, (MARGUERAT, In: DETTWILER; KAESTLI; MARGUERAT (org), 2011, p. 267-292). .

Talvez o novo em relação ao já visto acima consista no fato de Marguerat entender que a chave das discussões atuais sobre o posicionamento paulino sobre a Lei não seja mais apenas determinar que o Apóstolo “faça” avaliações especificamente negativas ou positivas sobre a Torá, mas que ele “pode” se entregar a um discurso tanto positivo como negativo, desde que o eixo das análises não se concentre unilateralmente “na desvalorização soteriológica da Torá”. Constatar, simplesmente, ambivalência no discurso de Paulo sobre a Lei ou que ao mesmo tempo possa anular e respeitar a Torá não implica, necessariamente, taxá-lo de incoerente. Ele adapta o seu discurso conforme as diversas funções que atribui à Lei, mas, quando percebida como anúncio da vontade divina, Paulo lhe presta todo o respeito.

Em resumo, o autor defende que “o discurso paulino sobre a Lei está marcado por uma dialética aceitação/recusa que flutua ao sabor dos empregos diversificados que Paulo lhe dá”.

Isso posto, necessário esclarecer – na forma de parêntese – que, quando se discute a “teologia” paulina da Lei, os debates tendem a centrar-se nos textos contidos em Gálatas e Romanos. Além da ideia de fugir desse espectro, a opção por dialogar com Marguerat se dá pela congruência entre o Artigo e o assunto objeto desta pesquisa, bem como pela manifesta concordância com o entendimento expandido pelo autor no referido texto.

Houve de fato alguma alteração na forma de Paulo pensar a Lei depois de sua adesão à fé em Cristo? Filipenses 3 pode clarear, ao se analisar a afirmação contida em 3,6b.9: “quanto à justiça que há na Lei, irrepreensível”; “e ser achado nele, não tendo como minha justiça aquela que vem da Lei, mas aquela pela fé em Cristo, aquela que vem de Deus e se apoia na fé”, com a conversão do Apóstolo exclamada em 3,7: “mas o que era para mim lucro tive-o como perda, por amor de Cristo”. A declaração narrada em 3,6 expressa o estado farisaico que Paulo detinha antes do evento de Damasco. O “ser” irrepreensível de Paulo é fruto do zelo latente pela Lei e de uma defesa convicta de sua orientação. Mas, é exatamente nessa certeza de irrepreensibilidade, que se encontra o seu pecado, esse modo de “ser” não modifica o fato de estar submisso aos malefícios do pecado. Assim, para Paulo, o zeloso da Lei personifica o homem escravo do pecado, que, iludido pelo seu piedoso agir, pensa acessar a Deus por suas obras. Para Marguerat (2011, p. 276) Paulo livrou-se dessa mortífera ilusão de irrepreensibilidade com a sua experiência no caminho de Damasco.

A maneira como Paulo edifica no capítulo 3 de Filipenses as características do “crente judeu perfeito” revela, também, sua linhagem farisaica e seu lado zeloso da Torá. O autor aponta o quadro de desempenhos, enumerados no versículo 5ab, que destaca quatro qualidades inatas: a circuncisão, a raça, a tribo e a dignidade de hebreu e, sequencialmente em 5c-6, três qualidades adquiridas: fariseu, perseguidor da igreja e irrepreensível diante da Lei. Paulo teria, assim, consciência da sua identidade judaica, da pertença “ao povo da promessa e beneficiário da graça fundadora de Deus”. Logo, o zelo paulino pela Lei que o fez perseguir a Igreja não tinha como fito preservar as fronteiras de Israel, mas o de “sancionar os desvios dos cristãos na observância da Torá”.

A convicção de Paulo de pertencer ao povo eleito baseava-se na herança de nascimento em função das promessas realizadas pelos pais, bem como, seu comprometimento com a Torá observado, inclusive, em um dos modos mais legalistas à época, o farisaísmo. Daí Marguerat entender que Filipenses 3,5-6 assegura que “se a salvação é concedida a Israel em virtude de uma eleição fundadora, a pertença à salvação deve ainda ser validada por uma

dedicação indefectível à Torá.” Sem se pensar em redundância, porque dito acima, as afirmações paulinas nesta primeira parte do texto, confirmariam a consciência do que ele tinha antes do ocorrido no caminho de Damasco.

De se tentar encontrar, então, na sequência narrativa de Fl 3,7-9 o movimento teológico, ou melhor, existencial de Paulo, em razão da doravante rejeição à justiça calcada na Lei pelo acolhimento à justiça calcada na fé em Cristo. Marguerat vai defender que Paulo legitima a recusa da “justiça que vem da Lei”, baseado em três contundentes declarações: a) primeira afirmação (v.7): a justiça é considerada perda “por amor de Cristo”; a qual considera “tética, brutal e absoluta”; b) segunda afirmação (v.8): a justiça é considerada negativa “pela excelência do conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor”; alega que esta forma enfática é: “única na pena de Paulo” e que o conhecimento aqui não recairia em Deus ou na sua universalidade, “mas em Cristo confessado como Senhor”; c) terceira afirmação (v.10): “para conhecê-lo, conhecer o poder da sua ressurreição”, entende que o importante é considerar que a ressurreição de Jesus denota “um poder que Paulo experimenta e que age sobre ele”, resumindo em outras palavras, o desprezo de sua identidade moldada no judaísmo farisaico – que se inverte do ganho à perda – revela a experiência por ele vivenciada da ação de Deus que elevou Jesus dentre os mortos. Assim, para o autor, o “conhecer Cristo” é um lugar de “verdade teológica” para Paulo, visto que a reflexão sobre a Lei parte agora do acontecimento crístico. Portanto, a avaliação paulina da Torá pode ser ambivalente, tanto negativa ou positiva: “Paulo se permitirá falar do Cristo como plenitude na descontinuidade com o judaísmo – Lei revogada como lugar de aquisição da salvação -, mas também na continuidade – Lei confirmada como código moral”. Finda, defendendo que o Apóstolo tem uma percepção diferente da Torá, contudo, sem querer jamais atacá-la, vez que permanece como grandeza estrutural na compreensão da fé. Segundo ele, o que teria mudado para Paulo - e concretamente enraizado na experiência fundadora de Damasco, é a identidade de quem faz a lei na Lei. (MARGUERAT, In: DETTWILER; KAESTLI; MARGUERAT (org), 2011, p. 285).

Exposto o pensamento conclusivo de Marguerat, faz-se necessário agora apontar as percepções finais daqueles autores com os quais nesse subtópico se interagiu.

Schnelle (2014, p. 668) percebe que Paulo enfrentou os problemas surgidos em função da Lei e chegou a uma solução ao defini-la de “maneira qualitativamente nova segundo sua natureza e essência”. Para tanto, realizou dois movimentos, o primeiro em Gl 5,14: “[...] pois toda a Lei está cumprida numa só palavra: *Amarás a teu próximo como a ti mesmo*”; e o segundo em Romanos 13,8-10, com ênfase dada ao v.10: “A caridade não pratica

o mal contra o próximo”. “Portanto, a caridade é a plenitude da Lei”. Quando afirma que o amor seria o cumprimento da Torá, Paulo estaria respaldando a sua argumentação vez que “ela permite [...] conferir pleno vigor à Lei e cumpri-la em sua natureza e essência mais íntima, sem atribuí-la qualquer função soteriológica” além de conferir, ao mesmo tempo, “conceito de redução necessária da Lei em relação à missão aos gentios livre da circuncisão”. Arremata o seu entendimento dizendo que:

Através do conceito do amor, o apóstolo sintetiza a compreensão judaica e greco-romana e chega assim a uma integração coerente da temática da lei em sua criação de sentido. Através de uma reescrita (releitura), Paulo consegue conciliar o irreconciliável, para construir assim a necessária conectabilidade cultural. (SCHNELLE, 2014, p. 668)

Barbaglio (1993, p. 248) segue linha semelhante, ao destacar Gl 5,13-14 e Rm 13,8-10. Afirma que não interessa a Paulo impor uma norma “apenas de fora para dentro”, porque se assim o fosse estaria ainda diante uma lei, quando na realidade o que está em questão “é uma nova possibilidade de vida, revelada ao homem pelo chamado de Deus que ressoa no Evangelho de Cristo ao dar seu Espírito como dinamismo novo”. Diz que o pensamento de Paulo é “funcional a seu compromisso missionário em campo aberto”. Por isso não poderia afirmar a necessidade da Lei mosaica e da circuncisão, ou ainda da sabedoria grega, pois estaria contradizendo a “abertura incondicional e universalista do Evangelho” por ele mesmo pregado. Por final, entende que o “papel central de Cristo e a universal destinação do Evangelho são os dois gonzos de seu pensamento teológico”.

Dunn (2017, p. 150) entende que “Paulo foi capaz de fazer diferenciações dentro da Lei”, ao sustentar, por exemplo, que algumas leis não servem mais para nada: “a circuncisão não é nada” e no mesmo versículo reafirmar a importância de observar as Leis de Deus: “[...] o que vale é a observância dos mandamentos de Deus” (1Cor 7,19). Diz que quando Paulo enfatiza o modo superficial de a lei ser aplicada, a letra visível, exterior: “o verdadeiro judeu não é aquele que aparece externamente, nem é verdadeira circuncisão a que é visível na carne” (Rm 2,28), tinha em mente o contraste com o Espírito operando no coração: “judeu é aquele que o é no interior e a verdadeira circuncisão é a do coração, segundo o espírito e não segundo a letra” (Rm 2,29). Aqui ele estaria se referindo às promessas de Jeremias e de Ezequiel de uma “lei a ser escrita no coração e não mais meramente em placas de pedras, do Espírito que será dado a fim de possibilitar que a lei seja cumprida apropriadamente”. Termina defendendo que “a atitude de Paulo em relação à lei provém de Jesus” e que a evidência mais notável é a referência que Paulo faz ao mandamento do amor tanto em Romanos como em Gálata.

O leitor da pesquisa foi convidado, pelo capítulo que agora se encerra, a percorrer os caminhos experimentados por Paulo em mundos díspares a exemplos dos semíticos e greco-romanos. Se o texto foi capaz de envolvê-lo, certamente percebeu um Paulo coerente, cômico de suas raízes judaicas e convicto de ser partícipe do plano de salvação de Deus.

Configura-se legítimo afirmar que Paulo nasceu na Diáspora judaica, fenômeno antigo e em expansão no primeiro século de nossa era. Como tantos outros judeus, não desfrutou, na tenra idade, do pó da terra de Israel. Na qualidade de judeu da Diáspora, viveu em um mundo constituído por concepções pagãs e, por isso mesmo, seria errôneo imaginar que não tivesse sido influenciado de uma maneira ou de outra por tais concepções. Contudo, soube tirar proveito dessa vivência e os frutos permitiram que fizesse uso dos livros do Antigo Testamento em Grego; compusesse seu epistolário na mesma língua; discursasse e escrevesse com traços da diatribe; fizesse uso de imagens da cultura urbana helênica e carregasse consigo um nome romano. Sim, judeu da Diáspora, que sempre olhou sua trajetória passada com orgulho (Fl 3,5-6; Gl 1,14 e 2Cor 11,22). Tampouco, se pode esquecer que parte considerável dos seus ensinamentos sobre Deus revelou o pano de fundo judaico, portanto, tentar enxergar, por pequenos que sejam, traços de ambiguidade na identidade de Paulo é enveredar por caminhos opostos aos do aprendizado sobre o Apóstolo. Talvez se erre ao imaginar que, pelo fato de Paulo não se ver mais no “judaísmo”, infira-se, precipitadamente, que ele não pensou mais em si como judeu. Paulo, simplesmente, não mais atribuiu relevância a esse aspecto para a sua relação com Deus: “Judeu é aquele que o é no interior e a verdadeira circuncisão é a do coração, segundo o espírito e não segundo a letra: aí está quem recebe louvor, não dos homens, mas de Deus” (Rm 2,29).

Se ocorreram mudanças de valores que levaram Paulo a um autoentendimento diferenciado daquilo que vivenciou em seu universo cosmopolita, o atual estágio da pesquisa ainda não permite definir. Logo, de se prosseguir, de se adentrar no próximo capítulo, cerne do estudo, e tentar entender o que levou Paulo a esvaziar-se completamente de si.

2 A CARTA

Visitado os aspectos que envolveram a vivência paulina em mundos díspares, a exemplo do helenístico, com a sua pujante vida intelectual e o mundo judaico de tradição milenar, herdado por laços hereditários, agora de se caminhar em direção a razão maior da pesquisa.

O capítulo que agora se inicia tem por escopo a análise dos fundamentos constitutivos da carta aos Filipenses. A sua unidade, local e datação em que foi escrita, estrutura interna capitular e subdivisões, o Hino Cristológico e, por finalidade principal, o exame da perícopes proposta para o estudo.

2.1 Elementos introdutórios à perícopes

Toda sorte de conceitos preconcebidos acerca da personalidade de Paulo foi tecida ao longo da história. Desde agressivo e radical para os mais críticos, até compassivo e protetor para os mais benevolentes. Verdade, bem dita, é que na epístola aos Filipenses se destaca, de modo único, a imagem do caráter pessoal do Apóstolo, da sua franqueza reveladora, da sua alegria contagiante, da sua abertura espiritual, da sua gratidão manifesta, mas, fundamentalmente, do seu total despojamento ao seu Senhor.

A carta é breve, escrita com afeto, exala alegria e transmite a relação extremamente cordial existente com os filipenses; construída, sem dúvidas, durante o surgimento da comunidade no decurso de sua estadia na Macedônia.

Esse relacionamento de modo diferenciado e tão valorizado por Paulo pode ser destacado por indicativos constantes na própria carta:

a) Tem o preâmbulo mais extenso de todas as cartas paulinas (1,3-11); a sua composição está toda dirigida para a oração, agradecimentos e louvores amorosos (1,4.7.8.9);

b) O chamado à alegria é constante ao longo do escrito, a própria palavra “alegria”, ou o sentimento decorrente, é citada por mais de dezena de vezes (1,4.18.25; 2,2.17.18.19.28.29; 3,1; 4,1.4.10); o que denota tonalidade positiva;

c) Especialmente dessa comunidade o Apóstolo aceitou apoio financeiro (4,10.15.18), enquanto das demais renunciou a esse direito por questões de princípio – responsável ele mesmo por sua subsistência – ou, quiçá, por não desejar vínculos de cunho retributivo;

d) Destaca, tacitamente, a comunhão com o grupo, unidos “desde o primeiro dia” no serviço participativo do Evangelho (1,5);

e) Somente nessa carta, cita com relevo, núcleo distinto de pessoas detentoras de funções específicas: “episcopos e diáconos” (1,1), - aqui entendidos como anciãos tidos por administradores, no caso dos primeiros e, servidores e assistentes para os segundos -, o que não deixa de transparecer relação de mais intimidade com a comunidade.

De maneira geral, Paulo inicia suas cartas com argumentações acerca de assuntos que o preocupam e desenvolve no conteúdo as questões teológicas e dogmáticas que versam sobre um tema de peso, por exemplos: as divisões em Corinto e a existência cristã (1Cor); a apostasia dos gálatas e o evangelho de Deus (Gl); a justiça de Deus (Rm) etc. Em Filipenses ele não formula tais tópicos, não menciona polêmicas, nem trata de problemas, existe certa liberdade, seu pensamento transita com naturalidade de assunto a assunto, por isso se volta à exortação e ao encorajamento dos seus queridos seguidores. É de fato um dos mais singulares escritos de Paulo.

Antes de adentrar no conteúdo da carta e caminhar ao encontro da períclope pesquisada, necessário tratar de questões que envolvem o próprio escrito e que são debatidas por teólogos e exegetas, há consideráveis décadas. Dentre as mais discutidas, estão a unidade e integridade da epístola e o local onde foi redigida.

De antemão, de se ressaltar que não há atualmente questionamentos que se ponha em dúvida a autoria paulina de Filipenses. Contudo, de há muito, se discute entre os vários estudiosos hodiernos a unidade da carta como ela é apresentada canonicamente.

São válidos, evidentemente, os argumentos daqueles que defendem um escrito único¹¹, bem como os que atribuem peso à tese de que Paulo escreveu mais cartas à Igreja de Filipos¹², podendo-se, neste caso, distinguir duas ou até três epístolas. Procurar-se-á expor, a seguir, os principais indícios geradores dos debates quanto à composição da obra.

Vielhauer (2015, p. 190) diz que:

Filipenses não mostra uma linha de pensamentos uniforme; suas trocas de tema vêm associadas a rupturas de estilo, mudanças de estado de espírito ou com outras características peculiares. Essas especialidades foram consideradas muitas vezes como indícios de uma descontinuidade literária.

¹¹ Schnelle (2014, p. 467-469); Legasse (1984, p. 16); Casalegno (2001, p. 96); Wright (2009, p. 98); Guedes (2015, p. 23), dentre outros.

¹² Barbaglio (2009, p. 356); Becker (2007, p. 435); Heyer (2008, p. 126); Murphy-O'Connor (2015, p. 223); Vielhauer (2015, p. 190), dentre outros.

De certo que, quando lida direta e atentamente, difícil não perceber uma troca de tonalidade ou corte abrupto do discurso, em alguns pontos centrais da carta, a exemplo de 3,1, e 4.10. No primeiro caso, a ruptura de estilo está mais evidenciada entre o chamado à alegria em 3,1 e a polêmica com os judaizantes que se inicia, repentinamente, com a fortíssima expressão: “cuidado com os cães”, em 3.2. A violenta denúncia dos adversários não é precedida de quaisquer preparações. Paulo vinha desenvolvendo, inegavelmente, um tom alegre desde o início (1s), até este versículo. Não via a comunidade ameaçada (1,27-30) – aqui chama a lutar pela fidelidade ao evangelho, mas contra adversários externos - e de súbito, tudo se transforma. Essa mesma comunidade, agora, precisa ser novamente “sacudida” na fé e espelhada na conduta do Apóstolo (3,17) diante de opositores internos, judeu-cristãos. Becker (2007, p. 435) acrescenta:

Percebe-se uma atmosfera polêmica e uma tensa expectativa sobre o comportamento da comunidade. O tratamento amável e cordial é substituído por um tom bem mais frio e severo, na exposição do ponto de vista paulino e da conduta que Paulo espera da comunidade.

Desperta atenção, ainda, a quebra literária existente entre 3,1 e 4.4: a exortação “regozijai-vos no Senhor”, expressada antes da parte polêmica, parece conectar-se muito bem com “alegrai-vos sempre no Senhor”. É forçoso, demais, acreditar na possibilidade de Paulo ter postergado para depois de 3.1, assunto tão grave na comunidade, como a atuação de falsos missionários apregoando ensinamentos distintos dos dele. Ademais, a angústia latente, pela comunidade, expressada na tríplice advertência: “cuidado com os cães, cuidado com os maus operários, cuidado com os falsos circuncidados”, é completamente incoerente com a tranquilidade e o advir sereno que Paulo desenha no restante da carta.

Poder-se-ia, ainda, embora com menor grau de relevância, destacar que os informes inerentes à prisão e a possibilidade de morte do Apóstolo estão contidos especificamente em Fl 1; não existem quaisquer menções sobre sua situação de vida em Fl 3. O silêncio é inquietante, principalmente quando se leva em conta a oportunidade perfeitamente plausível de aludir aos seus sofrimentos em 3,8-11. Do mesmo modo, somente em Fl 3, Paulo tece comentários acerca da justificação, nos outros trechos, nenhuma alusão, a não ser duas significações linguísticas em 1,7 e 4,8, com o verbo “justificar”. (2007, p. 435).

Assim, em decorrência das observações acima levantadas, que envolvem questões de conteúdo e razões literárias, há de se considerar a possibilidade de que as controvérsias com os judaizantes, expostas na perícopes de 3,2-4,1, são, na realidade, um fragmento de uma carta que não se põe harmonicamente com o texto precedente.

A outra cisão observada é a que diz respeito ao agradecimento de Paulo aos Filipenses pela doação pecuniária enviada a ele por Epafrodito em 4,10-20. O texto, a exemplo do anterior, tem o seu início de maneira repentina e sem guardar coerência lógica com os votos conclusivos em 4,8 e de paz em 4,9. O trecho é por si só demasiadamente coeso. Como dito, a carta é motivada pela ajuda financeira, de modo que confirma o recebimento e transmite o reconhecimento do Apóstolo em singela gratidão.

O que se questiona é o momento do agradecimento, já que inserido apenas no final da epístola. Também, como no primeiro caso, havia a possibilidade de Paulo ter manifestado o seu contentamento, previamente, em 2,25-30. Teria ele esperado tanto tempo e tão somente quando do retorno do seu colaborador a Filipos? A carta aponta a enfermidade e o risco de vida de Epafrodito (2,27). Pressupõe-se que seu restabelecimento tenha levado semanas ou meses. Acrescente-se, a esse tempo, o período de serviços prestados, antes da doença, pelo seu “irmão e colaborador e companheiro de lutas e vosso mensageiro, para atender às minhas necessidades” (2,25).

Assim, também, aqui, é forçoso presumir – apesar do frequente fluxo comunicativo entre a sua prisão e Filipos – que Paulo tivesse aguardado em demasia a retribuição calorosa pelo benefício recebido. Murphy-O’Connor (2015, p. 224) e Vielhauer (2015, p. 191) dividem o mesmo raciocínio quanto ao trecho, ambos entendem estranho o fato do agradecimento só no final da carta, bem como, inadmissível, a sua não inclusão em 2,25-30. Para o primeiro, a perícope 4,10-20 é “uma carta originalmente independente e a primeira endereçada por Paulo aos filipenses”; para o segundo, “é evidentemente a primeira demonstração de gratidão pela última doação dos filipenses”.

Se admitida essas duas grandes cisões, ter-se-iam, por conseguinte, três cartas independentes, comumente denominadas de “A”, “B” e “C”, cuja autonomia dos blocos literários não guarda concordância, ao menos, entre os autores¹³ que respaldam este item da presente pesquisa.

A divisão é por si polêmica e não se vislumbra a prazo imaginado, consenso quanto à uniformização de tais segmentos. Quer parecer que existe conformidade quanto à carta “A” (4,10-20), em que pese Legasse (1984, p. 13) – ele mesmo defensor da unidade – pensar na possibilidade de inclusão dos últimos três versículos da epístola, neste bloco. As

¹³ Barbaglio (2009, p. 355) A= 4,10-20; B= 1,1-3,1 + 4,2-7.21-23; C= 3,2-4,1.8.9; Brendan Byrne in (BROWN, FITZMAYER e MURPHY, (org), 2011, p. 442) A= 4,10-20; B= 1,1-3,1a + 4,4-7.21-23; C= 3,1b-4,3.8-9; Casalegno (2001, p. 95) A= 4,10-20; B= 1,1-3,1 + 4,2-7.21-23; C= 3,2-4,1.8-9; Legasse (1984, p. 13) A= 4,10-20 ou 10-23; B= 1,1-3,1a + 4,2-7 e talvez 4,21-23; C= 3,1b-4,1.8.9; Murphy-O’Connor (2015, p. 226-227) A= 4,10-20; B= 1,1-3,1-4,2-9; C= 3,2-41; Vielhauer (2015, p.194-195) A= 4,10-20; B= 1,1-3,1 + 4,4-9,21-23; C= 3,2-4.3.

demais composições enfrentam calorosos debates que perpassam, por óbvio, questões quanto à datação e localidade em que foram escritas.

É de todo evidente que para se defender aqui uma coleção de cartas, de maneira própria, necessário depreender vigoroso aprofundamento nas especificidades do tema que, mormente, foge ao modelo e escopo desse trabalho. Mas, mesmo assim, de se ousar indicar aquela que o pesquisador entende, a seu modo, como a mais plausível: “A” = (4,10-20); “B” = (1,1-3,1 + 4,2-7.21-23) e “C” = (3,2-4,1.8-9), segmentação defendida por Barbaglio (2009, p. 358).

Por outro lado, não se pode descuidar das argumentações dos autores que defendem a unidade da carta (nota de rodapé nr. 11), embora esses reconheçam elementos de descontinuidade no escrito. Casalegno (2001, p. 98) diz que: “é difícil aceitar as várias propostas de despedaçamento”, entende, antes, que seria “necessário explicar por que as hipotéticas três cartas não foram respeitadas em sua brevidade, ao contrário da epístola a Filêmon e por que foram unidas de tal maneira” e desse questionamento, não clarificado para ele, prefere concluir que “é, pois, melhor ficar com a tradição e considerar a epístola aos Filipenses como uma só carta”.

Já Legasse (1984, p. 13-16), com interessante argumentação, tece sua defesa, indagando se um copista teria fundido o conjunto a fim de fazer uma só carta das três, suprimindo trechos introdutórios ou conclusivos ou, ainda, “amputando uma ou outra carta” para efetuar semelhante fusão. Contra a alegação de que as cartas assim reunidas eram breves demais para subsistir sozinhas, responde informando que na antiguidade existiram numerosas cartas curtas e quanto ao NT, tanto Filêmon como a segunda e terceira de João “são pouco mais extensas do que o bilhete identificado em Fl 4,10-20”. Diz que Paulo estava preso e essa situação dificultaria uma redação de forma ininterrupta, entretantes haveria a possibilidade de novos acontecimentos surgirem “provocando na continuação uma mudança de tom que nada deixava prever”. Observa, ainda, que “a carta se apresenta com todas as aparências de uma única carta com uma introdução (1,1-11) e um final (4,21-23)” e que, quanto à carta de agradecimento (4,10-20) ter vindo tardiamente no texto, nota que Paulo “tinha razões para se mostrar discreto em sua gratidão” (4,17-18a). Diante do contexto argumentativo conclui:

É verdade que o escrito conserva, no que diz respeito às circunstâncias de sua composição, uma parte de mistério. Mas o esquartejamento ao qual o submetem em nossos dias contém uma dose tal de hipótese que praticamente não ajuda a esclarecer a situação. (LEGASSE, 1984, p. 16).

Outro conjunto de justificativas em defesa da integridade da carta e conveniente de ser trazido, por suas ideias, é o elaborado por (VOUGA, In: MARGUERAT (org), 2009, p. 302-303). No seu entendimento, “as hesitações em considerar a epístola como a compilação de várias cartas” estariam baseadas nas mesmas razões utilizadas para a carta aos coríntios, ou seja, “a tradição manuscrita não atesta nenhuma outra versão de Filipenses além da que é transmitida no cânon”. Daí, de supor, que as cartas genuinamente paulinas “nunca foram postas em circulação sob forma diferente da sua edição redacional”. Outra alegação é a de que a Antiguidade - conhecedora do gênero literário da coleção de cartas e das correspondências editadas e posteriormente vendidas como livros -, não apresenta quaisquer exemplos de “cartas ou fragmentos epistolares combinados ou re-redigidos sob a forma de carta”. Aduz, também, que “a argumentação de Filipenses não implica mudança de contexto de comunicação” e, que, a esse princípio, acrescente-se que “o hino cristológico de Filipenses 2,6-11 e sua retomada em Filipenses 3,20-21 unem intimamente os capítulos 1-2 e 3”. Diz que as advertências contidas em 3,2 e 3,18 não lhe causam grandes surpresas já que anunciadas no relato de 1,15-16, ou seja, as dificuldades reais para o trabalho apostólico no interior da comunidade viriam dessa vez de fora. Igualmente de notar, quando a carta é lida como unidade literária, que os “maus operários” e “os inimigos da cruz” não representariam para os filipenses um perigo atual, vez que se constituem dos mesmos “pregadores evocados em Filipenses 1,15a”, aqui, segundo o articulista, “os leitores são chamados a compreender sua fé e a se conduzir como o faz o Apóstolo em Fl 3,17 e 4,1”.

Poder-se-ia, é verdade, dizer muito mais sobre a unidade da carta, contudo, impossível discutir, apropriadamente, o tema nesta pesquisa, certo é que o leitor atento de Filipenses terá que optar baseado, em mérito próprio ou no dos estudiosos, por uma ou outra tese. A opinião aqui reforçada é a de se colocar ao lado dos exegetas que tratam a carta aos filipenses como uma compilação de três cartas escritas por Paulo à mesma comunidade.

Depara-se, novamente, com mais um tema que envolve inúmeros estudos e discussões. Da mesma feita que o assunto anterior, dificilmente poderá se chegar a um denominador comum, ante a escassez de elementos que favoreçam o aprofundamento da matéria. Se por si já é complexo, maior a dificuldade, se aceita a hipótese de uma coleção de cartas. Assim, para poder estabelecer a data da redação, necessário determinar o lugar nas quais foram escritas. As opções hoje admitidas apontam três localidades: Roma, Cesareia ou Éfeso.

Os indicadores acentuados para melhor formação opinativa acerca de determinada região, passam, necessariamente, pela análise do tempo de prisão de Paulo, informações do ambiente que o cercava, seus planos futuros e, evidentemente, o fluxo entre Filipos e o lugar de sua prisão.

Para os defensores da unidade de Filipenses, o discurso tradicional indica Roma como o lugar de composição. Dentre os autores consultados na pesquisa, o que se mostrou mais resolutamente a favor dessa opção foi, indiscutivelmente, Schnelle (2014, p. 465-472), cuja exposição é agora retomada.

Roma tem a favor de si a “maior probabilidade”, vez que a prisão descrita na própria cidade, em Atos 28,30, se adequa ao contexto de cárcere brando narrado em Fl 1,13s; 2,25 e 4,10s. A menção da guarda pretoriana em Fl 1,13, bem como a citação dos escravos imperiais em 4,22, se encaixam melhor na capital do império. A falta de notícias sobre a coleta indica que esta já estava concluída no momento de sua redação, o que denota uma datação tardia, favorecendo Roma. Se tivesse sido escrita de Éfeso, o silêncio de Atos sobre a demorada prisão, nessa cidade, seria inexplicável.

A alusão à “luta contra os animais” em 1Cor 15,32 não é uma prova para prisão prolongada em Éfeso, da mesma forma que 2Cor 1,8 não serve para sustentar a defesa desse local, tendo em conta que a notícia comunica “somente o perigo de morte, mas não detalhes da situação”.

Estudo da linguagem paulina na carta aos Filipenses aponta particularidades linguísticas “no proêmio; no uso do título de Cristo; no uso de ‘nós’ e ‘eu’; na ocorrência de palavras raras: ‘Benjamim’, ‘hebreus’, ‘operários’ e ‘tribo’. Tais evidências situam um enquadramento temporal da epístola para após a carta aos Romanos. Refuta, com igual vigor, as sugestões que assinalam a grande distância entre o local da prisão e a comunidade – inviabilizaria o intercâmbio pressuposto na carta – e a mudança dos planos de viagem anunciados em Rm 15,24.28 – desejaria visitar Filipos após sua libertação. Diz que ambas objeções não são convincentes. Paulo já havia mudado planejamentos itinerários anteriores, conforme atesta a correspondência coríntia, basta comparar 1Cor 16,5-8 com 2Cor 1,15s. Novos contatos com comunidades antigas poderiam ter motivado o Apóstolo “a mudar, não abortar” seus planos e que uma visita a Filipos, devido a um novo motivo, “apenas posporia a viagem planejada”.

Quanto à alegada distância, afirma que as conexões entre Filipos e Roma eram muito boas “pela via *Egnatia* até Dirráquio, travessia para Brundísio e continuação na Via

Ápia”. O percurso de aproximadamente 1.000 km poderia ser realizado, por terra, em quatro semanas, se marítima, em duas semanas.

Tem-se, ainda, as quatro implícitas viagens, entre as duas cidades, narradas na carta:

- a) (Fl 1,7.13.17) tomam conhecimento da prisão de Paulo;
- b) (Fl 2,25b) Epafrodito lhe foi enviado com apoio financeiro e espiritual;
- c) (Fl 2,26) ficam sabendo da doença de Epafrodito;
- d) (Fl 2,28) é enviado de volta para Filipos.

Estas não representariam dificuldades adicionais à vista de uma prisão prolongada de Paulo. Sustentado nessas argumentações, conclui que Filipenses foi escrita, provavelmente, em Roma nos idos de 60 d.C. Schenelle (2014, p. 472).

Merecem destaque, para continuidade da análise, as citações contidas em Fl 1,13: “minha prisões se tornaram conhecidas em Cristo por todo o Pretório” e Fl 4,22: “todos os santos vos saúdam especialmente os da casa do Imperador”.

Segundo Vielhauer (2015, p. 197) a expressão “pretório” – espaço reservado ao pretor – recebeu dois significados distintos ao longo dos estudos, tanto podendo ser o sinônimo de “*cohortes praetorianae*”, que designaria a guarda pretoriana, quanto à sinalização da residência de um funcionário situada fora de Roma, a vila imperial ou a própria residência do governador. Nessas definições, a primeira não apontaria, necessariamente, para Roma, em virtude da existência de pretorianos em outros lugares, já a segunda, a excluiria. A outra expressão, “os da casa do imperador”, tratar-se-ia de “termo técnico para os membros da economia imperial, escravos e alforriados”.

Abre-se, assim, a possibilidade de se admitirem outras localidades a exemplo de Cesareia. A favor dessa cidade, conta-se com o relato de Atos 23,23-26,32 que trata da prisão, incontestável, de Paulo, por dois anos em Cesareia. O pretório de Fl 1,13 se coadunaria melhor com o “pretório de Herodes” em At 23,35, onde o Apóstolo permaneceu retido. O problema levantado contra Roma sobre as mudanças no plano da viagem paulina – ida à Espanha e visita a Filipos -, seria elidido, conforme Vielhauer (2015, p. 199) se iniciada em Cesareia. No entanto, o autor admite que todos os argumentos contrários a Roma¹⁴ valem,

¹⁴ Declaração de intenção em Rm 15,14-29, segundo a qual o Apóstolo, terminada sua obra em Roma, desejaria evangelizar a Espanha; visita a Filipos anunciada em Fl 1,26 e 2,24; distâncias geográficas proibitivas para as várias viagens entre as duas cidades; desejo de envio de Timóteo e espera do seu retorno com notícias e anúncio de ida particular “em breve” (2,24) o que poderia levar meses e, se tivesse sido escrita em Roma já teria realizado outras visitas a Filipos conforme At 20,3.6.

igualmente, para Cesareia, o que descartaria ambas as localidades, tal entendimento é defendido, também, por outros exegetas¹⁵.

Restaria, assim, a hipótese clássica: Filipenses como período efésio. Boas são as razões que podem ser apresentadas em seu favor, a começar, sobretudo, pela proximidade geográfica com Filipos, o que explicaria, naturalmente, as frequentes comunicações entre o apóstolo e a sua comunidade, como mais fácil de entender a sua promessa de visita: “tenho fé no Senhor de que eu mesmo possa logo ir aí” (Fl 2,24). Outros indícios são os relatos aos coríntios em 1Cor 16,5 e 2Cor 1,15, que dão conta que foi de Éfeso que Paulo projetou suas visitas às igrejas macedônicas e coríntias, fato que se enquadraria, também, com o seu propósito de rever os queridos filipenses.

Em mais duas passagens, aos mesmos coríntios, 1Cor 15,31-32 e especialmente 2Cor 1,8s, a hipótese efesina é acentuada. Na primeira, relata seu drama: “diariamente estou exposto à morte, tão certo, irmãos quanto vós sóis a minha glória em Jesus Cristo. De que me teria adiantado lutar contra os animais em Éfeso, se tivesse apenas interesses humanos?” Na segunda, as tribulações padecidas na Ásia eram tão insuportáveis “a ponto de perdermos a esperança de sobreviver” e já havia pronunciado “em nós mesmos a nossa sentença de morte”.

De se haver, ainda, as saudações contidas em Rm 16,3-4.7: “saudai Prisca e Áquila, meus colaboradores em Cristo Jesus, que para salvar minha vida expuseram a cabeça” e “saudai Andrônico e Júnica, meus parentes e companheiros de prisão”. Nota “a” da BJ, p. 1991, afirma que o ocorrido, na primeira saudação, se deu sem dúvida em Éfeso, “seja durante o tumulto narrado em At 19,23s, seja quando da prisão do Apóstolo aí submetido”. Quanto à segunda saudação e levando-se em conta a afirmação de Paulo em 2Cor 11,23 de que esteve preso várias vezes – excluem-se as detenções em Cesareia e Roma que vieram depois – pode-se imaginar que o fato tenha se passado em Éfeso. Por fim, as expressões “pretório” e “os da casa do imperador” não precisariam ser elucidadas visto que em Éfeso viviam pretorianos e escravos imperiais. (Vielhauer 2015, p. 199).

Para concluir o tópico, de se conhecer o entendimento proposto por Barbaglio (2009, p. 358-359) acerca das coordenadas geográficas e cronológicas da hipótese de existirem três cartas em Fl. Essa tese é também a preferida pelo pesquisador. A carta “A” (4,10-20) de agradecimento foi escrita em Éfeso, no princípio da prisão paulina e imediata ao recebimento do donativo da comunidade trazido por Epafrodito. Também a “B”, ou a “carta por excelência” (1,1-3,1+4,2-7.21-23), foi redigida na prisão efesina, mas com algum

¹⁵ Barbaglio (2009, p. 358); Casalegno (2001, p. 87); Heyer (2008, p. 128); (VOUGA, In: (MARGUERAT (org), 2009, p. 310).

intervalo de tempo acrescido. A “C”, chamada de a “carta polêmica” (3,2-4,1.8.9), foi elaborada posteriormente à libertação da prisão. Tendo estado a par do perigo pela qual passava a comunidade filipense, em função da ação dos judaizantes, preocupa-se muito (2Cor 7,5) e quando do seu retorno a Corinto (At 20,2-3) escreve à Igreja de Filipos, “advertindo-a contra ‘os cães’, os ‘maus operários’ e os ‘mutilados’” (Fl 3,2). Assim, muito provavelmente, escrita no ano de 57, o que a coloca contemporânea à dos Romanos. Conforme Barbaglio (2009, p. 359), essa tese explicaria, apropriadamente, a semelhança do cap. 3 de Fl com Rm 16,17-20 e a “mesma analogia com a polêmica antijudaizante de 2Cor 10-13, pouco anterior a Fl 3, encontraria, assim, boa explicação histórica”.

Terminado o item com alusões aos supostos adversários de Paulo, judaizantes ou judeu-cristãos, de se continuar o tema, mesmo que em sucinta abordagem, na busca de melhor percepção acerca de tais opositores.

Paulo, em outras distintas ocasiões e sempre que percebia práticas que distorciam seus ensinamentos evangélicos, reagia com veemência, a exemplo do acontecido com as comunidades da Galácia, Corinto e mesmo a de Filipos.

Ocorrências em geografias distintas, voltadas para públicos diferentes e com discursos diversos, sugerem cautela na tentativa de se rotularem esses falsos mestres, até mesmo em função das opiniões consideravelmente divergentes a respeito desses grupos. Legasse (1984, p. 49) bem resume:

O que se tem em comum é o serem cristãos sem deixar de ser judeus [...] Mas temos muita dificuldade em definir com precisão as doutrinas propagadas, e são numerosas demais as divergências surgidas em nossos dias entre os comentadores para que, mesmo no caso preciso de Filipos, nos arrisquemos a colocar uma etiqueta.

Assim, um posicionamento mais balizado sobre o assunto requereria uma análise anterior de toda a polêmica paulina, que aqui, por questão de foco da pesquisa, não se pode oferecer. Mas, é permitido se aproximar de uma identificação calcada nas menções de algumas características emergidas do próprio texto epistolar.

Paulo não deixou margens para mal-entendidos, é ele mesmo que se exprime em linguagem duríssima e desprovida de quaisquer nuances diplomáticas ou amenidades pastorais: “Cuidado com os cães, cuidado com os maus operários, cuidado com os falsos circuncidados!” (Fl 3.2).

Apesar de não estar incluso na lista dos animais impuros da lei judaica (Lv 11 e Dt 14), bem verdade, que nomear um ser humano de “cão”, denota, no mínimo, um ato de absoluto desprezo. Com certeza esse era o sentimento nutrido pelo Apóstolo, mas usa a

expressão para caracterizar as intenções maldosas e destruidoras dos impostores, ou, talvez, para identificar os não israelitas ou sem-Deus, os pagãos ou ímpios. Poderia estar inclusive tentando, segundo Barbaglio (2009, p. 395) reverter contra os adversários, a própria propaganda que denominava de cães os incircuncisos e os gentio-cristãos: “[...] como os faz também com os títulos dos quais se orgulhavam: são maus missionários cristãos e sua ostentada circuncisão se reduz a uma vergonhosa mutilação”.

Quanto à segunda advertência, “maus operários” (Fl 3,2b), importante guardar a semelhança com os “operários enganadores” de 2Cor 11,13. Razoável, admitir aqui, tratar-se de missionários - quer parecer que a expressão “operário” era designada para a identificação dos missionários e tem sua origem, ainda conforme Barbaglio (2009, p. 395), na tradição evangélica (Mt 9,37-38; 10,10 e Lc 10,2) – imbuídos na obra de evangelização.

Já a terceira parte da invectiva: “cuidado com os falsos circuncidados” (Fl 3,2c) revela todo o sarcasmo paulino ao se referir, desse modo, àqueles que se orgulhavam de serem circuncidados. Já havia demonstrado esse mesmo lado irônico, com idêntico jogo de palavras ao se dirigir aos Gálatas em 5,12: “que se façam mutilar de uma vez os que vos inquietam”.

Em meio à polêmica, Paulo não se aquieta nas palavras e com maestria muda uma só, para deles zombarem: a “circuncisão” (peritomê) torna-se “incisão” ou “mutilação” (katatomê). É como se de repente estivesse revestido da cultura greco-romana que caçoava a circuncisão dos judeus. Mas, Paulo, tem aqui preocupação diferente, segundo Legasse (1984, p. 50), a ironia estaria a serviço de uma causa “cuja trama é aos olhos do Apóstolo de extrema gravidade”. Não se sabe se os propagandistas de Filipos “exortavam positivamente os cristãos a circuncidar-se” ou se limitassem a valorizar as suas próprias circuncisões, “a fim de se impor como os autênticos mensageiros e continuadores de Jesus” e nisso havia perigo.

Assim, de se entender que a crítica mordaz paulina alusiva ao sinal de pertença do povo de Deus no AT, é desferida em razão do seu novo existir: “Os circuncidados somos nós, que prestamos culto pelo Espírito de Deus e nos gloriamos em Cristo Jesus e não confiamos na carne” (Fl 3,3). A antítese “pôr sua confiança em Cristo” *versus* “pôr sua confiança na carne” denota nova desqualificação aos adversários, já que estes subjagam o que deveria ser o sinal da Aliança ao domínio da carne.

Paulo parece querer impelir os filipenses a uma opção irreduzível. Instiga-os a uma escolha que prevaleça e ratifique a fé no seu evangelho, todo voltado para a cruz de Cristo. Por isso clama em altos brados: “Sede meus imitadores, irmãos, e observai os que andam segundo o modelo que tendes em nós” (Fl 3,17). Eis a grande diferença, os adversários do Apóstolo “vendiam” uma vanglória baseada em suas prerrogativas histórico-religiosas

judaicas, que se contrapunham à pessoa de Paulo configurada em Jesus morto em uma cruz. Fato muito bem explicitado por Barbaglio (2009, p. 394):

A autobiografia do Apóstolo é sim exemplar, mas não como indicação de uma vida santa, a ser imitada moralisticamente. Paulo e os adversários são apresentados, sobretudo como protótipos diametralmente opostos de vida cristã”.

Daqui, se pode tentar retratar os seus oponentes como propagandistas judeu-cristãos e a perícopes Fl 3,4-11 também ajuda, sobremaneira, esse entendimento. Paulo podia reclamar para si todos os privilégios étnicos, históricos e religiosos do povo de Israel, mas os repele porque em Cristo tudo agora parece lixo, perda e não mais lucro ou vantagens. São os mesmos judeu-cristãos presentes na Galácia, os judeu-cristãos conservadores que exigiam a circuncisão dos pagãos recém-convertidos. Do mesmo jeito a passagem contida em 2Cor 11,21b-23a aponta para a mesma direção: “são hebreus? Também eu. São israelitas? Também eu. São descendentes de Abraão? Também eu. São ministros de Cristo? Também eu. Como insensato digo: muito mais eu”. Eram, pois, propagandistas, os legalistas de marca judaica apegados à lei. Judeu-cristãos, “empenhados em uma contramissão cristã que visava neutralizar a pregação paulina do evangelho da liberdade dos fiéis diante de qualquer condicionamento cultural”. Barbaglio (2009, p. 394).

Pode-se, assim, concluir o tópico, com o entendimento consensual de que o alerta abrupto: “cuidado com os cães, cuidado com os maus operários, cuidado com os falsos circuncidados” (Fl 3.2), serviu para que Paulo focasse suas forças em repelir a má influência dos “judaizantes”, isto é, os judeu-cristãos que almejavam completar a obra evangélica paulina, asseverando aos convertidos que o aderir perfeito à nova fé passava, necessariamente, pela circuncisão.

2.2 O Hino Cristológico

A beleza redacional, dimensão espiritual e sua profundidade teológica fizeram do Hino Cristológico uma das mais belas páginas das Sagradas Escrituras. Não se pretende aqui adentrar nas questões de autoria, por si mesma de complexa interpretação, nem no problema da forma estrutural da composição, muito menos na significação real de algumas palavras. O objetivo é o de apenas tentar perceber movimento correlato realizado por Paulo em Filipenses

3,7s, evidentemente, guardando toda a devida proporcionalidade gestual do Apóstolo, com o ato divino-salvífico de Jesus Cristo.

Atento à sua própria caminhada, aos seus traçados objetivos e a todo apreço que nutria por sua comunidade, não difícil de aceitar que o texto do capítulo 3 de Filipenses, constitui um ‘modo de ser’ exemplar que Paulo está sugerindo para explicar como eles devem viver o convite de Deus para se edificarem na fé em Jesus Cristo. E, começa a construir todo o seu discurso valendo-se, indubitavelmente, de Filipenses 2,5-11, que guarda traços consistentes com variadas partes de Fl 3. Não importa se o Hino é de sua autoria ou não, mas, propositadamente e com maestria, inserido em posição que guarda sintonia com toda a carta.

Após o exórdio 1,1-11, o maior do epistolário paulino, o leitor depara-se com uma seção informativa acerca da situação pessoal do Apóstolo 1,12-26, seguida da grande parte exortativa da carta 1,27-2,18. E esta última é introduzida por um apelo: “somente vivei vida digna do evangelho de Cristo”; bem verdade, que a instrução poderia servir para qualquer comunidade paulina. Contudo, preferível ressaltar o carinho pastoral do apóstolo pelos seus amados filipenses. Não deixa de ser um apelo, uma nova propositura de vida: “portem-se com coerência evangélica”.

Em frente às diversidades – a igreja de Filipos atravessava ataques externos – é preciso manter-se firme, não desistir para não esmorecer na fé. Paulo desenvolve um trabalho árduo, precisa minar a empáfia dos filipenses, diminuir seu orgulho, transmitindo a eles o tema da paixão a que todos são chamados por amor a Cristo. Deseja que seus fiéis compartilhem com ele o mesmo caminho de sofrimento e renúncia. Barbaglio (2009, p. 373) recheia o raciocínio aqui desenvolvido:

A exortação, como se pode ver, nasce de uma experiência sofrida e tem o peso de um testemunho de vida. O apelo à luta vem de quem já se encontra em plena batalha. A interpretação da vida perseguida como uma graça de Deus é feita por quem é seu primeiro beneficiário. Não se pode mesmo dizer que Paulo seja um moralista de apelos baratos!

Aproximando-se do Hino, faz mais um apelo: exorta a comunidade para manter-se unida por intermédio da humildade. Adjura à consolação, ao amor, utilizando fórmula terna para que os filipenses tornem completa a sua alegria e, para tanto, a melhor maneira de agir é basear as relações da Igreja na humildade. Querendo mostrar, com isso, que não pode haver entre eles sentimentos de senhorilidade.

O Hino é precedido por versículo (5) sujeito a definições distintas. Não se deseja nesse espaço discuti-lo, mas, assumir uma interpretação que conduza ao entendimento do que aqui se defende. Existe a possibilidade de que a expressão “tende em vós o mesmo sentimento

de Cristo Jesus” refira-se ao exemplo de humildade e amor de Jesus Cristo como modelo a ser imitado, mas, também, poder-se-ia traduzir por ‘tende em vós a existência de Cristo’. Barbaglio (2009, p. 374) diz que Paulo “não pretendia lembrar a práxis de Cristo, mas o evento salvífico que ele mediou”. Estaria, dessa maneira, apelando aos filipenses que se comportassem “entre si como pessoas vitalmente unidas ao Senhor”. Aduz, ainda, com sublimidade, que “Cristo não seria, pois, critério moral de ação, mas princípio ativo da nossa vida”. E esta é a tradução que aqui se apegamos. Logo, Cristo determina o agir cristão; como imagem primordial, assegura novo existir aos seus seguidores.

Portanto, essa *kénosis* de Cristo que abdica de sua glória divina, despojando-se do que era para assumir vida humana e conseqüente sofrimento por morte de cruz, baseado em um movimento de humildade, impulsionou a catarse paulina, ou seja, Cristo foi protótipo do agir de Paulo em Fl 3,7s. Um abaixamento que pressupõe, por lógica, uma situação anterior elevada para ambos. Cristo, tendo a imagem de Deus talhada em seu ser configura-se em escravo renunciando as deferências devidas a seu estado. Paulo, tendo a herança racial israelita, benjaminita, hebreu e fariseu como características encrustadas em sua identidade, renuncia às benesses do seu estado de ser para assemelhar-se a servo desse mesmo Cristo.

Ora, se Cristo, detentor da imagem perfeita, não se apodera do estatuto de igualdade com Deus por amor a Paulo, Paulo por amor a Cristo não mais se apodera do estatuto de ostentação social. O movimento é análogo se percebido quão díspares são seus autores, um, o próprio Deus, o outro, simples homem.

2.3 A perícopos motivadora da dissertação

Desde que resguardados os princípios exegéticos elementares, desenha-se o esboço da Carta de maneira variada e com terminologia, geralmente, associada ao estilo de cada exegeta ou estudioso que a ela se atenha. Aqui, ousa-se se valer do próprio entendimento do pesquisador:

Introdução (1,1-11)

1,1-2 Endereço e saudação

1,3-11 Ação de Graças

O Apóstolo e a sua comunidade (1,12-3,1a)

1,12-26 Notícias sobre a situação de Paulo

O progresso do evangelho apesar da prisão (1,12-19a)

- A exaltação de Cristo na esperança escatológica (1,19b-26)
- 1,27-2,18 Um chamado para a vida na fé
- Permanecer na unidade e firmeza (1,27-30)
- Humildade e abnegação (2,1-11)
- Admoestações em prol da salvação (2,12-18)
- 2,19-30 Recomendações de Timóteo e de Epafrodito
- 3,1a Convite à alegria
- A polêmica contra os adversários (3,1b-4,1)
- 3,1b-3,4a Advertências contra os falsos mestres
- 3,4b-16 Paulo judeu e cristão
- 3,17-4,1 O apelo a imitar o Apóstolo
- Exortações à unidade, à alegria e à vida em Cristo (4,2-9).
- Agradecimento pela ajuda da comunidade (4,10-20).
- Conclusão da carta (4,21-23).

Chega-se, enfim, ao destaque de toda a pesquisa:

⁷Mas o que era para mim lucro tive-o como perda, por amor a Cristo.

⁸Mais ainda: tudo considero perda, pela excelência do conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor. Por ele, perdi tudo e tudo tenho como esterco, para ganhar a Cristo

⁹e ser achado nele, não tendo como minha justiça aquela que vem da Lei, mas aquela pela fé em Cristo, aquela que vem de Deus e se apoia na fé,

¹⁰para conhecê-lo, conhecer o poder da sua ressurreição e a participação nos seus sofrimentos, conformando-me com ele na sua morte,

¹¹para ver se alcanço a ressurreição de entre os mortos.

¹²Não que eu já o tenha alcançado ou que já seja perfeito, mas prossigo para ver se o alcanço, pois que também já fui alcançado por Cristo Jesus.

¹³Irmãos, não julgo que eu mesmo o tenha alcançado, mas uma coisa faço: esquecendo-me do que fica para trás e avançando para o que está diante,

¹⁴ prossigo para o alvo, que vem de Deus em Cristo Jesus. (Fl 3,7-14).¹⁶

¹⁶ Texto extraído da Bíblia de Jerusalém (2012, p. 2051).

A razão central deste trabalho é identificar a motivação do rebaixamento de Paulo, ou seja, o seu radical despojamento de si mesmo, analisado com base no relato da perícopie acima. Quando formalizada a problematização do estudo, destacaram-se duas perguntas, a primeira secundária: a vida de Paulo está pontuada em dois grandes períodos: antes e pós transformação? A segunda, principal e cerne da pesquisa: o que o fez perder tudo? A nova medida em Cristo se traduz em tudo ganhar? Portanto, agora, necessário respondê-las.

Como sempre, sobre Paulo vindo de Paulo, quase nada. Suas atividades pretéritas parecem não importar, não lhe interessam detalhes biográficos, quando descreve fatos representativos de sua vida, fá-lo com linguagem convencional e discricção frustrante e, mais ainda, quando fala está geralmente envolto em uma polêmica. O mesmo se observa no episódio de Damasco, brevíssimas alusões à sua mais impactante experiência existencial, onerando, assim, a solução do primeiro questionamento. Mas, de se buscar, privilegiando por óbvio, as passagens contidas nas cartas¹⁷: 1Cor 9,1; 15,8; Gl 1,12-16 e Fl 3,4-11 e só depois adentrando nos relatos de Atos: 9,3-19; 22,6-16 e 26,12-18.

A primeira citação do evento Damasco ocorre em 1Cor 9,1: “[...] não sou apóstolo? Não vi Jesus, nosso Senhor? [...]”. Aqui, como já aludido acima, Paulo se posiciona em função de questionamentos ou polêmicas, no presente caso é quanto ao seu apostolado. Estaria defendendo a sua função de apóstolo com a justificativa de ter visto Jesus Cristo. Quer parecer que a razão das provações da parte dos seus adversários era quanto ao fato de ele não ter visto ou conhecido esse mesmo Jesus. Seguramente, a alusão paulina guarda referência com o episódio de Damasco.

Já em 1 Cor 15,8: “Em último lugar, apareceu também a mim como a um abortivo”, estaria se incluindo no seletorol das testemunhas oculares da ressurreição de Cristo, calcando seu papel de apóstolo em decorrência dessa aparição, vez que, da mesma maneira, Jesus “apareceu a Cefas” (v.5) e “posteriormente a Tiago e depois a todos os apóstolos” (v.8). Pode-se depreender dos textos aos coríntios que Paulo entendia ou vincularia as aparições com a sua vocação de apóstolo.

A expressão “vocação” e o seu significado, quando em referência a experiência vivenciada por Paulo gerou inumeráveis discussões quanto à utilização do termo, se de fato

¹⁷ Não há unanimidade quanto aos textos que Paulo de fato se refere ao evento Damasco. Existem autores que ampliam essa lista com as inclusões dos versículos iniciais de Romanos, 1 e 2 Coríntios, Gálatas, Efésios e Colossenses. Isso considerado, fica lógico pensar que Paulo sempre se apresenta às suas igrejas como pessoa que foi chamada a ser Apóstolo. Têm-se, ainda, os casos em que se cita a fórmula “em nome da graça que me foi dada”. De convir que são trechos bem menos representativos do que aqueles em que o próprio Apóstolo faz alusão ao fato.

adequada ao acontecimento ou se preferível intitulá-lo como conversão. Não se intenciona aprofundar o tema, mas, oportuno conhecer alguns posicionamentos.

Heyer (2008, p. 47-49) diz que conversão significa “literalmente mudança, mudança em relação ao caminho que se vem seguindo”, mas, que no sentido religioso implica “afastar-se do pecado e voltar-se para Deus, fazer um esforço a partir desse momento para seguir os caminhos de Deus”. Nota que Paulo não descreve o episódio em termos de “conversão”, porque “não se considerava pecador”. Baseado nos textos de Gl 1,12: “pois eu não o recebi nem aprendi de algum homem, mas por revelação de Jesus Cristo” e Gl 1,16: “revelar em mim seu Filho para que eu o evangelizasse entre os gentios” deduz tratar-se, na realidade, de uma visão apocalíptica, na qual Paulo “recebeu um vislumbre do céu e ali viu Jesus sentado à direita de Deus” e pôde “comprovar que Jesus estava vivo”, visão que o convenceu da necessidade de rever as suas concepções.

Schnelle (2014, p. 101-103) aduz que o termo “conversão” deve ser entendido de maneira distinta da “vocação”. Este tem Deus como “único ativo” e “arranca” o homem de sua vida pregressa, enquanto aquele baseia-se nos motivos subjetivos “que levam a uma mudança de posição”. Daí entender, utilizando as mesmas citações acima, que a revelação de Jesus Cristo motivou Paulo “a romper com o seu passado glorioso como judeu e perseguidor da comunidade de Deus”. Reforça o seu raciocínio amparando-se em Gl 1,15-16: “Quando, porém, aquele que me separou *desde o seio materno* e me *chamou* por sua graça [...]” para dizer que são percebidas claramente “alusões a vocações de profetas veterotestamentários” e que estaria adotando aqui um esquema de vocação: “Ao que parece Paulo entende sua instituição, vocação e incumbência, em analogia aos grandes profetas do AT”.

Murphy-O’Connor (2015, p. 85) relata que alguns biblistas negaram a conversão de Paulo, convencidos de que ele não deixou de ser judeu e que, àquela altura, o judeu-cristianismo era um partido dentro do judaísmo. Rebate essa perspectiva, alegando que “devido à mudança radical em sua percepção de Deus e do plano divino de salvação” bem como a “sua aceitação de Jesus como o Messias” além da “dramática mudança em seu estilo de vida que se seguiu”, justifica perfeitamente a utilização de “conversão”.

Becker (2007, p. 109-111) utiliza os cabeçalhos das genuínas cartas paulinas Rm, 1 e 2 Cor e Gl para afirmar que “Paulo sempre se apresenta às suas comunidades como alguém que foi chamado, *i.e.*, vocacionado a ser apóstolo”. Desse modo ele se legitimaria como autor das epístolas, desenvolvendo nelas a sua teologia, “não simplesmente como consequência de sua experiência de vocação, mas a partir dela”. Entende que a hermenêutica da vocação paulina “determinará por que e até que ponto o Apóstolo coincide com a profissão

de fé e como ele assimila esta profissão”. Ou seja, a vocação pessoal e o querigma como conteúdo preexistente não se excluíam. Diz, ainda, que para Paulo: “sua vocação não é um tema imposto, mas escolhido por ele”.

Dunn (2011, p. 498-523) apresenta o seu pensamento indagando do que Paulo foi convertido? Do judaísmo ao cristianismo? Diz que na lógica popular a “conversão” geralmente é entendida como o sair “da ausência de qualquer religião para a religião, ou a migração de uma religião para outra” e que no caso de Paulo isso não aconteceu: “O que ficou conhecido depois como ‘cristianismo’ era ainda um movimento dentro do judaísmo do Segundo Templo” dizer que Paulo se converteu do judaísmo para o cristianismo “é um absurdo anacrônico”. Pergunta se teria sido convertido da negação para a afirmação de Jesus como Messias? Responde afirmando que a característica “central do evento foi a transformação de sua compreensão de Jesus” e que seria por demais de entender o que a conversão de Paulo “de perseguidor para apóstolo, poderia ter significado, se não tivesse incluído pelo menos uma radical ‘mudança de mente’ de sua parte”. Contudo, diz que, em suas memórias acerca de sua conversão, Paulo não menciona a transformação em suas crenças sobre Jesus e, indaga, novamente: “Será que ele não pensou em vez disso (conversão) que a sua experiência na estrada para Damasco fora uma vocação?” A argumentação é reforçada tendo por base “os ecos claros que Gl 1,15-16 faz aos chamados proféticos de Jeremias e do Servo do Senhor em Isaías”. Aduz, daqui, a notável percepção paulina acerca do seu encontro na estrada para Damasco “como um chamado profético” similar ao chamado de Jeremias e do Servo, mas, também, a capacidade de entender que “o chamado que ele recebera, como o deles, era uma missão ‘para as nações’”. Fecha suas justificativas dizendo que para Paulo “as duas coisas eram uma só, tanto a conversão de perseguidor para apóstolo, quanto a conversão de uma seita estrita para outra mais missionária”.

Apesar da perícopé Gl 1,12-16 já ter sido ‘visitada’ nas explanações acima, de se comentar que a pequena passagem autobiográfica contida no texto faz parte do quadro defensivo paulino acerca do seu evangelho. Contra os judaizantes, socorre os gentios das obrigatoriedades da lei, encimado na convicção da origem divina do evangelho que apregoa e que o conteúdo dessa revelação transformadora dada por Jesus a Paulo é tão somente, Cristo Filho de Deus.

O último segmento separado para o presente comentário, antes de se adentrar no testemunho dos Atos dos Apóstolos, é Fl 3,4-11, mas, de se notar que o texto é parte essencial do objeto da pesquisa e fonte de análise para construção da resposta formulada na problematização e copiada acima. Mesmo assim, só acrescentar que o discurso

autoidentificador contido em Fl 3 expõe o antagonismo da outrora vida paulina no judaísmo e sua nova vida em Cristo. Essa incompatibilidade reflete a ação transformadora advinda do descobrimento de Cristo.

Diferente das cartas, com escopo voltado às mudanças dos princípios paulinos, os relatos lucanos miram os acontecimentos que cercaram a conversão/vocação¹⁸ do Apóstolo. As três narrativas em Atos, em que pese o mesmo feito, quer acentuar a importância do acontecimento na história do Cristianismo primitivo e a própria virada na sequência construtiva do segundo livro de Lucas. O primeiro relato em At 9,3-19 é composto por narrativa histórica do fato e os outros dois 22,6-16 e 26,12-18, constituídos por discursos paulinos aos judeus e ao rei Agripa, respectivamente. Em comum, no entanto, a cena da teofania ou aparição divina.

Os eventos do capítulo 9 são determinantes, como aduzido acima, para a continuidade do relato de Atos. Aqui se iniciará a missão aos gentios. Em 9,1-2 observa-se, ainda, o papel do zeloso perseguidor da Igreja, mas, quando já próximo de Damasco é abruptamente ofuscado por uma luz celeste, cai e ouve voz interpelativa: “Saul, Saul, por que me persegues?” (9,4) e desejoso de saber de quem vinha, responde: “Quem és, Senhor?” e recebe a resposta que o transformará: “Eu sou Jesus, a quem persegues” (9,5). A narrativa é dramática, os homens que o acompanhavam silenciados pelo espanto ouviram a voz mais nada viram.

Nas versões discursivas do capítulo 22 viram a luz, mas não ouviram a voz e no capítulo 26 nem viram, nem ouviram, mas, todos caíram por terra. Segundo Barbaglio (1993, p. 83) trata-se de “variantes literárias que sublinham o fato de não terem eles participado na epifania. Esta é reservada somente ao protagonista: o mundo divino se lhe desvela e uma pessoa daquele mundo lhe dirige a palavra”. Explica, ainda, que a utilização dos símbolos da luz que cega, da queda por terra e da voz “fazem parte da roupagem literária de um relato de estilo epifânico no sentido de afirmar a irrupção do divino na vida e na história dos homens”.

Paulo ressurgiu dessa experiência como novo homem, o perseguidor dará, doravante, testemunho de Cristo e por vontade expressa desse mesmo Cristo, o ‘transformado’ se torna o missionário do mundo pagão. Seguramente, o texto lucano transmite a mudança radical vivenciada por Paulo, mas, prefere evidenciar o chamado para o apostolado gentílico.

Também na versão de At 22 destaca-se o envio de Paulo para as nações distantes, bem verdade, que no presente caso, a mão de Lucas emoldura o discurso de Paulo com

¹⁸ A guisa de lembrete, quando formuladas as indagações constantes na problematização, optou, desde lá, pela preferência ao termo “transformação” ao invés de “conversão” ou “vocação”.

palavras escolhidas ao público destinatário, cuidadoso registro biográfico e contextualização pormenorizada do evento Damasco. Somente quando se afigura o problema de relacionamento com os judeus, surgido, no trecho, em função do relato do êxtase paulino no Templo e aí ter recebido de Cristo sua tarefa¹⁹ é que eles param de ouvi-lo e se voltam para matá-lo. Mas, ainda assim, a ênfase recai sobre a missão universalista reservada pelo próprio Cristo ao Apóstolo.

O último segmento At 26,12-18 conta basicamente a mesma história com acentos poucos distintos. Quando se amplia a análise para todo o discurso (26,2-23) a tonalidade dada é para a obediência paulina quanto ao seu chamado. Mais uma vez Lucas prioriza a missão. Os versículos finais da perícopa (26,16-18) são concentrados na investidura divina do missionário dos pagãos: “[...] o motivo por que te apareci: para constituir-te testemunha [...] às nações gentias às quais te envio [...] para lhe abrires os olhos e assim se converterem das trevas à luz e recebam a remissão dos pecados”.

As divergências que se observam nos relatos paulino e lucano são decorrentes das diferentes finalidades de cada escritor. Em Paulo, a natureza reveladora do seu evangelho não sujeito à lei é mais ressaltada, Em Lucas, acentua-se a instituição e legitimidade da missão aos gentios, já que para ele o importante é demonstrar o caminhar vigoroso da Igreja. Todavia, ambos entenderam perfeitamente a força do evento Damasco como acontecimento transformador na vida de Paulo e da Igreja.

Quer parecer, agora, um tanto quanto sem sentido, dar margens a discussões atinentes à “conversão” ou “vocação” de Paulo, até porque, entende-se que a utilização de apenas um dos termos para definir o ocorrido na estrada de Damasco é apequenar a dimensão de tão significativo evento.

De se trazer à tona o entendimento de Dunn (2011, p. 521), para ele houve claramente tanto uma conversão “um caminho de algum ponto para outro” quanto uma espécie de “experiência remodeladora que continua a fazer de Paulo modelo de conversão. Mas, se levarmos a sério o próprio testemunho de Paulo, nós devemos falar também de um chamado ou vocação”. De maneira mais clara ainda, no artigo intitulado “Conversão e Vocação de Paulo”, explica (EVERTS, In: HAWTHORNE; MARTIN; REID (org), 2008, p. 267): “A vocação de Paulo para ser apóstolo dos gentios faz parte de uma experiência profunda e transformadora de conversão”. Seguramente é melhor assim pensar, vez que aqui se partilha do entendimento de que a vocação é o pulsar da conversão.

¹⁹ Trata-se de afronta para os judeus, vez que a visão divina e vocação de Isaiás se deram no mesmo local (Is, 6).

A vida de Paulo está pontuada em dois grandes períodos: antes e pós-transformação? Eis, mais uma vez, com a roupagem de destaque, a primeira das duas grandes indagações da pesquisa.

As passagens da Sagrada Escritura recém-visitadas conduzem os leitores a perceber que nelas se deparam, com testemunho de incalculável importância, sobre evento epocal para o próprio protagonista, bem como, para a história do Cristianismo. Na realidade, seu efeito descortina o novo homem que emergiu de Damasco e que Paulo, conscientemente, incorporou. Certamente, que se delineiam aqui os traços preliminares da resposta a ser dada à indagação proposta.

Quando se analisa o ‘antes’ de Damasco é possível observar que o papel de Paulo era de irrepreensibilidade diante da Lei e que em texto algum, se sobressai quaisquer conflitos, de maneira cônica ou não, com essa mesma Lei. Muito menos se encontrarão, vindo de Paulo, sintomas ou sinais que dessem conta de dramas de consciência vivenciados antes de sua transformação.

Se se buscar respaldo naqueles seus escritos em que se evidencia, mais nitidamente, o seu ‘estado’ pré-transformação, mais assegurada a convicção de que ele não sofria problemas de ‘peso de consciência’. No versículo imediatamente anterior (v.6) ao início da perícopa pesquisada (Fl 3,7-14), ele se vangloria da sua condição de zeloso e perfeito na justiça da Lei: “[...] quanto ao zelo, perseguidor da Igreja; quanto à justiça que há na Lei, irrepreensível”. Há de se notar que, mesmo na qualidade de perseguidor, o remorso não se aflora, portanto, nada de rastros de uma personalidade atormentada antes de Damasco.

Outro bom exemplo, que guarda coerência com o anterior, é o relato de Gl 1,13-14, semelhantes, porquanto exprimem o mesmo ‘estado de ser’: “perseguiu sobremaneira e devastava a Igreja de Deus e como progredia no judaísmo [...] distinguindo-me no zelo pelas tradições paternas”. Ora, aqui ele fala do seu sucesso pelo fiel cumprimento dos preceitos religiosos dos seus ascendentes, igualmente, não há registros de culpabilidade.

Em seu caminho persecutório, Paulo jamais imaginou que algo lhe acontecesse, sabia que o líder daqueles que buscava tivera a morte devida, por isso procurava seus seguidores a fim de trazê-los de volta ao judaísmo. Mas, algo lhe ocorreu da parte de Deus, ele viu o Ressuscitado, entendeu que o Crucificado era o Messias.

Barbaglio (1993, p. 87) sintetiza com propriedade o ocorrido, destacando o efeito da visão: “Jesus entrou em sua vida como Senhor e lhe confiou a missão de anunciá-lo. Não se deve porém imaginar uma visão ocular, mas antes o desvelamento da misteriosa identidade do Crucificado do Gólgota”. É o desvelamento de um mundo novo. Paulo se torna outro

homem em razão da experiência mística do seu encontro com Cristo. Quando Deus revelou Jesus Cristo “houve por bem revelar em mim seu Filho” (Gl 1,15-16) essa revelação inspira Paulo a romper com o seu passado glorioso de zeloso e perseguidor.

Agora Paulo se encontra no período pós-transformação e sabe com convicção inabalável que o Jesus, que fora crucificado, estava vivo. Murphy-O’Connor (2015, p. 92) explica:

A ressurreição que rejeitara com desdém era um fato, tão incontestável quanto a realidade dele mesmo. Sabia que agora Jesus existia em um outro plano. A única coisa necessária para a sua conversão era esse reconhecimento, que transformou completamente seu sistema de valores.

Vai dizer, ainda, que o encontro de Paulo com Cristo revelou a verdade do que para ele era falso. Isso o levou a uma “nova avaliação do que viriam a ser os pólos cristológico e soteriológico de seu Evangelho”.

Para justificar o entendimento de que Paulo havia mudado “e com ele toda a sua experiência da realidade e toda a sua interpretação do mundo e da história”, Becker (2007, p. 119) recorre à série de passagens paulinas que rechaçam “o antigo e acolhem o novo como seu futuro válido”: a) 2Cor 4,6: “Do meio das trevas brilhe a luz! Foi ele mesmo quem reluziu em nossos corações”; b) 2Cor 5,17: “Se alguém está em Cristo é nova criatura. Passaram as coisas antigas; eis que se faz realidade nova”; c) Gl 2,19: “De fato, pela Lei morri para a Lei, a fim de viver para Deus”; d) Gl 2,20: “Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim”; e) Gl 6,14: “O mundo está crucificado para mim e eu para o mundo”; f) Fl 3,7-8: “Mas o que era para mim lucro tive-o como perda, por amor de Cristo. Mais ainda: tudo considero perda, pela excelência do conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor” e g) 2Cor 10,5: “Tornamos cativo todo pensamento para levá-lo a obedecer a Cristo”. Ancorado em tais citações, destaca que Paulo, por intermédio de suas epístolas, sempre soube enxergar os acontecimentos em seus contextos fundamentais e que por isso se pode inferir, que desde muito cedo descobriu as implicações de sua experiência de Damasco. Com singular interpretação, conclui assim, todo o seu raciocínio:

O que nós chamamos de mudança, vocação ou conversão, não encontra correspondente direto na linguagem paulina. Paulo expressou, não obstante, com precisão terminológica, para si e para seu tempo, a nova relação entre a pessoa e a tarefa de sua vida ao denominar-se ‘Apóstolo’ (de Jesus Cristo)”. Becker (2007, p. 119).

Quer se admitir que agora se possa, de fato, responder ao questionamento formulado. Os argumentos necessários para embasar a defesa proposta pela pesquisa foram

expostos. Por conseguinte, aqui há de se afirmar que a vida de Paulo está SIM pontuada em dois grandes períodos: antes e pós-transformação. Depois de Damasco tudo mudou para ele, definitivamente e para sempre.

Ao adentrarmos no âmago da pesquisa, de se trazer, logicamente, a sua mais fundamental pergunta: O que o fez perder tudo? A nova medida em Cristo se traduz em tudo ganhar?

Necessário, para o melhor desenvolvimento, ter presente alguns pressupostos basilares: a) não se encontrarão nos escritos paulinos quaisquer enunciados que traduzam o evento de Damasco, nem referências a este, quando da formulação dos seus conceitos teológicos; b) em decorrência de Damasco, Paulo se entende incluso no restrito grupo dos apóstolos de Jesus Cristo; c) em sua nova identidade, Paulo não elide, totalmente, elementos constitutivos do seu antigo mundo; e d) o antes e o pós-transformação se amalgamam em Paulo, essencial distinguir o que nele pertence a esses períodos.

Nunca se saberá ao certo que pensamentos ocorreram a Paulo, quando formulava Filipenses 3, mas natural inferir, que, dominado pelo espírito apostólico, desejasse conceder aos seus fiéis a possibilidade de terem, cada um a seu modo, a experiência com Cristo, incentivando, por intermédio de sua epístola - não difere da alínea “a” precedente - aquilo que ele mesmo vivenciou profusamente.

Em que pese o estudo concentrar-se na perícopes composta pelos versículos 7 a 14, oportuno abrir o leque a todo o capítulo 3, de sorte a perceber e melhor apreciar o movimento da reviravolta paulina. Justifica-se, também, por Fl 3 ter sua própria individualidade no contexto da carta, como aqui já defendido.

Isto posto, de buscar, agora, uma visão da estruturação do capítulo como um todo. Guedes²⁰ (2015, p. 24) esboça, assim, o seu entendimento:

v.1 introduz a perícopes;

vv. 2-3 de forma antitética introduz o assunto (ele/nós);

vv. 4-6 tratam dos numerosos motivos para se confiar na carne, inclusive superiores aos que os outros detinham;

vv. 7-9 apesar desses motivos serem tidos como ganhos, tornam-se perda diante da novidade do conhecimento de Cristo Jesus;

²⁰ Guedes defende a tese da unidade da Carta.

vv. 10-11 esse conhecimento proporciona uma comunhão com o mistério de Cristo que é personalizado por quem crer;

vv. 12-14 a conclusão tende para o futuro escatológico;

vv. 15-16 chega-se ao fim da trama;

v. 17 dá início à nova perícopé que será concluída em 4,1.

Didaticamente, fecha o seu raciocínio, alegando que o texto se propõe a afastar a comunidade dos inimigos da cruz (3,18-19) e aproximá-la dos que caminham de acordo com o modelo (3,17.20; 4,1), do qual Paulo se inclui e que anteriormente falou de sua experiência (3,1-16).

De todo conveniente se ter, ao menos, mais uma noção de estruturação do mesmo capítulo, desta feita a explicação é de Becker²¹ (2007, p. 439) que salienta a existência de controvérsias quanto à respectiva estrutura, mas, que podem ser minimizadas, se o trecho tratado for visto sob a perspectiva de um discurso forense na Antiguidade:

v.2 inicia com severo juízo contra os adversários, desqualificando-os diante da comunidade;

v.3 ao contrapor a circuncisão carnal (mutilação) à circuncisão espiritual (“somos nós..”) estabelece a separação entre os seus fiéis e os adversários;

vv.4-6 o estilo muda. O eu biográfico do Apóstolo salta para o primeiro plano ao descrever sua conduta judaica de outrora;

v.7 seu novo juízo em razão de sua experiência de Cristo;

v.8 permanece o “eu”, não mais biográfico, mas, exemplar e, com isso, possível de ser generalizado; esse novo princípio (em v.8) constitui, também, o início de uma seção que vai de v.8 a v.16, parte central do discurso ‘judiciário’; dividido em três subseções;

vv.8-11 aspecto gratuito da nova vida em Cristo preside a ação de graças;

vv.12-14 esse dom é compreendido como força organizadora da vida e que tende, agora, para a sua vocação celestial;

v.15 o duplo aspecto da existência cristã é apresentado na própria pessoa do Apóstolo que se colocará como exemplo a ser seguido pela comunidade;

v.16 conclusão do discurso.

²¹ Becker defende a existência de três cartas. Por isso o início da estrutura proposta começar pelo v. 2.

Encerra, esse período, dizendo que em 3,8-16 ocorre a parte argumentativa do discurso judiciário, enquanto o v.16, conclusivo, evoca o conteúdo de 3,3 e as exposições feitas nos vv.8-11.

vv. 17-21 forte contraste entre a posição dos adversários e a paulina. Último e insistente esforço para atrair a comunidade.

Finda o seu entendimento, afirmando que em Fl 3 não se fazem ausentes quaisquer recursos retóricos que compõem um discurso judiciário.

As duas proposições estruturais, tomadas por exemplo, dão noção perfeita do conteúdo resumido do texto a ser analisado, apesar de a primeira estar bem mais próxima do entendimento do discente.

De se afunilar, agora, o texto, para a perícope da pesquisa (Fl 3,7-14), entendido que a parte fundamental do segmento é o composto pelos vv. 7-11. Mas, o que precede ao segmento, também, importante, porquanto parte contextualizadora das explicações que sucedem a parte realçada. Por isso, iniciar-se-á com pequeno recuo ao v.4.

Não se pode imaginar, de outra forma, a recorrência paulina ao seu “eu” biográfico: ele visa tão somente tornar compreensíveis os elementos constitutivos do “ser” crente, ou seja, Paulo se apresenta como modelo da condição cristã para os seus convertidos.

Ao iniciar o v.4, nota-se de pronto, mudança de tratamento pessoal: o “nós” dá lugar para o “eu”²² como prenúncio narrativo de sua auto identidade: “[...] eu poderia, até confiar na carne”. Guedes (2015, p. 37) diz que Paulo aqui faz referência “aos sistemas de valores enquanto contrapostos aos de Deus”. Sabe-se, que Paulo apresenta distintas concepções ao empregar o termo carne, mas, nesse caso, segundo o autor, o confiar na carne “constitui o contrário da fé em Cristo”. Como se fosse espécie de egoísmo, fechamento em si, ou até mesmo, autossuficiência. O antídoto oferecido é que se verá em 3,7-11.

Os vv. 5-6 apresentam o “eu” biográfico de Paulo, apesar de já aludido neste trabalho (item 1.2: Paulo e os mundos grego, romano e judaico) há de se resgatá-lo. Sua identidade é composta por sete atributos que lhe proporcionariam motivos de orgulho e razões para confiar na carne. Importante destacar, de antemão, que esses valores não serão usurpados, mas percebidos inúteis, quando da inversão de valores por narrar. Os atributos estão muito bem postos, logo depois de citar o primeiro: “circuncidado ao oitavo dia”²³ — distinguem-se dois blocos, contendo cada, três atributos; no primeiro, as qualidades inatas,

²² Predominante ao longo de toda a perícope estudada, a terceira pessoa do plural só voltará no v.15.

²³ Ação independente de sua iniciativa, realizada por tradição religiosa por seus genitores.

obtidas por herança: “da raça de Israel, da tribo de Benjamim, hebreu filho de hebreu” e, o segundo com as qualidades adquiridas, conquistadas por iniciativa própria: “Quanto à Lei, fariseu; quanto ao zelo, perseguidor da Igreja; quanto à justiça que na Lei, irrepreensível”.

É seguro que se está diante de um texto em que Paulo remete ao seu passado, mas, com propósito fixo no impacto de Jesus em sua transformação a ser explanada mais adiante. Retome-se o v.5: “circuncidado ao oitavo dia”; rito de cumprimento necessário para a sua adoção na aliança (Gn 17,12; Lv 12,3); explícito que nascera judeu, não convertido à fé judaica como prosélito. Contudo, à luz do seu novo conhecimento, passa a não admitir o sinal judaico da circuncisão como vetor à fidelidade divina, sabe, que doravante, tudo passa por Cristo. Tanto que em seus escritos autênticos, Paulo entra em confronto com aqueles que defendiam a circuncisão, em passagens de Rm 2,25-29; Gl 5,6-15; 1Cor 7,19, além, claro de Fl, 3,2-3.

A luta do Apóstolo contra a imposição da circuncisão aos gentios convertidos, tornou-se uma das maiores controvérsias na igreja primitiva. “Da raça de Israel”; por nascimento e herança religiosa é membro da nação eleita, *status* diferenciado e motivo de orgulho. “Da tribo de Benjamim”; bem poderia estar ressaltando a sua vinculação a uma tribo especial, da família de Abraão, daquele que nasceu na terra da promessa, da parte mais importante. Poderia, também, estar vinculando sua pertença à tribo do primeiro rei, Saul, com o qual compartilhava o mesmo nome, tudo de sorte, a enaltecer a sua exclusiva linhagem. “Hebreu, filho de hebreu”; outra afirmação distintiva; denota uma diferença cultural, já que era possível ser israelita sem ser hebreu. “Quanto à Lei, fariseu”; aqui começa a elencar o que fizera por opção pessoal. O listado acima não dependia de sua escolha e certamente dividia com outros essas mesmas credenciais. Crisóstomo (2013, p. 461) entende que o diferencial de Paulo, o “mais” do que os outros do v.4b consistia em sua adesão aos fariseus. Os privilégios dos seus antepassados o diferenciavam sem dúvidas, mas não havia sido de sua própria escolha, o que foi de seu desejo, o que lutara para conseguir ser, fariseu e zeloso, era na verdade esse algo “mais”. O ser fariseu o destacava como cuidadoso e fervoroso cumpridor da Lei e das tradições paternas.

No versículo 6 se diz que “quanto ao zelo, perseguidor da Igreja”; acrescenta mais esta credencial para poder mostrar, que até neste quesito, era superior aos outros. Talvez uma espécie de adição ao “mais” defendido por São João Crisóstomo. Guedes (2015, p. 44) posiciona-se de maneira diferente, alega que Paulo refere-se àqueles judaizantes que perseguiam a sua igreja, contudo, de maneira inferior a ele próprio e que no presente exemplo ele estaria usando de ironia, uma vez que, no seu entendimento, “dizer-se perseguidor da

Igreja, vindo de um cristão e neste contexto é irônico”. Não se comunga aqui do mesmo princípio, o ato de perseguir quer parecer uma alusão à atividade anterior à transformação de Paulo, como pode ser atestado em 1Cor 15,9 e Gl 1,13. “Quanto à justiça que há na Lei, irrepreensível”; do mesmo modo não se deve, neste caso, imaginar a utilização do termo “irrepreensível” como de conotação irônica. Ele está travando sério debate com os seus adversários e precisa assegurar que é um oponente que os suplanta tendo em conta, também, seu preciosismo na obediência à Lei.

O ser “irrepreensível” paulino é a soma do seu zelo vivo da Lei e pela sua postura intransigente em relação à sua crença. (MARGUERAT, In: DETTWILER; KAESTLI; MARGUERAT (org), 2011, p. 282) defende que Fl 3,5-6 confirma que “se a salvação é concedida a Israel em virtude de uma eleição fundadora”, essa mesma salvação deve ser também autenticada por “uma dedicação indefectível à Torá”. Alega que a irrepreensibilidade do Apóstolo é o restabelecimento da sua consciência adquirida antes de sua transformação, ou seja, seria a certeza de pertencer ao “povo dos salvos”. Convicção, essa, baseada por um lado, nos seus privilégios herdados de nascimento, que o incluíam nos benefícios das promessas paternas e, por outro, em seu compromisso assumido de praticar a Lei, seguindo a via farisaica, conhecida como uma das mais exigentes do judaísmo da época.

Concluída a análise dos versículos introdutórios à perícopes propriamente dita, tempo de observá-la mais amiudamente.

Agora, toda a ênfase e toda a força ao “mas” introdutório do v.7, que marca a reviravolta, a transformação paulina: “Mas o que era para mim lucro tive-o como perda, por amor de Cristo”. Inicia a narrativa, sopesando sua percepção da vida passada, ou até, se pode inferir, valorizando os benefícios que advieram de sua experiência em Damasco. Seria como, se em um ato de plena determinação, tivesse recolhido todos os louros reivindicativos dos itens precedentes, ensacasse-os e, inesperadamente, desprezasse-os. É esse grande pacote que ele agora percebe vazio de vantagens. Não se trata de uma atitude simplória, ele verdadeiramente rejeita todo o seu “ativo” – valendo-se da linguagem comercial utilizada na perícopes – tudo que se dizia lucro passa a tratá-las como “passivo”, perda, de fato.

Mas, o que de fato aconteceu? Onde ocorreu a mudança? O que fez com que o ganho se tornasse perda? Guedes (2015, p. 46) vai dizer que não foram nas coisas propriamente ditas, já que algumas das razões para confiar na carne permanecem como tal, independentemente da vontade, porquanto ligadas à herança familiar. Esses dados são irrenunciáveis. O ponto da mudança estaria “na nova percepção, no modo de ajuizar valores, não é a perda da coisa em si, mas perda do seu valor”. A causa é uma só: Cristo; a motivação

dada é a mesma: Cristo. Por amor de Cristo (v.7); “pela excelência do conhecimento de Cristo Jesus” (v.8); por ser alcançado por Ele (v.12), tudo passa a ser determinado em Cristo.

Paulo altera os benefícios que aferem lucro. Cristo é o “lucro” que supera, incalculavelmente, a perda dos valores mudanos. Ao encontrar-se com Cristo, o Apóstolo reconfigura, completamente, a sua escala de princípios valorativos. Com muita precisão, Dunn (2011, p. 680) esclarece:

A radicalidade do contraste não está tanto em denegrir aquilo que ele tinha anteriormente considerado um ganho, mas em realçar na mais alta medida o valor que ele agora atribuía a Cristo, ao conhecimento de Cristo e à perspectiva de obter a Cristo.

Paulo repete no v.8, inicial do novo período compreendido pelos vv. 8-11, o pensamento do v.7, conferindo significativa amplitude, para ascender o conhecimento de Cristo ao lugar central de sua vida: “Mais ainda: tudo considero perda, pela excelência do conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor. Por ele perdi tudo e tudo tenho como esterco, para ganhar a Cristo”. O v.7 serve de trampolim para o referido novo período. Ele vai discorrer sobre o seu novo entendimento acerca do que verdadeiramente significa ganho, “o conhecimento de Cristo Jesus”.

Há de se notar que o “eu” continua presente implicitamente, só que, em 3,4-7 ele guardava conotação biográfica, doravante, afigura-se, razão de cunho exemplar, portanto, passível de ser imitado. “O ato passado, para Paulo, de haver medido sua vida a partir de Cristo (v.7) fundamenta o juízo presente (v.8), um juízo válido para todos os cristãos” vai dizer Becker (2007, p. 440).

A partir de agora (v.8) as características históricas e particularizadas da vida pretérita de Paulo dão lugar a uma nova existência cristã. Quiçá, fosse melhor, não mais referir-se a um antes e depois de Damasco, mas, a uma vida vivida antes de Cristo e a presente vivida por Cristo.

Para Paulo, nada mais sobrepujará a “excelência do conhecimento de Cristo Jesus”; tudo que outrora havia gozado é por demais inferior a esse “conhecimento”, que se traduz aqui, não pelo mero conhecimento intelectual, mas, pela grandeza de seu significado no AT: o envolvimento pessoal profundo. Conhecimento que transforma (Paulo) na semelhança daquele que é conhecido (Cristo). Passagem paulina ilustra, com precisão, essa última sentença: “E nós todos que, com a face descoberta, contemplamos como num espelho a glória do Senhor, somos transfigurados nessa mesma imagem” (2Cor 3,18). Na explicação de Guedes (2015, p. 52) “o conhecimento” que o texto aborda diz respeito à “relação

determinadora de critérios; com adesão criadora de mentalidade; com novidade de percepção sobre o conjunto de passado, presente e futuro”. Assim, dito em outras palavras, é um conhecimento que transforma.

A utilização da expressão “meu Senhor” quer parecer diferente daquela, comumente, empregada por Paulo, em referência ao senhorio do Cristo ressurreto na vida dos crentes. Pode sugerir, no caso, pessoalidade relacional, não no intuito do individualismo possessivo, conquanto, exemplo implícito de ensino coletivo, demonstrando àqueles que desejarem o “seu” Senhor, a possibilidade de vir a tê-Lo.

O Apóstolo já é sabedor do fatigante e penoso caminho que conduz à comunhão com o Cristo ressuscitado. “Perdi tudo e tudo tenho como esterco”; a ênfase dada ao “tudo”, três vezes no mesmo versículo 8: “tudo considero”; “perdi tudo” e “tudo tenho como esterco”, evidencia, realmente, a perda de toda a realidade vivida. Houve uma transmutação radical no existir paulino. Um novo Paulo emerge “por amor de Cristo”.

A herança “zelosa” de ser, não permite a Paulo meias medidas e ao usar “tudo tenho como esterco” não deixa margem a mal-entendidos, ele bem o sabia. “Esterco” (grego=*skybala*) é termo vulgar, depreciativo, que pode significar lixo ou refugo, como também, excremento. “Esterco” até transmite aos leitores hodiernos o seu significado, mas, aquém de expressar repugnância de modo enfático. Essa é a maneira que Paulo considera a perda de tudo, outrora tido como ganho, tudo desdenhosamente refugado “para ganhar a Cristo”.

Límpido para Paulo que a sua perda foi motivada por um ganho incomensuravelmente mais valioso: “o conhecimento de Cristo Jesus”; perdeu convicto do ganho; perdeu para achar: “ser achado nele”. Cristo é o cerne da vida paulina; não sem sentido: “o morrer é lucro” (Fl 1,23); Paulo lucra na perda, obtém em troca o bem supremo: a íntima e dadivosa presença do “seu” Senhor. Por entendimento, “ganhar a Cristo” é “ser achado nele”, encontrado em Cristo no último dia, o dia de Cristo, do julgamento divino.

Na continuidade do v.9: “[...] não tendo como minha justiça aquela que vem da Lei, mas aquela pela fé em Cristo, aquela que vem de Deus e se apoia na fé”; Paulo nos transmite uma novidade: a justiça agora refere-se ao novo, originária do conhecimento de Jesus Cristo.

Ao qualificar o termo “justiça” na forma de “minha justiça” é possível presumir que Paulo estivesse remetendo os seus leitores para aquele conjunto de benefícios que tinha detido anteriormente em Fl 3,5-6 e que havia considerado como ganho na qualidade de filho da herança israelita.

Dunn (2011, p. 681) vai explicar que o contraste é duplo no v.9, o primeiro, entre a “minha justiça aquela que vem da Lei” e “aquela (justiça) pela fé em Cristo”; e, o segundo, entre a justiça que é “da Lei” e a justiça que é “de Deus”. Decifrando o primeiro contraste, alega que “a fidelidade da aliança que Paulo podia reclamar como israelita” e a “justiça entendida como a aceitabilidade diante de Deus, dada somente com base na fé” é um dos axiomas centrais do evangelho de Paulo: “o movimento salvífico de Deus é para todas as pessoas que creem, tanto as gentias quanto as judias”, por isso, esse ensinamento não deveria “ser adulterado ou comprometido por nenhuma tentativa de insistir que os crentes tinham que viver como judeus”. Na segunda oposição: “justiça da Lei” e a “justiça de Deus”, defende que Paulo se referia, com o primeiro termo, à lista de Fl 3,4-6, à justiça que tinha desfrutado como um judeu fiel e com “*status* derivado da pertença ao povo a quem Deus tinha dado a Lei”. A “justiça de Deus” é para Paulo a “atitude de Deus de atrair uma pessoa para o relacionamento com ele e de afirmar tal como justa”, diz, assim, que “Paulo, presumivelmente, não pretendia afirmar que a Lei não era de Deus ou que Israel não fora o povo eleito de Deus”. Neste entendimento de Dunn, enxergam-se traços do nomismo da aliança²⁴ e de fato, justo defender, que Paulo nunca deixou de ser judeu, como já visto aqui no trabalho. Guedes (2015, p. 59) ajuda a compreender melhor: “Um judeu entende a Lei como expressão da soberania de Deus sobre a vida do povo, que lhe pertence porque ele o resgatou e escolheu”.

De maneira diametralmente oposta é a posição adotada por (MARGUERAT, In: DETTWILER; KAESTLI; MARGUERAT (org), 2011, p. 282-285) em relação aos argumentos de Dunn. Diz que “a reviravolta teológica de Paulo é expressa em Fl 3 pela recusa de um tipo de justiça fundada na Lei e pela adoção de uma justiça mediada pela fé em Cristo”. Não concorda com entendimento de Dunn de que Paulo renuncia “a uma justiça que lhe é atribuída como judeu, um privilégio da eleição que é bem próprio de Israel”, repudiando somente a justiça que “a Torá reserva a Israel”. Afirma que ele (Dunn) se recusa a ver na oposição “justiça da Lei *versus* justiça da fé” a indicação de “uma inversão de valor quantitativo” por parte de Paulo. Defende toda a sua argumentação, alegando que “se se tratasse para Paulo de revogar a ‘justiça que vem da Lei’ por causa da restrição a Israel, bastaria a ele opor a justiça de Israel, a que vem da fé em Jesus Cristo”. Trata-se do contrário, vez que a recusa da “justiça que vem da Lei” é legitimada em três afirmações sequenciais na perícopa²⁵: a) v.7 – essa justiça é considerada uma perda “por causa do conhecimento de

²⁴ Modelo defendido por Parish Sanders. Nomismo como a função do sistema mosaico no Judaísmo.

²⁵ Essas três afirmações estão sendo trazidas novamente, citadas no tópico 2.2, porquanto importante para a construção argumentativa de Marguerat contra Dunn.

Cristo”; diz que a “afirmação é tética e absoluta”, remete o equivalente paulino à sentença de Jesus: “Que aproveitará o homem ganhar o mundo inteiro, mas arruinar a sua vida?” (Mt 16,26) e “Quem põe a mão no arado e olha para trás não é apto para o Reino de Deus”, (Lc 9,62); b) v.8 – essa justiça é considerada negativa em comparação da “excelência do conhecimento de Cristo Jesus”; diz que “o conhecimento não recai em Deus e em sua universalidade, mas em Cristo confessado como Senhor”; e c) v.10 – “para conhecê-lo, conhecer o poder da sua ressurreição e a participação nos seus sofrimentos”; o autor chama a atenção para o fato de que “a ressurreição é citada em primeiro lugar, antes da cruz”, aduzindo que o importante é “considerar que a ressurreição de Jesus aparece aqui como um poder que Paulo experimenta e que age sobre ele”. Esse poder se realizou na dação de uma justiça completamente imerecida, puro dom, na qual Paulo reconheceu o “surgimento da vida no seio do que não era mais nada”. Essa é a linha de raciocínio que se guarda preferencialmente.

Os dois próximos versos da perícopie, o 10 e o 11: “[...] para conhecê-lo, conhecer o poder da sua ressurreição e a participação nos seus sofrimentos, conformando-me com ele na sua morte, para ver se alcanço a ressurreição de entre os mortos”, deixa, por trás do texto a razão da perda, do entendimento de ter tudo como esterco, tratada no v.8, de modo que o objetivo final fosse a obtenção da própria ressurreição. Dito melhor: “considero perda, tudo tenho por esterco [se assim for possível obter] o poder da sua ressurreição”. Guedes (2015, p. 64) proporciona interessante observação, diz que nessa oração (v.10d) se tem um hápax²⁶ absoluto da teologia paulina: “conformando”, expressão que permite ao leitor “intuir que isso envolve, em um nível existencial, quem faz esta experiência”. Daqui se poderia entender que o conhecimento de Jesus significa envolvimento absoluto. É “a participação nos seus sofrimentos”; é conformar-se à morte dele; é ser “obediente até a morte, à morte de cruz (Fl 2,8). A relação com o hino cristológico não passa despercebida, são textos correlatos, que serão melhor analisados na conclusão desse capítulo.

“Conhecer o poder da sua ressurreição”; Paulo convida a vivê-la já, experimentá-la em Cristo como Espírito que dá a vida (1Cor, 15,45; 2Cor 3,17). Mas, é possível de fato? É inerente ao ser humano, por meio dos sentidos, da inteligência, ter presentes seus mistérios existenciais, buscar conhecer o poder da ressurreição de Cristo por intermédio do dom escatológico concedido pelo Espírito. Como bem ensina Garrigou-Lacrange (2018, p. 286) “A razão não pode dar uma prova demonstrativa desta verdade revelada, mas fornece altas razões de conveniência”. E, de se convir que Paulo bem soube fornecer essas “razões de

²⁶ Palavra ou expressão de que só existe uma única citação.

conveniência”, ao provar a possibilidade da ressurreição dos mortos por intermédio da ressurreição do Cristo Jesus: ”Pois se os mortos não ressuscitam, também Cristo não ressuscitou. E, se Cristo não ressuscitou ilusória é a vossa fé” (1Cor 16-17).

Paulo almeja participar dos sofrimentos do “seu Senhor” e, para ele, a razão do sofrimento pressupõe a comunhão com Cristo, por isso o desejo da “participação nos seus sofrimentos” (Fl 3,10). Para o apóstolo a tradução desse sofrimento é a cruz de Cristo e motivo de clamor em todo o seu epistolário. Arbiol (2018, p. 53) vai dizer que: “Paulo deve ter ficado profundamente impressionado pelo descobrimento da cruz de Jesus, uma vez que fez dela o centro de sua mensagem”. Com efeito, fácil de atestar: “a fim de que não se torne inútil a cruz de Cristo” (1Cor 1,17); “a linguagem da cruz é loucura para aqueles que se perdem, mas para aqueles que se salvam é poder de Deus” (1Cor 1,18); “[...] pois não quis saber outra coisa entre vós a não ser Jesus Cristo e Jesus Cristo crucificado” (1Cor 2,2); “Por certo foi crucificado em fraqueza, mas está vivo pelo poder de Deus” (2Cor 13,4); “Ó gálatas insensatos, quem vos fascinou, a vós ante cujos olhos foram delineados os traços de Jesus Cristo crucificado” (Gl 3,1); “Quanto a mim, não aconteça gloriar-me senão na cruz de nosso Senhor Jesus Cristo” (Gl 6,14). Comunhão em Cristo através da participação nos seus sofrimentos, mediante a assunção dos próprios sofrimentos como razão de vida: “Já não sou que vivo, mas é Cristo que vive em mim” (Gl 2,20).

No final do período principal da perícope tem-se: “[...] conformando-me com ele na sua morte, para ver se alcanço a ressurreição dos mortos” (3,11). Paulo quer identificar-se com o Cristo, configurar-se com o Cristo mediante seu pleno esvaziamento. Adaptar-se, em vida, aos sofrimentos que levaram Cristo a submeter-se à morte. Paulo norteará toda a sua vida como experiência decalcada do Cristo crucificado. Modelo de obediência, até a morte, a esse Cristo que “abaixou-se, tornando-se obediente até a morte” (Fl 2,8). A conclusão do v.11: para ver se alcanço a ressurreição dos mortos” é, segundo, Guedes (2015, p. 68) a indicação da expectativa de futuro: “Esta tensão para o futuro, para a ressurreição dos mortos, é uma marca da teologia paulina”, espécie de reserva escatológica em função do conhecimento de Cristo. O próprio Apóstolo bem resumiu: “E se somos filhos, somos também herdeiros; herdeiros de Deus e co-herdeiros de Cristo, pois sofremos com ele para também com ele sermos glorificados” (Rm 8,17).

Em direção ao final da perícope lê-se, no v.12: “Não que eu já o tenha alcançado ou que seja perfeito, mas prossigo para ver se o alcanço, pois que também já fui alcançado por Cristo Jesus”. Paulo utiliza aqui a figura de uma corrida para ensinar a polaridade da vida cristã: aquele que crer já está ressuscitado com Cristo, mas espera a consumação de sua fé no

dia final. A corrida começou, o prêmio concedido aos atletas participantes da corrida - aquilo que Deus prometeu na ressurreição futura - ainda não foi alcançado. O Apóstolo age com humildade, desprovido de arrogantes pretensões, sabe que ainda não é perfeito, que precisa muito correr, de forma obstinada e incansavelmente, já que impulsionado pela força da graça de Cristo que já o alcançou para sempre. Apesar de ter sido encontrado (alcançado) por Ele - em sua experiência transformadora - prossegue (corre) com o olhar fixo na linha de chegada para alcançar a esperança colocada diante dele, no fim de sua carreira cristã: o próprio Cristo.

Ciente dessa necessidade de prosseguir e de avançar diz: “Irmãos, não julgo que eu mesmo o tenha alcançado, mais uma coisa faço: esquecendo-me do que fica para trás e avançando para o que está diante”, realça novamente o desejo de prosseguir: “prossigo para o alvo, para o prêmio da vocação do alto, que vem de Deus em Cristo Jesus” (vv. 13-14). Paulo, ao iniciar o primeiro versículo, estaria, presumidamente, opondo-se à perfeição encimada na falsa noção dos ressuscitados com Cristo, de terem uma participação garantida na salvação, numa espécie de quietismo que levaria os cristãos a diminuir as passadas – retomando a metáfora do atleta – em busca da esperança escatológica colocada diante deles ao final da corrida. O agir paulino é inquietante, tenso, ele se faz sempre corredor, entre a linha de largada, quando foi conquistado por Cristo e a linha de chegada, em busca do propósito pleno que Cristo reservou para ele.

“Esquecendo-me do que fica para trás e avançando para o que está adiante” (v. 13), em referência clara à sua vida pregressa; tudo que ficou “para trás”; as razões para confiar na carne (vv. 4-6), mas, também, sua própria corrida, os seus tropeços já como apóstolo de Cristo. É a tensão referida acima; é a disposição constante de sempre abdicar de tudo que o impeça de avançar para “o que está diante”, a linha de chegada; é perder para ganhar.

No último versículo da perícopes: “prossigo para o alvo, para o prêmio da vocação do alto, que vem de Deus em Cristo Jesus” (v.14); a determinação do corredor em busca dos louros da corrida. Segundo Martin (2005, p. 154), Paulo, possivelmente, estaria aqui, aludindo aos jogos de Olímpia nos quais ao final de uma corrida, o juiz chamava o vencedor pelo nome e título para receber o prêmio. O juiz Soberano de fato o chamou, Deus, do alto, o chamou pelo nome, em Cristo, por si, o prêmio. Chamado de vocação que para Paulo aconteceu na pista de corrida do ginásio em Damasco, quando Cristo o alcançou em definitivo.

Dentre os objetivos específicos desta pesquisa, um se referia à necessidade de se entender porque os proveitos usufruídos da conduta judaica de outrora foram transformados em motivação irrefreável de participar dos sofrimentos e da ressurreição de Cristo, que se acredita, já explicada. Essa epígrafe gerou a pergunta principal de todo o trabalho: A nova medida em Cristo se traduziu em tudo ganhar?

Sem quaisquer dúvidas, agora, se pode responder. Convictamente, SIM, a nova medida em Cristo se traduziu em tudo ganhar. Cristo é o grande ganho de Paulo; a transformação em sua vida e o apego à sua missão evangelizadora é o expoente máximo da profunda experiência de conhecer Cristo.

Ao longo de toda a pesquisa, prevaleceu, como pano de fundo, a intenção de chegar, ao mais próximo possível, os textos do Hino Cristológico (Fl 2,6-11) e o do capítulo 3, sob análise. A própria escolha do título do trabalho: “A catarse paulina por Cristo sob a ótica de Filipenses 3,7-14”, já indicava, prematuramente, esse propósito, se se entender “catarse” (gr. kathartês)²⁷ como purificação por meio de sacrifício expiatório; ou também, (ETM gr. kátharsis) no sentido do alívio da alma pela satisfação de uma necessidade moral; ou e ainda, mais apropriadamente, no sentido platônico de libertação por meio da renúncia de desejos, iniciada ainda em vida, mas só completada com a morte.

Bem verdade que já se expuseram considerações sobre essa proximidade dos segmentos textuais, anteriormente, mas de maneira introdutória. O que se almeja a seguir é aprofundar um pouco mais a proposta. Para melhor visualização, de se transcreverem as duas perícopes:

6. Ele, estando na forma de Deus não usou de seu direito de ser tratado como um deus

7. mas **se despojou** tomando a forma de escravo. Tornando-se semelhante aos homens e reconhecido em seu aspecto como um homem

8. **abaixou-se**, tornando-se obediente até a morte, à morte sobre uma cruz.

9. Por isso Deus soberanamente o elevou e lhe conferiu o nome que está acima de todo nome

10. a fim de que ao nome de Jesus todo o joelho se dobre nos céus, sobre a terra e sob a terra

4. Aliás, eu poderia até confiar na carne. Se algum outro pensa que pode confiar na carne, eu ainda mais:

5. circuncidado ao oitavo dia, da raça de Israel, da tribo de Benjamim, hebreu filho de hebreu; quanto à Lei, fariseu;

6. quanto ao zelo, perseguidor da igreja; quanto à justiça que há na Lei, irrepreensível.

7. **Mas o que era para mim lucro tive-o como perda, por amor de Cristo.**

8. **Mais ainda: tudo considero perda, pela excelência do conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor. Por ele, perdi tudo e tudo tenho como esterco, para ganhar a Cristo**

9. e ser achado nele, não tendo como

²⁷ As definições foram extraídas do Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, 2001, p. 651.

11. e que toda língua proclame que o Senhor é Jesus Cristo para a glória de Deus Pai.

minha justiça aquela que vem da Lei, mas aquela pela fé em Cristo, aquela que vem de Deus e se apoia na fé,
 10. para conhecê-lo, conhecer o poder da sua ressurreição e a participação nos seus sofrimentos, conformando-me com ele na sua morte,
 11. para ver se alcanço a ressurreição de entre os mortos.

Um olhar mais atento desperta a atenção quanto às várias analogias existentes, entre o Hino Cristológico – como já dito, não importa a sua autoria, mais justo aceitá-lo como pré-paulino – e o segmento textual pesquisado.

As várias traduções do texto grego levam em conta, por lógico, o conhecimento vernacular do próprio tradutor, o que faz com que se tenham versões com verbos distintos para o mesmo trecho. De se reter, contudo, o significado contextual da frase ou período.

Isso posto, percebe-se a utilização de termos comuns aos dois textos: o verbo considerar em 2,6: “não usou do seu direito (não considerou) de ser tratado como Deus”; em 3,7, 8a e 8b: “mas o que era para mim lucro tive-o (considere) como perda”; “mais, ainda: tudo considero perda” e “perdi tudo e tudo tenho (considero) como esterco”. Seguindo, em 2,7 Jesus é “(reconhecido) em seu aspecto como um homem”; Paulo em 3,9 é (achado) nele, Cristo, revestido de uma justiça que vem dele próprio. Já em 2,7 Jesus toma “a forma de escravo (servo)”; em 3,10 Paulo espera se tornar semelhante a Cristo “conformando-me com ele na sua morte”; Em 2,10-11: “a fim de que ao nome de Jesus todo joelho se dobre nos céus, sobre a terra e sob a terra e toda língua proclame que o Senhor é Jesus Cristo para a glória de Deus Pai”, o período refere-se ao reconhecimento universal do senhorio de Jesus Cristo, portanto temática de cunho escatológico; em 3,11: “para ver se alcanço a ressurreição dos mortos”, claro que, também, de vertente escatológica.

Mas, propositadamente, para o final, aquilo que se entende representar, por analogia,²⁸ o sentido mais próximo entres os dois textos: o despojamento de um e o esvaziamento de outro. Cristo “se despojou” (2,7); despreendeu-se de sua condição; rebaixou-se do seu estado; por livre opção fez-se oferenda agradável a Deus; irrompeu na realidade

²⁸ Entendida como parentesco ontológico que estabelece relação de semelhança entre o ser finito da criatura e o ser pleno de Deus (HOUAISS, 2001, p. 202).

humana, assumindo as características de servo na realidade existencial. Paulo, a partir do conhecimento de Cristo, buscou, incessantemente, o esvaziamento de si; tudo o que para ele era ganho considerou perda; perdeu tudo por Cristo; tudo o que considerava importante passou a ter como esterco para ganhar a Cristo; por livre opção configurou-se a Cristo. Poder-se-ia, parafraseando Santo Agostinho, afirmar que Paulo esvaziou-se tão radicalmente de si, permitindo encher-se tão completamente de Cristo, que já não vive mais, mas o Cristo vive nele.

Aqui se encontra o fulcro da pesquisa, por conseguinte, necessário ressaltar seu relevo. Quer se acreditar que não foi sem propósito que Paulo incluiu o Hino Cristológico na carta aos filipenses. Não se trata aqui de reflexões exegéticas, até porque falta cabedal ao pesquisador na área, mas, resultado perceptivo de leitura mais acurada.

A finalidade do capítulo 3 é consequência do Hino no capítulo 2, por isso, aquele foi composto amalgamado neste, isto é, todo o agir renunciador de Paulo decorre do exemplo despojador de Cristo. O esvaziamento de Paulo abdicando dos direitos de filho de Israel é reflexo da servidão de Cristo, abdicando dos seus direitos divinos, em que pese filho de Deus. Assim, pode-se concluir: a *kénosis* de Cristo é a força propulsora da catarse de Paulo.

Em que pese já fora da perícopé da pesquisa, mas para evidenciar a correlação aqui defendida, oportuno observar as extraordinárias semelhanças entre 2,6-11 e 3,20-21:

Estando na forma [ἐν μορφῇ] (2,6)	Conformando-o [σύμμορφον] ao seu corpo (3,21)
Semelhante aos homens (2,7)	Transfigurará nossos corpos (3,21)
Abaixou-se (humilhou-se) [ἐταπεινώσεν] (2,8)	Corpo humilhado [ταπεινώσεως] (3,21)
Todo joelho se dobre (2,10)	Submeter a si todas as coisas (3,21)
O Senhor é Jesus Cristo [κύριος Ἰησοῦς Χριστός] (2,11)	O Senhor Jesus Cristo [κύριον Ἰησοῦν Χριστόν] (3,20)
Glória [δόξα] (2,11)	Glorioso [δόξης] (3,21)

Paulo usou as passagens para convidar os seus fiéis a terem “o mesmo sentimento de Cristo Jesus”, que, assumindo a vida humana abraçou o sofrimento e instruiu que é esse mesmo Cristo que rege o existir do cristão. O Apóstolo ensina que a pista que conduz à vitória é àquela em que ele correrá com esforço e sofrimento. Não se pode esmorecer, imaginando uma vitória antecipada - escatologia (já) realizada - mas, correr balizado pela cruz, na esperança de um dia – (ainda não) - alcançar a vitória e obter a ressurreição, dada por Deus, como prêmio eterno.

3 PAULO MISSIONÁRIO

Concluído o bloco principal da pesquisa, pôde-se observar a magnífica transformação paulina. Um novo homem emergiu “por amor de Cristo”. Paulo experimentou um novo nascimento, na realidade uma grande páscoa existencial. Esse amor de Cristo o fascinou de tal maneira que nunca mais se libertará dessa doce loucura (2Cor 5,13).

Ao iniciar o derradeiro capítulo do trabalho, convém recordar que uma das razões para sua realização era a de enxergar a vivência paulina dentro da comunidade cristã, após o seu encontro com o Cristo e a importância desse novo conhecimento com o Ressuscitado. Por fim, o legado de Paulo para o bem viver, hodiernamente, no seguimento de Jesus. Por isso, agora é, de se caminhar ao encontro desses objetivos.

3.1 O inquieto arauto

Na medida em que se avança, mais nítida a percepção da grandiosidade de Paulo, quer como elaborador de notáveis escritos quer como raro pensador. Mas esses atributos, reconhecidos por voz geral, não podem sobrepujar o papel central de sua existência apostólica. O que ele tinha de melhor ele doou, sem medidas, para a sua atividade missionária.

Esse trabalho de campo teve, desde logo, fundamento de abrangência universal. Nada de incongruente na afirmação, mesmo que destinando sua mensagem para comunidades específicas, o objetivo paulino era levar o anúncio a todos, porquanto, sabedor das imensas dificuldades de acesso dos pagãos a Deus. A salvação oferecida por Cristo tinha como destino todos os homens, sem quaisquer exceções. Por tal princípio, dedicou-se totalmente a dar a conhecer o Evangelho. Isso, de fato, entendeu o Papa Bento XVI²⁹, que assim se pronunciou: “Desde o primeiro momento, ele [Paulo] tinha compreendido que esta era uma realidade que não dizia respeito só aos judeus ou a um certo grupo de homens, mas que tinha um valor universal e se referia a todos, porque Deus é o Deus de todos”.

Na carta aos Gálatas 1,17-2,1 observam-se indicações que permitem contextualizar, temporalmente, os primeiros passos do inquieto arauto, em sua nova atividade missionária. Ato contínuo ao evento de transformação, Paulo partiu para a Arábia³⁰ - não explicita o tempo de permanência - regressando depois para Damasco. Decorridos, daí, três

²⁹ Audiência Geral de 25 de outubro de 2006: Paulo, perfil do homem e do apóstolo.

³⁰ Para o reino dos Nabateus ao sul de Damasco cfe. (BJ, 2012 p. 2032, nota “c”).

anos, foi a Jerusalém visitar Pedro e, em seguida, dirigiu-se às regiões da Síria e da Cilícia. Passados quatorze anos, voltou à Cidade Santa. Em que pese quase duas décadas, as informações são escassas quanto à missão do Apóstolo nesse período. Dispõe-se, apenas, do relato lucano em Atos 13-14, acerca da viagem evangelizadora de Barnabé e Paulo nas regiões de Chipre e Icônio.

Dois acontecimentos precisam ser sublinhados no trabalho paulino, antes de suas célebres e longas viagens missionárias pelo mundo gentio, o Concílio de Jerusalém e o confronto com Pedro em Antioquia da Síria.

O primeiro, em Gl 2,1-10, trata das divergências que eclodiram na forma de se anunciar o evangelho para os pagãos. Paulo se destacava como dedicado anunciador da Boa Nova e, como tal, acolhia os convertidos do paganismo sem submetê-los à prática da circuncisão, então observada pela comunidade hierosolimitana segundo os moldes de vida judaicos. O Apóstolo pregava um novo estilo de vida, livre de amarras rituais, mas os judeu-cristãos, por certo, tradicionalistas, se opuseram a esse tipo de permissão. Nos embates discursivos que seguiram, Paulo se faz prevalecer como perspicaz protetor dos fundamentos da liberdade do pagão-cristãos contra os ditames da lei judaica. Em sua narrativa aos fiéis da Galácia, mostra o quanto foi preciso ser duro para impor seus princípios:

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 Jesus Cristo, 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...” (Gl 2,3-5).

Na sequência da mesma epístola, informa que o Concílio aceitou a sua linha argumentativa, em prol da liberdade aos pagãos, bem como, a celebração do acordo que especificava as tarefas de cada pregador: “Nós pregaríamos aos gentios e eles, aos da circuncisão” (Gl 2,9).

Constatou-se, pelo próprio evoluir de sua atividade missionária, que Paulo sempre se deparou com membros do grupo mais radical dos judeu-cristãos que, insistentemente, exigiam a observância das normas rituais judaicas nas comunidades paulinas. Bem verdade que não se podia pretender do Concílio, normas que ditassem o relacionamento cordial entre circuncisos e incircuncisos.

Tanto que, logo depois, ocorre o encontro conflitivo entre Paulo e Pedro em Antioquia, em consequência dessa mesma questão prática. Pedro, que até então se dispusera a comer na mesma mesa com os gentios, passa a evitar o gesto em função da chegada de “alguns vindos da parte de Tiago” (Gl 2,12) – primeiro nome da Igreja de Jerusalém - que defendiam, com radicalidade, a separação entre eles, em função de os incircuncisos não

obedecerem às regras ascéticas alimentares da cultura hebraica. A atitude petrina chegou a influenciar Barnabé e outros judeu-cristãos de Antioquia. Paulo, evidentemente, não demorou em ir de encontro ao posicionamento de Pedro e o fez de maneira dura: “Se tu, sendo judeu, vives à maneira dos gentios e não dos judeus, por que forças os gentios a viverem como judeus?” (Gl 2,14). A inflexibilidade paulina pela “verdade do Evangelho” foi notada por Barbaglio (1993, p. 104), nestes termos: “O esforço de libertação da mensagem cristã do peso condicionador da cultura judaica era certamente uma causa nobre, digna de uma defesa a todo o custo”.

Daqui já se podem extrair ensinamentos paulinos para os dias atuais: o zelo amoroso pela “verdade do Evangelho” (Gl 2,14), a pregação cristalina, sem amarras ou jugos, modismos ou maquiagens, de sorte a não permitir o anúncio evangélico com viés de produto ideológico. Paulo enxergava a igreja de Cristo como caminho para o ressurgimento dos homens a fim de que quaisquer sentimentos separatistas fossem superados. “Deus não faz acepção de pessoas” (Gl 2,6), é absolutamente imparcial, não discrimina ninguém (Gl 3,28). Paulo entendia a mensagem de Jesus como oportunidade ímpar de propor decisiva transformação na história dos homens, desde que independente de vínculos culturais.

3.2 O estratégico andarilho

As cartas paulinas e os relatos lucanos, quando conformes, permitem perceber como era desenvolvida a estratégia missionária do Apóstolo. Primeiramente, é de se destacar que todas as suas missões foram realizadas em centros urbanos. Tinha por característica optar por localidades que ainda não tinham sido apresentadas ao evangelho (Rm 15,20), era o ineditismo paulino. Sentia-se vocacionado a proclamar o primeiro anúncio e a erigir novas comunidades. Valia-se de todos os espaços para pregar, não só nas sinagogas locais, mas também em casas particulares (Rm 16,23; At 18,7); alugadas (At 28,30-31); praças públicas (At, 19,9); escolas (At 19,9); prisões (Fl 1,12) e aproveitava, ainda, o seu trabalho (1Ts 2,9) para atuar como missionário.

Apesar de ciente quanto à necessária e urgente aplicabilidade universal do evangelho, soube começar em pequenos focos estruturais a exemplo de amigos, colaboradores, famílias, grupos de interesses e, assim, de uma comunidade surgida em uma grande cidade, expandia a mensagem cristã para outras circunvizinhas. Dessa estratégia,

nasceram as igrejas de Cencréia, Colossos e Laodiceia, alargando sempre as fronteiras cristãs. Mesters (2013, p. 118).

Evidente que as grandes distâncias percorridas exigiam uma preparação de ordem logística, que atendesse o necessário para se alcançarem as localidades idealizadas no planejamento missionário. Transporte, quando possível, para encurtar o tempo de viagem; hospedagem receptiva para melhor permanência; lugares para divulgação da mensagem; ajudantes para divisão das tarefas; trabalho para o sustento; alimentação e caridade pecuniária, tudo voltado para eficácia da missão. A título ilustrativo, Barbaglio (1993, p. 113) informa que somente na segunda viagem missionária - realizou três grandes -, com embarque em Antioquia até Corinto e passagens na Cilícia, Galácia, Trôade, Filipos, Tessalônica e Atenas, a distância percorrida foi de 3.500 Km. De fato, um andarilho.

O Apóstolo contou, bem verdade, com acolhimento hospitaleiro em diversos destinos, geralmente em casas de famílias: Lídia, em Filipos (At 16,14-15); Jasão em Tessalônica (At 17,5-7); Áquila e Priscila em Corinto (At 18,2-3); além de Tício Justo (At 18,7) e Gaio (Rm 16,23), na mesma cidade. Igualmente, essas casas serviram de ambientes propícios para a pregação evangélica e a constituição das comunidades paulinas. As Cartas atestam mais casas particulares que acomodaram as igrejas paulinas: Áquila e Priscila, em Éfeso (1Cor 16,19); Filêmon em Colossos (Fm 1-2) e Ninfas em Laodiceia (Cl 4,15).

Outro modo de atuar de Paulo era o de viajar acompanhado por colaboradores de missão. Pessoas de confiança, capazes de dividirem o fardo missionário e assumirem tarefas importantes, por vezes delegadas pelo Apóstolo. Os primeiros a apoiá-lo foram Barnabé, incentivador e parceiro durante o período de convivência com a Igreja de Antioquia (At 13-15); Apolo, sucessor do seu trabalho em Corinto (1Cor 3,6; 4,6); e Silas, companheiro durante a viagem à Europa (1Ts 1,1; 2Cor 1,19). Depois, o casal Áquila e Priscila, que além de anfitrião do andarilho de Tarso e de suas igrejas, soube agir na disseminação da mensagem cristã (At 18,2-3; Rm 16,3-5). Tito surge como embaixador paulino em Corinto (2Cor 7,6-16; 8,16-24); e, por fim, o fiel escudeiro Timóteo, a quem nutria amor paterno: “[...] meu filho amado” (1Cor 4,17). Os dois subscrevem as cartas aos Tessalonicenses, Coríntios, Filipenses e a Filêmon. Amigo de todas as horas e de quem Paulo confessa aos queridos de Filipos: “Não tenho ninguém de igual sentimento.” (Fl 2,20).

Auxiliares, externos ao círculo mais íntimo do Apóstolo, sustentaram papel relevante na missão paulina. Pessoas enviadas pelas comunidades fundadas participavam do trabalho como representantes delas e evangelizavam em torno das mesmas, em espiral sempre crescente. Dezenas de cooperadores são listados ao longo do epistolário paulino, para tanto,

basta ver o rol contido na carta aos Romanos, em seu derradeiro capítulo. Era o método de Paulo propagandar o anúncio de Cristo. Barbaglio (1993, p. 114).

Já se pode, nesse ponto, perceber que Paulo utilizou, com maestria, de variados instrumentos que possibilitaram a criação de uma teia de relações intercomunitárias: as viagens fundantes, as suas próprias visitas às comunidades, o círculo de colaboradores mais próximos, os demais auxiliares e, ainda, as suas epístolas. Essas, verdadeiramente, fato incomum, dada a raridade do seu uso no cristianismo primitivo. Não se pode negar que esse tipo de comunicação era uma característica paulina, que dessa forma atendia, ao menos em parte, os desafios do seu amplo campo missionário.

Paulo soube, assim, desenvolver estruturas que lhe permitiram exercer sua responsabilidade em cada comunidade e, ao mesmo tempo, dela exigir igual responsabilidade e autonomia, no que concerne ao seu crescimento. Poder-se-iam destacar, os casos exitosos das igrejas de Tessalônica, Filipos e, com um pouco mais de trabalho, a de Corinto.

As igrejas surgiram porque arautos do Evangelho, homens como Paulo, se viam como escolhidos por Deus, vocacionados para a missão. O anúncio era transmitido, da transmissão à absorção, do absorvido à fé, da fé à certeza de poder invocar o Senhor. Essa é a razão última do “ser” missionário. Talvez, melhor traduzido pelo próprio Apóstolo: “Mas como poderiam invocar aquele em que não creram? E como poderiam crer naquele que não ouviram? E como poderiam ouvir sem pregador?” (Rm 10,14).

Outrossim, envolto por sua “missionariedade”, detinha, convictamente, a noção dos perigos e sofrimentos³¹ aos quais se submeteria ao longo de sua jornada e, por vero, sabe-se que, resolutamente, os aceitou. Evidente que Paulo não foi caso individualizado de cristãos açoitados e aprisionados, perseguidos e martirizados no idos do cristianismo primitivo. Estevão, Tiago e Pedro são alguns exemplos de nomes expoentes. O que se destaca em relação ao Apóstolo foi a quantidade, frequência e gravidade das perseguições a que ele foi sujeito. Leve-se em conta, aqui já dito, que Paulo sempre foi minimalista em relação a dados autobiográficos. Mas, ainda assim, as Sagradas Escrituras revelam passagens importantes:

- a) Rm 8,35: “Quem nos separará do amor de Cristo? A tribulação, a angústia, a perseguição, a fome, a nudez, os perigos, a espada?”;
- b) 1Cor 4,9-13: “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.

³¹ Uma visão geral instrutiva é oferecida por J. BECKER: Apóstolo Paulo, Vida, Obra e Teologia (2007, p. 246-258), com quem aqui se baseia.

- [...] sofremos fome, sede e nudez; somos maltratados [...]. Somos amaldiçoados, e bendizemos; somos perseguidos, e suportamos; somos caluniados, e consolamos.”;
- c) 1Cor 15,30: “E nós mesmos, por que a todo momento nos expomos ao perigo?”
- d) 2Cor 4,8-9: “Somos atribulados por todos os lados, mas não esmagados; postos em extrema dificuldade, mas não vencidos pelos impasses; perseguidos, mas não abandonados; prostrados por terra, mas não aniquilados.”;
- e) 2Cor 6,4-10: “[...] nos açoites, nas prisões, nas desordens, nas fadigas, nas vigílias, nos jejuns, [...] tidos como impostores e, não obstante, verídicos; como desconhecidos e, não obstante, conhecidos; como moribundos e, não obstante, eis que vivemos; como punidos e, não obstante, livres de morte; como tristes e, não obstante, sempre alegres; como indigentes e, não obstante, enriquecendo a muitos; como nada tendo, embora tudo possuamos.”;
- f) 2Cor 12,10: “Por isto, me comprazo nas fraquezas, nos opróbios, nas necessidades, nas perseguições, nas angústias por causa de Cristo”.

Talvez, a mais impactante referência biográfica paulina acerca da sua dolorosa caminhada missionária seja aquela descrita em 2Cor 11,23-28 e, por isso mesmo, enumerada por último:

São ministros de Cristo? Como insensato digo: muito mais eu. Muito mais pelas fadigas; muito mais, pelas prisões; infinitamente mais, pelos açoites. Muitas vezes, vi-me em perigo de morte. Dos judeus recebi cinco vezes os quarenta golpes menos um. Três vezes fui flagelado. Uma vez apedrejado. Três vezes naufraguei. Passei um dia e uma noite em alto-mar. Fiz numerosas viagens. Sofri perigos nos rios, perigos dos ladrões, perigos por parte dos meus irmãos de estirpe, perigos dos gentios, perigos nas cidades, perigos no deserto, perigos no mar, perigos dos falsos irmãos! Mais ainda: fadiga e duros trabalhos, numerosas vigílias, fome e sede, múltiplos jejuns, frio e nudez! E isto sem contar o mais: a minha preocupação cotidiana, a solicitude que tenho por todas as igrejas!

O relato pode ser interpretado, por óbvio, sob vertentes distintas, mas inegável é a extensão e a gravidade dos sofrimentos suportados por Paulo. Por facticidade histórica, não seria razoável extrair daqui leituras que minimizassem o seu caminhar doloroso, ante a possibilidade sugestiva de auto inscrição apologética na teologia da cruz. Bem lembra Becker (2007, p. 255), que o Apóstolo “não se refugiou na mística do sofrimento ou do martírio, nem se apresentou como herói com suas experiências”. Ao invés disso, mostrou-se, absolutamente cômico, de que acometido de sofrimento, porquanto “a serviço de Cristo, e esse serviço suscita inimigos que propositalmente dificultam o anúncio do evangelho ou interferem na atividade missionária”.

De se admitir que o Apóstolo guardasse certeza de que “somos herdeiros de Deus e co-herdeiros de Cristo, pois sofremos com ele para também com ele sermos glorificados” (Rm 8,17). Essa certeza é traduzida pelo mesmo Becker, com a citação de versículo constante na perícopé pesquisada neste trabalho, “a participação nos seus sofrimentos” (Fl 3,10), é um modo de assemelhar-se a Jesus em sua morte e que “essa conformidade com a cruz de Cristo é uma prova sólida de pertencer a Cristo” e por isso “também é possível esperar a glorificação com ele” (Rm 8,17).

Para terminar o presente tópico, há de se indagar quais seriam as fronteiras abrangidas pelo missionário de Tarso se dispusesse, então, dos recursos tecnológicos de comunicação hoje existentes? Difícil imaginar se se tem presente que, em uma linha temporal de, aproximadamente, vinte anos de intensa atividade missionária, tenha alcançado os limites territoriais a que chegou e logrado tão tempestivo êxito. De todo prudente reconhecer o mérito contributivo de tantos colaboradores e auxiliares na caminhada paulina, talvez por isso se entenda tal sucesso.

Paulo agiu, há quase dois mil anos, como um homem de *marketing* atualizadíssimo ou, mesmo, como um bom publicitário dos dias de hoje. Enxergou, como poucos, a necessidade de conquistar e angariar pessoas para o seu “plano comunicativo” expansionista, já que fomentava o sentido de Igreja universal e unidade eclesial.

Barbaglio, com propriedade (1993, p. 118), captou essa vertente paulina ao dizer que ele soube programar um trabalho articulado e eficiente de propaganda:

Foi ótimo organizador e sábio planejador, líder carismático de equipes missionárias suficientemente elásticas, em que se distinguiam colaboradores diretos e permanentes, ajudantes esporádicos, personalidades fortes e humildes agregados, companheiros de viagem, representantes de suas comunidades.

Paulo foi um verdadeiro arauto do Evangelho. Convém acrescentar que realizou a sua exuberante obra missionária com poucos recursos financeiros e modesto apoio logístico.

Talvez se pudesse extrair, da moldura paulina, a imperiosa necessidade de se continuar avançando, caminhando em missão aos rincões desse mundo, anunciando o Cristo ressuscitado, tão incansavelmente proclamado por Paulo. É preciso perder tudo por ele, para nele ser achado. É o convite atual de Paulo: “Sede meus imitadores” (Fl 3,17); ecoem a mensagem cristã, sabedores de que não existe cristologia desvinculada da eclesiologia, Cristo sim, Igreja também, mas uma Igreja alicerçada no convívio com o Povo de Deus, uma ‘Igreja em saída’ tão bem vivida por Paulo, seu primeiro mentor.

4.3 Igreja “em saída”

Figuraria, completamente sem sentido, iniciar essas derradeiras páginas sem abordar, ainda que de maneira breve, a questão do anúncio da mensagem cristã no mundo atual, principalmente, em um trabalho que teve como pano de fundo, a imagem de um dos maiores propagadores do Evangelho.

É, pois, encimado nos carismas paulinos que se pretende avançar, afastando, de pronto, quaisquer ideias que refutem o inadequado exemplo do peregrino Apóstolo para os dias de hoje. Muito ao contrário, Paulo é atualíssimo. Digno de ser imitado, quer pela intrepidez, quer pela aguçada criatividade.

Mesters (2013, p. 118) vai lembrar que Paulo utilizou tudo o que dispunha para levar a Boa Nova, “na Galácia, usou desenhos; em Filipos, reuniu com as mulheres fora da cidade; em Éfeso, alugou um salão; em Atenas, conversava com o povo na praça do mercado; etc”. Viajava para visitar, animar e confirmar os fiéis convertidos. Utilizava mensageiros, escrevia cartas, enviava e recebia notícias. Soube tirar proveito do fluxo migratório das pessoas para acompanhar as comunidades, já que havia comunicação intensa entre elas. Segundo, ainda, Mesters, o “contato de Paulo com as pessoas era muito envolvente”; transparecia isso nos conselhos que dava; na maneira que falava sobre o Pai, de Jesus e do Espírito Santo; nas imagens e comparações que usava, como “corpo, templo, ázimos”; inclusive na “maneira de entender a história, as promessas e a vinda futura de Jesus”.

Eis aqui esboçado o protótipo do missionário. E são desses missionários, amalgamados em Paulo, que a Igreja tanto necessita. Urge para a Igreja hoje atrair a atenção do mundo, vez que inserido nele como “caminho de salvação”. Mas é ao mundo da alta tecnologia, da velocíssima comunicação, que ela precisa se voltar, utilizando-se, a exemplo de Paulo, de todas as ferramentas, na linguagem de hoje, com os recursos de hoje.

As instruções, por antagônico que possa parecer, foram repassadas há dois mil anos: “[...] vamos a outros lugares, às [...] vizinhanças, a fim de pregar também ali, pois foi para isso que eu saí” (Mc 1,38). “Ai de mim, se eu não anunciar o Evangelho” (1Cor 9,16). Poder-se-ia, assim, traduzir: o “ser” da Igreja é ser missionária.

Oportuno, portanto, o clamor do Papa Francisco: “Saíamos, saíamos para oferecer a todos a vida de Jesus Cristo”, justificando, na sequência, sua opção pessoal: “Prefiro uma Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas, a uma Igreja enferma pelo fechamento e a comodidade de se agarrar às próprias seguranças” (EG 49).

A propósito, de se trazer, porquanto inerente ao tema, resumo das considerações expendidas, com rara lucidez, por Passos (2016, p. 124-135) acerca da Igreja “em saída” e o seu modelo oposto, o da Igreja “que fica”.

O autor alega que a Igreja “que fica” guarda, em sua atuação, princípios e ideias, práticas e indivíduos que representam a “conservação da tradição, da instituição, das normas e dos símbolos católicos”. Que esse modelo teria ganho força, uma própria legitimação institucional e conseqüente fundamentação teológica, no curso dos pontificados anteriores ao de Francisco. Essa proposta se fez hegemônica e se construiu, a partir daí, uma cultura eclesial da identidade e da conservação e, sem atenuar o discurso, critica com severidade:

Identidade expressa de modo claro na unidade da teologia (contra todos os paradigmas plurais), na unidade ritual (contra os esforços de inculturação), na unidade eclesial universal (acima das Igrejas locais), na unidade hierárquica (contra a autonomia do laicato). (2016, p. 124).

Tudo isso teria concorrido para defender a tese de que a Igreja deveria permanecer “fiel à tradição, estável em sua organização institucional e segura em suas normas”. Não se admitiria abandonar essa área de conforto e segurança, pois significaria a perda daquela identidade e o “dissolver-se na liquidez do mundo”. Conclui, seu raciocínio, dizendo que foi sendo implantada uma cosmovisão que se resumiria na seguinte seqüência: “uma fé, uma doutrina, uma Igreja, um papa, um catecismo, uma teologia, um rito” (2016, p. 125); consolidando, assim, uma programática da Igreja “que fica”.

De outra parte, a Igreja “em saída”, a Igreja missionária, que forma e exige sujeitos cristãos de cunho autêntico, que saibam superar quaisquer formas de individualismo, ou mesmo, de comunitarismos moldados na cultura tradicional. Paulo vivenciou o desafio do Evangelho em um universo judaico-helênico. Os judeus exigiam sinais, enraizados no passado e sedentos de milagres, principalmente, a espera do Messias enviado por Deus, coberto de poder e glória. Já os gregos ofertavam a estrada da libertação da alma individual pelo conhecimento. Paulo ofertou Cristo crucificado, poder de Deus revelado na fraqueza (1Cor 1,22-25). O Cristianismo caminha em contínua convocação à misericórdia para com os que sofrem e para a solidariedade com o outro. O Evangelho é um chamado à solidariedade com a condição humana, notadamente, para com aqueles mais necessitados e sofredores. (2016, p. 164-165).

A Igreja se depara com desafios e exigências cada vez mais contundentes e não pode esquivar-se já que inserida na cultura e sociedade dos dias atuais. Dias que formam um novo período da história caracterizado por descontentamentos generalizados que traduzem,

por sua vez, constantes e novos atritos de ordem social e políticos. Dias que absorvem, em velocidade sempre crescente, cultura hostil aos princípios cristãos optando-se por aceitar ofertas religiosas tão enganosas que se duvida de sua existência.

O novo, em todo esse contexto, é a velocidade e o alcance das mudanças que vincula, em um instante, a todos mundialmente. Basta tomar, à guisa de exemplo, as áreas da ciência e da tecnologia. A primeira, “criando” novos seres vivos em razão do domínio de técnicas manipuladoras da genética e, a segunda, desenvolvendo rede de comunicações globais em tempo real eclodindo, com sua simultaneidade as fronteiras geográficas.

Essa nova realidade gera impactos em todas as atividades do existir humano e engloba a todos. Surge uma cultura “mundial” que inclui a todos e aqui não importa se de maneira justa ou injusta, igual ou desigual, benéfica ou maléfica. Certo é que não podemos fugir do mundo, o Papa diz que “Como filhos dessa época, todos estamos de algum modo sob o influxo da cultura globalizada atual, que, sem deixar de apresentar valores e novas possibilidades, podem também limitar-nos, condicionar-nos e até mesmo combalir-nos” (EG 77). Mas, não precisamos tampouco, fugir do mundo, Francisco entende que se pode viver no mundo, sem pertencer ao mundo, suficiente é saber dizer “não ao mundanismo espiritual”:

Quem caiu neste mundanismo olha de cima e de longe, rejeita a profecia dos irmãos, desqualifica quem o questiona, faz ressaltar constantemente os erros alheios e vive obcecado pela aparência. [...] Devemos evitá-lo, pondo a Igreja em movimento de saída de si mesma, de missão centrada em Jesus Cristo, de entrega aos pobres. **Deus nos livre de uma Igreja mundana sob vestes espirituais ou pastorais!** (EG 97). (negrito nosso).

É preciso dizer sim ao desafio de uma espiritualidade missionária. Talvez aqui o grandioso e fundamental desafio: evidenciar a capacidade da Igreja em descobrir e formar novos “Paulos”, novos discípulos andarilhos que aceitem à missão recebida e transmitam por todo o mundo a beleza do encontro com Jesus Cristo.

Para tanto, necessário fixar o olhar no próprio Cristo que, de maneira pessoal, formou cada um dos seus apóstolos e discípulos ensinando a maneira ideal: “Venham e vejam” (Jo 1,39); “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida” (Jo 14,6). Cristo é o modelo:

Por essa razão, os cristãos precisam recomeçar a partir de Cristo, a partir da contemplação de quem nos revelou em seu mistério a plenitude do cumprimento da vocação humana e de seu sentido. Necessitamos fazer-nos discípulos dóceis, para aprendermos dele, em seu seguimento, a dignidade e a plenitude da vida. E, necessitamos, ao mesmo tempo, que o zelo missionário nos consuma para levar ao coração da cultura de nosso tempo aquele sentido unitário e completo da vida humana que nem a ciência, nem a política, nem a economia, nem os meios de comunicação poderão proporcionar-lhe (DA 41).

Não se pode negar que a Igreja hoje tenha consciência da urgência pastoral e que tem trabalhado para trilhar esse caminho missionário. Sabe, contudo, que a missão se insere nas inúmeras limitações humanas: o medo, as perseguições e a morte martirizada. Fenômeno, hoje, tão presente na vida daqueles que “ousam” anunciar o nome de Jesus Cristo, em diversas e maiores partes do mundo. Números divulgados, recentemente, pela Agência Fides das Pontifícias Obras Missionárias, dão conta de que 447 missionários³² foram assassinados no período compreendido entre os anos de 2000 e 2017. O que mais chama atenção no relatório é que a maioria dos mortos era composta por jovens. Alguns foram mortos por defenderem grupos vulneráveis, atentados e vítimas de estupro, outros morreram por assaltos ou vingança das populações locais.

Tanto doloroso possa ser, mais incentivador o desafio. Caminha-se melhor quando se goza da bela liberdade interior de se doar a vida: “quem ama a sua vida terrena a perderá” (Jo 12,25). Se depara, aqui, com outra profunda realidade: “A vida se alcança e se amadurece à medida que é entregue para dar vida aos outros. Isso, é definitivamente, a missão” (DA 360).

Ao mesmo tempo, surge de maneira acalentadora a perspectiva do emprego de formas diferentes de evangelização, a exemplos das auspiciosas notícias advindas do Sínodo dos Bispos 2018, dedicados aos jovens com o tema: “Os jovens, a fé e o discernimento vocacional”. Segundo informou o Prefeito do Dicastério para a Comunicação da Santa Sé, Paolo Ruffini, em declarações³³ aos meios de comunicação no Vaticano, os trabalhos deram uma importância especial à pastoral digital. Os Padres Sinodais analisaram a possibilidade de dotar, essa pastoral, de ferramentas digitais e de uma linguagem adaptada às novas tecnologias de comunicação, que permita a Igreja chegar às novas gerações consideradas “nativas” digitais. “É preciso levar ao mundo digital a pastoral bíblica e evitar que prospere o fundamentalismo nas redes”; sublinhou, ainda, Ruffini, acerca da necessidade de que “a Igreja se aprofunde na compreensão da tecnologia e, em particular, da internet para que possa discernir como utilizar essas ferramentas como um terreno fértil para a evangelização”.

³² 5 bispos; 331 padres; 3 diáconos; 42 leigos; 51 religiosas; 10 religiosos não ordenados e 16 seminaristas. Relatório Fides divulgado em 06.10.2018, por ocasião do mês das missões. Disponível em: https://misericordia.com.br/wp-content/uploads/2018/10/GiovaniMissionariUccisi_2018.pdf.pdf. 08.11.2018

³³<https://www.acidigital.com/noticias/sinodo-debate-sobre-como-desenvolver-uma-pastoral-juvenil-na-internet-89234>, em 25.10.2018, às 18;15h.

Essa é a criatividade que se requer da Igreja; é desse dinamismo missionário que ela precisa; é isso o que aqui se prega, essa necessidade imperiosa de buscar, continuamente, novos processos de evangelização. Pulga (2008, p. 8) lembra que a Igreja: “deverá ainda aprofundar a espiritualidade da comunicação na cultura hodierna”. Verdade de fato, mas cõscios de que não se pode ficar “à margem dessa marcha de esperança” (EG 278).

A ordem de Jesus: “Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda criatura” (Mc 16,15); manifesta sempre, atualidade e urgente obediência. A situação atual do mundo e da própria Igreja suplica pelo ardor missionário. Quantos países outrora estandartes de uma fé viva e operosa, hoje, sem mastros, tremulam por sopros do relativismo, niilismo e do secularismo.

Urge, indubitavelmente, reedificar o alicerce cristão da sociedade humana, mas, antes, demolir os entulhos do “mediocre pragmatismo da vida cotidiana da Igreja, no qual, aparentemente, tudo procede com normalidade, mas na verdade a fé vai se desgastando e degenerando em mesquinhez”³⁴. Não à toa Francisco revelou:

Sonho com uma opção missionária capaz de transformar tudo, para que os costumes, os estilos, os horários, a linguagem e toda a estrutura eclesial se tornem um canal proporcionado mais à evangelização do mundo atual que à autopreservação. (EG 27).

O ressurgir passa, sem dúvida, pela leitura correta do tempo presente, do querer e saber situar-se na realidade hodierna: “a igreja, a todo momento, tem o dever de perscrutar os sinais dos tempos e interpretá-los à luz do Evangelho, de tal modo que possa responder, de maneira adaptada a cada geração, às interrogações sobre o significado da vida presente e futura” (GS 4).

Não se pode aquietar em espera retrativa enclausurados em “igreja que fica”, mas caminhar em rumo a todas as direções anunciando que o amor liberta e que a salvação advém da vitória pascal de Jesus Cristo que convida a todos a ser discípulos na construção do seu Reino.

A “Igreja em saída” é realidade viva, todas as vezes que tem como norte o Reino de Deus e como lugar de pregação o mundo todo.

³⁴ RATZINGER, J. Situação atual da fé e da teologia. Conferência pronunciada no Encontro de Presidentes de Comissões episcopais da América Latina para a doutrina da fé, celebrado em Guadalajara, México, 1996.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho assumiu como objetivo identificar as razões motivacionais que determinaram a dramática transformação na vida de Paulo de Tarso após a sua experiência mística no caminho de Damasco e, entender, por conseguinte, o seu radical despojamento de si mesmo.

Para tanto, a análise teve como foco a narrativa bíblica contida na perícopes em Fl 3,7-14, e, calcada nesse relato, se buscou responder o problema identificado: o que fez Paulo perder tudo? A nova medida em Cristo se traduziu em tudo ganhar?

Para responder à pergunta principal se entendeu necessário avaliar, preliminarmente, a influência dos mundos semítico e greco-romano na vida do Apóstolo. O que de fato feito ao longo de todo o primeiro capítulo deste estudo.

De lá se extraiu o entendimento de que Paulo, judeu da Diáspora, sempre olhou sua trajetória passada com orgulho. Em relatos autobiográficos se posicionou como filho de Israel e cidadão do Império, tendo vivenciado suas marcantes experiências existenciais no encontro desses dois tradicionais estilos de vida.

Se deixou influenciar até onde bem quis ser influenciado, soube com maestria tirar proveito dessa heterogeneidade de culturas, tornou-se um cosmopolita, mas absolutamente cômico de suas raízes hereditárias. Nasceu, viveu e morreu judeu.

Na segunda parte, tratou-se do fulcro investigativo da pesquisa: a catarse do Apóstolo, isto é, a *kénosis* paulina, ou ainda, o seu radical aniquilamento. Foi possível enxergar que o inesperado acontecimento de Damasco marcou a reviravolta na vida de Paulo, o cidadão fariseu se tornou o anunciador cristão.

Ao encontrar-se com Cristo, o Apóstolo reconfigurou, totalmente, a sua escala de conceitos valorativos. Tudo que tinha em conta transformou-se em convicta perda. Aqui, o título do trabalho é referendado, Paulo, com lucidez cristalina, optou por **“perder tudo, para tudo ganhar”**.

Tudo por Cristo, todo o agir renunciador de Paulo decorreu do exemplo despojador de Cristo. O esvaziamento de Paulo abdicando dos direitos hereditários da terra israelita foi reflexo contundente da servidão de Cristo.

Já a terceira parte da pesquisa, teve como proposta analisar o lado andarilho do homem de Tarso e, como dito na Introdução, entender o desejo irrefreável de missionar, agora

como homem de Cristo e daí ver o legado paulino para a vivência atual do seguimento de Jesus.

Lá se concluiu que quão numerosos fossem os atributos de Paulo, nenhum poderia encimar o seu principal papel, a sua existência apostólica. O que ele tinha de melhor ele entregou, sem limites à sua atividade missionária.

Da vibrante proposta do Papa Francisco de se ter uma “Igreja em saída” constatou-se que Paulo, seguramente, fonte mentora da ação é capaz, de maneira atualizada, inspirar os passos dessa nova caminhada.

Em tempo, ainda, de se sugerir que futuras investigações pudessem mais amiudamente pesquisar a incontestável similitude entre o Hino Cristológico e conteúdo do capítulo 3 da mesma carta aos Filipenses.

Na realidade, esta pesquisa constituiu apenas em um pequeno contributo para melhor perceber a sublimidade do despojamento existencial de Paulo. Mas, ao longo de toda a sua confecção permaneceu latente o prazer indescritível de estudar Paulo.

Marcou, sobremaneira o pesquisador, a radical transmutação de Paulo “por amor de Cristo”. Tudo por Cristo: “pela excelência do conhecimento de Cristo”; “para ganhar a Cristo”; para “ser achado nele”; para padecer com Ele; para conformar-se com Ele, para morrer com Ele e com Ele também ressuscitar.

Essa união umbilical com Cristo – vez que assumiu páscoa existencial – é a espinha dorsal da Teologia de Paulo. Quem não perceber isso, não conseguirá adentrar nos pontos fundamentais de sua doutrina. O seu sistema de verdade dogmática passa, necessariamente, por este ponto de razão. É Cristo que lhe confere unidade, substância e coesão.

Ousa-se afirmar que a sublimidade de Paulo está na inaudita extinção do seu eu em Cristo. Aqui se encontra, verdadeiramente, a beleza da sua vida: “pois para mim o viver é Cristo e o morrer é lucro”. (Fl 1,21)

Ao exclaimar aos coríntios que era “Apóstolo por vontade de Deus” (2Cor 1,1), evidenciou que a sua transformação não decorreu de pensamentos ou reflexões, mas de ato interventivo de Deus e de sua magnânima graça.

Paulo é indubitavelmente estrela de destaque na constelação cristã. Que permaneça em nossos ouvidos o som que traduz a razão do seu existir: “Ser achado nele” (Fl 3,9), este é o versículo final que demonstra que a perda de tudo é necessária para ganhá-lo e ser achado nele, o Cristo Ressurreto.

REFERÊNCIAS

- AUNE, D.E., Religiões Greco-Romanas. In HAWTHORNE; MARTINS; REID (org). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Vida Nova; Paulus, 2008. (p. 1056-1069).
- ARBIOL, C. G. **Paulo na origem do cristianismo**. São Paulo: Paulinas, 2018.
- BARBAGLIO, G. **As cartas de Paulo II**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2009.
- BARBAGLIO, G. **São Paulo o homem do evangelho**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- BAZAGLIA, P. **Bíblia de Jerusalém**. 8ª ed. São Paulo: Paulus, 2012.
- BECKER, J. **Apóstolo Paulo: vida, obra e teologia**. São Paulo: Academia Cristã, 2007.
- BRENDA, Beyne. A carta aos Filipenses. In BROWN; FITZMAYER; MURPHY, (ed). **Novo comentário bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos**. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2011 (p. 441-452).
- CASALEGNO, A. **Paulo o evangelho do amor fiel de Deus**. Introdução às cartas e à teologia paulinas. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO. **Documento de Aparecida: Texto conclusivo da V conferência geral do episcopado Latino-Americano e do Caribe, 13-31 de maio de 2007**. Tradução: Luiz Alexandre Solano Rossi. 17ª ed. Brasília, São Paulo: CNBB, Paulinas, Paulus, 2016.
- CONSTITUIÇÃO PASTORAL *Guadium Et Spes*: Sobre a Igreja no mundo de hoje. Petrópolis: Vozes, 1991 (Compêndio Vaticano II Constituições, Decretos e Declarações).
- CRISÓSTOMO.J. **Comentários às cartas de São Paulo/3**. Homilias sobre as cartas: primeira e segunda a Timóteo, a Tito, aos Filipenses, aos Colossenses, primeira e segunda aos Tessalonicenses, a Filemon, aos Hebreus. São Paulo: Paulus, 2013 (Patrística, v. 27/3).
- DETTWILER; KAESTLI; MARGUERAT (org). **Paulo: uma teologia em construção**. São Paulo: Loyola, 2011.
- DUNN, J. D. G. **A nova perspectiva sobre Paulo**. São Paulo: Academia Cristã, 2011.
- DUNN, J. D. G. **Jesus, Paulo e o Evangelho**. Petrópolis: Vozes, 2017.
- EVERTS, J. M. Conversão e vocação de Paulo. In HAWTHORNE; MARTINS; REID (org). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008. (p. 260-270).

EXORTAÇÃO APOSTÓLICA. *Evangelii Gadium*. **A Alegria do Evangelho**: Do Papa Francisco, ao episcopado, ao clero, às pessoas consagradas e aos fiéis leigos. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013 (v.198).

GLAD, C. E. Paulo e a adaptabilidade. In: SAMPLEY (org). **Paulo no Mundo Greco-Romano**: Um compêndio. São Paulo: Paulus, 2008 (p. 1-23).

GUARRIGOU-LACRANGE, R. **O Homem e a eternidade**: a vida eterna e a profundidade da alma. Tradução: José Eduardo Câmara de Barros Carneiro. Campinas, SP: Cedet, 2018.

GUEDES, José O. **A gênese do discípulo**: Uma relação semântica e teológica de Paulo e João a partir do estudo de Filipenses 3,1-16 e João 15,1-8. São Paulo: Paulinas, 2015.

HEYER, C. J. Den. **Paulo, um homem de dois mundos**. São Paulo: Paulus, 2008.

HORSLEY, R. A. **Paulo e o império**: religião e poder na sociedade imperial romana. 2ª Ed. São Paulo: Paulus, 2011.

INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS. **Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

KRENTZ, E. Paulo, os jogos e a milícia. . In HAWTHORNE; MARTINS; REID (org). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008. (p. 304-335).

LEGASSE, S. **A epístola aos filipenses e a epístola a Filemôn**. São Paulo: Paulinas, 1984. (Col. Cadernos Bíblicos, v. 30).

MARGUERAT, D. Paulo e a Lei: a reviravolta (Filipenses 3,2-4,1). In DETTWILER; KAESTLI; MARGUERAT (org). **Paulo, uma teologia em construção**. São Paulo: Loyola, 2011. (p. 267-292).

MARGUERAT, D. (org.). **Novo testamento**: 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2012.

MARTIN, R. P. **Filipenses**: Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2005 (Série Cultura Bíblica, v. 11).

MESTERS, C. **Paulo apóstolo**: um trabalhador que anuncia o Evangelho. 14ª Ed. São Paulo: Paulus, 2013.

MURPHY-O'CONNOR, J. **Paulo: biografia crítica**. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2015.

MURPHY-O'CONNOR, J. **Paulo de Tarso**: História de um apóstolo. São Paulo: Paulus, 2007.

- PAIGE, T. Filosofia. In . HAWTHORNE; MARTINS; REID (org). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008. (p. 564-570).
- PASSOS, J. D. **A Igreja em saída e a casa comum**: Francisco e os desafios da renovação. São Paulo: Paulinas, 2016.
- PULGA, R. **Os carismas na teologia paulina**: Serviço e testemunho. São Paulo: Paulinas, 2008.
- RATZINGER, J. **Situação atual da fé e da teologia**. Encontro de Presidentes de Comissões episcopais da América Latina para a doutrina da fé, celebrado em Guadalajara, México, 1996.
- RATZINGER, J. **Paulo, perfil do homem e do apóstolo**. Audiência Geral de 25 de outubro de 2006.
- REASONER. M. Cidadania romana e celeste. In HAWTHORNE; MARTINS; REID (org). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008. (p. 225-227)
- SAMPLEY, J. P. (Org) **Paulo no Mundo Greco-Romano**: Um compêndio. São Paulo: Paulus, 2008.
- SANDERS, E. P. **Paulo**: A lei e o povo judeu. São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2009
- SCHNELLE, U. **Paulo vida e pensamento**. São Paulo: Academia Cristã, 2014.
- SEGAL, A. F. **Paulo o convertido. Apostolado e apostasia de Saulo fariseu**. São Paulo: Paulus, 2010.
- STEGNER, W. R. Paulo o judeu. In . HAWTHORNE.; MARTINS; REID (org). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008. (p. 953-963).
- VIELHANUER, P. **História da Literatura Cristã Primitiva. Introdução ao Novo Testamento**. Santo André: Academia Cristã, 2015.
- VOUGA, F. A Epístola aos Filipenses. In MARGUERAT (org). **Novo Testamento: história, escritura e teologia**. São Paulo: Loyola 2009. (p. 297-314).
- WRIGHT. N. T. **Paulo**: Novas Perspectivas. São Paulo: Loyola, 2009
- YAMAUCH, E. M. Helenismo. In HAWTHORNE.; MARTINS; REID (org). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008. (p. 611-617).