Plêthos, 3, 2, 2013
www.historia.uff.br/revistaplethos
ISSN: 2236-5028

Entre adaptações, sincretismos e questionamentos: uma rápida leitura do início da formação da doutrina cristã a partir da análise da Primeira Epístola aos Coríntios

Ana Paula P. Carvalho (UFOP)

Resumo: Frente à convivência com culturas e religiões distintas no século I d. C., a doutrina cristã nascente absorve muitos elementos externos, provenientes principalmente de influências judaicas e greco-romanas. Exemplo marcante disso aparece tanto no intuito da escrita da primeira epístola endereçada por Paulo à comunidade de Corinto, como em seu próprio conteúdo, grande revelador das tensões, diálogos e sincretismos próprios do contexto.

Palavras-chave: Cristianismo, sincretismo, Paulo; coríntios.

Between adptations, sincretisms and questions: a short analysis of the beginning of the Christian doctrine from the First Epistle to the Corinthians

Abstract: Taking into account the different cultures and religions in the first century AD, the Christian doctrine has absorbed many external elements mainly from Jewish and Greco-Roman ones. A striking example of such phenomenon appears in the objective of Paul's first epistle to the Corinthians as well as in its content, thus revealing tensions, dialogues, and syncretisms.

Keywords: Christianism, sincretismo. Paul, Corinthians.

***

Tendo como palco as províncias mediterrâneas, "ala liderante das grandes mudanças, políticas e sociais que ocorreram durante seis séculos e meio, de Alexandre a Constantino" (MEEKS, 1992: 25), o século I da nossa era testemunha não só a primeira onda de difusão do cristianismo – muito devida à atuação de Paulo, o Apóstolo, e sua missão de levar o Evangelho (1 Cor 1,17) para além dos domínios de Jerusalém –, como também (e não sem a grande contribuição do missionário) dos movimentos iniciais de formação da doutrina que, descolando-

se paulatinamente da religião judaica vai, aos poucos, sendo fundamentada pela "tradição apostólica" (HOSTEIN, 1977: 65-85).

Para além da missão assumida de levar a todos o Evangelho centrado em Jesus Cristo, somam-se a esse movimento de difusão do cristianismo, outros fatores importantes. Dentre esses, além da utilização do grego (língua comum às diversas localidades) como base de comunicação e pregação, conta-se o impulso missionário do próprio Paulo – tomado para si como uma finalidade de vida após o que teria sido o episódio de sua conversão em Damasco, relatado por Lucas em *Atos dos Apóstolos* 9,1-19; 22,4-21; 26,9-18 (FIALHO, 2012: 45). Ambos os elementos geraram implicações geográficas, sociais e religiosas significantes em um relativo curto espaço de tempo, tendo em vista o estabelecimento e manutenção de igrejas fundadas, para além da cidade de Roma, "em pelo menos quatro províncias do Império Romano: Galácia, Ásia, Macedônia e Acaia" (MEEKS, 1992: 71), isso apenas durante os anos missionários da vida do apóstolo.

O caráter mais universalista assumido por este movimento – facilmente ilustrado pelo amplo índice de proselitismo dos gentios (HOLSTEIN, 1977) – ajuda a sustentar essa tendência de difusão; muito em detrimento principalmente do posicionamento assumido pelo judaísmo de "representante de religião nacional", voltado a um caráter mais étnico e pautado na extrema observância da "Lei" (SIMON; BENOIT, 1987: 335-336). Da mesma forma, no tocante ao funcionalismo deste processo, a prática de envio de epístolas às ekklesiai fundadas (HORSLEY, 2004: 207), foi fundamental no desempenho de uma eficiente comunicação entre fundador e comunidade, assim como entre as últimas, e no dinamismo da operação de vigilância e manutenção da ordem desejada a esses grupos, seguindo os moldes da Jerusalém terrena.

Apresentado como "forma mais antiga de expressão escrita do cristianismo primitivo (...) e, por sua natureza mesma, a forma menos literária da comunicação escrita, e também a mais freqüente" (VIELHAUER, 1991: 66), o gênero epistolar – adotado especialmente por Paulo no primeiro século de nossa era – de forma alguma é representante de um mecanismo de comunicação inédito. Muito difundida na Antiguidade como um todo, a carta figurava não somente em âmbito social e religioso, mas também, e muito expressivamente, em âmbito político, colocando distintas e distantes localidades do Império Romano, por exemplo, em constante contato (VIELHAUER, 1991: 66-71).

A própria estruturação da escrita das cartas cristãs primitivas "seguia as convenções epistolares de seu entorno", tendo como "marco convencional o assim denominado formulário",

em que "as formas do começo e do final eram fixas" (VIELHAUER, 1991: 72). Isso se evidencia nas epístolas paulinas, na medida em que seus proêmios ocupam um importante papel na estrutura do texto – identificando um destinatário em específico ou uma comunidade, assim como o remetente, além de apresentar a legitimação de seu poder e lugar de fala (Rom 1,1-7; 1 Cor 1,1-2; 2 Cor 1,1-2; 1 Tes 1,1; Gal 1,1-5;). Também os términos de suas cartas são sempre religiosos e visam "suplantar o profano." (VIELHAUER, 1991: 73) (Rom 16, 25-27; 1 Cor 16, 23-24; 2 Cor 13, 11-13; 1 Tes 5, 23-28).

O envio de epístolas como mecanismo de interação, sem dúvidas, foi fundamental na manutenção da comunicação, do dinamismo e, sobretudo, na demonstração de autoridade de Paulo perante as comunidades que havia fundado, e que deveriam seguir seus ensinamentos e conselhos; inclusive, imitando-o, se fosse preciso (11,1). Porém, apesar de muito importante, não foi a única incorporação realizada referente a elementos tradicionais neste seguimento. Em somatória às epístolas, muito utilizado por Paulo foi também o costume do envio de homens de confiança para coordenar as comunidades que estavam distantes; o que parece ter sido algo muito comum tanto na administração imperial das províncias, como também na tradição judaica (mais acentuadamente na da diáspora) através do envio dos chamados "anciãos" aos *collegia*. Com a finalidade de supervisão e manutenção da ordem proposta (4,17), esses seguidores também aparentavam viver uma vida itinerante, voltada para a difusão do Evangelho e conversão de cada vez mais fieis e, muito provavelmente, mantinham contato constante com o seu mestre, levando-o as notícias do andamento de sua missão nas diversas comunidades (HOLSTEIN, 1977: 97).

Esses pequenos indícios de continuação das tradições dão, em uma maior escala de análise, a dimensão necessária a ser observada com mais detalhamento, e que diz respeito às interações culturais e religiosas do século I d.C. e as marcas por estas deixadas na doutrina cristã (neste período, ainda em processo de formação). Em meio à difusão da cultura helenística, da grandeza territorial do Império Romano e da dominação (por parte do mesmo) das províncias mediterrâneas, da grande força e tradicionalismo do paganismo como representante do culto imperial (PRICE, 2004; ZANKER, 2004), da convivência de diferentes panteões de deuses sob uma mesma dominação política (a romana) e da inegável influência judaica neste contexto, o cristianismo nasce também como resultado das interações, dissensões, influências, tensões e apropriações mútuas, protagonizadas por diferentes culturas e religiões, mais destacadamente a greco-romana e a judaica (seja a palestinense ou a da diáspora).

Sendo assim, torna-se possível identificar na doutrina cristã, mesmo depois de já consolidada, inúmeros elementos provenientes de culturas outras e que acabaram por ser assimilados à experiência religiosa; como, por exemplo, os hábitos do Banquete (11,20-27) e do Batismo (1,15-17), assim como a utilização de vocabulários, nomenclaturas e conceitos próprios da época (HORSLEY, 2004: 143). Há ainda outros elementos que, assimilados ou não, foram motivos de grandes debates, como as questões em torno da aceitação ou não da ingestão de carne sacrificada aos ídolos (10,23-33) e da apropriação ou não da lei judaica como norma de conduta de vida (9,19-23); e outros ainda que, servindo mais como estruturação de pensamento e pregação, foram prévia e inconscientemente absorvidos, para posteriormente serem defendidos, como as visões escatológica de mundo (*Parousia* iminente) (3,13-15), a manutenção das hierarquias sociais (7,20), a manutenção do seguimento organizacional e hierárquico religioso muito próximo à disposição político-administrativa do Império, entre outros.

Em meio a esse contexto de pluralidades, Paulo é, ele próprio, exemplo vivo de como a superposição e/ou interação de culturas e religiões díspares entre si podem refletir em um posicionamento frente às realidades dadas, distinto do previsto. Educado dentro da escola de Gamaliel, "um dos mestres mais helenizados e liberais de seu tempo" (PENA, 2004: 34), e também influenciado pelas correntes filosóficas ditas "pagãs" desde a infância (levando-se em conta a forte presença, por exemplo, do Estoicismo em Tarso, sua cidade natal) (FURTADO, 2012), mas, ao mesmo tempo, receptor de um legado familiar ligado ao judaísmo farisaico e, por conseqüência, posto desde muito cedo em contato com a observância às leis mosaicas (PENA, 2004: 32) – possivelmente mais extremada em seu caso devido à sua provável participação no *"ioudaismos"* e sua proposta tradicionalista (HORSLEY, 2004: 205) –, o apóstolo era exemplo do contato da influência cultural helenística da época e do tradicionalismo religioso.

Além disso, dotado de um elevado grau de escolarização em relação aos padrões da época (FURTADO, 2012: 21), entendedor e falante de grego, latim, hebraico e aramaico (FURTADO, 2012: 27), posteriormente teria se encontrado com Jesus em pessoa, tomando para si a missão de levar seu evangelho aos quatro cantos do mundo conhecido (Rom 1,5), convertendo-se em um incansável viajante e eloqüente líder (FURTADO, 2012: 27). Paulo foi, sem dúvida, talvez um dos exemplos mais evidentes, senão o mais, de impulso carismático aliado à autoridade necessária nesse momento de instabilidade religiosa (HOSLTEIN, 1977: 88). E é justamente desta maneira, diante de um quadro de formação tão complexo quanto o seu, que o apóstolo vê-se obrigado a posicionar-se em relação a debates e questionamentos colocados

principalmente pela tradição judaica – como nas discussões acerca da necessidade ou não da circuncisão dos fieis ou da permissão para a ingestão de carnes provindas de sacrifícios.

Talvez a ilustração mais evidente que se pode encontrar da existência dessas tensões e, principalmente, da atuação de Paulo frente à colocação destes debates, reafirmando em diversos momentos sua autoridade como apóstolo e fundador das *ekklesiai*, seja o caso da comunidade de Corinto. Para melhor visualização, pretende-se aqui, portanto, uma análise mais detida, ainda que superficial, de alguns pontos importantes trazidos pela primeira epístola enviada aos Coríntios, que demonstram o contexto ainda instável de formação da doutrina cristã e o posicionamento do apóstolo frente a estes entraves. Afinal, "a missão de Corinto foi perturbada de obstáculos, que Paulo encontrava pela primeira vez na sua carreira apostólica, obstáculos provindos mesmo do seio da própria Igreja, de homens insubmissos que nela se tinham introduzido e que lhe resistiam, ou mesmo judeus atraídos para Jesus, mas não tão desprendidos como Paulo das observâncias da lei" (RENAN, 1927: 178).

Assim como Paulo é reflexo da superposição de diversas tendências existentes, a própria cidade de Corinto também reflete diretamente esse contexto. Situada em uma localização geográfica muito privilegiada – que lhe permitia o controle sobre dois dos mais importantes portos do mundo antigo, o de Lecaion, no golfo de Corinto e o de Cencréia, no golfo Saroniano – a cidade grega de Corinto era uma das mais importantes no que diz respeito à riqueza e movimentação comercial. A até então suntuosa cidade, foi destruída e pilhada pelas tropas do general romano Lúcio Múmio no ano de 146 a.C. durante a campanha de Roma contra a Liga Acaia (MEEKS, 1992: 79/80). Um século mais tarde, no ano de 44 a.C., Júlio César propõe não só a sua reconstrução, mas também sua fundação enquanto colônia romana, povoando-a principalmente por veteranos de guerra, escravos libertos e "dispensáveis de Roma" (HORSLEY, 2004: 20); além daqueles que, com o passar do tempo, vieram compor sua sociedade atraídos pela importância e dinamismo da atividade comercial na agora *Colonia Laus Julia Corinthiensis* (MEEKS, 1992: 80). Diante dessa diversidade na composição social de Corinto, e do fato da sua maioria ser proveniente de camadas não tão abastadas da sociedade imperial – fato inclusive reconhecido por Paulo (1,26) –, Horsley acertadamente sintetiza a formação da sociedade coríntia ao afirmar que "povoada pelos descendentes dos deserdados romanos e de ex-escravos desarraigados, Corinto era o epítome da sociedade urbana criada pelo Império Romano: um conglomerado de indivíduos atomizados apartados das comunidades de apoio e das tradições culturais particulares que antes haviam construído suas identidades e solidariedades corporativas de sírios, judeus, italianos ou gregos" (HORSLEY, 2004: 239)

Não intimidado pelo desafio de uma heterogênea e grande cidade, inclusive com uma comunidade judaica já bastante tradicional e consolidada, Paulo teria chegado em Corinto na primavera do ano de 50 d.C. (MENDES, 2011: 11; VIELHAUER, 1991: 137). Como costumava fazer pelos locais onde passava, pregara primeiramente para os judeus na sinagoga aos sábados, onde se deparou com reações diversas. Só depois, então, teria exercido a pregação aos gentios, conseguindo um número considerável de convertidos pagãos (RENAN, 1927: 171). Paulo teria tido alguma dificuldade neste primeiro momento, muito por conta da heterogeneidade social e da forma diferenciada como estes novos fieis absorviam os ensinamentos contidos no Evangelho pregado, mas, "em compensação, poucas igrejas tiveram tão grande número de fieis", tendo "a comunidade de Corinto espraia[do-se] por toda a província da Acaia [e] torna[do-se] o foco do cristianismo na península helênica" (RENAN, 1927: 172).

Apesar das dificuldades encontradas, foi em Corinto que a "a vida apostólica de Paulo atingiu seu mais alto grau de atividade" (RENAN, 1927: 180), muito por conta de sua estadia prolongada de dezoito meses (o que não era comum) (MENDES, 2011: 11; RENAN, 1927: 177; VIELAUER, 1991: 138) e da ajuda do casal Aquila e Priscila tanto na sobrevivência do apóstolo, como na consolidação da comunidade. Porém, após sua saída de Corinto rumo a Éfeso, muito provavelmente no ano de 52 d.C., (MENDES, 2011: 11; VIELHAUER, 1991: 138), Paulo recebe notícias da existência de facções e disputas por poder dentro da comunidade através de informantes da casa de Cloé (1 Cor 1,11), sendo esta, principalmente, a motivação da escrita da epístola e a explicação para seu tom autoritário e moralizante (4,21). Com efeito, "a diversidade étnica e cultural da cidade pode auxiliar na identificação da composição social dos membros e no porquê de seus conflitos internos." (MENDES, 2011: p. 13)

Sendo uma das mais importantes epístolas escritas por Paulo no tocante à estruturação de sua teologia, "a carta como um todo tem como moldura a discussão da crucificação de Cristo no início do primeiro grande argumento (1,17-2,8) e da ressurreição no último grande argumento (capítulo 15)" (HORSLEY, 2012: 239). Isso mostra ao leitor a união de dois dos principais pontos do Evangelho pregado pelo apóstolo: a crucificação de Cristo como evento inicial do desenrolar de um processo escatológico, culminando justamente na *Parousia* e na redenção de todas as almas "no Dia de Nosso Senhor Jesus Cristo" (1,9); possível somente graças à ressurreição de Jesus após sua morte, uma vez que sem o advento da primeira, as ressurreições das demais almas não seriam admissíveis.

Outro problema que aparece também em 1 Coríntios é justamente a preocupação de Paulo com relação à conduta de vida adotada pelos recém-convertidos durante o tempo indefinido que antecederia à iminente *Parousia* (7, 29)(MENDES, 2011: 15). Nesse sentido, era imprescindível que os fieis procurassem sob qualquer custo, distanciarem-se dos hábitos pagãos ou mesmo tradicionais judaicos não condizentes com o verdadeiro Evangelho. Para tanto, o apóstolo busca traçar padrões de comportamentos sociais, sexuais, morais, hierárquicos, entre outros, contribuindo, a partir disto, para um melhor esclarecimento do que viria a ser um cristão.

Desta maneira, ao partir de uma percepção mais geral, a impressão passada por Paulo é a de que o cristianismo nascente pode ser visto como uma "esperança", na medida em que o mundo antigo é visualizado como estando dominado pelo mal e que a profecia da vinda do Cristo justiceiro seria a oportunidade divina para a redenção das almas.

O próprio sentimento muito presente e evidente em Paulo voltado a uma concepção escatológica de mundo é reflexo do meio em que o apóstolo vivia. Durante o século II a.C., o aparecimento de uma forte corrente de literatura apocalíptica, depois inspirada principalmente pelo Apocalipse de João, legou ao judaísmo a espera pelo dia do Juízo Final, em que o Messias desceria dos céus (SIMON; BENOIT, 1987: 68.). Durante o século I d.C., tal sentimento ainda era muito forte e embalou e fundamentou várias das posições religiosas tomadas por Paulo, como a adoção da crucificação e posteriormente da ressurreição de Cristo como eventos escatológicos indicadores do início do período em que se sucederia a espera pela *Parousia* de Cristo, intuitivamente cada vez mais próxima (7-29). Por isto, a vida terrena deveria ser reconhecida como passageira (7,31), assim como suas mazelas desconsideradas, ou valorizadas na medida em que representavam provações necessárias para que o merecimento futuro dos céus estivesse mais próximo (7,20-24); e, é claro, cada vez mais pessoas deveriam ter contato com a verdadeira palavra de Cristo a fim de que pudessem expurgar seus pecados, corrigir suas más ações e preparar-se para o dia da "Revelação de Nosso Senhor Jesus Cristo" (1,7), dia em que "Ele porá as claras o que está oculto nas trevas e manifestará os desígnios do coração. Então cada um receberá o louvor que lhe é devido" (4,5).

Nesse sentido, o centro de toda a teologia paulina é, imperativamente, a crucificação de Jesus Cristo. Se não fosse por este episódio, nenhum dos outros argumentos apresentados por Paulo nesta ou em qualquer outra epístola teriam base de sustentação. Através do apóstolo, a crucificação e, consequentemente, a ressurreição de Cristo passam a ser as colunas que estruturam toda a doutrina cristã, e não por preocupação em relação a algum esclarecimento

necessário referente a uma pena injusta infligida pelas autoridades imperiais, mas sim como demarcadores escatológicos da iniciação de um novo tempo, que culminaria na descida de Cristo à terra e na ressurreição de todas as almas, já mortas ou vivas (15, 21-22), merecedoras de redenção. Como bem retratou Neil Elliot, "a crucificação de Jesus não é para ele um exemplo de erro oficial, em desvio da justiça romana [mas] sim evento apocalíptico" principalmente na medida em que revela como as autoridades deste mundo agiam de forma "irremediavelmente hostis a Deus", estando, por isso, "fadadas a ser destruídas pelo Messias no final" (ELLIOTT, 2012: 177); momento em que os féis conhecerão o verdadeiro mundo e paz desejados, na medida em que é a ressurreição de Cristo que revela a derrota final de todos os "Poderes" (a morte, o pecado e a Lei) (15,25-28).

É graças também à centralidade da ressurreição de Cristo que os cristãos agora estavam livres, "livres em relação à Lei e [às] práticas judaicas" – que para Paulo não deveriam ter mais do que um caráter secundário e transitório –, assim como de seus "desejos carnais", devendo assim serem guiados e salvos única e exclusivamente por sua fé. O que não indicava, porém, que o termo liberdade empregado fosse indicativo de passe livre para toda e qualquer ação desregulamentada. Exemplificação disto é quando Paulo "reage vigorosamente contra os defeitos dos seus caros coríntios: vaidade, reflexos do egoísmo, que não se preocupa com os outros, mesmo na ceia sagrada, que os reúne em recordação da ceia e da paixão do Senhor (1 Cor 11, 17-22), indulgência inaceitável com os desvios da conduta, que alguns não hesitam em legitimar" (HOSLTEIN, 1977: 53). A desobrigação da observância à lei judaica e a sustentação da libertação através da fé do cristão são, portanto, para Paulo, processos constituintes desse período pós-Ressurreição de Cristo e pré-*Parousia*.

Enquanto esta última não se realizava, era dever dos convertidos permanecerem organizados em assembleias, solidários uns para com os outros, participando de celebrações referentes ao calendário cristão (ainda muito próximo ao judaico) (HOLSTEIN, 1977), das reuniões para leitura das epístolas e, principalmente, dos encontros que procuravam reviver a última ceia realizada entre Jesus e seus apóstolos antes da crucificação. Os banquetes, que eram praticados, no início, como uma ceia, envolvendo a participação e a divisão do alimento entre todos, reconhecidamente possuíam raízes tanto no hábito greco-romano de realização do *Sympósion,* como no judaico de realização de refeições no Templo ou em sinagogas, e que, assim como os pagãos, também envolviam sacrifícios .

Fazendo referência à celebração da Ceia praticada nas épocas primitivas do cristianismo, Paula Barata Dias chama a atenção para o hábito de alimentar-se em conjunto como "um dos mais perenes mecanismos de vinculação social" (DIAS, 2012: 116). Fato que Wayne Meeks reforça ao afirmar que a celebração da Ceia do Senhor era um importante reforço ao sentimento de identidade e pertencimento à comunidade cristã por parte de seus fieis e que, "assim, Paulo us[a] o simbolismo do ritual da Ceia não só para estimular a coerência interna, a unidade e a igualdade do grupo cristão, mas também para proteger suas fronteiras em face de outros tipos de associação cúltica" (MEEKS, 1992: 238), já que a paulatina diferenciação da religião cristã frente às demais, principalmente ao judaísmo, fazia-se cada vez mais necessária.

Assim, é justamente no tocante a esse elemento, que Paulo identifica uma das graves falhas que vinham sendo praticadas dentro da comunidade de Corinto. Em tom desaprovador, o apóstolo aponta no capítulo 11 a má conduta referente à celebração desses ritos comunitários, sabendo ele da existência de casos de fieis que os freqüentavam com o objetivo de fartar-se apenas (HOLSTEIN, 1977: 130), esquecendo-se ou não dando o devido valor ao significado que se pretendia passar; deixando de lado o intuito da construção de uma solidariedade consistente entre os membros da *ekklésia* e culminando, por fim, em mais motivos para a criação de desentendimentos e diferenciações entre alguns, do que de aproximação e identificação mútua. Paulo chega, inclusive, a mencionar que muitas vezes uns não esperavam os outros para dar início à refeição e aconselha que os que sintam mais fome, comam em casa antes de sair para o banquete do Senhor, a fim de que todas possam sentar-se como iguais à mesa e dividir a mesma quantidade de alimentos como irmãos, assim como Jesus havia um dia feito com seus apóstolos (11,33-34). A "refeição sagrada comunitária" deveria ser uma "proclamação pública e solene da morte do Senhor (11, 26)" (HORSLEY, 2004: 169), portanto, celebrada com afinco e respeito, além de rememorar, obrigatoriamente, os adventos da crucificação e ressurreição de Cristo a partir do sentimento escatológico de espera e preparação para o momento da *Parousia*.

Em um quadro ritual análogo, mas não idêntico ao do judaísmo, foi na celebração da ceia do Senhor que se estabeleceu no cristianismo o princípio basilar do sacrifício (HOLSTEIN, 1977: 130). Se na tradição judaica havia a imolação de algum animal (mais destacadamente o cordeiro) como sacrifício a Deus, o cristianismo promove, já no século I d.C, a sua distinção com relação a essa prática. Segundo a doutrina em formação, apenas Jesus poderia ser, e foi, oferecido em sacrifício a Deus. Sacrifício este que representou não só a maior prova de amor de Deus, seu Pai, para com seu rebanho, como também o maior e único sacrifício já testemunhado em prol do salvamento de toda a humanidade.

Com o passar do tempo e mediante o enorme crescimento do número de fieis e a impossibilidade de realização das celebrações da ceia do Senhor como em outros tempos, o cristianismo, à medida que se institucionalizava, transformava o banquete em um ritual místico, celebrado através de elementos alegóricos remetentes às passagens da paixão de Jesus e dos tempos ligados ainda à tradição apostólica. "Vista como signo, a eucaristia o era igualmente como instrumento de uma união mística, tanto entre fieis quanto entre estes e Cristo; daí o nome de comunhão, posteriormente dado o sacramento. Essa comunhão reforçando os efeitos do batismo, promovia a integração do fiel à Igreja, corpo de Cristo (10, 16-17). Consumir as espécies eucarísticas significava assimilar a substância espiritual do Cristo glorificado (11, 27-29)." (SIMON; BENOIT, 1987: 185).

E é justamente tendo como pano de fundo a adoção deste posicionamento a partir da elaboração de uma teologia eucarística por Paulo, que o grande debate evidenciado pela Primeira Epístola aos Coríntios acerca da permissão ou não para a ingestão de carne sacrificada aos ídolos é situado (cap.8). Como já dito, a heterogeneidade cultural dos membros da *ekklésia* coríntia fazia muitas vezes com que algumas práticas tradicionais, mesmo após a pregação de Paulo, não fossem completamente abandonadas, dentre elas a participação desses recém-convertidos nos banquetes judaicos realizados nas sinagogas e que envolviam, pela tradição, o consumo de carnes provenientes de sacrifício realizados aos ídolos; o que ia de encontro à teologia paulina, uma vez que a prática ou o incentivo à idolatria eram condutas inteiramente condenáveis por seu Evangelho (10,14).

Como já mencionado, o fato de o debate ser colocado principalmente em relação à tradição judaica (assim como o questionamento acerca da necessidade da circuncisão), faz com que Paulo, como um "ex-judeu", veja-se obrigado tanto a renunciar a hábitos passados, como a posicionar-se perante esses questionamentos de forma a reforçar sua autoridade e manter a coerência com o conteúdo e ensinamentos que pregava – o que teria deixado de acontecer, a seu ver, em Jerusalém.

Dessa forma, opta por colocações menos radicais (10,23), principalmente também porque não podia pôr em risco o andamento de sua missão em uma comunidade ainda instável em termos de consolidação doutrinária, assinalando uma "tentativa hábil de coordenar os costumes de uma população etnicamente diferente, [e] minimizando, numa primeira etapa, o significado de regimes alimentares conflitantes" (DIAS, 2012: 121); mas não por isso, eram colocações pouco seguras da direção que deveria ser seguida, atuando quase como um pai que

ensina a seus filhos o caminho das pedras (3,1-3) à medida que promove, simultaneamente, seu amadurecimento.

Paulo aconselha a uma atitude sensata, não promotora de divisões, apelando à conscientização da importância de se manter a continuidade dos ensinamentos propostos, tendo ele autoridade suficiente – como apóstolo (9, 1-2) – para passar a seus seguidores os ensinamentos devidos e contidos no Evangelho; este, por sua vez, que lhe fora transmitido por Jesus em pessoa. Dessa forma, o consumo de carne não deveria ser sustado, na medida em que diante a inexistência de outros ídolos senão o Deus único, a interrupção por suspeita de idolatria seria inútil (8,1-6). Isso, a não ser que não fosse de conhecimento do fiel a proveniência dessa carne como sendo de imolação, antes de sua ingestão. Diante da provável consciência, o fiel deveria abster-se de comê-la, servindo de exemplo a seus irmãos "mais fracos", e atuando, assim, numa conscientização de toda a comunidade através do exemplo (10, 23-33).

O posicionamento mais contido de Paulo frente às grandes indagações e pontos de tensão entre diferentes religiões e culturas, e até mesmo por vezes de busca de diálogo e pontos em comum entre estas, parece em muito ser reflexo não só de sua própria formação plural, como também teria sido um importante fator na difusão da religião cristã como portadora de uma doutrina que se pretendia universalista. Dessa forma, muito da organização das e*kklésiai* fundadas e do comportamento do fiel perante o mundo proposto pelo apóstolo, é fruto da continuação de estruturações sociais pertencentes ao contexto em que vivia: o imperial romano permeado pelas influências helenísticas, no caso.

Logo, não é coincidência que a organização das comunidades fundadas por Paulo, e Corinto é exemplo marcante disto, seja análoga ao sistema imperial de redes de patronato. Estruturadas em relações verticais de prestação de serviços, fidelidade e reconhecimento, e legitimadoras da autoridade de uns sobre outros, as relações de patronato em muito servem como exemplo na estruturação das assembléias paulinas; tendo Deus a autoridade máxima (como o Imperador), Paulo, como seu enviado, grande poder (como os governadores), principalmente sobre aqueles que diante de sua confiança plena são enviados como auxiliares e asseguradores de seu poder e palavra (como os funcionários imperiais) e também, sobretudo, sobre os convertidos, seguidores de sua palavra e aceitantes de sua autoridade (como os cidadãos comuns). Como bem salientou John K. Chow, "se o patronato era parte tão importante da vida da Corinto romana, seria de tudo irrealista esperar que os cristãos ali residentes estivessem totalmente infensos à sua influência e se comportassem de maneira totalmente nova logo depois

de sua conversão. Pelo contrário, é bem provável que o patronato venha a ser o fundamento de compreensão dos vínculos relacionados da Igreja e de alguns dos problemas que Paulo discutiu em 1 Coríntios" (CHOW, 1977: 129).

Assim sendo, dando seguimento à estruturação religiosa semelhante à estruturação do mundo conhecido, Paulo defende a manutenção, no âmbito religioso, das hierarquias sociais vigentes. Ao pregar: "permaneça cada um na condição em que se encontrava quando foi chamado por Deus" (7,20), não só deixa transparecer a visão escatológica de mundo – que lhe permitia visualizá-lo enquanto um período passageiro e importante apenas na medida em que representava a preparação necessária para o que realmente importava, a salvação –, mas também a proposta de não entrar em atrito tão manifesto com as forças políticas imperiais, podendo isso acarretar na fácil repressão de um movimento religioso ainda instável e à procura de suas mais sólidas fundamentações.

Seguindo este mesmo posicionamento, também incorpora à sua pregação a defesa da manutenção da hierarquia entre gêneros, presente não só na cultura judaica, mas também, e talvez mais acentuadamente, na greco-romana. Ao utilizar-se principalmente de passagens do *Gênesis* (reflexo de sua formação religiosa) na fundamentação de sua pregação de que "a origem de todo Homem é Cristo, a cabeça da mulher é o homem, e a cabeça de Cristo é Deus" (11,3) e de que o homem seria a glória de Deus e a mulher a glória do homem "pois o homem não foi tirado da mulher, mas a mulher do homem" (11,8), Paulo, ao constituir uma espécie de "código doméstico cristão", legitima em moldes religiosos a continuação de uma organização vigente há algumas centenas de anos (FIORENZA, 2012).

Presente pelo menos desde o século IV a.C., em Aristóteles, no livro I da *Política*, o princípio de submissão feminina à autoridade masculina é encontrado quando o filósofo, ao explicar a constituição de uma *pólis*, desde sua formação mais primitiva até a mais elaborada, identifica na união mais arcaica possível, aquela entre um homem e uma mulher, o princípio constitutivo de toda a formação do mundo políade. E já aí a relação hierárquica entre ambos estava posta e, inclusive, explicada de forma naturalista, quando o pensador afirmava que "o homem é por natureza superior e a mulher inferior, o homem [é] o regente e a mulher o súdito" (ARISTÓTELES, APUD: FIORENZA, 2004: 234-235).

Verifica-se, portanto, que, advindo do judaísmo, o cristianismo, tendo-se implantado e desenvolvido em ambiente helenístico, por vezes, "ao se defrontar com a cultura greco-romana (...) esforçou-se por assimilar alguns de seus valores, adaptando-os e reinterpretando-os"

(SIMON; BENOIT, 1987: 237). Como bem destaca Horsley, Paulo utiliza-se em abundância, principalmente em 1 Coríntios, de recursos retóricos tradicionais na construção e manutenção da coesão de uma "sociedade alternativa" (HORSLEY, 2004: 238), sendo instrumento significativo para o entendimento daquilo que pretendia pregar, a utilização de vocabulários e nomenclaturas próprias da realidade em que vivia, tanto no que diz respeito às categorias ligadas à estrutura jurídica romana, como "julgamento", "tribunal", Deus como "Juiz"; assim como no que se refere às estratificações sociais imperiais, como "escravo", "liberto", "senhor", etc.

Como uma tendência geral apresentada em suas diversas epístolas, e "no intuito de conquistar os pagãos para o evangelho, [Paulo] procura apresentá-lo em termos que lhes eram familiares. Explicam-se desse modo determinadas analogias específicas de vocabulário entre o paganismo da época e as epístolas paulinas, nas quais palavras como *gnosis*, *mystérion, sophia, Kýrios* e *Sótér* desempenham papel dos mais importantes. Não se pense, porém, que a tais semelhanças verbais não estivessem alheias analogias mais profundas" (SIMON; BENOIT, 1987: 240), e seguramente não estavam, uma vez que realidade presenciada e teologia pregada mostravam-se, dessa forma, completamente imbricadas aos olhos e vivências dos fieis.

• • •

Em suma, o que se procurou mostrar no presente artigo é como o cristianismo nasce completamente atrelado a seu tempo e espaço, recebendo, absorvendo ou colocando sob questionamento e negação, influências externas: greco-romanas ou judaicas; o que foi fundamental para a consolidação definitiva da doutrina mais adiante através da atuação dos apologistas a partir do século II d.C. Assim sendo, a análise da primeira carta endereçada aos Coríntios, assim como o contexto de formação da própria cidade de Corinto, mostra-se um estudo de caso interessante, na medida que revela clara ou subentendidamente as instabilidades dos anos iniciais do cristianismo.

Não só em termos de destaque pela comunicação com uma das *ekklésia* mais importantes estabelecidas por Paulo, 1 Coríntios tem grande proeminência em termos de análise porque, como nenhum outra carta, traz em seu corpo indícios dos posicionamentos propostos por Paulo

frente a embates comportamentais, habituais ou ideológicos, e também à diálogos e convivências entre diferenças. A epístola mostra como a autoridade de Paulo, pela necessidade de sua reafirmação a todo momento, não era garantida, mas passava constantemente por questionamentos e, por vezes chegava a ser até mesmo desconsiderada, levando-se em conta os desvios, intransigências e manutenções de hábitos tradicionais por parte dos coríntios.

Ao condenar veementemente a prática do incesto (cap. 5), da "fornicação" (6,13; 6,18), da formação de facções dentro da comunidade (1,11) e do comportamento errado perante a realização da ceia do Senhor (11,30-32); ao regulamentar a teologia eucarística (10,15-17) e batismal pela primeira vez na história do cristianismo, assim como o "código doméstico do Novo Testamento" (7,1-5; 7,10-17), expondo detalhadamente como a união entre os fieis (e até mesmo entre pessoas de crenças distintas) deveria acontecer, evidenciando suas preferências pela castidade (7,1; 7,26-28), mas admitindo sua impossibilidade (7,9), orientando mulheres e homens em seu comportamento social e, sobretudo, coordenando de perto ou de longe os seus fieis (16,10: 16,12) nesse momento de preparação para a *Parousia*, Paulo, mesmo que talvez inconscientemente, acaba por atuar ativamente na delimitação frente às possibilidades, do que viria a ser a doutrina cristã futuramente.

Começa a desdenhar-se o que é cristianismo, assim como o que é ser cristão, tanto aos olhos do receptor século I d.C, quanto aos leitores interessados do século XXI que, longe de terem esgotado qualquer discussão acerca do tema, encontram nas epístolas paulinas, e na primeira aos coríntios mais especificamente, oportunidades ímpares para o desenvolvimento de análises diversas, sobre elementos múltiplos e perspectivas pessoais ou historiográficas, sempre abertas a debates.

Referências bibliográficas

Bíblia de Jerusalém, (2002), São Paulo, Paulus.

BROX, Norbert, (1986), *Historia de la Iglesia primitiva*, Barcelona, Editorial Herder.

CHOW, Jonh K, (2004) Patronato na Corinto Romana, In: Horsley, Richard A, org., *Paulo e o Império. Religião, sociedade e poder na sociedade imperial romana*, São Paulo, Paulus, p. 11-129.

DIAS, Paula Barata, (2012) Paulo e a controvérsia sobre os alimentos permitidos aos cristãos: a mesa entre dois mundos, In: Ramos, José Augusto; Pimentel, Maria Cristina de Sousa; Fialho, Maria do Céu; Rodrigues, Nuno Simões, orgs., *Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão,* Coimbra, Simões e Linhares, p. 115-130.

ELLIOT, Neil, (2004), A mensagem antiimperial da cruz, In: Horsley, Richard A., org., *Paulo e o Império. Religião, sociedade e poder na sociedade imperial romana*, São Paulo, Paulus, p. 169-183.

FIALHO, Maria do Céu, (2012), Paulo no caminho de Damasco, In: Ramos, José Augusto; Pimentel, Maria Cristina de Sousa; Fialho, Maria do Céu; Rodrigues, Nuno Simões, orgs., *Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão*, Coimbra, Simões e Linhares, p. 45-54.

FIORENZA, Elizabeth Schüssler, (2004), A práxis do discipulado co-igual, In: Horsley, Richard A., org., *Paulo e o Império. Religião, sociedade e poder na sociedade imperial romana*, São Paulo, Paulus, p. 221-237.

FURTADO, Rodrigo, (2012), Paulo de Tarso: em torno da origem, In: Ramos, José Augusto; Pimentel, Maria Cristina de Sousa; Fialho, Maria do Céu; Rodrigues, Nuno Simões, orgs., *Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão*, Coimbra, Simões e Linhares, p. 13-28.

GRILLO, José Geraldo Costa, (2001), As relações entre cristãos e judeus no final do século I d.C.: continuidade ou descontinuidade? O testemunho de atos dos apóstolos 2, 14-40, *Boletim do CPA*, 12, 2001, p. 67-88.

HOLSTEIN, Henri, (1977), *A experiência do evangelho: a comunidade cristã no século I*, São Paulo, Edições Paulinas.

HORSLEY, Richard A, (2004), 1 Coríntios: estudo de caso da assembléia de Paulo como sociedade alternativa, In: Horsley, Richard A., org., *Paulo e o Império. Religião, sociedade e poder na sociedade imperial romana*, São Paulo, Paulus, p. 238-247.

HUMPHRIES, Mark, (2006), *Early Christianity*, New York, Taylor & Francis e-Library.

MEEKS, Wayne A, (1997), *As origens da moralidade cristã: os dois primeiros séculos*, São Paulo, Paulus.

MEEKS, Wayne A, (1992), *Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo*, São Paulo, Edições Paulinas.

MENDES, Simone Rezende, (2011), O cristianismo para além das fronteiras da Palestina: a atuação de Paulo como 'Apóstolo dos gentios', em Corinto. In: Silva, Gilvan Ventura; Neto, Belchior Monteiro Lima, *Identidades e fronteiras religiosas no Alto Império Romano*, Vitória, NIPH Publicações, p. 9-20.

PENA. Abel N. De Tarso na Cilícia à Roma Imperial. A educação de Saulo, (2012), In: Ramos, José Augusto; Pimentel, Maria Cristina de Sousa; Fialho, Maria do Céu; Rodrigues, Nuno Simões, orgs., *Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão*, Coimbra, Simões e Linhares, p. 29-44.

RENAN, Ernest, (1927), *São Paulo*, Porto, Lello & Irmão Ltda.

SELVATICI, Monica, (2001), Conflitos sociais entre judeus e gentios no mediterrâneo romano e o cristianismo de Paulo de Tarso, *Boletim do CPA*, 12, 2001, p. 89-108.

SIMON, Marcel & BENOIT, André, (1987), *Judaísmo e Cristianismo: de Antíoco Epifânio a Constantino*, São Paulo, Pioneira, Editora da Universidade de São Paulo.

VIELHAUER, Philipp, (1991), El "Corpus" Paulino, in *Introdución al Nuevo testamento, los apócrifos y los padres apostólicos*, Salamanca, Gráficas Ortega, S.A., p. 71-266.