

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

ALEXANDRE DE SIQUEIRA CAMPOS COELHO

**A CIDADANIA DO CÉU EM FILIPENSES 3,20:
o sentido do seu significado**

GOIÂNIA
2013

ALEXANDRE DE SIQUEIRA CAMPOS COELHO

**A CIDADANIA DO CÉU EM FILIPENSES 3,20:
o sentido do seu significado**

Dissertação elaborada para apresentação na Banca de Defesa do Mestrado em Ciências da Religião do Departamento de Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, em 2013/1.

Orientador: Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira

GOIÂNIA

2013

Dados Internacionais de Catalogação da Publicação (CIP)
(Sistema de Bibliotecas PUC Goiás)

Coelho, Alexandre de Siqueira Campos.

C672c A cidadania do céu em Filipenses 3,20 [manuscrito] : o sentido seu significado / Alexandre de Siqueira Campos Coelho.-- 2013.
157 f.; il. graf.; 30 cm.

Dissertação (mestrado) -- Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Mestrado em Ciências da Religião, Goiânia, 2013.

“Orientador: Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira”.

1. Bíblia - N. T - Filipenses. 2. Identidade. I. Ferreira, Joel Antônio. II. Título.

CDU 27-248.54(043)

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA
EM 28 DE AGOSTO DE 2013 E APROVADA COM A NOTA 10 PELA
BANCA EXAMINADORA

1) Dr. Joel Antônio Ferreira / PUC Goiás (Presidente) Ferreira

2) Dr. Valmor da Silva / PUC Goiás (Membro) Valmor da Silva

3) Dr. Pietro Sassatelli / UFG (Membro) Pietro Sassatelli

AGRADECIMENTOS

Agradeço...

... a Deus por me tratar “como um homem de grande importância” (I Crônicas 17,16), também por isso declaro “não há ninguém como tu, ó Senhor, nem há outro Deus além de ti” (17,20), conforme tudo o que sei;

... à minha memória, minha Raquel, que torna ainda mais bela a presença de Deus na minha vida, ainda mais significativa minha existência e ainda mais perfeita a minha família;

... a Rebeca e Débora, minhas preciosas responsabilidades;

... a meus familiares, Campos e Salete, Moura e Fátima, Jaqueline e Luiz, Priscila e Josafá, que participaram deste feito à sua maneira;

... ao meu orientador, prof. Dr. Joel, um encorajador, que me desafiou a amadurecer;

... aos professores doutores da Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC/GO, Carolina, Avelino, Valmor, Irene, Ivoni, Haroldo, pelas várias reflexões propostas, bem como aos funcionários da Secretaria, Geyza e Giovanne;

... aos meus amigos, Josias, Andrea, Solange, Damião, Ray, Fernando e Danielle, Gerardo e Lessandra, Rogério e Érica, Valdeson e Ana Paula, Rony e Cátia, Lourdes, Eliete e lamandro, Jonilto, Geraldo, que dividiram comigo alguns ou muitos dos momentos de empolgação e de desesperança que marcam um trabalho deste tipo;

... aos meus alunos, pelas críticas, que aperfeiçoam minha vocação;

... a Faculdade Teológica Batista de Brasília - FTBB, Faculdades Integradas de Brasília – FIB e a Copiadora dois Candangos pela parceria e confiança;

... a minha comunidade de fé, lugar de refúgio e esperança.

Eu os reconheço!

“A dignidade de uma vocação é medida pela seriedade da preparação que se faz para ela”

(Dwight)

RESUMO

COELHO, Alexandre de Siqueira Campos. *Cidadania do céu em Filipenses 3,20: o sentido do seu significado*. Dissertação (Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC/GO), Goiânia, 2013.

Este trabalho tem o fito de trazer à tona o conteúdo substancial que a expressão “cidadania do céu” carrega consigo. Para tanto, a partir da reconstituição histórica do *sitz im leben* (ambiente vital) da carta do apóstolo Paulo aos cristãos da igreja que ele mesmo fundara (e a qual tanto se afeiçoou) em Filipos, perpassa o debate a respeito das circunstâncias em que essa carta foi escrita, para, então, entender o porquê de Paulo ter se utilizado do termo “cidadania” para captar a atenção dos seus destinatários. Em seguida, minuciando o texto bíblico no seu original grego, procede à exegese da perícopie em que inserida a expressão em torno da qual gira a pesquisa – “cidadania do céu” – para, dele extrair as amarras (limites) que margearão a interpretação baseada na hermenêutica paulina. No último capítulo, sem deixar de levar em conta a informalidade e as várias expressões coloquiais que marcam Filipenses, apresenta-se as correntes interpretativas de 3,20, a fim de cotejá-las com o possível sentido do significado de “cidadania do céu”. Conclui-se que a referida expressão não foi utilizada no sentido que lhe era comum nos mundos grego (ativa participação política) ou romano (qualidade de súdito). Ela busca, isso sim, reforçar a identidade da comunidade (e não a dos inimigos da cruz) a partir do arquétipo de Cristo, tornando-se o centro da fé cristã.

Palavras-chave: “cidadania do céu”, Filipenses 3,20, identidade, imitação, comunhão

ABSTRACT

COELHO, Alexandre de Siqueira Campos. *Heavenly Citizenship in Philippians 3:20: the sense of its meaning*. Dissertation (*Stricto Sensu* Post-graduation Program in Religious Science), Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC/GO), Goiânia, 2013.

This dissertation is concerned with what the substantial content that the expression “heavenly citizenship” brings within itself. To accomplish this, the study starts from the historical reconstitution of the *Sitz im Leben* (life setting) that the apostle Paul’s letter to the Christians in the church which he founded (and of which he was so attached to) in Philippi and then explains in what circumstances this letter was written, so to understand the reason Paul used the term “citizenship” capturing the attention of his readers. The study then details the biblical text in its original greek and does an exegesis of the passage inserted into its original language, where this study focuses its main research – “citizenship of heaven” – and from this definition defines the margins that bound the interpretation based on Pauline hermeneutics. In the last chapter, without taking into consideration the informality of various colloquial expressions that mark Philippians, this study presents the interpretive variations of 3:20, so one can have a possible interpretation of the meaning “heavenly citizenship”. Careful examination infers that the expression was not used in the sense that the common greek world (active political participation) our roman world (quality of the subject) would have used it. The specific term seeks to reinforce the community (and not the enemies of the cross) starting from the archetype of Christ and later becoming the center of the Christian faith.

Key Words: “heavenly citizenship”, Philippians 3:20, identity, imitation, communion

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 O AMBIENTE VITAL DE FILIPENSES.....	13
1.1 A CIDADE DE FILIPOS.....	13
1.2 A IGREJA CRISTÃ EM FILIPOS.....	20
1.2.1 A fundação da igreja.....	20
1.2.2 A(s) carta(s) aos filipenses	34
1.3 AS CIDADANIAS DA ÉPOCA	41
2. EXEGESE DE FILIPENSES 3,17-4,1	55
2.1 TRADUÇÃO	56
2.1.1 Texto grego de Filipenses 3,17 – 4,1	56
2.1.2 Tradução literal de Filipenses 3,17 – 4,1	60
2.1.3 Tradução de Almeida Revista e Corrigida	61
2.1.4 Tradução da Nova Versão Internacional	63
2.1.5 Tradução da Bíblia de Jerusalém.....	65
2.1.6 Tradução da Nova Tradução da Linguagem de Hoje	67
2.2 CRÍTICA TEXTUAL	69
2.2.1 Apresentação do texto com as siglas para as variantes.....	70
2.2.2 O aparato crítico e sua decodificação	70
2.3 ANÁLISE LITERÁRIA.....	72
2.3.1 A estrutura da carta canônica aos filipenses	72
2.3.2 A coesão interna da Carta C	74
2.3.3 Delimitação do texto (Filipenses 3,17-4,1)	76
2.4 ANÁLISE DA REDAÇÃO.....	77

2.5 ANÁLISE DAS FORMAS.....	86
2.5.1 O gênero do escrito.....	86
2.5.2 O gênero literário e a intencionalidade do texto.....	87
2.6 ANÁLISE DO CONTEÚDO	92
3. A CIDADANIA DO CÉU EM FILIPENSES 3,20.....	109
3.1 AMARRAS DO TEXTO: ANÁLISE TEOLÓGICA.....	111
3.1.1 Exemplificação e imitação.....	111
3.1.2 Ressurreição	119
3.2 CORRENTES DE INTERPRETAÇÃO.....	125
3.3 O SENTIDO DO SIGNIFICADO DE “CIDADANIA DO CÉU” EM FILIPENSES 3,20	133
CONCLUSÃO	146
REFERÊNCIAS.....	149

INTRODUÇÃO

No estudo do Novo Testamento, é evidente a relevância das cartas paulinas. Primeiro, porque são artefatos humanos de um tempo e lugar da Antiguidade; depois, porque Paulo reinterpreta, a partir da teologia, símbolos culturais dominantes naquela sociedade.

É certo que a teologia se relaciona com a política e a sociologia. O problema é que, no decorrer da história, as interpretações foram consultadas e usadas de diversas maneiras, de forma a que o legado que a nós chegou de Paulo fosse formado a partir da interpretação casuística de seus termos. “A história da interpretação paulina é a história da domesticação eclesiástica do Apóstolo” (KÄSEMANN *apud* ELLIOT, 1998, p. 9).

Os textos de Paulo e as cartas paulinas serviram (e ainda servem) de dominação e opressão. Tornaram-se argumentos de legitimação do patriarcado sob a autoridade da vontade de Deus e de opressão aos marginalizados (mulheres, escravos, dentre outros) na sociedade (FERREIRA, 2009, p. 46).

No que atine à “cidadania do céu” em si, surgiram três correntes interpretativas que fundamentam da conformação social ao levante, a depender de quais “lentes políticas” o intérprete use para ler “*politeuma*” (cidadania): um Estado e constituição em outro espaço geográfico? Um Salvador e Senhor diferente dos reis helênicos e dos imperadores romanos? Uma esperança não alicerçada na realização da História¹?

Daí a pergunta ao redor da qual gravita todo o esforço de pesquisa deste trabalho é: a expressão “cidadania do céu” tem mesmo conotação política (de chamamento dos cristãos ao levante ou ao conformismo quanto aos governos a que estão submetidos durante a vida terrena)? Ou seja, Paulo serviu-se da expressão “cidadania do céu” como uma analogia à cidadania terrena, como uma exemplificação de um modelo político, ou tem um significado (sentido) teológico?

A fim de responder ao desafio de pesquisa, dividiu-se metodologicamente o trabalho em três capítulos. O primeiro é descritivo. Nele se apresentará o contexto da cidade de Filipos, as características da comunidade cristã fundada por Paulo e

¹ Esta constatação, por exemplo, pode reforçar a ideologia opressora e o descrédito à teologia paulina.

sua equipe missionária naquela colônia romana, além de expor quais as possíveis compreensões de cidadania à época.

O segundo capítulo é investigativo. Aqui se procederá exegeticamente à análise da perícopes em que insere a expressão “cidadania do céu” (Fp 3,17-4,1), dando relevo ao contido no texto original. Esse procedimento é indispensável para esclarecer sobre a que Paulo se refere (significado como referente), do que fala afinal (significado como sentido) e qual o grau de importância que Paulo quis acentuar com a indigitada expressão (significado como significância).

O terceiro e último é propositivo. Baseando-se nas amarras de interpretação oferecidas pela exegese (inclusive o ambiente vital do texto), cotejar-se-ão as interpretações produzidas por vários doutrinadores, que operam a hermenêutica do texto partindo da premissa de que Paulo quis imprimir uma conotação política ao contido em Filipenses 3,20, com a proposta de depreender do escrito o seu significado (sentido) teológico.

Assim, intenciona este trabalho fazer o caminho inverso daquele que é o convencional no campo. Ao invés de a Teologia servir as ciências sociais, estas servirão a Teologia. E, no caso de a hipótese de pesquisa não ser confirmada, no caso de a interpretação política ser mesmo a adequada, pelo menos, consoante Vincent, ter-se-á dito de outra forma aquilo de que sempre se fala².

² “I find, nevertheless, some satisfaction in the thought that the knowledge of any subject is promoted, in however small a degree, by the independent and honest treatment of each new expositor, who, by approaching his work from a different direction, seeing his material at a different angle and in the light of the most recent criticism, and shifting the points of emphasis, may reawaken attention to what is already familiar, and thus stimulate inquiry if he does not widen the sphere of knowledge” (VINCENT, 1906, p. v).

1 O AMBIENTE VITAL DE FILIPENSES

Antes de investigar a respeito da expressão “cidadania do céu”, utilizada na carta de Paulo aos Filipenses, é mister considerar a formação da cidade de Filipos até o momento em que Paulo chega à Macedônia (OAKES, 2011, p. 2).

Outro fato relevante diz respeito ao surgimento da comunidade cristã na primeira cidade europeia evangelizada por Paulo. Como se deu sua criação, os conflitos gerados interna e externamente a ela e o relacionamento íntimo do apóstolo com essa igreja são reflexões úteis para desvendar que significado Paulo conferiu à cidadania do céu.

No mais, igualmente importante é apresentar as diferentes concepções de cidadania da época. Só dessa forma, entendemos ser possível identificar o motivo que levou Paulo a pleitear a “cidadania do céu” para os membros da igreja de Filipos, levando em consideração o ambiente judaico-cristão e greco-romano-cristão em que estava inserido.

1.1 A CIDADE DE FILIPOS

Conquanto hoje não reste muito da cidade de Filipos, que, segundo os relatos, era o centro cívico e administrativo de uma área de aproximadamente 2.100 km² (MURPHY-O`CONNOR, 2000, p. 220)³, tem-se dela uma descrição antiga pormenorizada, de um historiador do II século d.C., Ápio, segundo a qual:

Filipos é uma cidade que outrora se chamava Datus e antes disso Crenides⁴, porque ali há muitas fontes borbulhando em torno de colinas. Filipe [II da Macedônia, em 356 a.C.⁵] fortificou-a porque a considerava forte

³ Cujas áreas urbana e suburbana estima-se que variavam de seiscentos a oitocentos metros de muralha a muralha, no eixo leste-oeste (OROFINO, 2009, p. 15).

⁴ Ou Canides ou Krenides, o que quer dizer, “cidade das fontes” ou “lugar das pequenas fontes” ou “lugar com muitas fontes” (FERREIRA, 2009, p. 106; BECKER, 2007, p. 431; HENDRIKSEN, 2005, p. 355; SERGIENKO, 2011, p. 64). Liderados por um ateniense de nome Kalistratos, os trácios fundaram a colônia de Krenides em 360 a.C. neste mesmo local onde, posteriormente seria fundada a cidade de Filipos (SERGIENKO, 2011, p. 64; OAKES, 2011, p. 12; BRUCE, 1992, p. 12). Contudo, é bom que se diga, essa não era uma colônia no sentido romano, mas somente um local capitaneado pelos trácios para a extração nas suas proximidades de minérios nobres (OAKES, 2001, p. 12).

⁵ Filipe II da Macedônia, pai de Alexandre Magno (o Grande), tendo subido ao trono em 359 a.C. começou a expansão do reino macedônio depois de ter estabelecido o seu “exército modernizado”, o qual munuiu de lanças mais longas, cavalarias de choque e melhor organização (HENDRIKSEN, 2005,

baluarte contra os trácios e chamou-a Filipos, em homenagem a si mesmo. Situa-se em uma colina escarpada e seu tamanho é exatamente o do cume da colina. Ao norte, há florestas, através das quais Rascúpolis conduziu o exército de Bruto e Cássio. No sul, há um pântano que se estende até o mar. A leste estão os desfiladeiros dos Sapeus e Corpileus e o oeste é uma planície bela e bastante fértil... A planície foi cortada em declive, de modo que o movimento para os que descem de Filipos é fácil, mas penoso para os que sobem de Anfípolis. Não distante de Filipos, há outra colina que se chama colina de Dionísio, onde existem minas de ouro chamadas Asilas (Guerras Civis 4, 105-106) (*apud* MURPHY-O'CONNOR, 2000, p. 220).

Colônia tráciana em 360 a.C., refundada em 356 a.C. pelos macedônios (OAKES, 2001, p. 12), provavelmente a cidade foi conquistada pelos romanos depois da Batalha de Pidna, em 167/168 a.C., nas costas ocidentais do Golfo de Salônica, quando o cônsul romano Lúcio Emílio Paulo derrotou o rei macedônico Perseu⁶ (MARTIN, 1995, p. 627; HENDRIKSEN, 2005, p. 356; OROFINO, 2009, p. 14). Dividida a área conquistada, por questões administrativas, em quatro porções (BRUCE, 2003, p. 210; HENDRIKSEN, 2005, p. 356), “subprovíncias” (MARTIN, 1985, p. 16; MARSHALL, 1988, p. 251), Filipos foi incluída no primeiro dos quatro distritos (Atos 16,12)⁷, cuja capital era Tessalônica (MARTIN, 1985, p. 16).

Desde que fundada, a cidade foi explorada pelos macedônios em razão de sua riqueza mineral, que cedia à farta extração de ouro e prata das minas próximas do monte Pangeo (OAKES, 2001, p. 10 e 12). Quando já tinham praticamente se esgotado a capacidade das minas⁸, no ano 148 a.C., Filipos se tornou cidade modesta da província romana⁹ de Macedônia (FERREIRA, 2009, p. 106; BECKER, 2007, p. 432; HENDRIKSEN, 2005, p. 356).

p. 354-355). A cidade de Filipos, por exemplo, foi tomada dos trácios, pois era considerada um “portão” entre a Europa e a Ásia (OAKES, 2001, p. 12; MARTIN, 1995, p. 627; HENDRIKSEN, 2005, p. 354; SERGIENKO, 2011, p. 64). Filipe tomou medidas para fazer de Filipos uma fortaleza do Império Macedônico, fortificando seus muros, construindo um teatro e drenando os pântanos próximos, de forma que aquela se tornou uma apropriada terra agricultável (OAKES, 2001, p. 12; SERGIENKO, 2011, p. 64; GRIEB, 2007, p. 260). Há quem diga que “se Filipe e Alexandre não tivessem ido ao Oriente, Paulo e o evangelho por ele proclamado não teriam entrado no Ocidente. Pois foram esses conquistadores que criaram *um* mundo de fala helenística, tornando possível a difusão do evangelho em muitas regiões” (HENDRIKSEN, 2005, p. 355).

⁶ Filho de Filipe V.

⁷ Ainda que reconhecidamente Filipos fosse uma das “principais cidades” da Macedônia, não se tem certeza sobre se ela se tornou a capital do 1º distrito, substituindo Anfípolis (OROFINO, 2009, p. 14).

⁸ Conta-se que a exploração mineral da região superava a marca de mil talentos de ouro por ano, destinando parte da renda para a manutenção do exército macedônico, parte “para engrandecer seu reino por meio de suborno” (HENDRIKSEN, 2005, p. 355; SERGIENKO, 2011, p. 64; KISTEMAKER, 2006, p. 125). Com o ouro extraído em Filipos, Filipe II teria alcinchado seu rosto em várias moedas e “ganhado amigos e influenciado pessoas” (SICULUS *apud* STILL, 2011, p. 4).

⁹ Cujo cônsul residia em Tessalônica (OROFINO, 2009, p. 14).

Por volta de 130 a.C.¹⁰, houve a construção da grande estrada romana que ligava o mar Adriático ao Egeu e ao Bósforo¹¹, a via *Egnatia*¹² (MURPHY-O`CONNOR, 2000, p. 220). À sudeste de Filipos, Neápolis¹³ era o ponto mais ao leste da via *Egnatia*¹⁴, e distava cerca de 16 quilômetros daquela cidade (BRUCE, 2003, p. 210; BRUCE, 1992, p. 15; MARSHALL, 1988, p. 251; KISTEMAKER, 2006, p. 125).

Tendo em vista sua localização privilegiada, a vida na cidade de Filipos era movimentada e o lugar progredia economicamente (BARTH, 1983, p. 5). Mesmo superada a sua “fase do ouro”, possuía vantagens muito apreciadas à época: sua riqueza florestal, útil à construção naval, e sua planície fértil, conhecida pela sua notável produção agrícola (BECKER, 2007, p. 432).

Embora a maioria dos colonos vivesse no campo, era na cidade que comercializavam seus produtos e onde tinham acesso a serviços e produtos manufaturados (MURPHY-O`CONNOR, 2000, p. 220; OAKES, 2001, p. 14). Com pouco, a cidade se expandiu e tornou-se ponto de referência dos que trafegavam pela via *Egnatia*, atraindo imigrantes livres e escravos (MURPHY-O`CONNOR, 2000, p. 220; OAKES, 2001, p. 14).

O status de cidade importante, no entanto, Filipos só ganhou após ter sido palco da batalha dupla romana, uma ambientada em 42 a.C. e a outra em 31 a.C.; aquela protagonizada pelos cesarianos (Otávio e Marco Antônio) contra os republicanos, assassinos de César (Bruto e Cássio)¹⁵; esta, conhecida por *Actium*, rivalizada por Otávio *versus* Marco Antônio e Cleópatra, de que saiu vencedor o primeiro¹⁶ (MARTIN, 1985, p. 16-17).

¹⁰ Entre 146 a.C. e 120 a.C. (STILL, 2011, p. 5).

¹¹ A estrada seguia até a cidade de Bizâncio, que no século IV d.C., tornou-se a capital do Império de Constantinopla (OROFINO, 2009, p. 16). Revestia-se de importância por apontar para o Helesponto (Dardanelos), no interior da Ásia (BRUCE, 1992, p. 12).

¹² Iniciada pelo Governador da Macedônia Gnaeus Egnatius, ganhou esse nome em homenagem a respeitada figura pública (SERGIENKO, 2011, p. 65).

¹³ Ou “Nápoles”, o que quer dizer “cidade nova”, situada a noroeste da ilha de Tarso, no Mar Egeu. Atualmente é designada por Kavalla. Hoje é o centro industrial de tabaco da Grécia.

¹⁴ Estrada que se estendia por 640 km da costa leste até a costa oeste da Macedônia (KISTEMAKER, 2006, p. 125).

¹⁵ O que marcou o fim da república romana (OROFINO, 2009, p. 14).

¹⁶ De que saiu vencedor Otávio, depois chamado de Augusto. Ele “agora estava sozinho como prínceps, ‘cidadão líder’ ou ‘primeiro entre os iguais’, porém estando mortos todos esses ‘iguais’” (CROSSAN; REED, 2007, p. 15). Aqui se findou a era dos reis romanos e deu-se início à do Imperialismo Romano (FERREIRA, 2009, p. 107).

Desde então, em seguida à primeira batalha (de 42 a.C.), a cidade passou a ser colonizada¹⁷ com romanos¹⁸ (TOEWS, 2009, p. 9), especialmente os veteranos de guerra da vigésima oitava legião (BRUCE, 1992, p. 12; OROFINO, 2009, p. 14), além de proprietários italianos¹⁹ que aderiram ao novo partido do Império. Posteriormente, após a segunda batalha, muitos mais colonos foram alocados em Filipos (OAKES, 2001, p. 13), tanto soldados das tropas derrotadas de Antônio, quanto seus próprios soldados veteranos (BRUCE, 1992, p. 12).

Na condição de colônia militar romana²⁰, foi primeiro conhecida como “*Antoni Iussu Colonia Victrix Philippensium*”²¹ e depois como “*Colonia Julia Augusta*”²³ *Phillip(i)ensis*”²⁴. (FERREIRA, 2009, p. 107; MURPHY-O`CONNOR, 2000, p. 220; BRUCE, 2003, p. 211; HENDRIKSEN, 2005, p. 356-357).

Assim, a cidade filipense alçou o posto de “mini-Roma”²⁵ e passou a ser considerada uma das capitais do Império Romano, onde sempre haveria um curador

¹⁷ Essa prática romana de estabelecer colônias nos seus domínios surgiu ainda no século IV a.C., quando se garantiram militarmente toda a área de extensão da atual Itália (OROFINO, 2009, p. 15).

¹⁸ Não há consenso sobre quantos colonos foram habitar Filipos àquela época, assim que a cidade foi fundada. Alguns dizem de 1.000, outros arriscam dizer que 3.000 colonos. Também não é preciso o número de habitantes de Filipos à época de Paulo, talvez cerca de 10.000 ou 15.000 (ZERBE, 2009, p. 196). Tessalônica tinha entre 40.000 e 50.000 e Corinto de 100.000 a 130.000 pessoas. Por isso, entende-se que na cidade de Filipos havia um maior controle da vida da comunidade, como um todo e dos seus membros individualmente (SERGIENKO, 2011, p. 66; STILL, 2011, p. 6).

¹⁹ Nos pontos mais importantes da região conquistada, construíam-se fortalezas que eram guardadas por cidadãos romanos. Estes recebiam grande área de terras públicas ao redor, *ager públicos* ou *ager romanus* (terras de propriedade do povo romano), destinadas para plantação e gado (OROFINO, 2009, p. 15).

²⁰ As terras conquistadas serem constituídas como colônias romanas era vantagem para Roma, ao passo que a posse era protegida contra os inimigos, ao mesmo tempo que os veteranos eram recompensados por seus serviços (HENDRIKSEN, 2005, p. 358). Essa forma de manter as conquistas, muito tempo depois, foi enaltecida por Nicolau Maquiavel, em seu mais famoso livro, “o Príncipe”. Nesta obra, o autor indica aos governantes da sua época (séc XVI) a optarem pela colonização das suas conquistas, pois isso seria menos dispendioso do que deslocar o exército para assegurar as suas fronteiras: “Quando, porém, se conquistam Estados em província de língua, de costumes e de leis diferentes, surgem dificuldades, sendo necessária muita sorte e grande habilidade para conservá-los. Um dos melhores e mais eficazes remédios seria que o conquistador fosse habitá-los, o que tornaria mais durável a posse (...). Porque, se o conquistador estiver presente, verá nascer as desordens e poderá remediá-las logo; em caso contrário, só terá notícias delas, quando não houver mais remédio. (...). Concluo que estas colônias não custam muito, são fiéis, prejudicam menos; e os prejudicados não podem causar danos, já que são pobres e dispersos” (MAQUIAVEL, 2009, p. 27-28).

²¹ Título alcinchado em moedas da época (MURPHY-O`CONNOR, 2000, p. 220).

²² Em homenagem a Júlio César (SERGIENKO, 2011, p. 66).

²³ O epíteto “Augusta” só foi incluído ao nome da colônia no ano 27 a.C., quando o Senado romano deu a Otaviano o título de “Augusto” (SERGIENKO, 2011, p. 66; OROFINO, 2009, p. 15).

²⁴ Para marcar o lugar da vitória, Otávio, em 31 a.C. ampliou a presença de tropas em Filipos, inclusive com uma corte de pretorianos (OROFINO, 2009, p. 14).

²⁵ “Era como se a cidade tivesse sido transferida para a Itália; seus habitantes não estavam sujeitos a impostos territoriais e pessoais provinciais e, pelo menos em teoria, eram independentes do governador da província da Macedônia” (MURPHY-O`CONNOR, 2000, p. 220; WILLIAMS, 1996, p.

romano (ZERBE, 2009, p. 198-199; FERREIRA, 2009, p. 107; HENDRIKSEN, 2005, p. 357; SERGIENKO, 2011, p. 76; TOEWS, 2009, p. 9). Sua elite tinha como principal privilégio submeter-se à lei romana, ou seja, detinha os mesmos direitos que os romanos, jurídica, econômica, política e socialmente falando, aliás sua administração era similar a de Roma (FERREIRA, 2009, p. 107; BECKER, 2007, p. 432; HENDRIKSEN, 2005, p. 357).

Apenas quatro colônias na Macedônia tinham sido agraciadas com o mais alto privilégio da municipalidade provincial romana: o *ius italicum*, o direito itálico ou italiano (SERGIENKO, 2011, p. 76). Este era definido como o privilégio

pelo qual a posição legal, integral, dos colonizadores, com respeito a propriedade, transferência de terra, pagamento de impostos, administração local, e leis, considerava-os como se estivessem em solo italiano, onde mediante uma ficção legal, de fato estavam (CADBURY *apud* MARTIN, 1985, p. 17).

Os que ostentavam a qualidade de “cidadãos romanos”, mercê concedida por Otávio depois da batalha de *Actium* (de 31 a.C.) aos cidadãos filipenses (TOEWS, 2009, p. 9), controlavam a vida civil e cultural da *polis* (ZERBE, 2009, p. 198-199; MURPHY-O`CONNOR, 2000, p. 220).

Daí, não é sem razão que os filipenses demonstravam profundo orgulho cívico, o que é evidenciado na narrativa do livro de Atos²⁶. Eles eram soberbos por serem considerados romanos, por terem seus nomes nos róis das tribos romanas (HENDRIKSEN, 2005, p. 357)²⁷. Até seus dois magistrados²⁸, que, aos moldes da cidade-mãe, lideravam a cidade (BRUCE, 1992, p. 12), faziam questão de serem tratados por “pretos”²⁹, servidos por lictores³⁰, como se fossem os próprios cônsules de Roma (MARTIN, 1995, p. 628; BRUCE, 2003, p. 211).

310). Em suma, “os colonizadores gozavam dos mesmos direitos e privilégios como se sua terra fosse parte da Itália” (LAKE *et* CADBURY *apud* KISTEMAKER, 2006, p. 125).

²⁶ Atos 16,21 e 16,37, por exemplo.

²⁷ Eles, os cidadãos romanos de Filipos, eram isentos de açoites, de prisão, exceto em casos extremos, e desfrutavam do direito de apelar ao imperador, de quem tinham recebido uma porção de terra em doação, para estabelecer moradia na cidade. Até mesmo a maneira de vestir-se e o jeito de falar seguia as tendências da moda romana. (HENDRIKSEN, 2005, p. 357-358; SERGIENKO, 2011, p. 76).

²⁸ E vale dizer que todos os cidadãos romanos, quer civis, quer militares, que habitavam as colônias romanas faziam parte do funcionalismo público imperial e podiam ser considerados “da Casa de César” (Fp 4,22)

²⁹ *Praetores duumviri* = dois comandantes civis (HENDRIKSEN, 2005, p. 358; MARSHALL, 1988, p. 255).

³⁰ Porta-insígnias, isto é, policiais ou oficiais de justiça.

Mas não se deve olvidar que, além dos veteranos colonos militares, que só representavam um por cento dos habitantes da cidade (OAKES, 2001, p. 2)³¹, a cidade de Filipos congregava nos seus limites sua população autóctone, composta majoritariamente por descendentes de trácios³² (ancestrais dos búlgaros de hoje), de macedônios e, até mesmo, de gregos, o que, sem dúvida, provocou uma miscelânea cultural e religiosa entre os seus habitantes (ZERBE, 2009, p. 198; BARBAGLIO, 2009, p. 353; OAKES, 2001, p. 10)³³.

Aliás, é de se frisar, dentre as características de Filipos, o sincretismo de que foi palco:

Filipos é um exemplo do sincretismo religioso do séc. I d.C. (cf. At 16, 16-22), pois, ao lado do culto ao imperador e a divindades gregas, romanas e egípcias, os cultos locais da população nativa trácia, nas quais se cultuavam principalmente divindades da terra e a fertilidade, eram muito populares (SCHNELLE, 2010, p. 464-465).³⁴

Ao lado da pequena comunidade judaica, que se reunia fora da cidade, às margens de um rio (BARBAGLIO, 2009, 353-354), pesquisas arqueológicas (escavações³⁵) revelam o nome de mais de duas dúzias de divindades, inclusive orientais, que eram cultuadas na cidade de Filipos³⁶ (BARTH, 1983, p. 5). Deuses olímpicos gregos, deuses unicamente romanos, deuses locais, deuses da Ásia Menor e Egito e outros de ilhas da Samotrácia, todos eram idolatrados pela população filipense³⁷ (STILL, 2011, p. 7).

Além disso, segundo Sergienko (2011. P. 78), era costume antigo da cidade prestar culto aos fundadores de Filipos, como ocorreu em relação ao rei macedônio Filipe II. Ao que Orofino (2009, p. 15) complementa, informando que, no centro da

³¹ O mesmo autor estima que 15 a 30% da população filipense era constituída por escravos (OAKES, 2001, p. 2).

³² No caso, descendentes dos membros das tribos Pieri e Edoni (OAKES, 2001, p. 10).

³³ Por isso, ainda que o latim fosse a língua oficial em toda a cidade e a colônia, justifica-se o fato de o grego continuar a ser usado pela população nativa e, inclusive, por muitos colonos, cujos descendentes conheciam ao menos um pouco de grego. "Um verniz romano fora aplicado à população, que, em essência, continuava oriental" (MURPHY-O'CONNOR, 2000, p. 220).

³⁴ Metade das inscrições relacionadas ao culto dos deuses egípcios eram escritas em grego. As divindades romanas Silvano e Diana e a Magna Mater oriental também ocupavam posição de destaque entre as figuras veneradas em Filipos (MURPHY-O'CONNOR, 2000, p. 221). Outros deuses importados do Oriente eram: Ísis, Serápis, Apolo, Asclépio, Men e a deusa-mãe Cibele (MARTIN, 1985, p. 20).

³⁵ A maior parte do que se conhece a respeito das escavações e seus resultados na cidade de Filipos está registrada no livro de Paul Collart, intitulado "Philippe, Ville de Macédoine: depuis ses origines jusqu'à la fin de l'époque romaine" (OAKES, 2001, p. 3).

³⁶ Paralelamente aos ritos das religiões místicas, ocorria o culto das divindades romanas e gregas (BARBAGLIO, 2009, 353-354).

³⁷ Junto ao fórum, no centro da cidade, havia uma série de santuários.

cidade de Filipos, que tinha a *Via Egnatia* como eixo central, existia um mausoléu dedicado a um sacerdote de Kabiroi, divindade que era considerada fundadora da cidade e foi alvo de veneração até meados do terceiro século d.C..

É de se destacar, ainda, que, nos dias de Paulo, o culto ao Imperador³⁸, à sua esposa Livia e a outros membros da família imperial³⁹ ocupava um lugar proeminente na vida religiosa da cidade⁴⁰ (SERGIENKO, 2011, p. 78; STILL, 2011, p. 7). Isso porque, no entendimento arraigado de alguns, Otávio, o Augusto, era “Senhor, Salvador, Redentor e Libertador. Era também Divino, Filho de Deus, Deus e Deus de Deus” (CROSSAN; REED, 2007, p. 15).

Essas qualidades são bem representadas em uma das estátuas encouraçadas de Augusto mais difundidas no império romano⁴¹, aquela colocada na Prima Porta⁴². Nela, Augusto aparece como um deus homem perfeito⁴³, em cuja placa peitoral está a descrição, dentre outros, do evento histórico decisivo de recaptura dos estandartes de Roma que estavam no poder dos Partas. Ao reavê-los, Augusto oferece salvação imperial aos romanos, livrando-os do subjuogo dos povos orientais e da humilhação de ter tido os seus estandartes tomados⁴⁴.

A colônia romana de Filipos era como um símbolo visível da “*Victoria Augusta*”⁴⁵ e salvação imperial sobre seus inimigos mortais⁴⁶ (SERGIENKO, 2011, p.

³⁸ Augusto era celebrado em cerimônias públicas político-religiosas e representado, em estátuas e em moedas, sempre sentado em um trono pouco abaixo de Deus (Zeus / Jupiter) e bem acima de todas as demais criaturas do Universo (TOEWS, 2009, p. 10).

³⁹ Culto aos filhos adotivos de Augusto Gaio e Lúcio César (TOEWS, 2009, p. 9), como também a Júlio César, a Claudio (imperador até pouco antes de Paulo visitar Filipos pela primeira vez) e a Vespasian (SERGIENKO, 2011, p. 78).

⁴⁰ Muitas estátuas de Augusto e as de outros imperadores da dinastia Julio-Claudiana foram encontradas no fórum da cidade filipense. Muitas inscrições, datadas da 2ª metade do primeiro século depois de Cristo, foram achadas em dois templos, próximos ao fórum, o que confirma que nesses templos o imperador é quem era adorado (SERGIENKO, 2011, p. 78).

⁴¹ Estima-se que existem mais de 600 estátuas encouraçadas conhecidas no período imperial romano (LOPEZ, 2011, p. 106). Sabe-se, no entanto, que os romanos não foram os primeiros a erigirem esses tipos de estátuas, mas muitos dos elementos lembram aqueles do período clássico-helenístico (LOPEZ, 2011, p. 105).

⁴² Encontrada em 1863 na chamada Villa de Livia, na Prima Porta, próxima de Roma. Hoje se encontra no Museu do Vaticano (LOPEZ, 2011, 104).

⁴³ Sua representação heróica traduziam a “masculinidade romana ideal e estabilidade impenetrável” (LOPEZ, 2011, p. 107).

⁴⁴ No ano de 53 a.C., depois da Batalha com o exército de Crassos (LOPEZ, 2011, p. 109).

⁴⁵ A administração da cidade, por exemplo, atuava em nome do poder divino do imperador (SERGIENKO, 2011, p. 77).

⁴⁶ As moedas filipenses da época tinham escrito VIC e AUG em uma de suas faces e, na outra, COL e PHIL, fazendo menção à vitória (*VICToria*) de Otávio Augusto (*AUGustus*) sobre Marco Antônio nas imediações da colônia (*COLonia*) de Filipos (*PHILippensium*) (SERGIENKO, 2011, p. 77). “As moedas antigas também figuram imagens que forneciam ideias de assuntos sociais e políticos no seu

77; LOPEZ, 2011, p. 108). Ela era o “memorial” das grandes batalhas que “salvaram” o povo romano (OAKES, 2001, p. 13). Por consequência, o culto a Otávio Augusto era uma forma como expressar lealdade e gratidão pela *Pax Romana* que ele proporcionou em todo o império romano e em suas fronteiras (SERGIENKO, 2011, p. 64). “Essa era a teologia imperial romana, argamassa ideológica capaz de manter dinamicamente unido o império” (CROSSAN; REED, 2007, p. 15).

A maior parte das colônias romanas, como também Filipos, era responsável por disseminar a língua latina, a cultura romana e a religião por todo o Império (SERGIENKO, 2011, p. 79), mantendo a sua unidade. Pode ser por esse especial vínculo de lealdade a Roma e ao imperador em particular que alguns dos cristãos convertidos tenham encontrado dificuldade em superar ou não tenham julgado necessário superar.

1.2 A IGREJA CRISTÃ EM FILIPOS

A partir de agora, nos aproximamos do tema “cidadania do céu”, passando a analisar como é retratada a fundação da igreja cristã em Filipos e em que termos a carta aos filipenses foi escrita. Para tanto, minuciamos o relato contido no livro dos Atos dos Apóstolos (16,6-40) e apresentamos a própria carta de Filipenses, a “carta da alegria”.

1.2.1 A fundação da igreja

Embora não confirmado por Lucas, talvez Paulo anelasse por seguir para oeste até Éfeso, depois de visitar seus convertidos no sul da Galácia (MARSHALL, 1988, p. 247). Há quem suponha que Paulo tinha o intento de que a cidade efésia fosse a base a partir da qual a província da Ásia poderia ser evangelizada (BRUCE, 2003, p. 208).

contexto. O outro lado das moedas romanas, seguido do retrato imperial, constituía o mais importante e abrangente meio para a disseminação oficial da figura do imperador” (LOPEZ, 2011, p. 99).

Contudo, após Paulo, Silas e Timóteo chegarem ao entroncamento de Dorileu, eles foram impedidos pelo “Espírito de Jesus” de seguir para o norte, para a região da Bitínia, por isso rumaram a oeste, circundando o território da Mísia e chegaram ao porto da cidade de Alexandria Trôade⁴⁷, na costa do Mar Egeu (BRUCE, 2003, p. 209).

É nesse momento que se acrescenta um quarto companheiro à equipe paulina⁴⁸, o que é evidenciado pela forma diferenciada de relatar os fatos, a partir de então na primeira pessoa do plural. Passa o autor a escrever não mais sobre “eles”, mas sobre “nós” (COMBLIN, 2012, p. 285; MARSHALL, 1988, p. 249; BRUCE, 2003, p. 210; SMITH, 1994, p. 119; KISTEMAKER, 2006, p. 122; MARTIN, 1985, p. 15).

A mudança de itinerário ocorreu depois que Paulo, em sonho, teve a visão de um homem⁴⁹ que lhe implorava que passasse a Macedônia e ajudasse o seu povo⁵⁰ (At 16, 6-10⁵¹). Sem hesitação, todos autenticaram a decisão de não mais partir para a Ásia, “concluindo que Deus nos tinha chamado para lhes [aos macedônios] pregar o Evangelho” (Atos 16, 10b). Deixavam, assim, a Palestina de cultura judaica, dispostos a rumar ao mundo greco-romano, o que representava

⁴⁷ Alexandria Trôade tinha a condição de cidade livre. Ela ficava no lugar da antiga cidade grega de Siguéia, fundada por Antígono (sucessor de Alexandre). Seu nome foi dado por Lisímaco, rei da Trácia, no ano de 300 a.C.. No Novo Testamento aparece como “Trôade”, que era também o nome do distrito em volta, em alusão à cidade de Tróia (BRUCE, 2003, p. 209). Nessa localidade, segundo II Coríntios 2,12, havia uma igreja cristã, não se sabe se fundada por Paulo e seus companheiros nesta ocasião (MARSHALL, 1988, p. 249; BRUCE, 2003, p. 210).

⁴⁸ Helmut Koester, diferentemente, acredita que Lucas dificilmente tenha sido testemunha ocular dos eventos que descreve, ou sequer colaborador do apóstolo Paulo. Ao seu ver, o livro de Atos foi escrito em recorrendo a outras fontes (“Fonte Antioquense” e a “Fonte Nós”), problemática que se relaciona com o gênero literário do texto. “(...) a `Fonte Nós` é problemática porque o `estilo nós` da narrativa aparece em passagens que são evidentemente composição do autor do Livro dos Atos; esse estilo por si só não pode, portanto, ser assumido como critério de distinção entre fonte e redação. Por outro lado, o aparecimento muitas vezes inesperado da primeira pessoa do plural (`nós`) em relatos sobre as viagens de Paulo permite a conclusão de que o autor de Atos realmente usou um itinerário ou relato de viagem que pode ter sido escrito por um companheiro de jornada de Paulo. Ao mesmo tempo, parece que o autor de Atos também empregou `nós` como expediente estilístico em seções para as quais ele certamente não utilizou nenhuma fonte; essa conjectura é mais evidente na narrativa da viagem pelo mar e do naufrágio (At 27-28)” (KOESTER, 2005b, p. 52-54).

⁴⁹ Provavelmente Paulo teria reconhecido como Macedônio o homem que em sonho lhe falou por conta do seu modo de falar e dos seus trajas (KISTEMAKER, 2006, p. 121).

⁵⁰ Para Kistemaker, o significado do pedido tinha dois desdobramentos: primeiro, o apelo se referiria à travessia do Mar Egeu; o segundo, a um pedido de ajuda de cunho espiritual de alguém que roga por seu povo (KISTEMAKER, 2006, p. 122).

⁵¹ Atos 16,6-10: “Paulo e seus companheiros viajaram pela região da Frígia e da Galácia, tendo sido impedidos pelo Espírito Santo de pregar a palavra na província da Ásia. Quando chegaram à fronteira da Mísia, tentaram entrar na Bitínia, mas o Espírito de Jesus os impediu. Então, contornaram a Mísia e desceram a Trôade. Durante a noite Paulo teve uma visão, na qual um homem da Macedônia estava em pé e lhe suplicava: `Passe à Macedônia e ajude-nos`. Depois que Paulo teve essa visão, preparamo-nos imediatamente para partir para a Macedônia, concluindo que Deus nos tinha chamado para lhes pregar o evangelho.”

acessar outras crenças, expressões de religiosidade e instituições⁵² (PIETRO, 2007, p. 46).

De Trôade a Neápolis, os cerca de 200 quilômetros⁵³ foram percorridos em apenas dois dias, velejando, via ilha de Samotrácia⁵⁴. Então, seguiram para a cidade de Filipos (MARSHALL, 1988, p. 251; BRUCE, 2003, p. 210; SMITH, 1994, p. 118), tendo lá chegado por volta do ano de 49-50 d.C. (BARBAGLIO, 1991, p. 353; BARTH, 1983, p. 6)⁵⁵.

A descrição de Lucas a respeito da cidade de Filipos, destacando tratar-se de uma “colônia romana” e “principal⁵⁶ cidade daquele distrito”, insere os missionários itinerantes num novo contexto. Esse é o primeiro contato que Paulo terá com um ambiente propriamente romano⁵⁷. Na opinião de STILL (2011, p.7), Paulo deve ter sido “inundado” pela ideologia imperial nas moedas, estátuas, jogos, festas, quadros e inscrições que lá encontrou.

A narração lucana em Atos 16, versos 11-40, informa sobre o nascimento da comunidade cristã de Filipos, apesar de oferecer poucos elementos dela. Vale gizar que, por praxe, ao chegar em uma nova cidade, Paulo costumava pregar o evangelho messiânico primeiramente nas sinagogas (BRUCE, 1992, p. 15; MARSHALL, 1988, p. 251)⁵⁸. Isso porque, além de alcançar antes os judeus e só

⁵² “A história é narrada por meio de uns quadros típicos, mediante os quais Lucas mostra o poder do evangelho e o efeito de seu confronto com os outros poderes daquela época: filosofia, religião e o estado romano. Em vários pontos, essa história concorda com as cartas de Paulo e as complementa. Contudo, algumas minúcias da narrativa de Lucas têm sido questionadas, de modo especial seu relato do encarceramento de Paulo e Silas e do terremoto que o interrompeu” (WILLIAMS, 1996, p. 308).

⁵³ Murphy-O’Connor fala em 60 milhas náuticas, o que equivaleria a 112 quilômetros (2008, p. 85).

⁵⁴ Ilha montanhosa entre a Europa e a Ásia Menor, onde pernoitaram. Howard Vos comenta que “a ilha não tinha porto – apenas um ancoradouro sem segurança no seu lado norte – mas os perigos da navegação noturna geralmente forçavam os marinheiros a ancorar em qualquer lugar que fosse possível” (VOS *apud* KISTEMAKER, 2006, p. 124).

⁵⁵ Segundo Murphy-O’Connor, teriam chegado em Filipos no fim do verão ou no começo do outono de 48 d.C. (2000, p. 219). Martin é menos preciso, indicando que deva ter sido entre 49 e 52 d.C. (1985, p. 20). O que é assente entre todos os autores consultados é que foi antes do ano de 52 d.C..

⁵⁶ Há alguma incerteza na tradução aqui sobre se Lucas quis dizer mesmo principal cidade ou apenas primeira do distrito (MARTIN, 1985, p. 16). “O termo principal talvez se refira às facilidades educacionais (uma famosa escola de medicina) e à próspera economia (lucros provindos das minas de ouro) de Filipos, em vez de sua função administrativa” (KISTEMAKER, 2006, p. 125).

⁵⁷ Há outras cidades citadas no Novo Testamento que também foram colônias romanas, mas Filipos é a única assim descrita no texto bíblico, o que faz pensar que Lucas tinha um interesse especial nessa cidade (BRUCE, 2003, p. 210). Martin afirma que Filipos era a cidade natal de Lucas e que o relato especialmente apaixonado do “homem da Macedônia” a respeito do ocorrido naquela cidade é prova do sinal de orgulho cívico de Lucas (MARTIN, 1995, p. 628; MARTIN, 1985, p. 20-21).

⁵⁸ Em Atos 13, 4-12, encontra-se o padrão de pregação de Paulo e Barnabé primeiro nas sinagogas (confira ainda At 13,14;46/ 14, 1/ 16, 13/ 17,1;10/ 18,4;19/ 19,8/ 28,17). Schmithals repudia essa

depois os gentios, acredita-se fazia sentido prático, ao estabelecer um ponto de contato para o evangelho⁵⁹ (MARSHALL, 1988, p. 207).

No século I d.C., na Palestina, na Ásia Menor e na Grécia, onde habitassem judeus, lá havia uma sinagoga (At. 13,5; 13,14; 14,1; 17,10). Nos registros do livro de Atos, vê-se que a sinagoga⁶⁰ era uma ferramenta útil para a propagação do evangelho de Paulo (FENSHAM, 1995, p. 1531). Ela representa a emancipação do monoteísmo judaico, ao passo que funcionava como tipo inteiramente novo de vida social e religiosa em que Deus era levado ao povo onde quer que esse morasse (FENSHAM, 1995, p. 1530).

Mas Filipos era diferente, pois não contava com sinagoga⁶¹, tão-só com um lugar de oração⁶², que lhe fazia as vezes⁶³ (OROFINO, 2009, p. 17), localizado ao longo do rio Gangites⁶⁴ (BRUCE, 2003, p. 211; MURPHY-O'CONNOR, 2000, p. 221; HENDRIKSEN, 2005, p. 360). Para organizar uma sinagoga, era necessário pelo menos dez homens judeus (BRUCE, 2003, p. 211; MARSHALL, 1988, p. 252; SMITH, 1994, p. 119; KISTEMAKER, 2006, p. 127; WILLIAMS, 1996, p. 311), ou

afirmação sob o argumento de que isso é anti-histórico (1965, p. 46-62). Entretanto Marshall (1988, p. 207) o contesta, alegando que isso é evidente em I Coríntios 9,20-21 e contradiz a interpretação dúbida de Gl 2,7-10 de Schmithals.

⁵⁹ Mais a frente, dissertaremos sobre que o judaísmo era uma religião lícita, autorizada pelo império romano e como esse privilégio favoreceu a proclamação do Evangelho por Paulo e seus discípulos.

⁶⁰ O cristianismo ingressou no mundo antigo como seita do judaísmo. O modelo sinagoga foi reproduzido pelas igrejas cristãs emergentes. As principais semelhanças entre as duas instituições eram: a leitura e a interpretação da Escritura, as orações, as refeições comunitárias e a ausência de sacrifícios (tão comuns nos cultos pagãos). Organizacionalmente eram parecidas na forma como arrecadar dinheiro e como cuidar dos membros em sua visão de pertencer a um povo de Deus espalhado pelo mundo todo. Distinguiam-se, no entanto, no que concerne ao batismo (não circuncisão), à prática da profecia e dom de línguas e ao papel relevante que cumpriam as mulheres nas igrejas cristãs. (TIDBALL, 2008, p. 60-61).

⁶¹ A sinagoga surgiu como o lugar para a instrução nas Escrituras e para oração (FENSHAM, 1995, p. 1531).

⁶² De acordo com Hendriksen, não se deve entender um “lugar de oração” como sinônimo de sinagoga, pois os cultos eram informais, sem a leitura da Lei e dos Profetas e não tinham a presença masculina. Provavelmente quase não havia judeus em Filipos. Talvez Filipos, como colônia romana, imitasse a hostilidade própria de sua metrópole, a exemplo do Imperador Cláudio (41-54 d.C.), “amigo dos judeus”, que em cerca de 50 d.C. expulsou os judeus de Roma (HENDRIKSEN, 2005, p. 360). De acordo com Gerald L. Borchert, “o lugar da adoração dos judeus pode ter sido determinado pela prática romana de tolerar, porém às vezes de excluir dos limites coloniais, práticas religiosas que fossem inconsistentes com seu estado” (*apud* KISTEMAKER, 2006, p. 127).

⁶³ Uma sinagoga deveria ser edificada na cidade e, de acordo com Talmud, em terreno alto ou acima das casas circunvizinhas, além de seguir a planta do templo de Jerusalém (*apud* FENSHAM, 1995, p. 1531).

⁶⁴ Ou Crenides (MARSHALL, 1988, p. 252) era um rio que estava próximo à Via *Egnatia* e desaguava no Struma (HENDRIKSEN, 2005, p. 360). Para Kistemaker, as sinagogas fora dos limites da cidade eram geralmente construídas próximas à água, que era necessária para as lavagens de purificação (KISTEMAKER, 2006, p. 127; MARSHALL, 1988, p. 252).

seja, um *minyán* (BRUCE, 1992, p. 31⁶⁵), no entanto, o referido “lugar de oração”⁶⁶ de Filipos, espaço não oficial de adoração situado fora da cidade⁶⁷, reunia, isso sim, mulheres judias, prosélicas e gentias (MURPHY-O’CONNOR, 2000, p. 222; SMITH, 1994, p. 119), bem como gentios peregrinos da via *Egnatia*⁶⁸ (MURPHY-O’CONNOR, 2000, p. 222) sempre aos sábados⁶⁹.

Por isso, não é de se espantar que a primeira comunidade cristã da Europa (em Filipos) tenha uma formação gentílico-cristã e instalação na casa de uma mulher, Lídia⁷⁰. Ela, “temente a Deus”, foi quem primeiro se converteu em Filipos e logo ofereceu hospedagem à equipe missionária⁷¹ (MARSHALL, 1988, p. 252; BRUCE, 2003, p. 211; SMITH, 1994, p. 119). Tradicionalmente era na sinagoga que ficavam hospedados os judeus itinerantes (OROFINO, 2009, p. 17).

Lídia, ao se prontificar imediatamente a receber em casa Paulo, Silas, Timóteo e Lucas, não agiu apenas por tradição (Rm 12, 13; I Tim 3,2; Hb 13,2; I Pe 4,9; III Jo 5-8), mas também pelo prazer em compartilhar bens materiais com aqueles que ensinam a Palavra de Deus (MARSHALL, 1988, p. 253), o que é visto como fruto da sua conversão genuína (HENDRIKSEN, 2005, p. 362).

Natural de Tiatira (de origem grega, portanto), na Ásia Menor (At. 16,14), Lídia era uma mulher abastada⁷², que vislumbrou naquela cidade potencial para o desenvolvimento do seu negócio próprio⁷³ (OROFINO, 2009, p. 16; HENDRIKSEN,

⁶⁵ Nota de rodapé nº 16 do livro.

⁶⁶ Que não se sabe se contava com alguma edificação ou não (MURPHY-O’CONNOR, 2000, p. 221).

⁶⁷ Haveria um indício de “intolerância dos filipenses contra seitas alienígenas no banimento dos judeus para um lugar fora dos portões da cidade” (MARTIN, 1985, p. 18). “Cerca de dois quilômetros a oeste da cidade, na via Ignácia, ficava uma arcada romana, hoje em ruínas; um pouco além corria o rio Gangites, tributário do Estrimão. A construção de uma arcada desse tipo com frequência acompanhava a fundação de uma colônia, tendo a intenção de simbolizar a dignidade e privilégios da cidade. Poderia delimitar também o *pomerium*, uma linha que englobava um espaço vazio, fora da cidade, dentro do qual não se permitiam edificações, sepultamentos, nem a realização de cerimônias religiosas estranhas” (WILLIAMS, 1996, p. 310-311).

⁶⁸ Segundo Becker, é improvável mesmo que só houvesse mulheres na comunidade judaica da cidade de Filipos. Assume, de qualquer forma, que provavelmente essa comunidade era reduzida e ainda não tinha conquistado o direito de construir uma sinagoga dentre os muros da cidade (2007, p. 432).

⁶⁹ O sábado era o dia marcado para a adoração pública (At 15, 21).

⁷⁰ O nome Lídia qualifica a origem da mulher *lidiana* (adjetivo), vinda da região de Lídia, a oeste da Ásia Menor, onde se encontra Tiatira. (PRIETO, 2007, p. 47; KISTEMAKER, 2006, p. 128; MARSHALL, 1988, p. 252).

⁷¹ Ao que parece, até então, não estavam hospedados com judeus. A leitura de At 16,13 dá a entender que a equipe de Paulo não tinha certeza onde se reuniam os judeus (MARSHALL, 1988, p. 251).

⁷² Sem dúvida era rica, pois o comércio da púrpura era lucrativo (PRIETO, 2007, p. 47).

⁷³ No ramo de tecidos tingidos com púrpura de cor encarnada, extraída da raiz da garança (*rubia tinctorum*) (MURPHY-O’CONNOR, 2008, p. 88). A colônia romana de Filipos era um mercado

2005, p. 361). Além de dirigir o seu comércio, de acordo com o texto de Atos 16, 13-15, ela decidiria sobre a religião de seus familiares (PRIETO, 2007, p. 47).

Lídia é o ótimo exemplo da mulher macedônia que Lucas cita na sua narrativa. Ela era sensível ao evangelho e livre (PRIETO, 2007, p. 47). Atribui-se à influência macedônia o fato de as mulheres de Filipos ocuparem posições proeminentes na sociedade, inclusive na liderança das comunidades messiânicas da época, como Lídia, Evódia e Síntique⁷⁴ (BRUCE, 1992, p. 16; ZERBE, 2009, p. 198).

Se a Macedônia produziu um grupo de homens mais competentes que o mundo já viu, as mulheres eram, em todos os respeitos, suas contrapartes correspondentes; elas desempenhavam papel importante nos negócios, recebiam enviados, e obtinham concessões para eles, da parte de seus maridos, construíam templos, fundavam cidades, contratavam mercenários, comandavam exércitos, erigiam fortalezas, e funcionavam, às vezes, como regentes ou mesmo na magistratura (TARN et GRIFFITH *apud* MARTIN, 1985, p. 21-22).

Ocorre que tal realidade era contracultural, ao passo que, na sociedade patriarcal, como evidente em todo o Novo Testamento, a mulher não deveria ascender social ou politicamente. A função da mulher, naquele contexto em que era tida como propriedade de seu marido, restringia-se a ser mãe dos filhos legítimos de um determinado pai, para a manutenção do Estado patriarcal e exclusividade marital (REIMER, 2006, p. 81).

Até Atos 16,15, temos como “pano de fundo” um contexto claramente judaico; a partir do verso 16, espera-se um cenário greco-romano, mas a narrativa leva a uma outra mulher, também estrangeira. A ênfase do texto passa a ser a relação entre o evangelho e a religião popular: “O episódio da escrava ‘pitonisa’ serve para mostrar o relacionamento entre a evangelização e as religiões ou as práticas religiosas populares” (COMBLIN, 1989, p. 65-66; COMBLIN, 2012, p. 290).

Em contraponto à Lídia, está a jovem duplamente possuída, quer dizer, possuída por um espírito pitônico⁷⁵ (proclamadora de oráculos) e possuída por seus

excelente de púrpura, porque os filipenses adoravam copiar os costumes romanos, que comumente a utilizavam como adorno de togas, túnicas, cobertores e tapetes (HENDRIKSEN, 2005, p. 361).

⁷⁴ “É de notar-se que nas três cidades macedônias, Filipos, Tessalônica e Beréia, as mulheres são mencionadas de modo específico como recebendo influência do evangelho. Tal fato condiz com a considerável liberdade e influência social usufruídas pelas mulheres macedônias, tão ativas quanto os homens nos afazeres públicos” (WILLIAMS, 1996, p. 313).

⁷⁵ Píton (*Pythôn*) é o nome da serpente ou dragão que, segundo a lenda, Apolo matou para assumir seu lugar em Pito (futuro Delfos), ao norte do Golfo de Corinto, e emitir oráculos (PRIETO, 2007, p. 49; HENDRIKSEN, 2005, p. 362; MARSHALL, 1988, p. 253; COMBIN, 1989, p. 66; SAOÛT, 1991, p. 141): “Você era um terror para a nova povoação; tão grande era o espaço de terra que ocupava. Esse

patrões (SAOÛT, 1991, p. 142). Escrava, pobre, sob a régia da religião cívica, era encontrada fora das portas da cidade⁷⁶. Nem a um nome ela tinha direito (At 12,13), uma vez que era mulher cativa e habitada por um espírito que falava em seu lugar (PRIETO, 2007, p. 48). Nem mesmo o seu dom lhe dava a chance de alcançar *status* social ou econômico mais elevado, pois ela era apenas um objeto de comércio, um meio como seus proprietários obtinham lucro (PRIETO, 2007, p. 50).

Segundo Lucas, essa jovem adivinhadora “emitia” oráculos. O verbo “emitir”⁷⁷, usado pelo autor do livro de Atos poderia se referir ao oráculo de Apolo⁷⁸ em Delfos simplesmente ou, por outro lado, fazer alusão às adivinhações cuja prática era condenada pela Lei (PRIETO, 2007, p. 48).

Aliás, a respeito do tema é bom que se diga que no primeiro século da era cristã, eram latentes duas tradições sobre a adivinhação, uma de inspiração judaica, outra, grega (PRIETO, 2007, p. 48). A distinção entre elas dizia respeito a proveniência da revelação e a como se referia a Jesus Cristo (PRIETO, 2007, p. 48).

Lucas, ao descrever a jovem, enfatiza a situação de alienação cotidiana, de possuída pelo espírito de Píton, do qual a livrou Paulo em nome de Jesus.

A escrava não é apresentada como uma falsária⁷⁹ (um ventríloquo⁸⁰, por exemplo). Ela é reconhecida por todos como tendo um “espírito de adivinhação” e Lucas não coloca isso em questão. Entretanto, é evidente que, para ele, a escrava não possui o *status* venerável de origem divina que ela pode ter para a população grega local. Para Lucas, o que conta é

deus do arco resplandecente destruiu a este monstro com armas que nunca antes foram usadas (...), esvaziando completamente sua aljava, atravessando-o com dardos incontáveis até que seu sangue peçonhento brotou das negras feridas. E para que a forma de seus feitos não caísse no olvido com o passar do tempo, ele (Apolo) instituiu jogos sagrados cujas competições concentravam grandes multidões. Estes jogos foram chamados pítios, nome que se deriva da serpente que ele venceu” (OVÍDIO *apud* HENDRIKSEN, 2005, p. 362-363). Segundo Bruce, esse espírito era chamado de “espírito de pitonisa”, pois “tratava-se do mesmo espírito, porém de menor poder, que subjugava a profetiza pítica de Delfos de modo que esta falava como porta-voz de Apolo” (BRUCE, 1992, p. 16).

⁷⁶ Essa não era uma pítia do santuário de Delfos, mas uma simples escrava achada dos missionários na zona rural de Filipos (PRIETO, 2007, p. 49).

⁷⁷ *Manteuesthai* traduz o verbo hebraico *qasam* (Dt 18,10; I Sm 28,8; II Rs 17,17; Jr 34,4; Ez 12,24; 13, 6.23; 21, 21.23.29; 22,28; Mq 3,11).

⁷⁸ Apolo era também conhecido por “Pítico” (PRIETO, 2007, p. 48).

⁷⁹ Lucas não se refere a ela como alguém possuída por demônio (PRIETO, 2007, p. 49).

⁸⁰ MARTIN (1985, p. 22), MARSHALL (1988, p. 253) e WILLIAMS (1996, p. 314-315) consideram a escrava adivinhadora como uma ventríloqua, sim. No mesmo sentido, para Comblin, os cristãos a vêem como um ventríloquo (já que emitia vozes estranhas), que revela a realidade do mundo. O demônio, que se exprime por meio de fenômenos de comportamento estranhos, evidencia o desequilíbrio, a injustiça e os abusos da sociedade. “A condição desta escrava subordinada totalmente aos amos e ao exercício de uma profissão que faz dela um objeto nas mãos de forças obscuras revela efetivamente que a sociedade está sob o reino de um demônio” (COMBLIN, 1989, p. 66).

discernir de onde provém esse sopro (ou espírito: *pneuma*) e o que ele diz sobre Jesus Cristo (PRIETO, 2007, p. 48).

Às portas da cidade de Filipos, essa jovem proclamava, pondo em dúvida a identidade e a missão dos membros do grupo missionário paulino, apresentando-os como servidores do “Deus Altíssimo”, portadores de um “caminho” (PRIETO, 2007, p. 51; MARGUERAT, 2003, p. 143). Assim, utilizava duas ambiguidades: a primeira, pertinente à expressão “Deus Altíssimo”, título que se atribuía a Zeus na Grécia, a deusa-mãe na Lídia, a Ísis no Egito e a Baal na Síria; a segunda, diz respeito ao termo “caminho”, que poderia designar: *a*) o próprio movimento cristão e a salvação na pessoa de Jesus Salvador; ou *b*) se referir a Sabácio, a Zeus ou a Javé e também às escolas de filosofia (também objeto de iniciação de cultos místéricos). (PRIETO, 2007, p. 51; MARGUERAT, 2003, p. 143). “Pode ser qualquer um, o que denota definitivamente a tendência politeísta da mensagem” (MARGUERAT, 2003, p. 143).

Paulo rechaça as palavras do espírito pitônico que falava por aquela adivinhadora, ou porque Paulo e Silas temiam ser descobertos pelas autoridades (SAOÛT, 1991, p. 140), ou porque queria levar os ouvintes a crer que o evangelho que os missionários pregavam era só mais um no meio daquele ambiente sincrético da colônia romana de Filipos (PRIETO, 2007, p. 52; MARGUERAT, 2003, p. 143-144⁸¹), ou porque a religião popular da época, em vez de honrar a Deus, chamava a atenção para os seus mediadores⁸², como se fossem pessoas sagradas⁸³ (COMBLIN, 1989, p. 66; COMBLIN, 2012, p. 291), ou ainda porque a adivinhadora captava a atenção das multidões e perturbava a pregação de Paulo⁸⁴ (REIMER *apud*

⁸¹ Sobre magia e curas, ver MARGUERAT, *op. cit.*, p. 133-152.

⁸² “Era muito fácil confundir os sinais que acompanham as palavras dos apóstolos com os prodígios operados por tal taumaturgo judeu ou pagão e que lhes permitiam se pretenderem ‘alguém’ (At. 5,36 e 8,9). O uso no nome de Jesus podia até se tornar uma fórmula mágica (ver 19,3). Diante deste perigo, Lucas dá o primeiro lugar à Palavra de Deus e se acautela contra o culto da personalidade das testemunhas (3,12; 10,26)” (SAOÛT, 1991, p. 140).

⁸³ Trémel reforça esse entendimento, aduzindo que “os gritos da vidente põem em evidência demasiada aqueles que não são mais do que servidores. Ela os chama corretamente ‘servidores do Deus Altíssimo’ (v. 17). Mas entre estes servidores e o Altíssimo, ela esquece o mediador de Nome único. Paulo a exorciza ‘em nome de Jesus Cristo’. (...) ‘O caminho da salvação’ que eles anunciam (v. 17) é antes de tudo *Alguém* e não uma escola filosófica ou uma nova sabedoria” (TRÉMEL *apud* SAOÛT, 1991, p. 140).

⁸⁴ “Paulo age num movimento de mau humor, menos por compaixão pela escrava do que para acabar com um incômodo prolongado que prejudica sua atividade” (PRIETO, 2007, p. 51-52).

PRIETO, 2007, p. 52). Relata o verso 18 da perícopre que ela gritou por vários dias, até que Paulo se indignou⁸⁵ e “em nome de Jesus” exorcizou o espírito.

Paulo usa uma fórmula cristológica: “Eu te ordeno em nome de Jesus” (v. 18). Utilizando-se de uma expressão da cultura pagã, remodela-a, fazendo dela constar a proclamação cristocêntrica (PRIETO, 2007, p. 51; MARGUERAT, 2003, p. 144).

E, quanto ao exorcismo operado por Paulo, há, pelo menos, duas linhas de entendimento a respeito: para Marshall (1988, p. 254), assemelhou-se às histórias de exorcismo descritas nos Evangelhos, atribuindo o conhecimento da jovem à capacidade de vidência dos endemoninhados; por outro lado, para Prieto, o exorcismo de Paulo, apesar de possuir elementos do exorcismo evangélico⁸⁶, diferencia-se deste já que, transposto para um novo cenário cultural, está despido “onde tal espírito não é, no geral, assimilado a um espírito demoníaco ou impuro⁸⁷” (2007, p. 49-50).

(...) o relato lucano atribui ao gesto de Paulo uma dupla dimensão: ele rompe com o politeísmo do ambiente, afirmando categoricamente a unicidade da divindade que habita a mensagem cristã. Em segundo lugar, a intervenção de Paulo apresenta um forte coeficiente ético: a expulsão do demônio põe fim à prática exploradora dos proprietários da médium. Preocupação doutrinal pela verdade e retidão ética são inseparáveis no espírito de Lucas (MARGUERAT, 2003, p. 144).

Frise-se que Paulo se direcionou ao espírito, e não à jovem escrava, e “no mesmo instante o espírito a deixou”⁸⁸ (v. 18), o que privou a jovem da sua capacidade de adivinhação (MARSHALL, 1988, p. 254). Em outras palavras, a ênfase está em que os deuses antigos foram destronados e que “o grande santuário não tem agora mais nenhum valor e que uma vida religiosa nova chegou, e que não aceita nenhum compromisso com as antigas religiões” (PRIETO, 2007, p. 69).

O que Paulo é encarregado de fazer, ele o faz agindo gratuitamente e centrando toda a salvação e todo o poder sobre um nome, oferecido a quem quiser, mais do que sobre um lugar instituído e sobre ritos. Através da personagem da escrava, o cristianismo se apresenta também como um

⁸⁵ A palavra grega combina os sentidos de tristeza, dor e ira (WILLIAMS, 1996, p. 315).

⁸⁶ Como a “apóstrofe ao espírito; reconhecimento do interlocutor como unido ao ‘Deus Altíssimo’ (Lc 8,28), tentativa de seguimento” (PRIETO, 2007, p. 49).

⁸⁷ O que faz com que o exorcismo de Paulo não seja puramente um exorcismo evangélico: “a presença dos espíritos impuros ou demoníacos se manifestava pelo sofrimento, pela doença, loucura ou perturbações de comportamento, pelo medo; os espíritos saíam gritando e deixando atrás deles uma pessoa libertada” (PRIETO, 2007, p. 49).

⁸⁸ Nova Versão Internacional.

caminho de emancipação e de libertação, particularmente para os membros mais desfavorecidos e explorados da sociedade (PRIETO, 2007, p. 69).

Isso rendeu a ele e a Silas uma ação judicial perante os magistrados. Arrastados para a praça central⁸⁹ da cidade, foram denunciados pelos proprietários da escrava, que estavam enraivecidos por terem tido sua esperança de lucro cessada⁹⁰, Paulo e Silas são acusados de interferir em seus direitos de propriedade⁹¹ (BRUCE, 1992, p. 16), propagando uma religião não autorizada e de desordem pública⁹². Todavia, o que eles fizeram foi restabelecer a ordem social (SAOÛT, 1991, p. 143).

É bem verdade que, ao se reportarem aos magistrados, não fizeram menção ao fato de que comercializavam a técnica mágica da sua escrava, haja vista essa ser uma prática ilegal na lei romana⁹³, porque podia perturbar a ordem pública se utilizada para prejudicar a outrem (SAOÛT, 1991, p. 142). “Daí, certa comicidade nesta situação em que Paulo é acusado de estar fora da lei por indivíduos que também estão na ilegalidade” (TRÉMEL *apud* SAOÛT, 1991, p. 143).

Tendo os denunciantes invocado, isto sim, o velho princípio da incompatibilidade para salvaguardar seus proventos financeiros⁹⁴ (MARTIN, 1985, p. 18), apresentaram-se aos julgadores⁹⁵ como sendo “cidadãos romanos” e os acusados como “judeus”⁹⁶, a partir do que os magistrados presumiram liminarmente tratar-se de proselitismo judaico junto aos romanos filipenses.

⁸⁹ A praça do mercado era o centro dos negócios da cidade (MARSHALL, 1988, p. 255).

⁹⁰ Na religião da escrava adivinhadora, “somente vale a exploração econômica das forças religiosas. Com essa reação dos amos da escrava, a sua religião fica reduzida ao último nível” (COMBLIN, 1989, p. 67).

⁹¹ “(...) o efeito do evangelho era arruinar os negócios daqueles que tiravam lucro ou vantagem das superstições e dos vícios humanos” (MARSHALL, 1988, p. 254).

⁹² “Havia uma lei que proibia aos cidadãos romanos de praticarem qualquer culto estranho, não sancionado pelo estado (isto é, uma religião que não fosse *religio licita*). Raramente essa lei era aplicada, de modo que muitos romanos praticavam religiões ilícitas. As autoridades em geral contentavam-se em aplicar três espécies de testes a qualquer religião nova: perturbaria a posição dominante do culto romano? A nova religião é inócua politicamente? E moralmente é ela desejável? Se tais testes aplicados resultassem em respostas satisfatórias, a tolerância era total, e ali era esquecida” (WILLIAMS, 1996, p. 316).

⁹³ Como também o era pela Lei de Moisés (Lv 20,27; Dt 18,10-14).

⁹⁴ Procuraram outros pretextos para a acusação, deixando a questão econômica só em segundo plano (MARSHALL, 1988, p. 255).

⁹⁵ A presença de oficiais romanos na cidade, quer magistrados, quer lictores, se justifica pelo fato de em Filipos viger o *ius italicum*.

⁹⁶ Parece que a principal alegação contra eles residia no fato de serem judeus, alegação com o mesmo tom anti-semítico das medidas de contenção do crescimento do judaísmo empreendidas pelo imperador Cláudio em Roma (MARTIN, 1985, p. 18; MARSHALL, 1988, p. 255). “A animosidade contra os judeus em Filipos pode ser também a explicação para o ódio contínuo do populacho contra

A multidão aderiu à causa emotivamente exposta pelos denunciadores (MARSHALL, 1988, p. 255). Apesar de se orgulhar da condição de sua cidade ser considerada colônia romana, nem por isso copiou a justiça de Roma⁹⁷, permitindo fossem Paulo e Silas espancados violentamente, o que não era permitido nem quanto aos que não eram cidadãos romanos, quanto mais aos que eram (SAOÛT, 1991, p. 143).

A acusação que pesava contra os missionários era dupla: a) a de que perturbavam a cidade (At. 16,20); e b) a de que tentavam propagar uma religião aborígine de costumes que não era permitido aceitar nem praticar⁹⁸ (At. 16,21) (MARTIN, 1985, p. 18; MARSHALL, 1988, p. 255)⁹⁹. Lucas retrata nesse ponto a violência dos patrões da escrava e da multidão e a crueldade das autoridades.

Há quem avenge que talvez eles tenham sido acusados pelo fato de ensinar o cristianismo, em vez do judaísmo¹⁰⁰ (COMBLIN, 1989, p. 67; COMBLIN, 2012, p. 291-292). A chave para a compreensão sobre se a acusação aludiria ao judaísmo ou ao cristianismo encontra-se no próprio texto de Atos 16,21. Nos termos da denúncia, os patrões preferiram usar o vocábulo “costume” (*ethos*¹⁰¹), que designava os

a igreja cristã nascente, especialmente em vista da estreita ligação da mesma com estas mulheres judias” (MARTIN, 1985, p. 19). “(...) o orgulho pela identidade romana era inseparável de uma certa xenofobia. Não admira que no meio dos numerosos cultos gregos, egípcios e orientais, que pululavam nessa cidade como em toda parte em redor do Mediterrâneo, a religião oficial, com seu culto do imperador, levasse vantagem” (MARGUERAT, 2003, p. 141).

⁹⁷ Antes do *ius italicum*, as antigas leis Valéria (500 a.C.) e Pórcia (240 a.C.) já proibiam que se batesse em cidadão romano. Mesmo com as alterações legislativas posteriores, continuava proibido açoitar cidadão romano antes que houvesse processo judicial (WILLIAMS, 1996, p. 321; KISTEMAKER, 2006, p. 148).

⁹⁸ Aos romanos era permitido praticar religiões estrangeiras contanto que elas não pregassem costumes ofensivos à cultura romana (MARSHALL, 1988, p. 255; KISTEMAKER, 2006, p. 136).

⁹⁹ Os versos 19-21 rezam que: “Percebendo que a sua esperança de lucro tinha se acabado, os donos da escrava agarraram Paulo e Silas e os arrastaram para a praça principal, diante das autoridades. E, levando-os aos magistrados, disseram: ‘Estes homens são judeus e estão perturbando a nossa cidade, propagando costumes que a nós, romanos, não é permitido aceitar nem praticar’”.

¹⁰⁰ “O objetivo deles era perturbar os cristãos e ao apresentá-los como judeus, que representavam uma ameaça às tradições romanas, o empreendimento desses homens poderia ser coroado de sucesso” (WILLIAMS, 1996, p. 317).

¹⁰¹ “No Novo Testamento, *ethos* é um termo quase que exclusivamente lucânico (Lc 1,9; 2,42; 22,39; At 6,14; 15,1; 16,21; 21,21; 25,16; 26,3; 28,17 e Jo 19,40; Hb 10,25). Na maior parte das vezes designa a Lei de Moisés e seus ritos. Nos Atos, o termo é usado, por exemplo, por ocasião do questionamento sobre a manutenção dos ritos judaicos para os cristãos provindos do paganismo (15,1), quando são ainda praticados com zelo pelos judeu-cristãos (At 21,20-21) e pelo próprio Paulo (26,3; 28,17). O termo *ethos* designa também às vezes as leis romanas (25,16)” (PRIETO, 2007, p. 53).

costumes judaicos da época, quando Lucas evidencia ser preferível “caminho” (*hodos*), isto é, uma filosofia de salvação¹⁰² (PRIETO, 2007, p. 53-54).

Não se trata de renegar o valor do *ethos* judaico, mas de achar uma designação mais neutra, a fim de permitir a sua implantação. Assim como o fenômeno pitônico não é acatado de frente, mas anexado à proclamação, Paulo se conforma aos valores gregos ao demonstrar o desinteresse financeiro do filósofo e nisso se opõe à venalidade de algumas práticas religiosas. Essa recuperação cultural é provisória e visa a permitir ao cristianismo abrir para si campos de missão sem infringir a lei (PRIETO, 2007, p. 54).

Em decorrência da acusação, peremptoriamente são desnudos¹⁰³ e severamente açoitados com as varas dos lictores (BRUCE, 1992, p. 16; MARSHALL, 1988, p. 251 e 256), após o que são lançados na prisão, sob a vigilância cuidadosa de um carcereiro¹⁰⁴. Isso porque, para as leis romanas, um escravo é “propriedade integral de seus patrões e tem para eles o estatuto de instrumento ou de força produtiva” (PRIETO, 2007, p. 53).

Mesmo com os pés presos a um tronco, suportando dor em posição desconfortável (MARSHALL, 1988, p. 256), lançam-se a entoar hinos e, agora, são ouvidos pelos outros presos. Por esse motivo, dizer-se que nem a prisão deteve o progresso do evangelho, mas com ele contribuiu (MARSHALL, 1988, p. 250). A propósito, a cantoria de Paulo e Silas parece demonstrar a sua serenidade e certeza na vitória que eles criam ser iminente (COMBLIN, 1989, p. 67; COMBLIN, 2012, p. 292). Ninguém os ameaçou calar.

O episódio do terremoto que, em seguida, abalou os alicerces da prisão e fez romper os grilhões que prendiam os presos e abriu as portas do cárcere é o auge do relato lucano acerca da passagem dos missionários em Filipos. Nenhum dos prisioneiros sequer tentou escapar. O milagre serviu para afirmar a soberania de Deus (COMBLIN, 1989, p. 68; COMBLIN, 2012, p. 292) e também para um fim diferente: o de salvar física e espiritualmente o carcereiro pela sua fé no Senhor Jesus Cristo (SAOÛT, 1991, p. 142; MARSHALL, 1988, p. 257). Impedido de

¹⁰² “Salvação, para a jovem, significava o que normalmente queria dizer para o povo do mundo helênico. Era um escape ou libertação dos poderes que controlavam os destinos do homem. Desta forma, a jovem escrava estava dizendo ao povo, enquanto seguia os missionários, que eles estavam proclamando um caminho de libertação do destino, pelo poder de Yahweh, o Deus dos judeus” (SMITH, 1994, p. 120).

¹⁰³ O que era da praxe romana fazer contra os judeus (MARSHALL, 1988, p. 255).

¹⁰⁴ Talvez porque os magistrados já tinham ideia do seu extraordinário poder. E sabe-se que o carcereiro, de fato, tomou todas as precauções para com os detentos, mantendo-os na parte interior e mais segura da prisão e, por via das dúvidas, com os pés presos a um tronco de madeira (MARSHALL, 1988, p. 256).

suicidar-se¹⁰⁵, o carcereiro os reconhece, a Paulo e a Silas, como porta-vozes de um caminho único de salvação (At 16,25-34), como verdadeiros agentes divinos (MARSHALL, 1988, p. 257).

“Senhores, que devo fazer para ser salvo?” (At 16,30b). A confissão genuína do carcereiro o levou a crer e confiar em Jesus como Senhor¹⁰⁶. Efeito imediato da sua mudança de coração foi logo ter servido a Paulo e a Silas¹⁰⁷ (MARSHALL, 1988, p. 258). Ele lhes lavou as feridas, os levou para sua própria casa, lhes serviu uma refeição e tudo isso o fez com alegria “por haver crido em Deus”¹⁰⁸.

Após o livramento sorrateiro na manhã seguinte ou, talvez seja mais coerente dizer, sua expulsão de Filipos pelos lictores (BRUCE, 1992, p. 16), Paulo viu-se compelido a arguir a sua condição de “cidadão romano” para se assegurar de que teriam, ele e Silas, respeitados os demais direitos previstos no *ius italicum*. Ele protestava que fossem reconduzidos até os juízes do caso, pois temiam que o tratamento indigno que receberam se repetisse com outros missionários (MARSHALL, 1988, p. 259). Os magistrados se atemorizaram, pois temiam ser castigados pelas autoridades superiores¹⁰⁹ (MARSHALL, 1988, p. 259).

O tratamento que, até então, tinha sido dispensado a eles desconsiderou que pudessem ser cidadãos romanos e que a acusação apresentada pelos proprietários da escrava adivinhadora deveria ser investigada, para que eles fossem ouvidos sobre a sua versão dos fatos¹¹⁰, antes preferiu lhes aplicar a justiça sumária (BRUCE, 1992, p. 17; MARSHALL, 1988, p. 256). Lamentável, restava aos magistrados lhes pedir desculpas publicamente por terem permitido o açoite de dois cidadãos romanos e seu aprisionamento sem processo formal investigativo (COMBLIN, 1989, p. 69; COMBLIN, 2012, p. 292).

¹⁰⁵ O que seria a sua única opção caso os prisioneiros tivessem mesmo fugido (SAOÛT, 1991, p. 142). “Segundo a lei romana, se um carcereiro perdesse um prisioneiro pelo qual fosse responsável, ainda que mediante um desastre natural, pelo que parece, ele ficaria sujeito ao mesmo castigo que o prisioneiro deveria sofrer” (WILLIAMS, 1996, p. 318).

¹⁰⁶ Essa foi, portanto, a 3ª confissão de fé no texto de Atos sob exame.

¹⁰⁷ Tornou-se prioridade para o carcereiro cuidar primeiro dos outros para depois cuidar de si mesmo, tal como Paulo e Silas também fizeram, quando primeiro se preocuparam em falar de Jesus ao carcereiro e sua família e, só então, permitiram que deles cuidassem (WILLIAMS, 1996, p. 320).

¹⁰⁸ Nova Versão Internacional.

¹⁰⁹ Isso porque, enquanto cidadãos romanos, não podiam ser açoitados e tinham o direito de apelar no caso de serem presos (KISTEMAKER, 2006, p. 125).

¹¹⁰ Deveriam ter sido mantidos em prisão preventiva até que o processo foi levado ao conhecimento do procônsul (MARSHALL, 1988, p. 255).

Como consequência, também não podiam castigá-los com a expulsão da colônia romana, contudo, temendo não serem capazes de conter o clamor público que tinha se levantado contra eles por conta do episódio, os “pretos” de Filipos suplicam que Paulo e Silas saiam da cidade (BRUCE, 1992, p. 17). Assentiram, mas não sem antes encontrarem-se com e encorajarem os irmãos na casa de Lídia, certificando-se de que eles não se tornariam alvos do ódio popular em seu lugar (BRUCE, 1992, p. 17).

Daí partiram para Tessalônica. E quando voltaram a cidade não sofreram qualquer molestação (MARSHALL, 1988, p. 250).

O tempo que passaram em Filipos foi o suficiente para estabelecerem um laço afetivo firme com os irmãos que deixaram naquela colônia, que mais de uma vez lhes enviaram dádivas (FI 4,15-16). Os ardentes convertidos que lá ficaram¹¹¹ tinham visão da necessidade de suportar financeiramente o trabalho missionário de Paulo e seus companheiros, tanto porque tinham conhecido de perto o trabalho de quem dedica tempo para anunciar o evangelho, como porque lhes era ínsita a atitude de serviço¹¹².

A cordialidade é traço constante das relações de Paulo com as igrejas macedônicas (MARTIN, 1985, p. 22), mas a especial afeição que ele nutre pela igreja firmada em Filipos é clarividente: “(...) meus irmãos, amados e mui saudosos, minha alegria e coroa¹¹³ (...) sim, amados” (FI 4,1) (MARSHALL, 1988, p. 250; MARTIN, 1985, p. 23; CARSON *et al.*, 1997, p. 362¹¹⁴).

Assim, o relato do texto lucano escolhe evidenciar, dentre outras conversões, as de Lídia, a da jovem escrava e a do carcereiro, constantemente desconsiderados pelos judeus – mulheres, escravos e gentios. “Não só o evangelho

¹¹¹ Timóteo acompanhou Paulo e Silas a Tessalônica; Lucas deve ter permanecido na colônia filipense. BRUCE acredita que Lucas tenha sido considerado como um dos crentes filipenses e provavelmente tenha representado a igreja entre os delegados de outras igrejas que contribuíram para a coleta para os pobres da Judéia em 57 d.C. (BRUCE, 1992, p. 18).

¹¹² O serviço, parece-nos, era mesmo a marca característica dessa comunidade: Lídia, ao se converter, já hospeda os missionários em sua casa; Lucas demonstrou-se misericordioso com os doentes, pobres, mulheres e crianças; e o carcereiro, tão logo crê, já cuida deles (HENDRIKSEN, 2005q, p. 368).

¹¹³ “Provavelmente se referindo a alguma condecoração de batalha” (KRENTZ, 2008a, p. 259).

¹¹⁴ “Dadas as peculiaridades da carta, não ficamos sabendo muito sobre aquilo com que os filipenses contribuíram para o relacionamento, mas está claro que tinham solicitude e carinho por Paulo, que mandaram alguém da própria igreja para cuidar do apóstolo quando este esteve em dificuldades, que lhe enviaram presentes quando nenhuma outra igreja o ajudou e que obedeceram às suas orientações. É um belo quadro de harmonia cristã” (CARSON *et al.*, 1997, p. 362).

havia atravessado o mar Egeu, como havia estreitado o golfo mais difícil da discriminação sexual, social e racial” (WILLIAMS, 1996, p. 309).

1.2.2 A(s) carta(s) aos filipenses

A mais pessoal de todas as cartas de Paulo (HAWTHORNE, 2008, p. 556) foi endereçada às comunidades que estavam sofrendo opressão, inclusive perseguição, por força da cultura dominante da época. Consequência dessas perseguições, dissensões surgiram no seio das comunidades. Alguns dos seus membros passaram a colocar seus próprios interesses acima do dos demais (TOEWS, 2009, p. 9).

Daí que o apóstolo adverte os destinatários da carta contra vários elementos que tomavam lugar entre os irmãos convertidos, subvertendo-lhes a fé e a moral cristãs. Por derivação, apresenta a principal razão da carta: encorajar as igrejas a viverem em unidade¹¹⁵ (TOEWS, 2009, p. 9; BRUCE, 1992, p. 30; O'BRIEN, 1991, p. xii).

O que militava contra tal unidade era a tendência natural para a auto-afirmação, que Paulo combatia com toda a disposição de que era capaz. O exemplo de Cristo deveria inspirar seus seguidores no sentido de colocar os interesses dos outros diante de seus próprios interesses, e serem marcados pelo espírito de autonegação e auto-sacrifício espontâneo. Se aprendessem essa lição, não apenas transbordariam o cálice de Paulo com alegria mas também seriam liberados de tensões internas e seriam capazes de, juntos com Paulo, regozijar-se no Senhor (BRUCE, 1992, p. 30).

Além desses propósitos, a carta era o meio pelo qual Paulo intencionava agradecer aos irmãos da igreja de Filipos pela oferta de que Epafrodito¹¹⁶ foi

¹¹⁵ A unidade é um tema de ênfase especial na carta aos filipenses (ZERBE, 2009, p. 199). Ela era uma qualidade tanto no meio militar quanto na cidade grega (KRENTZ, 2008a, p. 259).

¹¹⁶ “O nome Epafrodito significa ‘alguém dedicado a Afrodite’, possivelmente indicando uma devoção especial à deusa do amor. Era um nome comum no começo do império romano. Conhecemos pelo menos três ou quatro no primeiro século” (KRENTZ, 2008a, p. 259). O Epafrodito ao qual nos referimos aqui é aquele a quem Paulo descreve como “irmão” (linguagem religiosa), “colega de trabalho” (linguagem comercial) e “colega soldado” (linguagem militar), todos termos nativos da cidade grega. Além de tudo isso, Epafrodito serviu a igreja de Filipos como seu embaixador, ao ir, em nome dela, ao encontro de Paulo enquanto este estava preso. Ele (Epafrodito) deveria ser rico o suficiente para arcar com as despesas de sua viagem entre Filipos e o local da prisão de Paulo (KRENTZ, 2008a, p. 260-261).

portador, instigá-los a honrar Epafrodito¹¹⁷, que correu risco de morte para se desincumbir de sua responsabilidade de atender Paulo em suas “necessidades” (Fp 2,25), bem como noticiar-lhes a respeito de sua situação pessoal (na prisão) à época¹¹⁸ e preparar a visita de Timóteo àquela comunidade.

A Epístola¹¹⁹ aos Filipenses tem despertado o interesse dos estudiosos no que atine à sua integridade¹²⁰, nem tanto quanto à sua autenticidade ou autoria, que não raro se atribui a Paulo¹²¹. Mesmo quem vislumbra haver dissonâncias na escrita da carta, não põe em dúvida que ela tenha sido manuscrita pelo apóstolo¹²², que ela componha o *Corpus Paulinum*, mas, tão-somente, se ela foi escrita numa só oportunidade ou se por etapas¹²³ (MARTIN, 1985, p. 23-24)¹²⁴.

¹¹⁷ Quando um embaixador bem-sucedido retornava a sua cidade natal, era comum que fosse recebido com honrarias e com Epafrodito não concebia Paulo que pudesse ser diferente (KRENTZ, 2008a, p. 263).

¹¹⁸ Afinal os filipenses oravam por ele e Paulo (1,19) os reconhece como parceiros no evangelho (1,5).

¹¹⁹ Neste tópico ainda não fazemos diferença entre epístolas e cartas, utilizando um termo pelo outro. No item 2.6.1, sim, apresentaremos a distinção técnica entre ambos.

¹²⁰ “A angústia pela comunidade em 3,2ss é incompatível com a serenidade e esperança com que Paulo vê o futuro da comunidade no restante da carta” (BECKER, 2007, p. 436).

¹²¹ “O tom da carta é pessoal demais para admitir outra hipótese” (HAWTHORNE, 2008, p. 558). “Paulo era o tipo de pessoa que se veria numa situação como essa e teria escrito uma carta como essa” (CARSON *et al.*, 1997, p. 350). As cartas cuja autoria frequentemente contesta-se são as de Colossenses, Efésios, II Tessalonicenses e as pastorais (PATZIA, 2008, p. 170). “Apparently there was never any real question in the minds of the Church Fathers about the authorship or canonical authority of Philippians, for a number of them not only quote from the letter but assign it to Paul as well” (O'BRIEN, 1991, p. 9). Em que pese sua quase irrefutabilidade, Baur, em 1840, pôs em xeque a genuinidade da carta, que Wette, um erudito mais velho da época, considerava “acima de qualquer questão”. Os argumentos de BAUR podem ser assim sintetizados: a) o autor da carta aos filipenses havia empregado expressões e ideias gnósticas (principalmente em Fp 1,6-11); b) o documento era demasiado repetitivo e caracterizava-se “por uma falta de conexão profunda, sólida de ideias, e por certa pobreza de pensamento”; e c) a carta não continha uma ideia principal. Por esses motivos, reputava Fp 3,2-19 “imitação fraca e sem vida” de II Co 11,13-15. (BRUCE, 1992, p. 20-21; O'BRIEN, 1991, p. 10). Nem Baur, nem a posterior análise estatística da linguagem persuadiram os estudiosos a se posicionarem contrariamente à tese da autoria paulina da Epístola.

¹²² Historicamente a Igreja (Policarpo de Esmirna, Ireneu, Clemente de Alexandria, Tertuliano e outros) sempre aceitou e atribuiu a autoria da carta ao próprio Paulo de Tarso (HAWTHORNE, 2008, p. 558). O questionamento repousa somente quanto ao hino em Filipenses 2,5-11, que utiliza alguns vocábulos e estilo rítmico incomuns a Paulo (CARSON *et al.*, 1997, p. 350). É possível que seja uma composição pré-paulina, certamente originada na igreja palestina primitiva (CARSON *et al.*, 1997, p. 350).

¹²³ A possibilidade de não ser uma só carta a de Paulo aos filipenses foi historiada por Mengel e Garland (*apud* MURPHY-O'CONNOR, 2000, p. 223). O debate a respeito da unidade das cartas paulinas é pertinente quanto a apenas duas delas: II Coríntios e Filipenses (BROWN, 2004, p. 658).

¹²⁴ Para J. Weiss, o trecho de Fp 3,2-4,1, por exemplo, é bem diferente do restante da carta, que se assemelharia mais a II Coríntios 10-13 (MARTIN, 1985, p. 23-24).

Por conta de, no século II d.C., Policarpo, bispo de Esmirna, escrevendo à Igreja de Filipos, ter mencionado que Paulo lhes escrevera “cartas”, no plural¹²⁵ (HAWTHORNE, 2008, p. 558; MARTIN, 1985, p. 24-25), desde o século XIX, passou-se a considerar que a Epístola aos Filipenses pudesse mesmo não ser uma carta ditada de uma única vez, mas, sim, uma compilação de bilhetes ou cartas menores do apóstolo¹²⁶.

Ponderando tratar-se de mais de uma carta¹²⁷, MARTIN apresenta assim o que denomina “evidências” da existência da sua divisão tripartite: a) o tempo aoristo¹²⁸ dos verbos em 2,25-30, que não faz parte da epístola (primeiro em 4,10-20, depois em 2,25-30); b) o fecho em 3,1 e 4,4 (“alegrai-vos”, que indica que Paulo não esperava ver Filipos novamente (diferentemente do que consta em 2,24, em que demonstra ter esperança de retornar àquela cidade); e c) o estilo de 3,1-4,9 revela uma escrita “segundo o padrão clássico de um pai moribundo a seus filhos” (MARTIN, 1985, p. 29), “o tratamento amável e cordial é substituído por um tom bem

¹²⁵ Bruce aceita a hipótese de que o plural utilizado por Policarpo fosse um “plural generalizante” ou, ainda, que queira significar que, além da conhecida carta canônica aos filipenses, outras tivessem sido escritas e tenham se perdido ao longo do tempo (BRUCE, 1992, p. 27).

¹²⁶ Em confirmação ao que se diz, Martin elenca evidências externas e internas à carta que ratificam tratar-se de mais de uma carta escrita por Paulo à comunidade filipense. Como evidências externas rememora que, segundo Michaelis, tivesse Policarpo querido utilizar o singular, teria feito a diferença, como noutras oportunidades o fez. Colaciona que, no entender de J. B. Lighthfoot (1878), o plural revela a importância da carta. Pode ser que tenha se reportado mais de uma vez aos filipenses dado o seu grande afeto por aqueles irmãos. Em contraposição à esta evidência, há os que sustentam que o plural usado por Policarpo para referir-se às cartas paulinas dizia respeito ao corpo de cartas de Paulo, que provavelmente circulavam por todas as igrejas fundadas pelo apóstolo (MARTIN, 1985, p. 24-25). Evidência interna de que há mais de uma carta de autoria paulina endereçada aos filipenses seriam as passagens de 3,1, 3,1b-21 e 4,10-20; a primeira por caracterizar uma pausa no pensamento de Paulo, uma “fissura geológica”, sem explicação; a segunda por representar uma longa digressão de pensamento, com palavras repetidas e movimentação viva, como se Paulo estivesse com seu espírito agitado e muito preocupado de que os filipenses não se tornassem presa fácil dos falsos mestres; e a terceira seria um fragmento deslocado (MARTIN, 1985, p. 26-27).

¹²⁷ Voigt enumera as seguintes razões por que se coloca em questão a integridade da carta: a) a carta do bispo Policarpo, sobre a qual já discorremos no corpo deste trabalho; b) as mudanças bruscas de tom e de assunto da carta; c) no capítulo 3 Paulo faz alusão a adversários que ainda não tinham aparecido antes; d) no capítulo 3, há a impressão de que Paulo não estava preso, quando em outros lugares da carta ele faz transparecer; e e) o trecho comumente chamado de “carta de agradecimento” pelos donativos entregues em mão por Epafrodito a Paulo (4,10-20) parece um todo separado do demais (VOIGT, 2009, p. 12).

¹²⁸ “O aspecto aoristo veicula o ponto de vista de uma ação terminada. No modo indicativo este aspecto, combinado com outros elementos no contexto, geralmente significa que a ação em questão é passada. Existem portanto no modo indicativo dois tempos que veiculam ação passada no tempo primário: o imperfeito, que veicula a ideia de uma ação repetida ou continuada no tempo passado, e o aoristo, que veicula a ideia de uma ação no tempo passado e que é terminada, isto é, não repetida ou continuada. Em determinado contexto, o aoristo do indicativo pode veicular uma variedade de nuances, dependendo do significado do verbo e de outros fatores no contexto. Mas o ponto de vista de determinada ação veiculada pelo radical será normalmente apresentada, explícita ou implicitamente” (SWETNAM, 2002, p. 110).

mais frio e severo” (BECKER, 2007, p. 435), por isso se trataria da última das cartas enviadas à comunidade de Filipos.

Considerar Filipenses uma carta múltipla, naturalmente, fez desdobrar o exame da matéria para a pesquisa a respeito de quantas e quais seriam as cartas endereçadas por Paulo à comunidade que ele e sua equipe missionária firmaram em Filipos.

Para Barbaglio e Comblin, uma carta seria a “carta de agradecimento”, escrita de Éfeso, outra seria a “carta da prisão”, escrita do mesmo cárcere um tempo depois, e, por último, a “carta polêmica”, posterior à libertação de Paulo do encarceramento, redigida provavelmente no ano de 57 d.C. (BARBAGLIO, 2009, p. 355-357; COMBLIN, 1992)¹²⁹. Com pequena variação, os estudiosos assim dividem a carta canônica¹³⁰:

Carta A – Fp 4,10-20

Carta B – Fp 1,1-3,1 e 4,2-9

Carta C – Fp 3,2-4,1¹³¹

Aqueles que admitem que cartas menores foram coligidas em Filipenses, têm em comum o fato de julgarem o capítulo 3, no todo ou em parte, como uma carta separada (BROWN, 2004, p. 659)¹³².

Hodiernamente, tem-se voltado a asseverar a unidade da Carta aos Filipenses (MARTIN, 1985, p. 28¹³³). Entendendo que qualquer argumento no sentido de que Filipenses é produto de compilação não passa de suposição

¹²⁹ Barth difere pouco de Barbaglio e Comblin quanto à divisão das cartas. Para ele, a carta C deveria abranger os versos 4,2-3, logo a carta B seria composta pelos versos 1,1-3,1a e 4,4-7 e 4,21-23, enquanto a carta C alcançaria os versos 3,1b-4,3 e 4,8-9 (BARTH, 1983).

¹³⁰ Sobre a divisão das cartas, especificamente, deixamos de detalhar neste momento, porque planejamos fazê-lo no item 2.3.1 deste trabalho.

¹³¹ Os que acreditam que a partir de 3,1b ou de 3,2 interpola-se uma carta de Paulo em outra, divergem sobre o lugar em que ela termina. “Se em 3,19 (J. H. Michael), 4,1 (Beare), 4,3 (K. Lake), ou 4,19 (Goodspeed)” (HIEBERT, 2008, p. 843).

¹³² Brown bem sistematiza os principais autores que se filiam à teoria de que Filipenses é a coleção de duas ou de três cartas de Paulo: “* *Duas cartas originais* (G Bornkamm; J. Gnilka; E.J. Goodspeed; L.E. Keck). Por exemplo: I. Fl 3,1b-4,20: uma carta quando Paulo recebeu o presente de Epafrodito; II. Fl 1,1-3,1a + 4,21-23: uma carta depois que Epafrodito se recuperou da doença. * *Três cartas originais* (mais popular: F.W.Beare, J.A.Fitzmyer, R.H.Fuller, H.Koester, E.Lohse, W.Marxsen, W.Schmithals). Por exemplo: I. Fl 4,10-20: uma carta de agradecimento aos filipenses pelo presente recebido por Paulo; II Fl 1,1-3,1a + 4,4-7.21-23: uma carta estimulando uma vida digna, de alegria no Senhor; III Fl 3,1b-4,3 + 4,8-9: uma carta corretiva e polêmica” (BROWN, 2004, p. 659).

¹³³ Holladay faz constar em seu texto os autores que acreditam ser a carta aos filipenses um todo unitário: C.H. Dodd, M. Dibelius, E. Haupt, E. Lohmeyer e E. F. Scott. (HOLLADAY, 1969, p. 77).

doutrinária, reaviva-se o julgamento de que “Não existe (...) razão suficiente para que se duvide da unidade original de Filipenses, como foi transmitida” (KÜMMEL *apud* BRUCE, 1992, p. 30).

Para os que a consideram um todo unificado, quatro são suas principais razões de convicção: *a)* por ser, claramente, uma carta pessoal, escrita em estilo coloquial, não consideram que Paulo tenha sido incoerente em interrompê-la abruptamente em 3,2, o que, aliás, o apóstolo o fez em outras cartas (Rm 16,16-19, I Ts 2,13-16); *b)* não há qualquer manuscrito grego que coloque em suspeita de Filipenses tenha aparecido em forma diferente da que existe agora; *c)* é difícil isolar uma parte da carta de outra, pois os temas se repetem e são retomados com frequência; e *d)* um escriba inteligente não teria unido as cartas fora de uma ordem lógica de argumentos (primeiro o agradecimento contido em 4,10-20, depois o mais, por exemplo) (HAWTHORNE, 2008, p. 559).

Não obstante, compreendemos que, independentemente de ser uma só carta ou um conjunto delas, tendo sido a Epístola aos Filipenses escrita de uma só vez ou não, ela encerra uma unidade de compreensão. Como ensina Voigt,

(...) não muda muita coisa se originalmente foi apenas uma ou se foram duas ou três cartas. O que temos hoje é um texto que chamamos de Carta aos Filipenses. E não há dúvidas de que este texto foi escrito pelo apóstolo Paulo à sua amada comunidade (VOIGT, 2009, p. 13).

E, a propósito do modo de produção escravagista romano, sabe-se que, por se opor a ele, Paulo e seus companheiros foram aprisionados várias vezes (FERREIRA, 2012, p. 43) e a própria carta de Paulo aos filipenses foi escrita de uma de suas prisões (Fl 1,7, 13 e 17). Há certa discussão, no entanto, sobre de que cidade Paulo a escreveu.

Delimitar o local e data em que elaborada a carta aos filipenses é especialmente importante para a interpretação do texto, para a identificação dos adversários a que Paulo faz alusão no capítulo 3 da epístola, e da natureza de sua oposição (HAWTHORNE, 2008, p. 559)¹³⁴. A depender de onde ele a tenha escrito, uma ou outra interpretação será a mais apropriada, como veremos mais detidamente no item 3.2 deste trabalho.

¹³⁴ A *contrario sensu*, KÜMMEL, 1982, p. 428: “De qualquer maneira, o caráter dos adversários em Fl 3 de nada adianta para determinar o lugar da redação da epístola”.

Alguns parâmetros mínimos que devem ser observados para a eleição do lugar de onde Paulo escreveu a carta aos filipenses, são: a) Paulo estava preso (Fl 1,7.13.17); b) ele enfrentou um julgamento do qual poderia ser libertado ou condenado à morte (1,19-20; 2,17; BRUCE, 1992, p. 21); c) havia um pretório onde ele ficou detido (1,13) e “também pessoas da casa de César”¹³⁵ (4,22; d) Paulo estava acompanhado de Timóteo (1,1; 2,19-23); e) havia “amplos esforços evangelizadores em volta dele” (Fp 1,14-17); f) Paulo planejava visitar Filipos depois que fosse solto (2,24); e g) enquanto Paulo se encontrava preso, várias vezes diversas pessoas viajaram de lá até Filipos¹³⁶ (HAWTHORNE, 2008, p. 559). A discussão gira em torno se de Roma, Éfeso, Corinto ou Cesaréia a carta foi redigida.

Roma¹³⁷ é a opção mais antiga e mantida por mais tempo. Local em que Paulo esteve em prisão domiciliar por, pelo menos, dois anos (At 28,30), parece atender aos parâmetros acima alistados, a não ser pelo fato de que é local muito distante de Filipos e não há suporte fático para declarar que Timóteo em Roma o acompanhava (HAWTHORNE, 2008, p. 559-560). De qualquer maneira, Roma, diferentemente de Cesaréia, oferecia um ambiente que justificava a alegria e entusiasmo de Paulo relativamente ao avanço do evangelho (BRUCE, 1992, p. 23)¹³⁸.

Os estudiosos que apontam Éfeso¹³⁹ como local da escrita da carta o fazem apesar de o livro de Atos não citar que Paulo tenha estado preso nessa cidade – o que não quer dizer, necessariamente, que não tenha¹⁴⁰. A resistência em adotar

¹³⁵ O funcionalismo civil imperial é composto pelos membros da casa de César – a maior parte formada por ex-escravos, que se espalhavam por todas as províncias (BRUCE, 1992, p. 24).

¹³⁶ “O número de viagens de ida e volta entre Filipos e o lugar do cativeiro de Paulo, implícitas na carta, leva alguns a julgar que a carta originou-se em Éfeso, em vez de Roma. A viagem entre Roma e Filipos, ou vice-versa, exigia cerca de 40 dias; a viagem entre Filipos e Éfeso requeria apenas uma semana ou 10 dias” (BRUCE, 1992, p. 25). Filipos e Roma distavam entre si cerca de 1.900 quilômetros, enquanto a distância entre Filipos e Éfeso era de cerca de 160 quilômetros (CARSON *et al.*, 1997, p. 352-353). Supõe-se que quatro viagens ocorreram entre Filipos e o lugar onde estava Paulo preso e outras três estavam planejadas para futuramente acontecer (BRUCE, 1992, p. 26).

¹³⁷ Dodd e Beare apoiam que tenha sido de Roma que Paulo escreveu a carta à igreja de Filipos (*apud* JEWETT, 1970, p. 363).

¹³⁸ E o próprio fato de Paulo estar correndo o risco de ser condenado a morte parece indicar que o missionário já tinha apelado a César e que, ao tempo da carta, estava submetido à jurisdição de Nero (CARSON *et al.*, 1997, p. 352).

¹³⁹ Pensam ter sido de Éfeso que Paulo escreveu a carta aos filipenses: KOESTER (2005b, p. 144-145), JEWETT (1970, p. 364), WRIGHT (2013, p. 329-342) e BARTH (1983, p. 78).

¹⁴⁰ Bruce reconhece ser possível que Paulo, ao menos uma vez, tivesse sido preso em Éfeso (1992, p. 22). Em II Coríntios 11,23, o apóstolo deixa claro que havia sofrido mais prisões do que aquelas enumeradas em Atos. Clemente de Roma certa vez contabilizou sete prisões de Paulo (CARSON *et*

esta hipótese está em que nada se diz a respeito da coleta aos pobres de Jerusalém nessa cidade, na inexistência de uma guarda pretoriana naquele lugar (BRUCE, 1992, p. 22) e no tom ríspido que Paulo imprime à carta, quando em Éfeso teve seus melhores amigos, Priscila e Áquila¹⁴¹ (HAWTHORNE, 2008, p. 560).

De uma perspectiva da teologia da justificação, BECKER aduz que o trecho da carta que abarca o capítulo 3 de Filipenses¹⁴² deve ter sido escrito de Corinto, antes da partida de Paulo para Jerusalém, para a entrega da coleta, em torno de 56 d.C., como também o foram as cartas aos gálatas e aos romanos (BECKER, 2007, p. 444)¹⁴³.

Ainda há os que aventam ter sido de Cesaréia¹⁴⁴ que Paulo escreveu à comunidade filipense. Essa suposição é de todas a mais recentemente formulada, todavia demonstra ser tão possível quanto as demais (HAWTHORNE, 2008, p. 560-561). O fato de, segundo At 23,35, Paulo ter sido mantido sob guarda naquela cidade, “no pretório de Herodes”, é argumento bastante favorável a que Cesaréia tenha mesmo sido o lugar de onde o apóstolo elaborou a carta¹⁴⁵ (CARSON *et al.*, 1997, p. 353).

al., 1997, p. 351). Em I Co 15,32 e II Co 1,8-11 vê-se que ele certa vez esteve em sérios apuros em Éfeso.

¹⁴¹ Pessoalmente, entendemos que o fato de Priscila e Áquila terem acompanhado Paulo em sua missão em Éfeso e Corinto não é argumento hábil a infirmar que de qualquer desses lugares tenha o apóstolo escrito a carta aos filipenses, porque não seria ríspido com seus amigos. Ao contrário de Hawthorne, entendemos que esse é mais um argumento que milita em favor da eleição dessas cidades.

¹⁴² Para Becker, a epístola aos Filipenses é composta pela junção de duas cartas paulinas (BECKER, 2007, p. 444).

¹⁴³ Provavelmente foi escrito antes de Romanos, também em torno de 56 d.C., após Paulo partir para Filipos, enquanto ainda estava na Grécia. (BECKER, 2007, p. 444).

¹⁴⁴ KÜMMEL assim pensa (*apud* JEWETT, 1970, p. 363).

¹⁴⁵ “Nos últimos anos de seu ministério ao longo do mar Egeu, Paulo organizou uma coleta nas igrejas da missão gentílica, para socorro dos pobres da igreja de Jerusalém. Na festa de Pentecostes de 57 d.C., Paulo chegou a Jerusalém com alguns representantes dessas igrejas, os quais deveriam entregar as contribuições dos crentes aos líderes da igreja em Jerusalém. Não muitos dias após sua chegada, Paulo foi atacado por uma multidão feroz, no recinto do templo, tendo sido resgatado por membros da guarda romana e levado à fortaleza Antônia, que dava para o pátio externo do templo. O comandante da fortaleza tomou-o sob custódia e o enviou ao procurador Félix, em Cesaréia. Paulo permaneceu em Cesaréia dois anos (57-59 d.C.), aguardando que Félix promulgasse uma decisão judicial quanto ao seu caso (Atos 24,26-27). Félix, na verdade, nunca chegou a pronunciar um veredicto formal sobre Paulo: Lucas explica esse adiamento pela esperança de Félix em receber um dinheiro de suborno, de Paulo ou de seus amigos. Ele sabia que Paulo havia chegado à Judéia trazendo uma substancial soma de dinheiro para ser distribuído entre os pobres da igreja de Jerusalém (Atos 24,17), e presumiu que ele teria acesso a maiores fundos. Todavia, Paulo tinha muitas razões para supor que o veredicto de Félix, quando saísse, lhe seria favorável e ele sairia livre. Isso proveria, poder-se-ia argumentar, bom motivo para o otimismo do apóstolo: ‘E, tendo esta confiança, sei que ficarei, e permanecerrei com todos vós para o vosso progresso e gozo na fé’ (Filipenses 1,25)” (BRUCE, 1992, p. 23).

Embora haja elementos que apontem Roma ou Éfeso ou Corinto ou Cesaréia como lugar de onde a Epístola aos Filipenses foi redigida, “parece não haver nenhum motivo decisivo para dizer que esta ou aquela cidade está comprovada” (CARSON *et al.*, 1997, p. 354).

Por conseguinte, dada a incerteza quanto ao lugar da redação da carta, também não há como precisar sua data. O que quer dizer que, se tiver sido escrita de Roma, o foi próximo ao fim da vida de Paulo; se de Cesaréia, um pouco antes de Paulo chegar a Roma; se de Éfeso ou Corinto, alguns anos antes. De maneira que os estudiosos costumeiramente apontam apenas o período de tempo em que ela deva ter sido escrita: entre o final da década de 50 e início da de 60 (CARSON *et al.*, 1997, p. 355).

1.3 AS CIDADANIAS DA ÉPOCA

Observando a estrutura social do povo filipense, é vital perceber como esse povo é formado por dois grupos bem distintos entre si: os “romanos” e os “gregos” (SERGIENKO, 2011, p. 67-72), ou, nos dizeres de OAKES (2001, p. 3), os cidadãos e os não cidadãos. Isso em razão de a cidadania ser um ponto crucial naquele contexto.

Cidadania é um “termo associado à vida em sociedade” (REZENDE FILHO; CÂMARA NETO, 2001). É difícil identificar sua origem, mas mantém forte elo com os primórdios e expansão da *polis* grega, principalmente entre os séculos VIII e VII a.C. (REZENDE FILHO; CÂMARA NETO, 2001). Seu conceito ganhou formas diferenciadas no decorrer da história, mas seu sentido clássico sempre esteve associado à participação política (CARDOSO, 1985, p. 47). Desse modo, cidadania deve ser descrita a partir dos gregos, depois dos romanos para, então, fazer compreender o seu uso por Paulo.

O leitor da presente história da vida privada pode perfeitamente nos perguntar: por que começar com os romanos? Por que não com os gregos? Por que os romanos? Por que sua civilização seria o fundamento do Ocidente moderno? Não sei. Não se tem certeza de que seja tal fundamento (importam muito mais o cristianismo, a tecnologia e os direitos do homem); não percebemos bem o sentido exato que devemos dar ao termo ‘fundamento’ para evitar que uma discussão sobre o assunto conduza

a meras divagações de conotações políticas ou didáticas. Enfim, podemos achar que um historiador não tem necessariamente como função reconfortar arrivistas em suas ilusões genealógicas. A história, essa viagem ao outro, deve servir para nos fazer sair de nós, tão legitimamente quanto nos confortar em nossos limites. (...). A 'família' romana, para falar só dela, parece-se tão pouco com sua lenda ou com o que chamamos de 'família'... Mas, então, por que não os gregos? Porque os gregos estão em Roma, são o essencial de Roma: **o Império Romano é a civilização helenística nas mãos brutais** (também aqui, nada de sermões humanistas) **de um aparelho de Estado de origem italiana. Em Roma, a civilização a cultura, a literatura, a arte e a própria religião provieram quase inteiramente dos gregos ao longo do meio milênio de aculturação; desde sua fundação, Roma, poderosa cidade etrusca, não era menos helenizada que outras cidades da Etrúria.** Se o alto aparelho de Estado – imperador e Senado – permaneceu, no principal, estranho ao helenismo (tal era a vontade de poder entre os romanos), em contrapartida o segundo nível institucional, o da vida municipal (o Império Romano formava um corpo cujas células vivas consistiam de milhares de cidades autônomas), era inteiramente grego. Desde o século II antes de nossa era, a vida de uma cidade do Ocidente latino era idêntica à de uma cidade da metade oriental do Império. **E na essência essa vida municipal, completamente helenizada, servia de quadro para a vida privada** (VEYNE, 1989, p. 14. Grifos nossos).

De acordo com CROIZET, a Constituição Ateniense é incoerente. Ela é democrática e, concomitantemente, restringe a igualdade. Cidadão, na Ática, é o descendente de um progenitor cidadão e de uma mãe ateniense. Metecos, libertos, escravos eram a maioria da exceção à regra (CROIZET, 1988, p.9)¹⁴⁶.

Em Atenas, o direito à cidadania advinha daqueles que fossem homem, livre, maior de dezoito anos, ser nascido em Atenas, filho de pai ateniense ou mãe ateniense, ser reconhecido pela *phatría* de seu pai, inscrito nos registros cívicos (*demos*) e cumpridor das obrigações militares (THEML *apud* CODEÇO, 2008, p. 43)¹⁴⁷.

O Conselho dos Quinhentos e a Assembleia do Povo eram os ilustres espaços da atividade política. Esta, soberana; aquele, estratégico. A eleição e o tipo de poder - partilhado ao extremo e efêmero na duração – são as características apreciáveis da organização do Conselho. O poder soberano era atribuído aos cidadãos maiores de vinte anos, de ocupações e regiões diferentes, na Assembleia

¹⁴⁶ “Todas as dissensões da política interior, em Atenas, repousavam essencialmente na oposição dos ricos e dos pobres. Os conflitos políticos eram verdadeiras lutas de classes, e o governo do Estado pela multidão, pelo *demos*, provocava então as mesmas objeções que nossas sociedades” (CROIZET, 1988, p.10).

¹⁴⁷ As regras para ser cidadão em Atenas mudaram em diversos momentos, conforme registra Chevitarese, 2000, p. 63-67). Finley (1983, p. 90), sobre a cidadania ateniense, afirma: “normalmente (...) adquiria-se apenas através do nascimento; só em raras circunstâncias era atribuída a outros e, nesses casos, unicamente mediante o voto formal da Assembleia, autoridade governativa fundamental”.

do Povo¹⁴⁸. “As reuniões da Assembleia eram acessíveis a qualquer cidadão que a elas quisessem assistir” (FINLEY, 1983, p. 90).

Cada reunião da Assembleia era iniciada por uma cerimônia religiosa. Lia-se, em seguida, a ordem do dia e o projeto de decreto preparado pelo Conselho sobre a primeira questão a resolver. O arauto pronunciava depois as palavras consagradas: <<Quem quer falar, entre os cidadãos maiores de cinquenta anos?>> Estava aberta a discussão (CROIZET, 1988, p. 14).

Outra entidade importante ao espaço político e, por consequência, ao exercício da cidadania¹⁴⁹ era a *paideía*¹⁵⁰. Ela objetivava conduzir a criança¹⁵¹ ao alcance da harmonia (corpo e a mente), a fim de que ela conquistasse a *areté* (excelência) e se tornasse homem¹⁵². A partir do século V, a *paideía* atende também a necessidade de formar cidadão¹⁵³. Entretanto, tal empenho ia ao encontro, exclusivamente, dos “bem-nascidos”, os filhos dos naturais cidadãos abastardos.

¹⁴⁸ Nas discussões na Assembleia, sobressaíam aqueles de ascendência social mais elevada, seja pela qualificação do seu ofício, seja por sua influência pessoal. Após o século V, todavia, a habilidade retórica ganhou espaço ao ponto de ser ensinada por mestres e de tipificar políticos através desse ofício (CROIZET, 1988, p. 14-15). Sobre a preeminência da palavra sobre os outros instrumentos do poder, VERNANT (2009) afirma: “Entre a política e o *logos*, há assim relação estreita, vínculo recíproco. A arte política é essencialmente exercício da linguagem; e o *logos*, na origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, através de sua função política. Historicamente, são a retórica e a sofística que, pela análise que empreendem das formas do discurso como instrumento de vitória nas lutas da assembleia e do tribunal, abrem caminho às persuasão, regras de demonstração e ao pôr uma lógica do verdadeiro, própria do saber teórico, em face da lógica do verossímil ou do provável, que preside aos debates arriscados na prática” (p. 54-55).

¹⁴⁹ “O modelo de cidadania esperado dos atenienses estava em total conformidade com o modelo de *paideía* que fora delineado por filósofos como Aristóteles, na obra *Política*, e Platão, nas obras *Leis* e *República*. No entanto, esse modelo de instrução não coincidia datalmente com sua execução. Os tratados que versam sobre a *paideía* são do final do Período Clássico e a sua correspondência no sistema formativo só veio a concretizar-se no Período Helenístico. Acreditamos que essa defasagem seja justamente do momento não só político (ascensão e permanência da democracia como forma de governo), mas cultural dos quais os atenienses passavam” (CODEÇO, 2008, p. 40-41).

¹⁵⁰ *Paideía* – termo grego que pode significar “educação, cultura”, comumente traduzido por *educação* e relacionado, intimamente, à identidade, conduta que todo cidadão deveria respeitar e seguir para ser considerado honrado e virtuoso perante a comunidade. Segundo Claude Mossé, é um conceito muito mais amplo que compreende todas as atividades educacionais e culturais e que se desenvolveram a partir da segunda metade do século V. Este conceito abrange todo processo educacional ateniense, consistindo em práticas intelectuais (como escrita e leitura), práticas físicas (esportes, caça), militares (*efebia*), além dos valores éticos que eram necessários a convivência na *polis* (MOSSÉ *apud* CODEÇO, 2008, p. 43).

¹⁵¹ Dos sete anos até a idade mínima para ser cidadão (dezoito ou/até vinte anos).

¹⁵² A antiga instrução, baseada na ginástica, na música e na gramática deixa de ser suficiente. É então que o ideal educativo grego aparece como *paideía*, formação geral que tem por tarefa construir o homem como um todo, como *polis* (JAEGER, 1995, p. 147).

¹⁵³ Codeço utiliza a estrutura de Fábio de Souza Lessa, que agrega ao cidadão, além das virtudes físicas, intelectuais e normativas, as de ser: “forte, viril, corajoso, lutar na linha de frente de batalha, praticar esportes, participar ativamente da vida pública, da política, obedecer às leis, comer o pão e beber o vinho misturado à água, cultuar os deuses, cuidar dos pais na velhice, casar e ter filhos do sexo masculino” (LESSA, 2001, p. 22 *apud* CODEÇO, p. 42).

O modelo e os valores da educação tradicional ateniense estavam ligados intrinsecamente aos da cidadania tradicional. O alargamento ou não do direito à cidadania acarretaria neste caso, um alargamento ou não desses valores que a *paideía* ática buscava cultivar (CODEÇO, 2008, p. 44).

As instituições citadas estão inseridas no universo espiritual da *polis*. Esta se expressa pelo prestígio da palavra (o debate contraditório, a discussão, a argumentação – retórica e sofisticada), desenvolvimento das práticas públicas (democratização e divulgação de conhecimentos, valores e técnicas exclusivas, antes privilégios de poucos; “prestação de contas” a partir da retidão por processos de ordem dialética) e unidade em meio à diversidade (“os que compõem a cidade, por mais diferentes que sejam por sua origem, sua classe, sua função, aparecem de uma certa maneira ‘semelhante’ uns aos outros”)¹⁵⁴ (VERNANT, 2009, p. 53-72).

Em meio à alteridade, *polis* significava sentido de comunidade e de pertença identitária. As competições desportivas de carácter pan-helênico e os vários festivais da Ática tinham o alvo de superar a casualidade e a intimidação, de proporcionar um espaço público com configuração própria (onde a competição é assistida por todos - sem nenhum empecilho - e dá lugar ao espetáculo) e de relacionar a comunidade humana ao sagrado no âmbito do culto público (FIALHO, 2010, p. 118-120).

Tal conjugação implica, afinal, as três instâncias constitutivas da polis ou do macrocosmo da Hélade: natureza, homens e deuses, e é consagrada e reavivada num lugar de memória, através da linguagem cultural. Estes três constantes são extremamente importantes para se compreender como se constrói e vive a identidade helênica e a cidadania da polis¹⁵⁵ (FIALHO, 2010, p. 121).

Isso porque, antes do surgimento da *polis*, o sistema familiar era o dos clãs. O poder era exercido soberanamente pelo patriarca. A *polis*, na história do pensamento grego, nas palavras de Vernant (2009, p. 23), constituiu “um acontecimento decisivo”¹⁵⁶ porque inaugurou “um novo cenário, com a participação

¹⁵⁴ “Apesar de tudo o que os opõe no concreto da vida social, os cidadãos se concebem, no plano político, como unidades permutáveis no interior de um sistema cuja lei é o equilíbrio, cuja norma é a igualdade” (VERNANT, 2009, p. 65).

¹⁵⁵ “À medida que o sistema da polis se vai consolidando, a experiência de identidade helênica vai-se, também, reforçando, assente em referências de integração do homem nesse microcosmo acabado, dentro do macrocosmo helênico. Devemos sublinhar o facto, que por vezes passa despercebido ao homem moderno, de a polis grega não ser apenas um complexo urbano, ela é muito mais do que isso – um universo onde, em condições ideais, homens, deuses e natureza convivem e se complementam em harmonia. É esse todo que confere dimensão de alteridade a todas as outras cidades-estado que integram e constituem o mundo grego” (FIALHO, 2010, p. 116).

¹⁵⁶ “... no plano intelectual como no domínio das instituições... a *polis* conhecerá etapas múltiplas e formas variadas” (VERNANT, 2009, p. 23).

dos *demói*¹⁵⁷, em que a concepção de vida comunitária não se submete mais às suas decisões, mas à *diké* (justiça) da comunidade das cidades” e tornou o homem grego “um cidadão que deveria cumprir regras éticas e políticas, que articulava relações e estabelecia compromissos cívicos para além da ligação familiar” (GUIMARÃES, 2007, p. 174-175).

As *polis* gregas, a partir do século VIII a.C., preencheram quase todo Mediterrâneo e regiões do mar Negro. Elas estiveram ausentes, somente, na costa síria e na parte ocidental do norte da África. Como colônias, elas foram fundadas por parte da população das cidades-mães (problema de superpopulações) e também com o intento de resolver problemas sociais. Vale ressaltar que elas mantinham laços políticos e econômicos com a metrópole¹⁵⁸. Mas, com o suceder do tempo, várias colônias se tornaram independentes, principalmente no que tange à economia. A consequência foi uma exacerbada crise na Grécia (KOESTER, 2005a, p. 2).

Atenas estava transitando do estatuto de *polis* para uma *Cosmópolis* e assim os valores antes exaltados estavam em crise. Desta conjuntura nasceu a preocupação não só dos filósofos (...), mas de trágicos e comediógrafos, como Aristófanes, de exaltarem ideais passados e de tentarem deixar para as futuras gerações o legado de uma Atenas outrora repleta de tradição (CODEÇO, 2008, p. 41).

Os séculos seguintes foram a progressão da ruína econômica: a industrialização, iniciada no século V a.C., atendeu bem a demanda dos equipamentos bélicos e a indústria naval também teve excelente desenvolvimento, ao contrário da construção civil, que sofreu redução. Por conseguinte, sobreveio o depauperamento da população grega, agravado pela falta de recursos naturais, minerais, madeira e terra cultivável.

Simultaneamente, a população aumentava, aprofundando o contraste entre ricos e pobres e agravando o problema do desemprego. Uma porção significativa da classe média empobreceu. O exílio e o confisco de propriedades, consequência da desordem política, enfraqueceram as classes média e alta. Com o declínio dessas classes de cidadãos que no passado haviam sido o principal sustentáculo do Estado, os exércitos

¹⁵⁷ “(...) designava o corpo dos cidadãos como um todo, tal como figurava no termo de abertura dos decretos formais da assembleia democrática grega - <<o *demós* decidiu>>; por outro lado, indicava o povo comum, a multidão, os pobres...” (FINLEY, 1983, p. 12)

¹⁵⁸ As variáveis entre as cidades-estados: “dimensão populacional e territorial; recursos naturais, sobretudo cereais, metais, madeiras; grau de urbanização, mais no sentido da sua função e interesse do que no de residência; a infraestrutura econômica dos escravos e dos não-cidadãos livres; tamanho e fontes de riqueza”. Seu traço em comum: “a incorporação na comunidade política, como membros e como cidadãos, dos lavradores, dos artesãos e dos comerciantes; mesmo daqueles que, importa salientar, não tinham a obrigação nem o privilégio do uso das armas” (FINLEY, 1983, p. 24-25).

passaram a depender cada vez mais do recrutamento de mercenários da classe baixa ou dos desaposados (KOESTER, 2005a, p.4).

Esses sucessivos problemas políticos e econômicos abalaram a hegemonia das *polis*. “Diante de um organismo político já profundamente enfraquecido, temos, no famoso monarca Felipe II, pai de Alexandre, a submissão de um grande número de póleis gregas ao poderio macedônio” (GUIMARÃES, 2007, p. 175). A vitória de Felipe II da Macedônia sobre Atenas e seus aliados em Queroneia em 338 a.C. inaugurou um novo tempo. Mas, nada comparável a Alexandre Magno. Ele foi o maior responsável, além da política e da economia, pela cisão cultural pela qual minou “do sentido ao formato, as cidades-Estado” (GUIMARÃES, 2007, p. 175).

A unificação por ele proposta submetia não apenas cidades, mas países e raças, criando, enfim, uma nova cultura. Nesse momento, a polis, não sendo mais o centro em torno do qual o homem estabelecia relações nem vivenciava mudanças, deixou definitivamente de ser a referência ético-política das relações humanas. (GUIMARÃES, 2007, p. 175).

O marco simbólico foi a fundação da cidade de Alexandria. Na ponta ocidental do delta do Nilo, a referência pode tornar evidente a “nova revolução cultural da humanidade: surge uma nova Paideia, uma nova forma de pensar e conceber as coisas; novos ideais e problemas; abertura para uma nova mentalidade, da greco-romana para a cultura cristã” (SILVA, 2010, p. 24). Esse período convencionou-se chamar de helenismo¹⁵⁹. Contudo, o processo de helenização, que compreende “a expansão da língua, educação e cultura gregas iniciada pela consolidação do domínio político macedônio e grego sobre as nações do antigo império persa”,

¹⁵⁹ Há uma diferença entre os termos helênico e helenístico. “Por helênico, entende-se todo um período histórico antecedente a Alexandre, o Grande em que as colônias gregas, embora estivessem em processo de expansão e estabelecessem relação com outras culturas, sobretudo em função das crescentes atividades comerciais; sentiam-se ligadas por laços culturais, ou seja, a língua, os costumes, a religião às suas cidades gregas de origem. Já o termo helenístico, caracteriza um período em que ocorre um processo de helenização de todo mediterrâneo, provocado pelo espírito conquistador de Alexandre. O termo helenístico é derivado da palavra grega *hellenizeini*, que significa helenizar, isto é, tornar grego” (GUIMARÃES, 2007, p. 179). Silva (2010, p. 25) conceitua o helenismo da seguinte forma: “O Helenismo é um período histórico que se inicia com a morte de Alexandre Magno (323) e vai, para alguns, até o ano 146 d.C. (quando a Grécia perde sua hegemonia para a Macedônia); para outros, até o ano 31 a.C. (por causa da batalha de *Actium*). Fundamentalmente, o helenismo representa três séculos, marcados pela difusão da cultura grega a “novos mundos”, embora distante do seu centro original de pensamento. Como não há uma definição única, o helenismo pode ser entendido como: 1) Civilização surgida como produto da fusão de elementos culturais gregos e orientais nas regiões conquistadas por Alexandre Magno; 2) simples extensão da civilização grega aos orientais; 3) simples continuação da antiga civilização grega; 4) a mesma civilização grega modificada por novas circunstâncias. Talvez a primeira definição seja a mais correta a ser afirmada”.

(KOESTER, 2005a, p. 44) é que foi o grande determinante a nova roupagem do mundo¹⁶⁰.

Seja qual for a perspectiva em que se julguem as campanhas de Alexandre, todos são unânimes em acreditar que as suas consequências foram profundas e irrevogáveis. Depois de Alexandre, modificou-se radicalmente o perfil histórico do mundo. As estruturas políticas e religiosas anteriores – as cidades-Estado e as suas instituições culturais, a *pólis* como ‘centro do mundo’ e reservatório dos modelos exemplares, a antropologia elaborada com base na certeza de uma diferença irredutível entre gregos e ‘bárbaros’ – todas essas estruturas desabam. Em lugar delas, vão-se impondo progressivamente a noção de *oikouménē* (οἰκουμένη) e as tendências ‘cosmopolitas’ e ‘universalistas’. Apesar das resistências, era inevitável que se descobrisse a unidade fundamental do gênero humano (ELIADE, 1979, p. 223).

Com a morte de Alexandre, em 323 a.C., seu imenso império foi disputado por seus generais. Durante as disputas, as cidades continuaram a ter intensa atividade cultural, política, religiosa e mesmo atlética, seja sob as monarquias helenísticas, seja depois, no Império Romano. A criação dos reinos por meio dos diádocos¹⁶¹ de Alexandre torna o homem, de cidadão, dependente das determinações do Estado.¹⁶² Com isso, o homem canaliza seu foco, cada vez mais, na sua experiência pessoal, a fim de resolver seus problemas, buscando

¹⁶⁰ “A era helenística assistiu a um acontecimento intelectual de primeira categoria: a confrontação dos gregos com quatro outras civilizações, três das quais antes tinham sido praticamente desconhecidas e uma que fora conhecida sob condições muito diferentes” (MOMIGLIANO, 1991, p. 10).

¹⁶¹ Após a morte de Alexandre, seu império foi dividido entre Antígono Monoftalmo (“o Ciclope”), Lisímaco e Ptolomeu. Este “foi o único dessa primeira geração de sátrapas que conseguiu permanecer em seu posto original, um feito devido não somente à sua inteligência e astúcia, mas também à posição isolada do país que recebeu. Ptolomeu desistiu de toda e qualquer ideia de reconstituir a unidade do império de Alexandre e concentrou todos os seus esforços no fortalecimento de sua própria liderança – um objetivo nem sempre motivado apenas por ambição egoísta. Mas a ideia de um império unificado arrefeceu durante as guerras seguintes; o único interesse passou a ser a formação de reinos separados bem definidos. Outro fator alimentou as batalhas dos diádocos: a manutenção de vínculos com a pátria-mãe, a Grécia, se revelou de suma importância para os reinos helenísticos, como também o controle, por razões tanto econômicas quanto simbólicas, de pelo menos alguma parte dos antigos territórios gregos. O conflito com as antigas cidades-Estado gregas foi inevitável, pois suas lutas por liberdade se defrontavam com fracassos constantes”. (KOESTER, 2005a, p. 14).

¹⁶² Nada na experiência grega que permitia a existência de estados territoriais do tamanho de Pérgamo, no máximo com cerca de 100.000 km², comparado com a Ática (com cerca de 1000), para não falar do Império Selêucida, que chegou a atingir talvez mais de dois milhões de km². Nem os governantes, se o desejassem, conseguiriam descobrir a maneira de traduzir a esta nova escala as práticas políticas e administrativas gregas. Nem sequer os tiranos constituíam um modelo adequado e, de qualquer modo, a tirania foi sempre considerada por todas as escolas do pensamento como a negação da existência política verdadeiramente helênica. Os reis helenísticos foram, desde o princípio, monarcas absolutos, no mais puro sentido da palavra, governando pessoal e dinasticamente, fonte única da lei, livres para lidar com todos, do mais alto ao mais baixo, por uma decisão arbitrária, uma prerrogativa que utilizavam com bastante frequência. Existia, naturalmente, uma grande burocracia: não havia outra maneira de conduzir os negócios do estado, que tudo abarcavam. A soberania era, no entanto, tão pessoal que o ‘país’ governado pelo monarca não tinha nome (FINLEY, 1984, p. 147-148).

sobreviver¹⁶³. Houve avanço no individualismo¹⁶⁴ e no paradoxo da individualidade desenvolvida na coletividade¹⁶⁵.

Podemos observar que frente aos marcantes acontecimentos supracitados, **o homem da era helenística sofreu uma total ruptura de valores com relação a época clássica, perdendo sua identidade como cidadão e vendo-se subjugado à nova ordem política.** Com isso, identificamos como importante característica do período helenístico, **inicialmente, o desinteresse e, em seguida, o afastamento da vida pública por parte dos membros da comunidade.** Toda essa transformação ético-política impôs, conseqüentemente, não apenas aos estoicos, mas aos filósofos da era helenística em geral, herdeiros diretos da tradição filosófica de Platão e Aristóteles, uma radical reflexão acerca dos problemas a serem enfrentados por este homem carente de um novo sentido de vida (GUIMARÃES, 2007, p. 175. Grifos nossos).

A era pós-Alexandre expôs dúvidas e incertezas ao homem grego. Sua vida, antes alicerçada no *ethos* do Estado, se desfaz. Ele precisa seguir sua vida agora: sem rumo, valores, referências morais. Além dele mesmo, sua ética tem por fundamento suas relações interpessoais. Não tem mais nenhum contato com a política. O sentido da sua vida se esvai. Não há mais conexões de origem, mas apenas com o todo¹⁶⁶ (POLETTI, 2007, p. 102). O homem grego não exerce mais sua cidadania. Ele agora é um cidadão do mundo¹⁶⁷.

¹⁶³ “A evolução da filosofia seguiu um decurso paralelo [ao da religião]. Também ela virou os homens para dentro de si, voltando as costas ao mundo material. Uma vez que a ética clássica se baseava na comunidade da cidade-estado, perdeu a relevância nas monarquias absolutas helenísticas. Os filósofos clássicos acreditavam na desigualdade humana e na ação política que se fundava em tal premissa. O estoicismo, filosofia helenística predominante, começou por pregar a fraternidade dos homens sob uma única lei divina, mas em sentido negativo e passivo – a sabedoria e a virtude requeriam a indiferença pelos prazeres ou sofrimentos materiais, pela riqueza ou pobreza, escravatura ou direitos cívicos. (...) Cada uma [filosofia e religião], no seu nível, dava consolação e esperança a um mundo em que as perspectivas materiais eram débeis e a política já não era objeto de análise racional, em que, por conseguinte, a ética tinha de se divorciar da sociedade e ainda mais da política corrente” (FINLEY, 1984, p. 51).

¹⁶⁴ Progressos desde fins do século V a.C., sucesso do lirismo, aspiração do filósofo a uma sabedoria pessoal, necessidades místicas da alma preocupada em assegurar a sua própria salvação. Silva (2010), sobre o assunto, acrescenta: “O helenismo torna o homem, fundamentalmente, filosófico, isto quer dizer: cultua a espiritualidade do homem, a sua interioridade e religiosidade” (p. 28).

¹⁶⁵ Poetas agrupam-se em cenáculos, tradições de *atelier* desempenham papel preponderante no desenvolvimento da arte, filosofia e ciência evoluem em escolas organizadas e místicos encontram seu “deus” dentro de confrarias.

¹⁶⁶ “A filosofia estoica mapeou apropriadamente os horizontes dessa nova cultura mundial. Os estoicos ensinavam que o mundo era uma grande polis onde indivíduos de todas as nações eram cidadãos com direitos iguais, que todos os deuses de diferentes povos representavam uma única e a mesma providência divina, e que os princípios morais de todas as pessoas não deviam fazer distinções de raça ou de condição social. Aos filósofos ambulantes que proclamavam esses ensinamentos em pouco tempo se juntaram missionários peregrinos que pregavam mensagens religiosas dirigidas a todos. O ambiente do helenismo forneceu o solo fértil em que religiões até então enraizadas na tradição de nações individuais e ligadas a lugares sagrados particulares podiam transformar-se em movimentos missionários e proclamar-se religiões do mundo” (KOESTER, 2005a, p. 110). Além de citar o estoicismo, Hadot apresenta características do epicurismo: “Filosofias dogmáticas como o epicurismo e o estoicismo têm um caráter popular e missionário: as discussões

Portanto **o indivíduo é aquele ser livre diante de si mesmo. Ele é um cidadão do mundo (da polis para a cosmópolis) e não limitado às exigências da cidade antiga; a Paideia deixa de ser uma técnica para o desenvolvimento da criança, na formação da sua personalidade, para ser um mecanismo de formação e desenvolvimento do homem durante a sua vida, em função da realização dos seus ideais. O mundo inteiro é uma cidade, e o homem não mais estreita-se pela sua relação com o 'ser cidadão'. Ele agora vai em busca de sua identidade** (SILVA, 2010, p. 28. Grifos nossos).

Os ideais da cultura helenística foram ao encontro da conquista romana e ganharam dimensões novas. “Os gregos da Sicília e da Itália meridional exerceram um papel importante como mediadores da cultura grega para a sede do império romano e assim influenciaram decisivamente o processo de helenização de Roma” (KOESTER, 2005a, p. 35). Assim como Roma inaugurou uma nova era política¹⁶⁸, também ampliou a compreensão da cultura helenística. “Os romanos resolveram decifrar os gregos, tentaram aprender a língua, aceitaram deuses gregos e reformularam a sua constituição segundo as orientações que alguns gregos reconheceram como semelhantes às suas próprias constituições” (MOMIGLIANO, 1991, p. 20).

técnicas e teóricas, sendo ofício de especialistas, podem ser resumidas para os iniciantes e os que progredem em um pequeno número de fórmulas fortemente encadeadas que são essencialmente regras para a vida prática. Essas filosofias reencontram, assim, o espírito ‘missionário’ e ‘popular’ de Sócrates. Enquanto o platonismo e o aristotelismo são reservados a uma elite que tem ‘ócio’ para estudar, investigar e contemplar, o epicurismo e o estoicismo dirigem-se a todos os homens, ricos ou pobres, homens ou mulheres, livres ou escravos. Quem adota o modo de vida epicurista ou estóico, quem o põe em prática, será considerado um filósofo, mesmo que não desenvolva, por escrito ou oralmente, um discurso filosófico” (p. 161).

¹⁶⁷ Dentre vários conceitos de cosmopolitismo, menciona-se o de Zanella (2009, p. 833): “Cosmopolitismo é um conceito ocidental que representa a necessidade que agentes sociais têm de conceber uma entidade cultural e política, maior do que sua própria pátria, que engloba todos os seres humanos em escala global. O cosmopolitismo pressupõe uma atitude positiva em relação à diferença, um desejo para construir amplas alianças e comunidades globais iguais e pacíficas de cidadãos que deveriam ser capazes de comunicar-se além das fronteiras culturais e sociais formando uma solidariedade universalista. Boa parte da indisposição e da incompreensão que o cosmopolitismo pode provocar está relacionada à sua ambiguidade, isto é, seu modo único de unir diferença e igualdade, um aparente paradoxo que pretende conciliar os valores universais com uma diversidade de posições de sujeitos culturalmente e historicamente construídos”.

¹⁶⁸ “Roma foi única mas de forma diferente, por tratar-se de um estado conquistador implacável desde o início da sua história conhecida. Por um lado, a combinação da conquista territorial e a contínua fixação de lavradores (cidadãos) na terra confiscada e, por outro lado, da manutenção da estrutura da cidade-estado e do volume participativo popular no governo conferiram um cunho característico romano a todos os aspectos da sua história, sociedade e política” (FINLEY, 1983, p. 80). Momigliano (1991) apresenta quatro fatores resultantes da vitória do imperialismo romano: “a nova orientação dada por Roma às forças sociais – ou seja, forças militares - da antiga Itália; a absoluta incapacidade de qualquer exército helenístico para enfrentar os romanos no campo de batalha; a penosa desagregação da civilização céltica e seus prolongamentos que prosseguiu durante séculos e, por fim, possibilitou aos romanos controlar as riquezas da Europa ocidental do Atlântico até as regiões do Danúbio; e, por último, a cooperação de intelectuais gregos com políticos e escritores italianos na criação de uma nova cultura bilingue que deu sentido sob o domínio romano” (p. 9).

À época, as prerrogativas do *Jus Publicum* e *Jus Privatum* da cidadania romana eram usufruídas somente pelos detentores da *caput*¹⁶⁹ - *status libertatis*, *status civitatis*, *status familiae*. O *quiris*, o *civis*, o cidadão romano era homem livre ingênuo (“os que nunca estiveram em justa escravidão”) ou livre libertinos ou libertos (“os que tinham saído de uma escravidão legal, *ex justa servitute*). Também eram cidadãos¹⁷⁰ (“possuíam todos os direitos, *civis* e políticos”) ou estrangeiros (“*jus suffragii* – direito de votar e ser votado, *jus honorum* – direito de elegibilidade para as funções de República, *jus provocationis* – direito de apelo ao povo nos processos-crimes, *jus militiae* – prestar serviço nas legiões”). Por fim, *potestas* (*potestas-dominica* e *potestas-patria*, a *manus* e o *mancipium* = “o poder do senhor patrono sobre o escravo, o poder do pai sobre o filho, o poder do marido sobre a mulher, o poder sobre pessoas livres resultantes da compra”) (FIGUEIREDO, 1988, p. 35-47).

A cidadania romana, assim como a de qualquer estado moderno, dependia primariamente do nascimento, mas poderia também ser outorgada – nos dias da república, por um ato legislativo especial, e nos dias do império por um ato administrativo. **Roma era extraordinariamente liberal na concessão de sua cidadania, uma política que não encontra paralelo na vida de nenhuma cidade-estado antiga. A liberalidade de Roma, como observa A. H. J. Greenidge, ‘que espalhou o nome cidadão romano primeiramente pela Itália e depois pela maior parte do globo civilizado, não foi o resultado de uma política adotada repentinamente, mas persistiu desde o nascimento da cidade até o edito de Caracalla em 212 d.C. (...) Os cidadãos possuíam certos direitos (*iura*), privilégios (*honores*) e obrigações (*munera*), e estes constituíram sua importância política inicial, uma importância que se corroeu com os anos e com a chegada do principado** (BLAIKLOCK, 2008, p. 1034-1035. Grifos nossos).

Se não detinha a *caput*, sofria o *capitis diminutio*, que poderia ocorrer em diferentes graus de diminuição: *máxima* (“o caso da morte civil, pela extinção completa da personalidade”), *minor* ou *media* (“provinha da perda do estado de cidade, permanecendo o de liberdade”) e *mínima* (“realizava-se em consequência de

¹⁶⁹ “Distinguem os civilistas a personalidade jurídica da capacidade civil: o conjunto dos direitos atuais, ou meramente, possíveis, e das faculdades jurídicas atribuídas a um ser, e a aptidão de alguém para exercer por si os atos da vida civil. Os romanos não conheceram essas expressões. Para traduzi-las tinham o vocábulo – *caput* -, cujo significado primitivo era o indivíduo fisicamente considerado. A *caput*, por sua vez era formada de três elementos, chamados – *status* -, *status libertatis*, *status civitatis*, *status familiae*. Para que o homem pudesse gozar, de modo completo, as prerrogativas, ou direitos concedidos pelos *Jus Publicum* e pelo *Jus Privatum*, era mister estar na posse desses três *status*, porque deste modo tinha a *caput*” (FIGUEIREDO, 1988, p. 36). “(...) no mundo mediterrâneo a ‘identidade social’ ou o status era determinado de duas formas: pelo status ‘consignado’, determinado pela família, e pelo status ‘alcançado’, produto do esforço pessoal” (WHITE *apud* THIELMAN, 2007, p. 379).

¹⁷⁰ Eles gozavam dos direitos: o “*connubium*, o direito de contrair legítimo matrimônio, de constituir família civil; o *commercium*, o direito de transmitir ou de adquirir a propriedade, de estipular ou obrigar-se a *testamenti factio*, a faculdade de testar e de receber por testamento, ou neste figurar como testemunha” (FIGUEIREDO, 1988, p. 42).

modificações no direito pessoal, sem que se operasse perda do *status libertatis* e do *status civitatis*, como nos casos de arrogação ou casamento com *manus*). (FIGUEIREDO, 1988, p. 35).

Vale a pena especificar aqui um poder especial de magistrado: os censores tinham autoridade para **distribuir pelas tribos novos cidadãos, processo geralmente usado para manter o peso das vantagens dentro e entre as tribos** (e, por vezes mesmo, a fim de não registrar mais nenhum cidadão). **Este tipo de poderes revela parte da realidade subjacente à prática romana, tão diferente da grega, da ‘generosidade’ com que se alargava a cidadania não apenas a escravos emancipados (então concentrados nas quatro tribos urbanas) mas também e cada vez mais (em graus distintos) a Latinos¹⁷¹ e, finalmente, a outros povos itálicos** (FINLEY, 1983, p. 106. Grifos nossos).

Roma continuou sob o fundamento da *polis*¹⁷² não ser mais a unidade política. A diferença foi que o império transformou o inimigo em peregrino¹⁷³; depois, em cidadão¹⁷⁴. O marco desse momento foi paz, segurança e harmonia. Estas fomentaram a estabilidade nas fronteiras e a quietude “desde a foz do Reno até a Dobruja, desde a Bretanha até as margens do Saara, desde o estreito de Gibraltar até Constantinopla e até o Eufrates” (WENGST, 1991, p. 16-17). Não obstante, “esta paz que Roma traz é paz-de-vitória para os romanos; para os vencidos, paz de

¹⁷¹ “Os antigos latinos adquiriam a *civitas* por quatro modos: a) pela mudança de domicílio para Roma; b) pelo exercício da magistratura municipal; c) conseguindo a condenação de um magistrado romano, nos termos da *Lex Repetundarum*; d) pela naturalização, que podia ser individual ou coletiva” (FIGUEIREDO, 1988, p. 43).

¹⁷² “As cidades que haviam sido fundadas ou transformadas por monarcas gregos no período posterior a Alexandre possuíam limitada autonomia local e a retiveram sob a dominação romana, o que era sombra da altiva independência da velha cidade-estado grega, muito embora as ingerências da autoridade central lhes solapassem lentamente a vitalidade. No nosso período, contudo, esse processo desintegrador não estava muito avançado; e por outro lado, a frequente elevação dessas cidades à categoria plenamente municipal dera uma posição muito segura à cidade-estado no seio do império. Nessas comunidades municipais, a intensa vida intelectual da Grécia de outrora, fertilizada pela sua nova associação com o pensamento oriental, florescia extraordinariamente” (DODD, 1978, p. 17-18).

¹⁷³ “Os peregrinos *peregrini*, na época primeva, eram cidadãos de um estado soberano aliado aos romanos, protegidos por uma convenção de amizade ou hospitalidade. Posteriormente, na época imperatária, considera-se *peregrinus* todo homem livre, nascido nas províncias romanas e que não era cidadão romano. A qualidade de *peregrinus* transmite-se pelo nascimento, isto é, quando há casamento legítimo, o filho segue a condição do pai, no caso contrário, a da mãe. O filho de uma romana com um *peregrinus* segue a condição paterna. É excluído da totalidade dos direitos políticos; e, quanto ao direito privado, salvas concessões especiais, não tinha o *connubium* nem o *commercium* e era excluído da *testamenti factio*, ativa e passiva (...) Dava-se a aquisição da qualidade de *peregrinus*: a) pela anexação da cidade ao Estado Romano; b) pela perda do direito de cidade romana (*civitas*) resultante do exílio ou deportação; c) pela naturalização; d) por disposição de lei”. (FIGUEIREDO, 1988, p. 43-44).

¹⁷⁴ “Adquire-se a cidadania pelo nascimento, pela naturalização ou por disposição da lei” (FIGUEIREDO, 1988, p. 42). “A forma como o escol romano conseguiu restringir a participação popular até este ponto, apesar de se ter incluído na comunidade política não só camponeses e cidadãos urbanos cidadãos de nascença, mas também escravos libertos e outros elementos externos, é uma longa história intimamente ligada à história da conquista e da expansão territorial contínuas” (FINLEY, 1983, p. 107).

submissão” (WENGST, 1991, p. 23)¹⁷⁵. No assunto, em 78/79, da Bretanha, Tácito escreve:

Para habituar, através de comodidades, à tranquilidade e a comportamento pacífico, os homens que viviam espalhados e de uma maneira primitiva e que, em consequência, eram facilmente inclinados para a guerra, encorajava-os pessoalmente e subsidiava-os com meios públicos para construir templos, praças públicas e casas na cidade. Elogiava os aplicados e repreendia os morosos; assim, o reconhecimento e o esforço emulo substituíam a coação. Além disso, fez educar os filhos dos nobres nas artes liberais... Assim aconteceu que os homens que ainda há pouco rejeitavam a língua romana, agora ansiavam por aprender a retórica romana. A partir de então também a nossa apresentação externa encontrou agrado e a toga era usada frequentemente. Pouco a pouco a gente entregava-se à influência amolecedora do vício: pórticos, banhos e seletos banquetes. E isto chamava-se, para os ingênuos, modo fino de viver (*humanitas*), quando, na verdade, era apenas um elemento de escravização (WENGST, 1991, p. 63).

O ideal de uma comunidade universal não foi cultivado somente pelo império¹⁷⁶. Roma, “largamente inspirada nos sublimes ideais do estoicismo (que no tempo de Paulo deu um primeiro ministro ao império, e no século seguinte galgou o próprio trono), visava conscientemente ao seu estabelecimento” (DODD, 1978, p. 45-46). “Só os judeus e os iranianos resistiram aos romanos, assim como haviam resistido aos selêucidas” (MOMIGLIANO, 1991, p. 9). O separatismo judeu (“observância das leis separatistas da *torah* (a lei de Moisés)”) rotulou o povo de “anti-social e hostil a estranhos” (SELVATICI, 2001, p. 89). Nem mesmo tal identificação prejudicou os judeus de se “cosmopolitarem”. Dodd, sobre a religião judaica, afirma: “Havia uma religião muito espalhada que combinava o esplendor da antiguidade, a tenacidade de uma fé nacional, com o atrativo pessoal direto de uma religião de coração e vida – a religião dos judeus. Esse estranho povo já se cosmopolitizava”¹⁷⁷ (DODD, 1978, p. 18).

¹⁷⁵ “A pax romana, em teoria uma relação de direito entre dois parceiros, é, na realidade, uma ordem de dominação; Roma é o parceiro que, a partir de si mesmo, ordena a relação e propõe as condições” (KLINGNER *apud* WENGST, 1991, p.23). “Para o não-romano *pax* significava a confirmação da submissão a Roma por meio de contrato que englobava, simultaneamente, a proteção de Roma contra os ataques de outros povos estrangeiros” (DINKLER *apud* WENGST, 1991, p. 23)

¹⁷⁶ “(...) a filosofia saía do recinto das escolas e tornava-se rapidamente objeto de interesse para o homem da rua, que escutava, pelo menos com aquela dose de interesse que a moda decretava, os “frades pregadores” das doutrinas cínicas ou estoicas... Não só a Filosofia, mas também a religião, passava a atrair a atenção popular. Ao lado dos imponentes rituais públicos de várias cidades havia as irmandades religiosas mais ou menos privadas e independentes, que procuravam proporcionar uma atmosfera religiosa mais fervorosa e mais satisfatória aos sentimentos do homem comum do que a que esses ritos antiquados e formalistas podiam favorecer” (DODD, 1978, p. 18).

¹⁷⁷ “O que acentua a fisionomia singular da civilização helenística é o papel especial que dois grupos estrangeiros – os judeus e os romanos – vieram a desempenhar nela. Os judeus permaneceram

Baseava-se no pressuposto da inerente e eterna superioridade de uma nação e de uma forma de cultura sobre as outras. Os indivíduos de outras nações podiam ser incorporados ao povo eleito, mas só como alienígenas naturalizados é que podiam tomar o seu lugar. Eram mantidos a distância, admitidos de má vontade e somente de grau em grau aos privilégios espirituais de Israel, e só podiam tornar-se plenamente membros da comunidade se adotassem todos os ritos e observâncias, em parte bárbaros, peculiares à religião judaica, inclusive o da circuncisão, reputado pelos gregos e romanos como uma degradação. Não admira que o mundo civilizado da época olhasse com desprezo essas pretensões, tão opostas ao largo humanismo dos estoicos, com o seu evangelho, da “cosmópolis”, a cidade de Zeus. **Apesar de tudo, o judaísmo tinha em si, fosse onde fosse, uma paixão moral e um poder de regeneração ante o qual o próprio estoicismo mostrava-se impotente** (DODD, 1978, p. 43).

A especificidade dos judeus levou Roma a adotar uma política própria de tolerância¹⁷⁸ a esse grupo. No entanto, “ao invés de reprimir o sentimento antijudaico geral, só o fez aumentá-lo” (SELVATICI, 2001, p. 90). No final do principado de Augusto, diversas eram as reclamações dos judeus no tocante as “muitas infrações das autoridades citadinas aos seus direitos e também contra várias manifestações de violência da população gentílica” (SELVATICI, 2001, p. 90).

(...) é dentro deste contexto de acirramento de tensões sociais entre judeus, gentios e romanos que se insere a atuação cristã de Paulo de Tarso: de fato, é exatamente no período dos governos de Gaius (37-41) e Cláudio (41-55) que se situa a sua trajetória missionária cristã pelas cidades do Mediterrâneo, onde ele vai proclamar a ‘boa nova’ cristã nas sinagogas locais (SELVATICI, 2001, p. 94).

O cristianismo nasce nesse pano de fundo¹⁷⁹. Foi à margem de uma sociedade estratificada que se inseriram as assembleias messiânicas, afinal a

basicamente convencidos da superioridade de suas crenças e maneiras de viver e lutaram por elas. No entanto, compararam continuamente as suas idéias com as idéias gregas, fizeram propaganda das próprias crenças, absorvendo muitos costumes e noções gregas no processo – e por fim se acharam envolvidos naquela confrontação geral de valores gregos e judeus que denominamos cristianismos. Os romanos nunca levaram tão a sério as suas relações intelectuais com o helenismo. Agiam a partir de uma posição de força e preservaram com facilidade um forte sentimento de sua identidade e superioridade. Pagavam aos gregos para lhes ensinarem o seu saber, e muitas vezes sequer tinham de pagar pois eram seus escravos. Entretanto, ao assimilar e tornar seus tantos deuses gregos numa situação recíproca inigualável, tanto mais porque fizeram da própria língua um instrumento de pensamento que podia rivalizar com o grego e transmitir as idéias gregas com excepcional precisão (MOMIGLIANO, 1991, p. 16-17).

¹⁷⁸ As medidas de proteção aos judeus se traduziram “(...) na permissão do recolhimento do imposto para o templo de Jerusalém, na permissão da construção de novas sinagogas, da reunião no sábado para o culto e para as festividades do calendário judaico, na isenção deles em relação à obrigatoriedade do recrutamento militar, e principalmente na declaração da santidade de suas Escrituras. Estas medidas ficaram registradas na legislação de César de 44 a. C., que passou a ser válida em todo o Império. (...) Augusto viria acrescentar à legislação de César um importante privilégio para os judeus: a isenção do culto imperial, que se estabelecia naquele momento em todo território romano” (SELVATICI, 2001, p. 90).

¹⁷⁹ “Na verdade, com o correr do tempo, os elementos não judeus das comunidades cristãs fundadas por ele [Paulo] preponderaram grandemente em relação aos judeus, e o tipo de cristianismo que prevaleceu entre eles era de um tipo mais amplo, mais cosmopolita do que o da comunidade original.

maioria de seus membros não era formada por “cidadãos romanos”, antes por pessoas não mais devotas dos deuses romanos, não mais adeptas das ideias de consumismo, autopromoção e imoralidade próprias de Roma (ZERBE, 2009, p. 198-199).

A cidadania, durante o processo histórico - além de sofrer alterações - atendeu sempre “a anseios dos grupos sociais envolvidos no desenvolvimento das sociedades políticas” (REZENDE FILHO; CÂMARA NETO, 2001). Além disso, sempre convergiu ao mesmo dilema: alteridade e identidade. “É em visível correlação com a experiência de alteridade que a experiência de identidade helênica, como de resto todas as experiências de identidade, nasce e se consolida.” (FIALHO, 2010, p. 113).

(..) o Império Romano na época do paganismo, relatado com detalhes suficientes para ressaltar o contraste da cristianização. (...) **Esse quadro de duas faces – paganismo e cristianismo – articula-se, portanto, como um drama: o drama da passagem do ‘homem cívico’ ao ‘homem interior’** (VEYNE, 1989, p. 13. Grifos nossos).

Era, acima de tudo, uma religião de emancipação. ‘Fostes chamados à liberdade’, é o lema da grande controvérsia de Paulo. Essa liberdade repousava sobre uma relação pessoal e interior com Cristo, em substituição à vassalagem às leis e às instituições tradicionais. A pessoa de Cristo era, assim, não menos, mas possivelmente até mais central para os novos cristãos do que para os próprios primeiros pregadores da fé; e a missão de Paulo era uma afirmação de que a fé cristã era completa e independente. Significava que a nova religião irromperia através dos estreitos limites de uma simples seita judaica e saíra a reivindicar o mundo para si. Dir-se-ia que Paulo, cidadão romano que era, tinha concebido a ideia – e pode bem ter parecido uma ideia extravagante – do “império de Cristo” (DODD, 1978, p. 22).

2. EXEGESE DE FILIPENSES 3,17-4,1

A leitura de escrituras sagradas perpassa os níveis da oração, liturgia, catequese, teologia e exegese (SILVA, 2009, p. 26-30). A exegese utiliza de ferramentas metodológicas para interpretar e possibilitar a melhor compreensão do significado do texto sagrado. Ela intenta desvendar as circunstâncias narradas no texto, o seu respectivo sentido original, além de verificar a aplicabilidade de idéias, doutrinas e convicções de fé para o leitor atual (WEGNER, 2002, p. 11-13).

Historicamente vários foram os métodos de interpretação da Bíblia¹⁸⁰. Método alegórico, racionalista, mitológico, de texto isolado, dogmático, puramente histórico, de passagem paralela e literal ao extremo (GRASSMICK, 2009, p. 13-15). Outra classificação seria a dos métodos histórico-crítico, fundamentalista e estruturalista – essa organização, em geral, é a mais conhecida (WEGNER, 2002, p. 15). Mas, também é possível classificar os métodos de interpretação bíblicos a partir de quatro modelos: o método texto-prova, o método histórico-crítico, a método de resposta do leitor e o método sintático-teológico.

O primeiro valoriza a resposta de interpretação que vem ao encontro de uma necessidade prática e pastoral da vida, desprezando contexto, propósito e forma do original escrito. O método histórico-crítico, por sua vez, foca atenção nas particularidades do texto em relação ao tempo, lugar e cultura da época do texto redigido. O terceiro, o método de resposta do leitor, realça que o leitor e o intérprete atual têm a permissão de determinar qual significado deseja atribuir ao texto bíblico. Por fim, o método sintático-teológico designa valor ao estudo histórico-gramatical do texto, seu sentido e teologia que exprimem normativas de fé a comunidade fiel a palavra sagrada. (KAISER JR., 2009, p. 31-33).

O objetivo desse capítulo é aclarar o significado da cidadania do céu, buscando revelar a intenção do seu uso por Paulo, a fim de reforçar, revisar ou mitigar as interpretações disponíveis. Para tanto, o referencial metodológico utilizado será o de WEGNER (2002), associado ao empenho do método sintático-teológico, de oferecer uma possível apreensão que toca a urgência de normatização do texto sagrado no que pertine à cidadania do céu.

¹⁸⁰ Vos (2006, p. 13-16), por exemplo, expõe dezessete métodos de estudo da bíblia: indutivo, sintético, analítico, crítico, biográfico, histórico, teológico, literário da Bíblia, retórico, geográfico, sociológico, político, cultural, científico, filosófico, psicológico e devocional.

2.1 TRADUÇÃO

O primeiro passo da exegese é a tradução. É necessário ressaltar que “nenhuma tradução substitui o original, mas quando se traduz, já se fazem opções e interpretações, que podem, é claro, ser modificadas ao longo do trabalho” (SILVA, 2009, p.30; GADAMER, 2012, p. 498-501).

Para tal intento, dois tipos caracterizam o procedimento exegético: a tradução literal ou formal e a tradução dinâmica ou funcional. Uma propõe traduzir o texto literalmente. A outra, por meio da equivalência dinâmica, ou seja, “(...) é preciso que a tradução comunique não apenas o conteúdo, mas também a dinâmica linguística que originalmente revestia este conteúdo” (WEGNER, 2002, p.30).

Seja qual for a escolha, a próxima etapa é comparar a tradução própria com as versões modernas em português e, por fim, avaliá-las quanto à fidedignidade no uso observando acréscimos, omissões e/ou modificações (WEGNER, 2002, p. 33). Vale lembrar que a “qualidade de uma tradução é avaliada não somente pela fidelidade ao autor e ao texto, mas também pela atenção dedicada ao leitor” (EGGER, 1994, p.64).

2.1.1 Texto grego de Filipenses 3,17 – 4,1¹⁸¹

3,17¹⁸²:

Συμμιμηταί¹⁸³ μου¹⁸⁴ γίνεσθε¹⁸⁵, ἀδελφοί¹⁸⁶, καὶ¹⁸⁷ σκοπεῖτε¹⁸⁸ τοὺς
¹⁸⁹ οὕτω¹⁹⁰ περιπατοῦντας¹⁹¹ καθὼς¹⁹² ἔχετε¹⁹³ τύπον¹⁹⁴ ἡμᾶς¹⁹⁵.

¹⁸¹ FRIBERG, 2007, p. 608-609; NESTLE-ALAND, 2006, p. 520-521; RIENECKER, 1995, p. 414-415.

¹⁸² Genitivo de Associação [em associação com]. Definição: o substantivo no genitivo indica aquele a quem o substantivo com o qual ele permanece associado. Este uso é um pouco comum, mas somente em certas colocações. Chave de identificação: troca-se o *de* por *com*, ou *em associação com*. (p. 128-130). Duplo Acusativo de Objeto-Complemento: essa é uma construção onde o primeiro acusativo é objeto direto do verbo finito, enquanto o segundo (seja substantivo, adjetivo, particípio ou infinitivo) é o complemento do primeiro acusativo. O complemento será de natureza substantiva ou adjetiva (a palavra usada como objeto pode ser um substantivo, pronome, particípio, adjetivo ou infinitivo). Além de ser um uso comum do acusativo, ele só ocorre em certos contextos. Com semelhante particularidade, a primeira parte dessa construção deveria ser chamada de “objeto da construção objeto-complemento”; e a segunda parte, “complemento da construção objeto-complemento”, ou simplesmente “o complemento de um objeto”. (WALLACE, 2009, p. 128-30; 182-184)

¹⁸³ Substantivo, nominativo, masculino, plural. *συμμιμητής*, co-imitador (isto é, junto com outros), aparece no Novo Testamento somente em Filipenses 3, 17. *Συμμιμηταί μου γίνεσθε, ἀδελφοί*.

3,18¹⁹⁶:

πολλοὶ¹⁹⁷ γὰρ¹⁹⁸ περιπατοῦσιν¹⁹⁹ οὐς²⁰⁰ πολλάκις²⁰¹ ἔλεγον²⁰² ὑμῖν
 203, νῦν²⁰⁴ δὲ²⁰⁵ καὶ²⁰⁶ κλαίων²⁰⁷ λέγω²⁰⁸, τοὺς²⁰⁹ ἐχθροὺς²¹⁰ τοῦ²¹¹
 σταυροῦ²¹² τοῦ²¹³ Χριστοῦ²¹⁴,

“Tornai-vos imitadores **comigo**, irmãos. A New Revised Standard Version traduziu “unam-se a mim no imitar” (considerando o genitivo como objetivo e o substantivo principal como implicando associação, “juntem-se um ao outro”). É também possível (mas não muito provável) considere o genitivo como associativo, nesse caso aquele que é para ser imitado está somente implícito. O contexto seguinte, porém, parece deixar claro que Paulo é aquele que é para ser imitado. A tradução NRSV deve ser preferida” (WALLACE, 2009, p. 130).

¹⁸⁴ Substantivo, pronome, genitivo, primeira pessoa, singular.

¹⁸⁵ Verbo, imperativo, presente, média ou passiva depoente, segunda pessoa, plural.

¹⁸⁶ Substantivo, vocativo, masculino, plural.

¹⁸⁷ Conjunção, coordenativa.

¹⁸⁸ Verbo, imperativo, presente, ativa, segunda pessoa, plural. O verbo *σκοπέω* aparece duas vezes em Filipenses e seis no Novo Testamento. O significado pode ser olhar para, contemplar, aqui “reparar e seguir”; espreitar; atentar para. Conferir Romanos 16,17.

¹⁸⁹ Artigo definido, acusativo, masculino, plural, (função, “usado como”), substantivo, pronome, acusativo, masculino, terceira pessoa, plural, (“e”, contração), adjetivo, pronominal, relativo, nominativo, masculino, plural.

¹⁹⁰ Adjetivo, advérbio (*οὕτω = οὕτως*).

¹⁹¹ Verbo, participípio, presente, ativa, acusativo, masculino, plural. *περιπατέω* significa andar, comportar-se.

¹⁹² Conjunção, subordinativa. *καθώς*, assim como.

¹⁹³ Verbo, indicativo, presente, ativa, segunda pessoa, plural.

¹⁹⁴ Substantivo, acusativo, masculino, singular. *τύπος* aparece somente nesse texto em Filipenses e catorze vezes no Novo Testamento. O significado: aquilo que é formado por uma marca ou impressão, padrão, tipo, exemplo; impressão visível; cópia; modelo; tipo; *ἔχετε τύπον ἡμῶς* tomais a nós como modelo.

¹⁹⁵ Substantivo, pronome, acusativo, primeira pessoa, plural. “Segundo o exemplo que tendes em nós: lit., ‘como tendes a nós como exemplo’. No grego, em nós (*hemas*) ocupa posição enfática, como última palavra na sentença; provavelmente deixa implícito que os outros proporcionam um exemplo diferente – a saber, aqueles contra quem os vv. 18,19 constituem advertência” (BRUCE, 1992, p. 138).

¹⁹⁶ “Antes da expressão inimigos da cruz, P⁴⁶ insere ‘cuidado’, ‘vigiai’ (gr. *blepete*, tomando de empréstimo do v.2). Policarpo cita a frase ‘inimigos da cruz’ (*To the Philippians, 12:3*); anteriormente, na mesma carta, ele declara que ‘quem não confessa o testemunho da cruz é do diabo’ (7,1)” (BRUCE, 1992, p. 141).

¹⁹⁷ Adjetivo, pronominal, nominativo, masculino, plural.

¹⁹⁸ Conjunção, subordinativa.

¹⁹⁹ Verbo, indicativo, presente, ativa, terceira pessoa, plural.

²⁰⁰ Adjetivo, pronominal, relativo, acusativo, masculino, plural.

²⁰¹ Adjetivo, advérbio. *πολλάκις*, muitas vezes; com frequência.

²⁰² Verbo, indicativo, imperfeito, ativa, primeira pessoa, singular.

²⁰³ Substantivo, pronome, dativo, segunda pessoa, plural.

²⁰⁴ Adjetivo, advérbio.

²⁰⁵ Conjunção, coordenativa.

²⁰⁶ Adjetivo, advérbio.

²⁰⁷ Verbo, participípio, presente, ativa, nominativo, masculino, primeira pessoa, singular. *κλαίω* aparece somente nesse texto em Filipenses e trinta e oito vezes no Novo Testamento. Significa chorar, clamar, chorar em voz alta. A ênfase da tristeza de Paulo jaz no fato de que eles degradaram a doutrina da liberdade.

3,19:

ῶν²¹⁵ τὸ²¹⁶ τέλος²¹⁷ ἀπώλεια²¹⁸, ὧν²¹⁹ ὁ²²⁰ θεὸς²²¹ ἡ²²² κοιλία²²³ καὶ²²⁴
 ἡ²²⁵ δόξα²²⁶ ἐν²²⁷ τῇ²²⁸ αἰσχύνῃ²²⁹ αὐτῶν²³⁰, οἱ²³¹ τὰ²³² ἐπίγεια²³³
 φρονοῦντες²³⁴.

3,20²³⁵:

ἡμῶν²³⁶ γὰρ²³⁷ τὸ²³⁸ πολίτευμα²³⁹ ἐν²⁴⁰ οὐρανοῖς²⁴¹ ὑπάρχει²⁴², ἐξ²⁴³
 οὗ²⁴⁴ καὶ²⁴⁵ σωτηῖρα²⁴⁶ ἀπεκδεχόμεθα²⁴⁷ κύριον²⁴⁸ Ἰησοῦν²⁴⁹

²⁰⁸ Verbo, indicativo, presente, ativa, primeira pessoa, singular.

²⁰⁹ Artigo definido, acusativo, masculino, plural.

²¹⁰ Adjetivo, pronominal, acusativo, masculino, plural. ἐχθρός, inimigo; τοὺς ἐχθροὺς (em vez de οἱ ἐχθροί) atração do caso do pronome relativo: *manyos vivem... como os inimigos*.

²¹¹ Artigo definido, genitivo, masculino, singular.

²¹² Substantivo, genitivo, masculino, singular. σταυρός, cruz (= da obra redentora de Jesus na cruz). Aparece duas vezes em Filipenses e vinte e sete vezes no Novo Testamento.

²¹³ Artigo definido, genitivo, masculino, singular.

²¹⁴ Substantivo, genitivo, masculino, singular.

²¹⁵ Adjetivo, pronominal, relativo, genitivo, masculino, plural.

²¹⁶ Artigo definido, nominativo, neutro, singular.

²¹⁷ Substantivo, nominativo, neutro, singular.

²¹⁸ Substantivo, nominativo, feminino, singular. ἀπώλεια ruína, perdição, destruição. Aparece duas vezes em Filipenses e dezoito no Novo Testamento.

²¹⁹ Adjetivo, pronominal, relativo, genitivo, masculino, plural.

²²⁰ Artigo definido, nominativo, masculino singular.

²²¹ Substantivo, nominativo, masculino, singular.

²²² Artigo definido, nominativo, feminino, singular.

²²³ Substantivo, nominativo, feminino, singular. κοιλία pode ser usada como um termo genérico para incluir tudo o que pertence essencialmente à vida material, corporal e que, portanto, perecerá inevitavelmente. Significa estômago (isto é, deve referir-se aos seus próprios interesses). Aparece somente nesse texto em Filipenses e vinte e três vezes no Novo Testamento.

²²⁴ Conjunção, coordenativa.

²²⁵ Artigo definido, nominativo, feminino, singular.

²²⁶ Substantivo, nominativo, feminino, singular.

²²⁷ Preposição, dativo.

²²⁸ Artigo definido, dativo, feminino, singular.

²²⁹ Substantivo, dativo, feminino, singular. αἰσχύνῃ significa pudor; vergonha. Aparece somente nesse texto em Filipenses e seis vezes no Novo Testamento.

²³⁰ Substantivo, pronome, genitivo, masculino, terceira pessoa, plural.

²³¹ Artigo definido, nominativo, masculino, plural (função, "usado como") Adjetivo, pronominal, relativo, nominativo, masculino, plural.

²³² Artigo definido, acusativo, neutro, plural.

²³³ Adjetivo, pronominal, acusativo, neutro, plural. ἐπίγειος significa terreno, sobre a terra. Aparece duas vezes em Filipenses e sete no Novo Testamento.

²³⁴ Verbo, particípio, presente, ativa, nominativo, masculino, plural. φροπέω, ver Filipenses 2,5.

²³⁵ Indicativo Declarativo. Definição: o indicativo rotineiramente é usado para apresentar uma afirmação como uma declaração não-contingente (ou não-qualificada). Esse é, sem dúvida, o uso mais comum. (WALLACE, 2009, p. 449)

²³⁶ Substantivo, pronome, genitivo, primeira pessoa, plural.

²³⁷ Conjunção, subordinativa.

Χριστόν²⁵⁰,

3,21²⁵¹:

ὅς²⁵² μετασχηματίσει²⁵³ τὸ²⁵⁴ σῶμα²⁵⁵ τῆς²⁵⁶ ταπεινώσεως²⁵⁷ ἡμῶν

²⁵⁸σύμμορφον²⁵⁹ τῷ²⁶⁰ σώματι²⁶¹ τῆς²⁶² δόξης²⁶³ αὐτοῦ²⁶⁴ κατὰ²⁶⁵

τὴν²⁶⁶ ἐνέργειαν²⁶⁷ τοῦ²⁶⁸ δύνασθαι²⁶⁹ αὐτὸν²⁷⁰ καὶ²⁷¹ ὑποτάξαι²⁷²

²³⁸ Artigo definido, nominativo, neutro, singular.

²³⁹ Substantivo, nominativo, neutro, singular. *πολίτευμα* significa “o estado, a constituição, à qual pertencem os cidadãos”, ou “as funções executadas pelos cidadãos”. Direito de cidadania; sociedade; Estado (ao qual se pertence como cidadão); pátria.

²⁴⁰ Preposição, dativo.

²⁴¹ Substantivo, dativo, masculino, plural.

²⁴² Verbo, indicativo, presente, ativa, terceira pessoa, singular. *ὑπάρχω*, *existir*, *ser*.

²⁴³ Preposição, genitivo. *ἐκ. ἐξ οὗ* formulado e acordo com o sentimento (em vez de *ἐξ ὧν*).

²⁴⁴ Adjetivo, pronominal, relativo, genitivo, masculino, singular.

²⁴⁵ Adjetivo, advérbio.

²⁴⁶ Substantivo, acusativo, masculino, singular. *σωτήρ, ἦρος ὁ* salvação, libertador (no Novo Testamento, sempre refere-se a Cristo ou Deus como aquele que proporciona salvação).

²⁴⁷ Verbo, indicativo, presente, média ou passiva depoente, primeira pessoa, plural. *ἀποδέχομαι*, aguardar; esperar ansiosamente. As preposições prefixadas indicam uma espera ansiosa, mas paciente (Gálatas 5,5). Aparece somente essa vez em Filipenses e oito no Novo Testamento.

²⁴⁸ Substantivo, acusativo, masculino, singular.

²⁴⁹ Substantivo, acusativo, masculino, singular.

²⁵⁰ Substantivo, acusativo, masculino, singular.

²⁵¹ Genitivo Atributivo (Genitivo Hebraico, Genitivo de Qualidade). Definição: o substantivo no genitivo especifica um atributo ou qualidade inata do substantivo principal. É semelhante a uma simples adjetivo em sua força semântica, embora mais enfático: “expressa qualidade como faz o adjetivo, mas com mais veemência e distinção”. A categoria é muito comum no NT, grande parte devido à mentalidade Semítica de muitos de seus autores. Chave para identificação: se o substantivo no genitivo puder ser convertido em um adjetivo atributivo, modificando o substantivo ao qual o genitivo está relacionado, então o genitivo é provavelmente um genitivo atributivo. *σῶμα* sendo o substantivo principal em Filipenses 3,21 (WALLACE, 2009, p. 86-87).

²⁵² Adjetivo, pronominal, relativo, nominativo, masculino, singular.

²⁵³ Verbo, indicativo, futuro, ativa, terceira pessoa, singular. *μετασχηματίζω* significa reformar, mudar, transformar a forma exterior ou aparência, metamorfosear, transformar. O significado da palavra pode ser ilustrado pela transformação de um jardim italiano em um jardim brasileiro, mas também pela transformação de um jardim em outra coisa totalmente diferente, como, por exemplo, numa cidade. Aparece esta única vez em Filipenses e cinco vezes no Novo Testamento.

²⁵⁴ Artigo definido, acusativo, neutro, singular.

²⁵⁵ Substantivo, acusativo, neutro, singular.

²⁵⁶ Artigo definido, genitivo, feminino, singular.

²⁵⁷ Substantivo, genitivo, feminino, singular. *ταπεινώσις* significa humildade, humilhação, insignificância. Aparece em Filipenses somente neste texto e quatro vezes no Novo Testamento.

²⁵⁸ Substantivo, pronome, genitivo, primeira pessoa, plural.

²⁵⁹ Adjetivo, acusativo, neutro, singular. *σύμμορφος* é igual a que tem a mesma forma; semelhante (quanto à forma), conformado, a mudança da forma exterior e da substância interior, conformado a alguma coisa, igual a (ver Filipenses 2,6).

²⁶⁰ Artigo definido, dativo, neutro, singular.

²⁶¹ Substantivo, dativo, neutro, singular.

²⁶² Artigo definido, genitivo, feminino, singular.

²⁶³ Substantivo, genitivo, feminino, singular.

²⁶⁴ Substantivo, pronome, genitivo, masculino, terceira pessoa, singular.

αὐτῶ²⁷³ τὰ²⁷⁴ πάντα²⁷⁵.

4,1:

Ὡστε²⁷⁶, ἀδελφοί²⁷⁷ μου²⁷⁸ ἀγαπητοί²⁷⁹ καὶ²⁸⁰ ἐπιπόθητοι²⁸¹, χαρὰ²⁸² καὶ²⁸³ στέφανός²⁸⁴ μου²⁸⁵, οὕτως²⁸⁶ στήκετε²⁸⁷ ἐν²⁸⁸ κυρίῳ²⁸⁹, ἀγαπητοί²⁹⁰.

2.1.2 Tradução literal de Filipenses 3,17 – 4,1²⁹¹

3,17: Co-imitadores meus sede/tornai-vos irmãos e observai os assim vivendo/andando conforme tendes por modelo nós.

²⁶⁵ Preposição, acusativo.

²⁶⁶ Artigo definido, acusativo, feminino, singular.

²⁶⁷ Substantivo, acusativo, feminino, singular. *ἐνέργεια* significa atividade, força.

²⁶⁸ Artigo definido, genitivo, neutro, singular.

²⁶⁹ Verbo, infinitivo, presente, média ou passiva depoente, genitivo. *δύναμαι*. Segundo o poder com que ele pode submeter também tudo o mais/todo o universo ou epexegetico segundo o poder, (a saber) sua capacidade de submeter também o universo.

²⁷⁰ Substantivo, pronome, acusativo, masculino, terceira pessoa, singular.

²⁷¹ Adjetivo advérbio.

²⁷² Verbo, infinitivo, aoristo, ativa. *ὑποτάσσω* significa colocar sob, colocar debaixo de, subjugar, submeter, colocar sob a autoridade de alguém.

²⁷³ Substantivo, pronome, dativo, masculino, terceira pessoa, singular. *αὐτός* significa ele mesmo. O pronome é usado num sentido reflexivo.

²⁷⁴ Artigo definido, acusativo, neutro, plural.

²⁷⁵ Adjetivo, pronominal, acusativo, neutro, plural. (*πάντες*) *τὰ πάντα* significa tudo, o universo.

²⁷⁶ Conjunção, superordenativa (hiperordenativa). *ὥστε* significa “portanto”. Tira uma conclusão do capítulo 3 versos 17-21.

²⁷⁷ Substantivo, vocativo, masculino, plural.

²⁷⁸ Substantivo, pronome, genitivo, primeira pessoa, singular.

²⁷⁹ Adjetivo, vocativo, masculino, plural. *ἀγαπητός* significa amado.

²⁸⁰ Conjunção, coordenativa.

²⁸¹ Adjetivo, vocativo, masculino, plural. *ἐπιπόθητος* significa saudosos, desejados, queridos. Aparece uma vez em Filipenses e uma no Novo Testamento. A palavra é um adjetivo verbal. Ver Filipenses 1,8.

²⁸² Substantivo, vocativo, feminino, singular.

²⁸³ Conjunção, coordenativa.

²⁸⁴ Substantivo, vocativo, masculino, singular. *στέφανος* significa laurel; coroa da vitória.

²⁸⁵ Substantivo, pronome, genitivo, primeira pessoa, singular.

²⁸⁶ Adjetivo, advérbio. *οὕτως* significa estar em pé; estar firme.

²⁸⁷ Verbo, imperativo, presente, ativa, segunda pessoa, plural. *στήκω* significa ficar firmes, permanecer firme (Ver Filipenses 1,27). Aparece em Filipenses duas vezes e dez no Novo Testamento.

²⁸⁸ Preposição, dativo.

²⁸⁹ Substantivo, dativo, masculino, singular.

²⁹⁰ Adjetivo, pronominal, vocativo, masculino, plural.

²⁹¹ GOMES; OLIVETTI, 2008, p. 747-748.

- 3,18: muitos de fato vivem/andam os quais muitas vezes eu mencionava para vós agora então também chorando menciono os inimigos da cruz do Cristo
- 3,19: dos quais o fim (é a) perdição dos quais o Deus (é) o ventre/estômago e a glória/(o) gloriarem-se) em a vergonha deles os as cousas terrenas pensando/que pensam.
- 3,20: Nossa de fato a cidadania/comunidade/pátria em(os) céus está/subsiste de onde também um Salvador aguardamos/esperamos (o) Senhor Jesus Cristo
- 3,21: o qual transformará o corpo da humilhação nossa para o torna-se/vir a ser ele similar na forma ao corpo da glória dele segundo a operação /força/poder do ser capaz de/poder ele também subordinar a si mesmo as cousas todas/tudo.
- 4,1: Portanto irmãos meus amados e saudosos alegria e coroa minha assim permaneci firmes em (o) Senhor amados.

2.1.3 Tradução de Almeida Revista e Corrigida

2.1.3.1 O texto de Almeida Revista e Corrigida

- 3,17: Sede também meus imitadores, irmãos, e tende cuidado, segundo o exemplo que tendes em nós, pelos que assim andam.
- 3,18: Porque muitos há, dos quais muitas vezes vos disse, e agora também digo, chorando, que são inimigos da cruz de Cristo.
- 3,19: Cujo fim é a perdição; cujo Deus é o ventre, e cuja glória é para confusão deles, que só pensam nas coisas terrenas.
- 3,20: Mas a nossa cidade está nos céus, donde também esperamos o Salvador, o Senhor Jesus Cristo.
- 3,21: Que transformará o nosso corpo abatido, para ser conforme o seu corpo glorioso, segundo o seu eficaz poder de sujeitar também a si todas as coisas.
- 4,1: Portanto, meus amados e mui queridos irmãos, minha alegria e coroa, estai assim firmes no Senhor, amados.

2.1.3.2 Análise da tradução Almeida Revista e Corrigida

3,17: A versão

- Acrescenta “também” na frase “Sede também meus imitadores”.
- Traduz “observai” por “cuidado”.

3,18: A versão

- Traduz “muitos de fato” por “porque muitos”
- Traduz “vivem/andando” por “são” na frase “são inimigos da cruz”.
- Acréscimo do verbo “há” na frase “muitos há”
- Omite o “eu” na frase “vos disse”
- Traduz “mencionava” por “disse”
- Traduz “menciono” por “digo”

3,19: A versão

- Omite o artigo definido “o” da frase “cujo fim”
- Omite o artigo definido “o” da frase “cujo Deus”
- Acréscimo de “cuja” na frase “cuja glória”
- Acréscimo de “para”
- Traduz “vergonha” por “confusão”
- Acréscimo de “que”
- Acréscimo de “só”

3,20: A versão

- Traduz “de fato” por “mas”
- Traduz “cidadania/comunidade/pátria” por “cidade”

3,21: A versão

- Traduz “humilhação” por “abatido”
- Traduz “tornar-se/vir a ser” por “ser”
- Traduz “similar na forma” por “conforme”
- Traduz “ser capaz de/poder” por “eficaz”
- Traduz “subordinar” por “sujeitar”

4,1: A versão

- Traduz “saudosos” por “queridos”
- Traduz “permaneçei” por “estai”

2.1.3.3 Avaliação

A versão Almeida Revista e Corrigida para Filipenses 3,17–4,1 caracteriza-se por preferir sinônimos às palavras da tradução literal, o que implica, necessariamente, em fazer acréscimos e suprimir termos do texto, sem, no entanto, prejudicar a semântica do escrito.

2.1.4 Tradução da Nova Versão Internacional

2.1.4.1 O texto da Nova Versão Internacional

- 3,17: Irmãos, sigam unidos o meu exemplo e observem os que vivem de acordo com o padrão que lhes apresentamos.
- 3,18: Pois, como já lhes disse repetidas vezes, e agora repito com lágrimas, há muitos que vivem como inimigos da cruz de Cristo.
- 3,19: O destino deles é a perdição, o seu deus é o estômago e eles têm orgulho do que é vergonhoso; só pensam nas coisas terrenas.
- 3,20: A nossa cidadania, porém, está nos céus, de onde esperamos ansiosamente o Salvador, o Senhor Jesus Cristo.
- 3,21: Pelo poder que o capacita a colocar todas as coisas debaixo do seu domínio, ele transformará os nossos corpos humilhados, tornando-os semelhantes ao seu corpo glorioso.
- 4,1: Portanto, meus irmãos, a quem amo e de quem tenho saudade, vocês que são a minha alegria e a minha coroa, permaneçam assim firmes no Senhor, ó amados!

2.1.4.2 Análise da tradução da Nova Versão Internacional

3,17: A versão

- Traduz “sede/tornai-vos” por “sigam”
- Acréscimo de “unidos”.
- Traduz “observai” por “observem”

3,18: A versão

- Traduz “mencionava” por “disse”
- Traduz “menciono” por “repito”
- Acréscimo do “há” na frase “há muitos que vivem”

3,19: A versão

- Traduz “perdição” por “fim”
- Acréscimo de “deles”
- Acréscimo de “seu”
- Acréscimo de “eles”
- Acréscimo de “têm”
- Traduz “glória” por “orgulho”
- Acréscimo de “do que”
- Traduz “vergonha” por “vergonhoso”
- Acréscimo de “só”

3,20: A versão

- Traduz “de fato” por “porém”
- Acréscimo de “está”
- Acréscimo de “ansiosamente”
- Traduz “um Salvador” por “o Salvador”

3,21: A versão

- Acréscimo de “colocar”
- Acréscimo de “debaixo”
- Traduz “subordinar” por “domínio”
- Acréscimo de “ele”
- Traduz “similar” por “semelhantes”

4,1: A versão

- Traduz “amados” por “a quem amo”
- Traduz “saudosos” por “de quem tenho saudade”
- Acréscimo de “vocês que são”
- Acréscimo de “minha”

2.1.4.3 Avaliação

A Nova Versão Internacional para Filipenses 3,17-4,1 assemelha-se à Almeida Revista e Corrigida, desta diferenciando-se apenas pelo fato de reforçar a expectativa que se tem quanto à espera do Salvador, utilizando, em 3,20, o advérbio de modo “ansiosamente”.

2.1.5 Tradução da Bíblia de Jerusalém

2.1.5.1 O texto da Bíblia de Jerusalém

3,17: Sede meus imitadores, irmãos, e observai os que andam segundo o modelo que tendes em nós.

3,18: Pois há muitos dos quais muitas vezes vos disse e agora repito, chorando, que são inimigos da cruz de Cristo:

3,19: seu fim é a destruição, seu deus é o ventre, sua glória está no que é vergonhoso, e seus pensamentos no que está sobre a terra.

3,20: Mas a nossa cidade está nos céus, de onde também esperamos ansiosamente como Salvador o Senhor Jesus Cristo,

3,21: que transfigurará nosso corpo humilhado, conformando-o ao seu corpo glorioso, pela força que lhe dá poder de submeter a si todas as coisas.

4,1: Assim, irmãos amados e queridos, minha alegria e coroa, permaneci firmes no Senhor, ó amados.

2.1.5.2 Análise da tradução da Bíblia de Jerusalém

3,17: A versão

- Traduz “conforme” por “segundo”

3,18: A versão

- Traduz “mencionava” por “disse”
- Traduz “menciono” por “repito”
- Acréscimo do “há” na frase “há muitos que vivem”

3,19: A versão

- Traduz “perdição” por “destruição”
- Acréscimo de “seus”
- Acréscimo de “está”
- Acréscimo de “no que”
- Traduz “vergonha” por “vergonhoso”

3,20: A versão

- Acréscimo de “mas”
- Acréscimo de “ansiosamente”
- Traduz “um Salvador” por “como Salvador”

3,21: A versão

- Traduz “transformará” por “transfigurará”
- Traduz “o corpo” por “nosso corpo”
- Traduz “humilhação” por “humilhado”
- Traduz “tornar-se/vir a ser ele similar na forma” por “conformando-o ao seu corpo”
- Traduz “glória” por “glorioso”
- Traduz “submeter” por “subordinar”

4,1: A versão

- Traduz “portanto” por “Assim”
- Traduz “saudosos” por “queridos”
- Acréscimo de “vocês que são”

2.1.5.3 Avaliação

A Bíblia de Jerusalém para Filipenses 3,17–4,1, utilizando-se do mesmo advérbio de modo também enfatizado pela Nova Versão Internacional (“ansiosamente”), das demais versões distingue-se especialmente pelo fato de ter preferido, em vez de “um Salvador”, “como Salvador” (3,20), o que evidencia que a expectativa de Paulo a respeito de Jesus seria completamente satisfeita só pelo fato de ele ser Salvador, independente do mais.

2.1.6 Tradução da Nova Tradução da Linguagem de Hoje

2.1.6.1 O texto da Nova Tradução da Linguagem de Hoje

- 3,17: Meus irmãos, continuem a ser meus imitadores. E olhem com atenção também os que vivem de acordo com o exemplo que temos dado a vocês.
- 3,18: Já disse isto muitas vezes e agora repito, chorando: existem muitos que, pela sua maneira de viver, se tornam inimigos da mensagem da morte de Cristo na cruz.
- 3,19: Eles vão para a destruição no inferno porque o deus deles são os desejos do corpo. Eles têm orgulho daquilo que devia ser uma vergonha para eles e pensam somente nas coisas que são deste mundo.
- 3,20: Mas nós somos cidadãos do céu e estamos esperando ansiosamente o nosso Salvador, o Senhor Jesus Cristo, que virá de lá.
- 3,21: Ele transformará o nosso corpo fraco e mortal e fará com que fique igual ao seu próprio corpo glorioso, usando para isso o mesmo poder que ele tem para dominar todas as coisas.
- 4,1: Meus queridos irmãos, sinto muitas saudades de vocês. Vocês me fazem tão feliz, e eu me orgulho muito de vocês! Portanto, continuem todos firmes, vivendo unidos com o Senhor.

2.1.6.2 Análise da tradução da Nova Tradução da Linguagem de Hoje

3,17: A versão

- Traduz “sede/tornai-vos” por “continuem”
- Traduz “observai” por “olhem com atenção”
- Traduz “conforme” por “de acordo com”
- Traduz “modelo” por “exemplo”
- Acréscimo “dado a vocês”

3,18: A versão

- Traduz “mencionava” por “disse”
- Traduz “menciono” por “repito”

- Acréscimo de “existem”
- Traduz “vivem/andam” por “pela sua maneira de viver”
- Acréscimo de “se tornam”
- Acréscimo de “mensagem da morte”

3,19: A versão

- Traduz “perdição” por “destruição”
- Traduz “fim” por “vão”
- Acréscimo de “inferno”
- Traduz “dos quais” por “porque”
- Traduz “ventre/estômago” por “desejos do corpo”
- Traduz “glória” por “orgulho”

3,20: A versão

- Acréscimo de “mas”
- Traduz “cidadania/comunidade/pátria em (os) céus” por “somos cidadãos do céu”
- Acréscimo de “ansiosamente”
- Traduz “um Salvador” por “nosso Salvador”
- Acréscimo de “que virá de lá”

3,21: A versão

- Traduz “transformará” por “transfigurará”
- Traduz “humilhação” por “fraco e mortal”
- Traduz “tornar-se/vir a ser ele similar na forma” por “fique igual ao seu próprio corpo”
- Traduz “de glória” por “glorioso”
- Traduz “submeter” por “dominar”

4,1: A versão

- Traduz “saudosos” por “queridos”
- Acréscimo de “sinto muitas saudades de vocês”
- Traduz “alegria” por “feliz”
- Acréscimo de “vocês me fazem tão”
- Traduz “orgulho” por “coroa”
- Traduz “permanecer” por “continuem”
- Acréscimo de “unidos”

2.1.6.3 Avaliação

A versão Nova Tradução na Linguagem de Hoje para Filipenses 3,17 – 4,1 é, de todas as versões aqui trazidas, a que mais considerações merece que sejam feitas. Elas podem ser sintetizadas em dois eixos, ou altera termo já existente, com mudança de sentido (“sede”/“tornai-vos” trocado por “continuem” – v. 17; e “um Salvador” por “nosso Salvador” – v. 20) ou extrapola o grego original ao fazer acrescentar algumas vezes termos isolados e outras vezes expressões inteiras aos versos em análise: No v. 18, “mensagem da morte”, que evidencia a morte de Cristo sem iluminar a mensagem da sua ressurreição; no v. 19, a inclusão do termo “inferno” indica o lugar que ambientará a destruição dos inimigos; no v. 20, “que virá de lá”, em contraste ao inferno, reforça que Cristo virá do céu; e, no v. 21, “sinto muitas saudades de vocês”, destacando o relacionamento afetuoso que o apóstolo Paulo mantinha com a igreja filipense.

2.2 CRÍTICA TEXTUAL

O objetivo da crítica textual é procurar “reconstituir, a partir dos manuscritos disponíveis, o texto original do Novo Testamento” (EGGER, 1994, p. 43). Ela é a “ciência ou arte de avaliação das qualidades de uma produção qualquer, literária ou artística” (KERR, 1955, p. 11). Insta gizar que

A crítica verdadeira deve significar o esforço da inteligência humana de apreciação imparcial, o esforço de ver as cousas exatamente como são, de dar à literatura ou à arte o seu justo valor, de julgar as expressões do pensamento ou dos sentimentos artísticos do homem, sem preconceitos e sem a intromissão de nossas simpatias ou de nossa aversão: torna-se assim uma tarefa difficilima e delicadissima a do crítico (KERR, 1955, p. 11).

Sua tarefa é “constatar as diferenças entre os diversos manuscritos que contêm cópias do texto da exegese” e “avaliar qual das variantes poderia corresponder com maior probabilidade ao texto originalmente escrito pelo autor bíblico” (WEGNER, 2002, p.39). A crítica textual alcançará tal propósito quando levar em conta “a importância das variantes e de seu impacto na compreensão do texto estudado” (MAINVILLE, 1999, p. 40).

A maior parte das variantes existentes nos manuscritos do NT referem-se a formas ortográficas ou a questões gramaticais e de estilo. São bastante escassas as que afetam o significado do texto. Muitas constituem mudanças deliberativas, introduzidas no texto pelos copistas. Contudo, inclusive nos casos em que as mudanças introduzidas afetam o sentido do texto, não tocam em geral em questões substanciais do que mais tarde converteu-se no dogma cristão (TREBOLLE BARRERA, 1995, p. 397).

Segundo Vincent, “a epístola [de Filipenses] não apresenta nenhum problema textual importante” (VINCENT, 1906, p. XXXVII). Atualmente, a teologia exegética tem muito se desenvolvido, ao ponto de classificar 112 variantes (número não exaustivo) ao longo de toda a carta no Novo Testamento grego editado por Nestle-Aland, 26ª edição (CARSON *et al.*, 1997, p. 356).

2.2.1 Apresentação do texto com as siglas para as variantes

1K 11,1! 17 Συμμιμηταί μου γίνεσθε, ἀδελφοί, καὶ σκοπεῖτε
 1Th 1,7 2Th 3,9 τοὺς οὕτω περιπατοῦντας καθὼς ἔχετε τύπον ἡμᾶς. 18 πολ-
 1T 4,12 Tt 2,7 λοι γὰρ περιπατοῦσιν οὓς πολλάκις ἔλεγον ὑμῖν, νῦν δὲ
 1P 5,3 |

καὶ κλαίων λέγω, ὅτι τοὺς ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ τοῦ Χρι-
 στοῦ, 19 ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια, ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία καὶ ἡ
 δόξα ἐν τῇ αἰσχύνη αὐτῶν, οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες.
 20 ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ
 σωτήρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, 21 ὃς
 μετασχηματίζει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν ὅτι σύμ-
 μορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ κατὰ τὴν ἐνέργειαν
 τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι ἑαυτῷ τὰ πάντα.

6 4 Ὡστε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοὶ καὶ ἐπιπόθητοι, χαρὰ
 καὶ στέφανός μου, οὕτως στήκετε ἐν κυρίῳ, ἡ ἀγα-
 πητοί.

2K 11,15 2P 2,1! •
 R 16,18 2T 3,4
 Hos 4,7 • Kol 3,2 |
 1,27 • E 2,6 Kol
 3,1 H 12,22! • 2T
 1,10! • 1K 1,7 Tt
 2,13 H 9,28 |
 1K 15,43.49.53 •
 R 8,29; 12,2 2K
 3,18 1J 3,2 •
 E 1,19-22
 1K 15,27!
 1,18! 1Th 2,19! •
 1K 16,13!

2.2.2 O aparato crítico e sua decodificação

18 ὅτι βλέπετε 346 • 21 ὅτι το γινεσθαι αυτο D1 Ψ 075. 33 38 sy; Ir Ambr | txt S A B D*
 F G 6. 81. 323. 1175. 1241s. 1739. 1881 pc latt co; Ir^{lat} Tert | ἑαυτω S2 D2 L Ψ 6. 104. 326.
 630. 1175. 1241s pm lat | txt S* A B D* F G K P 075. 33. 365. 614. 629. 1505. 1739. 1881.
 2464 pm b sy; MVict (81 illeg.)
 ¶ 4,1 ἡ αγ. μου B 33 sy | -- D* pc ar b vg^{ms}

- 1) O sinal ^τ significa que houve **inserção** da palavra ^τ βλεπετε no manuscrito antigo denominado Papiro 46 (data Ca. 200) da categoria I e subcategoria livre do sistema dos Aland.

3,21

- 2) O emprego da sigla ^τ informa que houve **inclusão** da frase ^τεις το γενεσθαι αυτο no primeiro corretor do Uncial D (fins do século II – Europa), no maiúsculo Koiné ou “sírio” Ψ 075, no cursivo 33, no texto majoritário e em todos os manuscritos da versão siríaca. Os pais da Igreja que reforçam tal inserção são Irineu e Ambrósio. Os manuscritos que apoiam a 27^a de Nestle-Aland são os Unciais ^κ, A, B, D* (o sinal * ressalta que esse texto original D diferencia das correções existentes), F e G. Também os Minúsculos 6, 81, 323, 1175, 1241 (s indica leituras acrescentadas secundariamente a um manuscrito), 1739 e 1881. O texto é testemunhado, além dos mencionados, ainda por poucos manuscritos que divergem do texto majoritário, como os manuscritos da versão latina e copta. O aparato crítico arrola também as testemunhas dos pais da Igreja Irineu (na tradução latina) e Tertuliano.
- 3) A próxima variante é a identificada pelo sinal Ϛ. É uma **substituição** simples da palavra Ϛεαυτω em parte da tradição. Ela está presente nas testemunhas Unciais Alexandrino ^κ² (segundo corretor), L, Ψ e no Uncial Ocidental D² (segundo corretor). Os minúsculos são 6, 104, 326, 630, 1175, 1241^s (s indica leituras acrescentadas secundariamente ao manuscrito). Por fim, os manuscritos latinos antigos e a Vulgata. Os manuscritos que apoiam a 27^a de Nesthe-Aland são os Unciais ^κ*, D* (* indica o texto original do manuscrito diferenciando-o de correções existentes), A, B, F, G, K e P 075. Os Minúsculos são 33, 365, 614, 629, 1505, 1739, 1881, 2464. Além disso, os manuscritos latinos avulsos e todos os da versão siríaca. O pai da Igreja é Mário Vitorino, mas o texto citado por ele diferencia-se em pequenos detalhes da variante em questão (o cursivo 81 é ilegível).

4,1

- 1) A última variante da perícopé analisada inicia-se pelo sinal Ϛ e significa que a palavra Ϛαγ μου foi **substituída** na tradição. As testemunhas são: o Uncial B, o Minúsculo 33 e todos os manuscritos da versão siríaca. Por

fim, - encerra manuscritos que suprimem variante: Uncial D* (indica o texto original do manuscrito, diferenciando-o de correções existentes), os manuscritos latinos avulsos e vários da versão Vulgata.

2.3 ANÁLISE LITERÁRIA

A análise literária “procura estudar os textos como unidades literariamente formuladas e acabadas” (WEGNER, 2002, p. 84) objetivando “chegar à forma primitiva (*Urform*)” (SILVA, 2009, p. 175) ressaltando “os acentos teológicos e o ambiente vital” (EGGER, 1994, p. 158).

Para individuar as fontes escritas utilizadas por um autor, os seus acentos teológicos e o ambiente vital do qual se originam, lê-se o texto buscando descobrir-lhe ‘tensões’, como sejam a repetição monótona, as discontinuidades estilísticas, as contradições internas quanto ao conteúdo etc. (EGGER, 1994, p. 160).

2.3.1 A estrutura da carta canônica aos filipenses

Como exposto no item 1.2.2 deste trabalho, há argumentos pró e contra a unidade da carta canônica aos filipenses. A maior parte daqueles que a consideram “uma coleção de cartas paulinas” (BORNKAMM *apud* BRUCE, 1992, p. 27), inferem que no corpo principal da “carta da prisão” foram inseridas duas seções destacadas do tema principal da mensagem: a nota de agradecimento aposta em 4,10-20 e o trecho de 3,2-4,1 (BROWN, 2004, p. 659).

A Carta A (“carta de agradecimento”, Fp 4,10-20) vincula-se à mensagem principal por meio de Epafrodito (4,18; 2,25-30), que lhe enviava uma oferta filipense. Os prisioneiros romanos tinham que custear sua moradia e suas próprias refeições ou outros meios de se manter vivo. Epafrodito trouxe dinheiro dos filipenses para manter Paulo na sua *custodia libera*. Para tanto, fez um “investimento público”, próprio de embaixadores, em nome dos cristãos de Filipos (4,18 e 2,25.30) (KRENTZ, 2008a, p. 260-261).

Conjectura-se sobre se Epafrodito caiu doente após ter se encontrado com Paulo ou a caminho da visita ao apóstolo. Caso tenha adoecido após chegar ao

encontro de Paulo, pode ser que, por outra pessoa, o missionário tivesse mandado a nota de agradecimento à igreja de Filipos, antes que lhe remetesse a carta principal. Se, por outro lado, Epafrodito tiver ficado enfermo antes que viesse a ter com Paulo, muito provavelmente, além da carta de agradecimento, Paulo teria enviado aos irmãos de Filipos uma carta mais longa, em que ela estava inserida (BRUCE, 1992, p. 27).

A Carta B (“carta da prisão”) é marcada pela emoção. Preso, Paulo estimula a fé e encoraja os filipenses a permanecerem firmes. Sob um tom de alegria, os filipenses “devem viver de acordo com a nova realidade desvelada pelo anúncio evangélico centrado na morte e ressurreição de Cristo. Dito com outras palavras, sejam coerentes com a opção pelo evangelho” (BARBAGLIO, 1991, p. 371). Além disso, fala do empenho dos companheiros de luta e caminhada (FERREIRA, 2009, p. 105).

A Carta C (“carta da advertência”²⁹²), iniciada por um “finalmente”, introduz na sequência um conselho do apóstolo, veiculado em tom distinto daquele usado no restante da carta, um tom severo, marcado por um triplo *blepete* imperioso (“cuidado com”), que se assemelha em conteúdo com o contido em II Coríntios 10-13 (BRUCE, 1992, p. 28).

Na verdade, há diferenças: enquanto em 2 Coríntios 10-13 os “falsos apóstolos” já estão de fato operando em Corinto, tal não fica implícito de Filipenses 3:2ss.: não se sabe se os “maus obreiros” já estavam trabalhando em Filipos – e tampouco se havia qualquer disposição entre os crentes filipenses para dar-lhes ouvidos (BRUCE, 1992, p. 28).

Tanto nos últimos capítulos de II Coríntios quanto em Filipenses 3,4-16, o tema debatido atine a onde os “falsos apóstolos” e “maus obreiros” depositam sua confiança (3,4: “confiança na carne”). Paulo, que teria inúmeras razões para se gabar de suas realizações pessoais, reputa-as inúteis e declara como realmente valorosas as seguintes coisas: “o conhecimento pessoal de Cristo, a participação em seus sofrimentos, a esperança de ressurreição com ele e a ambição de cumprir o alto propósito para o qual ele foi chamado por Cristo” (BRUCE, 1992, p. 28)²⁹³.

²⁹² Na visão de alguns, “carta polêmica”. Há quem considere que é uma “carta de advertência” se o perigo não for real, mas iminente; assim, a Carta C de Filipenses seria classificada como “carta polêmica” se o perigo fosse já existente ao tempo em que escrita a carta.

²⁹³ O argumento padrão deste trecho da carta aos filipenses é também o utilizado por Paulo em I Tim 4,1-16 e II Tes 2,1-16 (HOLLADAY, 1969, p. 78).

Constituindo-se ou não em uma unidade, é possível destacar quatro marcas principais da carta canônica aos filipenses: a) a alegria, característica das primeiras comunidades cristãs; b) o “seguimento de Jesus”, uma opção radical que Paulo incitava que os novos cristãos tomassem; c) a perseverança na luta, todos conjuntamente, pela causa do Evangelho; e d) o hino cristológico (Fp 2,5-11), que aponta como indispensável para a compreensão de Jesus e da prática do seguimento²⁹⁴ (SCHLAEPFER, 2009, p. 9-10).

2.3.2 A coesão interna da Carta C

A Carta C aos filipenses é iniciada com uma advertência (Cuidado!), é seguida da descrição dos oponentes de Paulo e de uma declaração escatológica, após o que é concluída com uma exortação ao povo: permaneçam firmes no Senhor!²⁹⁵

Com alguma variação na compreensão da subdivisões da Carta C, assim a assimilam Bruce, Barth, Martin, Hendriksen e Shedd:

BRUCE, 1992	BARTH, 1983	MARTIN, 1985	HENDRIKSEN, 2005	SHEDD, 2005
3,2-3: Advertência contra os “Maus Obreiros” 3,1-6: Antigo Código de Valores de Paulo 3,7-11: Atual Código de Valores de Paulo 3,12-14: Ambição de Paulo 3,15-16: Maturidade Espiritual 3,17: Imitação de	3,2-4a: Advertência contra falsos mestres 3,4b-11: A dádiva de Cristo exclui a confiança em relações humanas 3,12-16: O cristão a caminho 3,17-4,1: Exortação a permanecer firmes na fé	3,1-14: Admoestações e autodefesa de Paulo 3,1b-2: Introdução e Admoestação Severa 3,3-6: Passado e Presente 3,7-14: Os Benefícios de Sua Vida Nova 3,15-17: Apelo	3,1-3: Advertência contra os judaizantes 3,4-16: Exemplo de Paulo como argumento contra os judaizantes 3,4-6: Eu, Paulo, o judeu, tinha os seguintes privilégios (e em seguida os enumera) 3,7-8a: Eu	3,1-8: Perdendo para Ganhar 3,9-16: A Ambição de Paulo 3,17-21: O Corpo 4,1-7: O Contentamento

²⁹⁴ “Neste bel hino há uma atitude de total despojamento e aniquilamento de Jesus, até chegar à máxima solidariedade com a pessoa humana desfigurada. Neste ponto Deus o exalta constituindo-o Senhor da História” (SCHLAEPFER, 2009, p. 10).

²⁹⁵ Essa estrutura da carta em muito se parece com a de II Tim 3-4 e Cl 2-3 (HOLLADAY, 1969, p. 78).

Paulo 3,18-19: Advertência Contra os Inimigos 3,20-21: Esperança e Cidadania Celestiais 4,1: Exortação à Permanecer Firme		para unidade na convicção e na conduta 3,18-19: Mestres sectários devem ser evitados 3,20-21: A verdadeira esperança 4,1-9: Problemas pastorais e aconselhamento	rejeitei essas vantagens como base de minha retidão diante de Deus 3,8b-11: Eu agora confio em outra justiça 3,12-16: Em Cristo eu prossigo para a perfeição (Paulo, o corredor) 3,17-21: Advertência Contra os Sensualistas. A Pátria Celestial 4,1-3: Várias Exortações: Gerais e Específicas	
--	--	---	---	--

Levando-se em conta os posicionamentos acima sistematizados, é possível articular a Carta C a partir dos seguintes momentos (BARBAGLIO, 1991, p. 393):

- uma motivada advertência, fortemente polêmica, abre o discurso de Paulo aos filipenses (3,1b-3);
- segue-se um longo trecho na primeira pessoa, de caráter autobiográfico²⁹⁶ (3,4-14);

²⁹⁶ "Paulo fala de si e de sua estimulante aventura de judeu puro sangue que, ao encontrar-se com Cristo, transformou completamente a escala de valores até então seguida. Em concreto, ele se refere à sua conversão, vista como início de um caminho de progressiva conquista pessoal, destinado a concluir-se na gloriosa ressurreição. Passado e futuro são os extremos de uma trajetória que ainda está em curso. É significativa a imagem da corrida no estádio: 'continuo a corrida para alcançá-lo, já que eu próprio fui alcançado pelo Cristo Jesus' (3,12); 'esqueço-me do que ficou para trás e busco o que está à frente; corro em direção à meta' (3,13-14a). Portanto, não estamos diante de uma simples recordação histórica. Nem se pode dizer que se trata de uma mera autobiografia. Na realidade, a perspectiva de Paulo vai além dos limites do seu 'eu' para abraçar a experiência de todos os fiéis. (Collange afirma 'não há nele nenhum narcisismo, mas simplesmente um esforço pedagógico'). Em resumo, o seu é um caso paradigmático e exemplar; nele os filipenses podem e devem espelhar-se. Compreende-se, assim, a exortação de 3,17. Na comunidade de Filipos outros missionários erigiam-se em modelo de autêntica experiência cristã, ostentando os privilégios histórico-religiosos próprios da sua origem judaica e fenômenos prodigiosos típicos das grandes personalidades religiosas. Em concreto, eles propunham uma face gloriosa e triunfante do cristianismo, esquecendo-se das trevas da sexta-feira santa mas participando do esplendor da manhã de páscoa. Paulo, ao invés, em sua pessoa de apóstolo fraco e perseguido oferece uma imagem existencial bem diferente do fiel, chamado a configurar-se ao Crucificado e a caminhar pela *via crucis* até a chegada do dia da libertação completa" (BARBAGLIO, 1991, p. 393-394)

- o apelo aos destinatários do escrito para que imitem o apóstolo e não sigam os rivais caracteriza 3,15-21;
- temos, enfim, uma insistente exortação final à fidelidade (4,1.8-9a); e
- uma fórmula cultural de encerramento (4,9b).

2.3.3 Delimitação do texto (Filipenses 3,17-4,1)

A perícopé em que inserida a expressão que é o objeto central deste estudo (“cidadania do céu”) pode ser dividida em duas ou três partes, duas ou três “subperícopes”, marcadas com elementos de coesão: “pois” (3,18), “pois” (3,20) e “portanto” (4,1).

Inicialmente, usa dois imperativos: “sigam!” e “observem!”²⁹⁷, pois Paulo exorta a que sejam seus imitadores, como também imitadores daqueles “que vivem de acordo com o padrão que lhes apresentamos” (v. 17), reportando-se ao que ficou constando no verso precedente (“Tão-somente vivamos de acordo com o que já alcançamos”), referindo-se, desse modo, ao modelo apresentado em 3,7-16.

Em Fl 3,17, Paulo usa uma linguagem que o apresenta como modelo e ao mesmo tempo pede ao filipenses que se unam a ele na imitação. A imitação exercia um grande papel na antiguidade. Note-se que Paulo lhes pede que o imitem observando os ‘inimigos da cruz de Cristo’. O termo usual para inimigo na batalha e *polemioi*. Mas *echthros* é também possível. Eles serão derrotados (KRENTZ, 2008b, p. 325-326).

Em seguida (3,18-21), insiste-se na exortação, estabelecendo a contraposição entre os “inimigos da cruz” (vv. 18-19) e os “amigos da cruz” (vv. 20-21). Apelando à cruz de Cristo, Paulo adverte com choro (urgência) que os destinatários da carta não confiem em sua própria piedade, antes dêem fim à jactância humana.

Paulo descreve os inimigos conforme um estereótipo que os contrasta com o soldado ideal em 2,1-4. Eles não têm sua mente fixa naquilo que dá unidade e vitória. ‘Seu deus é o ventre’ (3,19). A maioria dos comentadores sugere que isto é uma referência à imoralidade sexual ou a um distúrbio bastante estilizado. A referência é, antes, a uma dieta luxuosa (o soldado romano normalmente não comia carne!) e a uma conduta indigna de um soldado. Alguns romanos achavam que os soldados deviam contentar-se ‘com uma ceia vespertina de biscoitos umedecidos em água’. Esses

²⁹⁷ Ou “sede” e “atentai”, na versão Almeida Revista e Corrigida.

inimigos, em vez disso, pensam nas ‘coisas da terra’; encontram sua glória nas coisas erradas (KRENTZ, 2008b, p. 326).

Conclamando a que o pensamento e a preocupação do povo de Deus não esteja condicionada às coisas terrenas, convidava-os a ansiosamente esperar o seu Salvador e, com ele, a transformação do nosso corpo miserável em corpo conformado ao seu – glorificado, portanto.

Essa descrição forma um claro contraste com a ‘comunidade do céu’. Os inimigos lutam por falsos valores. Os filipenses, porém, estão sob juramento feito àquele que é seu salvador. Paulo realmente usa *soter* para Jesus; Fl 3,20 é a única vez nas epístolas paulinas unanimemente aceitas. Este termo tem seu lugar no culto imperial romano, mas combina bem igualmente com um contexto militar. A inscrição do Calendário de Priene chama César Augusto de ‘salvador’ porque ele trouxe a paz do mundo. Os soldados o reconheciam como *dominus*, ou seja, senhor (KRENTZ, 2008b, p. 326).

O trecho é concluído com o reforço da exortação: “permaneçam, assim, firmes!” (4,1), firmes do estado de graça, firmes “no Senhor”. “Não se espera outra coisa deles senão que não se deixem confundir neste ponto, que permaneçam no caminho no qual estão colocados e dêem passos firmes” (BARTH, 1983, p. 78).

Paulo chama os filipenses de ‘minha alegria e coroa’ (4,1). Coroa tem associações e significados ricos no mundo antigo. Os antigos colocavam coroas nos animais para o sacrifício, nas estátuas e altares do culto e nos sacerdotes. Os magistrados às vezes as usavam. Eram usadas em banquetes e casamentos. Às vezes os cadáveres eram coroados nos enterros. A coroa é um símbolo de vitória nos jogos, na guerra (era usada nos triunfos) e era uma recompensa para os soldados. Paulo está recordando aos filipenses que suas ações determinam se vão ou não receber uma coroa militar como um vencedor aclamado na comunidade celestial. Sugere que a luta dos filipenses determinará se essa coroa de vitória será uma recompensa militar ou política recebida de um Senhor Jesus agradecido e de sua comunidade celestial. Por isso ele os exorta a ‘ficarem firmes’; esse verbo forma uma *inclusio*, um anel com 1,27 relembrando a interpretação fundamental da vida na *polis* como permanecer na firmeza (KRENTZ, 2008b, p. 330).

2.4 ANÁLISE DA REDAÇÃO

A análise da redação visa “trazer à luz a teologia do autor” (MAINVILLE, 1999, p. 130) e “captar exatamente esses interesses e as características de vocabulário, estilo e pensamento” (WEGNER, 1998, p. 122). A ênfase desta análise será na compreensão do contexto literário da perícopa a ser interpretada, buscando

delimitar onde o texto inicia, dá continuidade ou encerra um assunto (WEGNER, 1998, p. 318).

A Carta C, tal como é iniciada (3,2), marca uma transição abrupta na maneira como Paulo se refere aos destinatários da carta e na maneira como ele apresenta o grupo que ensinava erroneamente na igreja filipense. Ela funciona como um interlúdio de Filipenses, se vista a carta como uma unidade, que assinala a transição de estilos de escrita por Paulo: até 3,1, uma exortação positiva; a partir de 3,2, uma advertência severa (HOLLADAY, 1969, p. 77)²⁹⁸

Algumas teorias há que tentam explicar o motivo para tamanha diferença de tratamento. Pode ser que situações mudaram e afetaram a atitude de Paulo enquanto ditava a carta (LIPSIUS *apud* BRUCE, 1992, p. 114); talvez o apóstolo tenha recebido estímulo de Timóteo para tocar no assunto (EWALD *apud* BRUCE, 1992, p. 114); ou quem sabe um relatório alarmante tenha chegado até Paulo a respeito da igreja do seu afeto (LIGHTFOOT *apud* BRUCE, 1992, p. 114).

Vozes autorizadas há que propugnam que a carta C tenha sido escrita de Éfeso, de Roma, de Cesaréia ou mesmo de Corinto. Acredita-se, apesar das vozes dissonantes²⁹⁹, que a carta de Filipenses tenha sido escrita de Éfeso (JEWETT, 1970, p. 364; BARBAGLIO, 2009, p. 358; BARTH, 1983, p. 8; COMBLIN, 1992, p. 14; MARTIN, 1985, p. 61-69; KOESTER, 2005b, p. 57)³⁰⁰.

Falta, evidentemente, o endereço, descartado quando a carta polêmica foi redacionalmente acrescentada à carta da prisão. Paulo começa manifestando a intenção de retornar a discursos já feitos de viva voz à comunidade filipense, para reforçar seu ponto de vista. Não lhe é penoso repetir o apelo para que os destinatários estejam alertas contra o perigo iminente. Para eles a repetição serve para reforçá-los e torná-los mais seguros na fé (3,16b) (BARBAGLIO, 2009, p. 394-395).

²⁹⁸ “Em 3,1 Paulo recorda aos leitores o principal propósito da carta – lembrá-los de se alegrarem no Senhor e não se deixarem distrair pelos impedimentos ao progresso da fé. (...) O termo *to loipon* não significa aqui ‘por fim’, nem *chairete en Kyriô* tem o sentido de ‘adeus no Senhor’, como alguns intérpretes pensam às vezes (2 Co 13,11). *To loipon* pode significar, ‘tanto quanto diz respeito aos outros, além disso, além disso, além do mais’ bem como ‘por fim’ e, portanto, não incida necessariamente o encerramento de uma carta. *Chairete en Kyriô*, além do mais, escolhe o tema da alegria e do contentamento a despeito do sofrimento que permeia a carta e o torna um imperativo. *To loipon* (or simply *loipon*) is a transitional device before the exhortation (Cf. II Co 13,11; Fp 4,8; I Tes 4,1; II Tes 3,1)” (HOLLADAY, 1969, p. 77).

²⁹⁹ Diferentemente, Schnelle (2010, p. 465-466), Stagg e O'brien (*apud* WEINGÄRTNER, 1992, p. 120), que argumentam que a carta foi escrita de Roma, Hawthorne, para quem ela foi redigida de Cesaréia (HAWTHORNE, 2008, p. 560-561) e Becker fala de Corinto (BECKER, 2007, p. 444).

³⁰⁰ Isso por causa da referência contida no cap. 2, verso 24 sobre um possível retorno de Paulo a Filipos, o que só poderia ter sido declarado pelo apóstolo antes de ele ter anunciado o encerramento da sua atividade missionária (Rom 15, 14-32 e At 20, 18-38). Se tivesse escrito a carta enquanto preso em Roma ou na Cesaréia, o objetivo de Paulo seria visitar não Filipos, mas Roma ou o oeste da Espanha.

A carta foi destinada à igreja fundada pelo próprio apóstolo Paulo na cidade de Filipos. Seu interesse por seus “filhos na fé” era genuíno e pessoal. “Este amor era tão real e terno, que os recessos mais íntimos de seu coração se comoviam ao perceber que algum perigo os ameaçava” (HENDRIKSEN, 2005, p. 564).

Paulo compara os filipenses cristãos com o inimigo dele, para desvantagem do inimigo. Incita-os a combater com valentia. Apresenta aos olhos deles a recompensa da glória quando o seu Senhor Jesus vier. Sugere que eles lutem, como ele fez, pela ‘justiça’. Ele invoca a cidadania deles na comunidade celestial. E o seu Senhor é superior ao inimigo. Assim, Fl 1,27-4,1, usa muitos elementos da arenga militar (KRENTZ, 2008b, p. 331).

Sobre o assunto da Carta C, BROWN afirma que o principal em Filipenses é a amizade³⁰¹. Ela “(..) foi classificada como um exemplo da retórica da amizade” (BROWN, 2004, p. 641). “Nenhuma outra igreja paulina teve melhores relações com Paulo pelos anos afora do que a igreja em Filipos (...) Os sinais de amizade percorrem todo o documento” (SAMPLEY, 2008, p. 273). David Konstan conceitua amizade³⁰² como “um relacionamento íntimo implicado no afeto e empenho mútuos” (FITZGERALD, 2008, p. 281). Entretanto, faz-se necessário diferenciar o amigo leal do infiel. Como?

(...) a lealdade tornou-se o principal critério na definição da amizade, e essa característica era até celebrada em antigos *skolia* (canções executadas nos banquetes). [Além disso], (...) o verdadeiro amigo era alguém em quem se podia confiar, especialmente em tempo de crise, e que nunca deixava o outro em apuros. [Vale gizar que] (...) a cautela e a seletividade em criar amizades significava que um indivíduo não se tornava amigo de outro instantaneamente, mas só após um período de tempo e de prova. [Por fim] (...) o número de companheiros dignos com os quais a pessoa tinha tempo de associar-se era necessariamente limitado, de modo que era possível e necessário restringir-se a poucos amigos íntimos (FITZGERALD, 2008, p. 282-283).

Interessante é destacar que o significado da amizade esteve sempre associado ao seu contexto cultural e social. Ela, por ser uma instituição social,

³⁰¹ “As interações de Paulo com todas as suas igrejas mostram, em graus variados, a convicção de que Deus estabeleceu em Cristo uma comunidade de amigos. Dentro dessa esfera, as diferenças de etnia, de *status* social e de sexo são eclipsadas, pois todos são um só em Cristo (Gl 3,28) e compartilham em Deus de um pai e de um amigo comum. Diante da diversidade socioeconômica no seio das comunidades paulinas, era imperativo sublinhar os elementos comunitários, e a linguagem da amizade era usada para identificar o que os cristãos partilhavam. Que essa linguagem seja de modo especial proeminente em Filipenses era de se esperar. Filipos foi a primeira igreja europeia do Apóstolo, e se, como é provável, Fl é uma carta única escrita durante o cativeiro romano de Paulo, ela reflete mais de uma década de interações como amigos” (FITZGERALD, 2008, p. 300).

³⁰² “(...) embora a amizade (matriz social da *parresia*) no tempo de Paulo aconteça mais tipicamente entre pessoas de *status* e posição social diferente, o uso do conceito em Paulo é tão cuidadosamente transformado no seu próprio mundo de idéias que é assimilado à família de Deus (SAMPLEY, 2008, p. 278).

pertinente ao mundo greco-romano, interagiu com judeus e gentios e produzia reações. “Naquele mundo, ninguém que estivesse interessado na obrigação ética ou na vida moral ou espiritual poderia deixar de considerar seriamente os modos como a amizade era praticada e as ideias com ela associadas” (FITZGERALD, 2008, p. 293).

‘Estudos arqueológicos recentes sugeriram que no fim do século VIII antes da Era Cristã, a sociedade grega tomou predominantemente a forma de pequenas comunidades independentes de cinquenta famílias ou menos. O surgimento da *polis* grega haveria de alterar definitivamente esse contexto, especialmente em lugares como a Atenas clássica, que tinha uma população calculada em pelo menos 150.000 pessoas ao irromper a Guerra do Peloponeso em 431 antes da Era Cristã. **O efeito preciso da urbanização sobre a teoria e a prática da amizade é difícil de calcular, mas foi presumivelmente bastante profundo.** Contribuiu, entre outras coisas, para a politização da amizade em certos círculos, com o cultivo de laços partidários entre os da mesma classe social e da mesma persuasão ideológica e com a definição da deslealdade agora em termos de traição política (FITZGERALD, 2008, p. 283. Grifos nossos)³⁰³.

Ridderbos destaca que mesmo Paulo injustamente preso a palavra mais usada em sua carta foi a alegria³⁰⁴. Ela aparece “quatorze vezes em forma nominal ou verbal” sempre reforçando seu “contentamento em primeiro lugar pela sua família em Cristo que ele chama de ‘irmãos’” (RIDDERBOS, 2004, p. 189). No mesmo tom, CARSON justifica que alegria é usada por Paulo porque “é importante que os cristãos sejam um povo que se regozija” (CARSON *et al.*, 1997, p. 362)³⁰⁵.

O sentimento mais forte expresso na carta, sem sombra de dúvida, é gratidão/alegria de Paulo por todas as coisas que os filipenses fizeram por ele. Percebemos isso pela quantidade de expressões relacionadas à palavra graça/alegria e suas variantes (FI 1,3.4.7.18(2x).25;

³⁰³ “Politicamente, uma das maiores diferenças foi o surgimento das dinastias regionais helenísticas na esteira dos triunfos de Alexandre Magno e, mais tarde, o aparecimento de Roma como império mundial. A *polis*, que servira de pressuposto para a análise de Aristóteles sobre a amizade, ainda existia naturalmente, mas não só foi eclipsada em importância política pelo surgimento desses novos poderes, mas também internamente transformada por eles e por outras forças. Graças à maior mobilidade física e social, por exemplo, a população da típica *polis* helenística era muito mais heterogênea e flutuante que sua clássica predecessora. Nesse contexto modificado, novos fenômenos referentes à amizade começaram a surgir. Dois deles precisam de um comentário. Primeiramente, o mundo greco-romano assistiu ao aparecimento de várias espécies de amizades ‘desiguais’, quer dizer, amizades entre pessoas de grupos sócio-econômicos diferentes. (...) Em segundo lugar, o período greco-romano presenciou o aparecimento do ‘adulador’ como um problema-chave na prática da amizade” (FITZGERALD, 2008, p. 289; 291).

³⁰⁴ Além de SOUZA, FERREIRA e GUTHRIE também consideram que a alegria é o tema da carta aos filipenses (FERREIRA, 2009, p. 104; GUTHRIE, 2008, p. 547).

³⁰⁵ “Holloway observa que os estudiosos têm normalmente trivializado as referências de Paulo à alegria na carta, e aqui, em particular, seu imperativo. Paulo está seguindo padrões antigos de consolação ao proferir uma ordem direta para que os filipenses mantenham a perspectiva correta das circunstâncias. Quando percebemos isso, a chamada mudança de tom entre 3,1 e 3,2 evapora” (THIELMANN, 2007, p. 376-377).

5,1.2.14.17(2x).18(2x).28.29; 3,1; 4,1.4(2x).6.10.23). Esse sentimento de alegria/gracia está relacionado pelo menos a duas questões: o sentimento de igualdade dos cristãos no Evangelho e o sentimento de ser diferente dos judaizantes e greco-romanos (SOUZA, 2009, p. 86).

Para Krentz, “A Carta aos Filipenses corresponde ao gênero da arenga militar” (KRENTZ, 2008b, p. 331). Para ele, “Filipenses se distingue entre as cartas de Paulo como a única que usa uma mistura de linguagem militar e política como estrutura conceitual para a carta inteira” (KRENTZ, 2008b, p. 320). Nessa ótica, Paulo ressignifica o *topos* filosófico militar, exortando os filipenses à unidade e os instiga a lutar na guerra de Deus com obediência. “Essa leitura previne o que de outra forma pareceria uma afirmação não-paulina: que a pessoa deve realizar sua salvação última” (KRENTZ, 2008b, p. 323)³⁰⁶.

Brewer salienta que em Filipos, colônia romana governada pelo *Ius Italicum*, havia os *Augustales*, libertos especialmente consagrados ao culto do divino Augusto, e que este culto imperial prosseguiu por todo o século I da Era Comum. Ele afirma que Paulo formulou Fl 1,27-30; 2,9-11 e 3,20 em consciente oposição ao culto imperial ao imperador Nero. (...) Parece que Paulo empregou essas palavras para dizer: ‘Continuai a cumprir fielmente as vossas obrigações de cidadãos e habitantes de Filipos, como deve fazer o cristão; mas não cedais à pressão patriótica para dar a Nero o que pertence somente a Cristo. Lembrai-vos de que, enquanto sois membros de uma colônia romana, sois também uma colônia do céu, do qual esperais o retorno de vosso divino Senhor e Salvador. Portanto, ficai firmes. Não vacileis jamais no conflito. Pode ser que tenhais de sofrer por Cristo, mas lembrai-vos de que ele é o vosso libertador também’. A insistência de Brewer em interpretar Fl à luz da vida pública numa colônia romana, especialmente sua insistência no culto imperial romano, é inteiramente persuasiva. Os veteranos do exército deviam continuar a viver em sólida fidelidade ao imperador (KRENTZ, 2008b, p. 325).

No entanto, a palavra que mais abrange a Carta C e que melhor se relaciona com o todo de Filipenses é “recomendação”. Isto porque, além de incluir alegria e amizade, também presente está linguagem franca³⁰⁷; os jogos e a milícia; o gloriar-

³⁰⁶ “Enquanto as imagens do atletismo serviam para incitar os indivíduos ao compromisso ou à ação, a linguagem militar podia ser usada para encorajar um indivíduo, seja para promover a unidade social, política, intelectual ou religiosa” (KRENTZ, 2008b, p. 309)

³⁰⁷ “A linguagem franca é aplicada a problemas, desvios, questões que se não sofrerem mudança podem levar a uma condição ainda pior de ‘saúde’. Quem fala com franqueza, como um cirurgião, precisa ter uma visão da desejada mudança e, embora reconheça a dor intermediária, prevê um tempo posterior à dor, quando o bem-estar é restaurado e a gratidão se faz presente. A linguagem franca não aceita o *status quo*; busca um outro nível de desempenho. (...) A disposição para arriscar sua posição junto ao outro pelo bem dele é o motivo pelo qual a linguagem franca só pode ser entendida no contexto da genuína amizade. (...) A *parresia* ocorre sempre que alguém diretamente questiona ou pede um reexame do comportamento, prática ou ação visada de um outro, ou de um grupo. Vai desde o apelo até a censura, com multiformes variações entre os dois. (...) Como um médico, um amigo verdadeiro se esforça, exatamente como faz Paulo nessa carta, por ‘promover o crescimento do que é sadio e preservá-lo’ (SAMPLEY, 2008, p. 258; 262; 273).

se; a vergonha e a honra; e a exemplificação e a imitação. A recomendação no mundo greco-romano era uma ferramenta de poder.

Por meio de cartas de recomendação, os poderosos patronos apoiavam clientes e amigos junto às pessoas de sua classe social por todo o império romano, inclusive na Ásia Menor e na Grécia, o coração das atividades missionárias de Paulo nos meados do século I da Era Comum (AGOSTO, 2008, p. 81).

Era também um recurso retórico para evidenciar as realizações de uma pessoa em vida. Ela poderia destacar as “ações da alma ou da mente (virtudes como sabedoria, honra/vergonha, justiça e coragem”, as “ações do corpo (ações produzidas por bravura física)” e/ou as “ações da fortuna ou circunstâncias externas como a riqueza” (AGOSTO, 2008, p. 81).

Junto ao princípio da comparação³⁰⁸, “geralmente num sentido positivo, por exemplo, ‘esta pessoa assemelha-se bastante a esse outro nobre indivíduo’” (AGOSTO, 2008, p. 82) era estruturada (a recomendação) a partir de uma saudação inicial, uma solicitação, uma referência de admiração e, por fim, um cumprimento final.

Outra característica destacável era que ela propagandeava o patronato (AGOSTO, 2008, p. 86). Fronton afirma que “essas cartas de recomendação pareciam desempenhar a função de um testemunho de caráter” (*apud* AGOSTO, 2008, p. 84), ou seja, “ajudavam a acentuar a honra, o *status* e a oportunidade para a família, os protegidos e os amigos dos poderosos” (AGOSTO, 2008, p. 84).

As recomendações descreviam o caráter, ou *ethos*, da pessoa que estava sendo recomendada como um importante critério de apoio a ela. Os especialistas concordam: ‘Em todos os tempos e lugares a carta de recomendação era antes de tudo um atestado: testemunhava que a pessoa recomendada tinha bom caráter e era digna de confiança’. No entanto, *ethos* incluía mais do que traços do caráter pessoal. Todos os fatores da

³⁰⁸ “A comparação era primeiramente um conjunto de técnicas para a ‘amplificação’ das boas e das más qualidades em discursos que envolviam elogios e acusações (...) Como grande parte do resto da teoria retórica greco-romana, ela surgiu da sistematização do ‘senso comum’ e da prática objetiva. (...) a comparação não era meramente um exercício de treinamento, mas um traço vivo da cultura literária. Os estudantes praticavam os encômios porque na realidade deviam ser pronunciados discursos de encômio; os estudantes estudavam a comparação porque tinham de ser escritas várias formas de comparação. (...) a comparação literária, em vários níveis, falada ou escrita, era um elemento vivo da cultura greco-romana, e um elemento que todos de uma certa educação formal queriam conhecer plenamente. Além disso, sendo as demonstrações de oratória uma forma extremamente popular de diversão pública, uma grande proporção pelo menos da população masculina teria um bom conhecimento informal da retórica. As comparações retóricas no sentido amplo são bastante comuns em Paulo, ainda que raramente desenvolvidas plenamente em termos retóricos. Nós a identificamos pelo seu contexto, suas características formais, sua função e às vezes pelo vocabulário” (FORBES, 2008, p. 113-114; 118; 120; 134).

vida daquela pessoa – características pessoais, *status* social e ligações patronais (família, amigos, companheiros) – constituíram seu *ethos* (AGOSTO, 2008, p. 86).

Cícero acrescenta que era primordial nas cartas de recomendação que o escritor tivesse “influência sobre os que têm poder, para que uma recomendação [beneficiasse] o interessado” (AGOSTO, 2008, p. 84). Plínio, no princípio de que a carta de recomendação era instrumento de patrocínio, também coadunava com a ideia que esta deveria beneficiar “não só o indivíduo recomendado, mas também o autor da carta” (AGOSTO, 2008, p. 85).

Não obstante, o aspecto mais crucial nessas recomendações refere-se às conexões e ligações das partes envolvidas na recomendação. Quem é que as pessoas recomendadas conheciam e como elas serviam àqueles que conheciam? A pessoa que as recomendava era invariavelmente um amigo, um colega político ou alguém ao qual o destinatário da carta devia algum tipo de obrigação. Numa palavra, quem recomendava era um patrono (AGOSTO, 2008, p. 84).

Ante o exposto, a compreensão da “cidadania do céu” centra-se, em primeiro lugar, no entendimento dos aspectos da recomendação existentes em Filipenses. Para tanto, faz-se necessário elencar “(1) como Paulo identifica os chefes, inclusive a dinâmica entre as várias partes envolvidas; (2) [quais] os critérios (aspectos do *ethos*) que ele invoca para recomendá-las; e (3) [qual] o pedido específico de recomendação que [ele] faz a seus leitores” (AGOSTO, 2008, p. 92).

A referência em Filipenses é o texto de 2,19-30. O uso do recurso retórico por Paulo é evidenciado através da recomendação a exemplificação. Ela, associada a 3,17, contribui para a compreensão da “cidadania do céu”, que neste trabalho investigamos.

Paulo sugere Epafrodito como exemplo digno de parceria (colaborador), serviço (*leitourgia*)³⁰⁹, lealdade (companheiro-soldado)³¹⁰ e amigo³¹¹ (irmão). E, por

³⁰⁹ “Liturgias no mundo greco-romano incluíam projetos de obras públicas que os romanos e os oficiais provinciais empreendiam, às suas custas, para promover seu *status* social” (AGOSTO, 2008, p. 102). De acordo com Croizet, *liturgias* na Grécia era quando “o estado libertava-se, assim, em prejuízo dos particulares, de certas despesas que, sem isso, teria ele próprio de fazer. As principais *liturgias*, mas não as únicas, eram *coregia* e a *trierarquia*. Um *corego* devia nutrir e disciplinar um coro, trágico, cômico ou cíclico. Um *trierarca* devia equipar uma *triera* cujo casco era fornecido pelo estado. Esta última liturgia, especialmente, era tão onerosa que muitas vezes se foi obrigado a agrupar vários *trierarcas*, para que ela se pudesse realizar” (CROIZET, 1988, p. 22). *Leitourgia* “em Fl 2,17, (...) assume o sentido de ‘serviço sacrificial’ em benefício da comunidade de fé” (AGOSTO, 2008, p. 102).

³¹⁰ “(...) um termo militar para designar os que lutavam lado a lado” (AGOSTO, 2008, p. 84).

consequente, ele recomenda aos filipenses que o recebam da melhor maneira possível, dando-o honra e reconhecimento. A atitude torna exemplo normativo ao passo que “qualquer pessoa que estivesse disposta a arriscar até a vida pelo evangelho e pela comunidade do evangelho merece honra, reconhecimento e recomendação” (AGOSTO, 2008, p. 103).

Termos como ‘acolher, ‘reconhecer’ e ‘honrar’ aparecem com frequência na recomendação paulina e na recomendação greco-romana. Tanto Paulo como os romanos salientam a importância do caráter (*ethos*): do autor da carta, do seu destinatário e das pessoas recomendadas. Qualidades pessoais como amor, lealdade, persistência diante do sofrimento e da dificuldade (especialmente aperto financeiro nas cartas romanas) podem-se encontrar nas recomendações paulinas e romanas (AGOSTO, 2008, p. 108-109).

A legitimidade do seu trabalho e seu empenho ao exercício de servir a Deus tornava Paulo apto a recomendar seu *ethos*. Ele “recomenda-se a si próprio com base em sua obra e em seu serviço a Deus, a Cristo e a suas igrejas, até o extremo do sofrimento (cf. 2 Co 3,1-6,13)” porque, ao fazer isto, além de associar outros ao seu exemplo, também propagava seu *ethos* (AGOSTO, 2008, p. 109).

Paulo endossa o ministério de Timóteo e o de Epafrodito como reflexo do ministério de Cristo servo (2,1-11) e do próprio ministério de Paulo (1,12-26; 2,17-18). Todos esses (**Cristo, Paulo, Timóteo e Epafrodito**) são modelos para os que Paulo espera dos filipenses nesta carta) (AGOSTO, 2008, p. 100. Grifos nossos).

Sampley acrescenta que a linguagem franca³¹² de Paulo na Carta de Filipenses realçava também o *ethos* de Paulo:

³¹¹ “Partilhar o sofrimento é prova de que são amigos (...) O sofrimento compartilhado é a condição necessária para a verdadeira amizade. Isto toca o coração da doutrina tradicional sobre a amizade. Cristo, Paulo e a igreja são um só porque compartilham emoções” (FREDRICKSON, 2008, p. 158-159).

³¹² “No tempo de Paulo, o discurso direto ou franco (*parresia*, franqueza) era menos frequentemente empregado na deliberação pública, mas era certamente parte essencial do modo como as dinâmicas sócias percorriam todo o seu caminho até a base da pirâmide social. Onde havia amizade, a linguagem franca era crucial para ela se manter. Nos primeiros tempos da Grécia, o termo referia-se ao direito do cidadão de falar abertamente ou ser ouvido na assembleia pública. Com os cínicos o termo passou a significar a liberdade de dizer tudo o que se tinha na cabeça. Mas no tempo de Paulo, o contexto social do termo era a amizade, e *parresia* é a linguagem franca na boca de um amigo, e sua finalidade é o crescimento do amigo; e ela pode variar na forma desde a mais severa reprimenda até o que Filodemo, educador, moralista e retórico do século I da Era Comum, chamava de ‘a mais gentil das picadas’. No tempo de Paulo, não se podia entender *parresia* fora da amizade. Mas também a amizade havia mudado no tempo de Paulo. Antes da Era Comum, a amizade supunha ‘que os amigos eram mais ou menos de igual situação, e que as obrigações que a amizade podia impor eram em princípio mútuas e simétricas’. Mas na passagem das eras, a noção de amizade havia começado a realizar-se mais frequentemente ‘entre pessoas de condição e poder desiguais’. Obviamente, a adulação também florescia naquele mesmo ambiente social e representava um flagrante contraste com a genuína amizade, como mostra claramente o título da obra de Plutarco: Como distinguir um adulator de um amigo” (SAMPLEY, 2008, p. 255-256).

Em Filipenses, as auto-referências de Paulo demonstram uma vontade de estabelecer a maior área possível de terreno comum com os filipenses. Como eles, ele tem razão de recordar o passado com orgulho (3,4-14), mas ele abertamente os incita a imitá-lo (3,17) quando ele enfoca a obra culminante de Deus. Sem dúvida, as auto-referências de Paulo enaltecem seu *ethos*, embora essa carta dê a impressão de que os filipenses não precisam de muito a esse respeito. De fato, o mais abrangente apelo para a emulação no *corpus* paulino aparece em Fl 4,19 e deve nos levar a constatar que a preocupação primária nas auto-referências de Paulo em Fl é a exemplificação: “O que aprendestes e herdastes, o que ouvistes e observastes em mim, isso praticai” (SAMPLEY, 2008, p. 274).

O que é célebre na recomendação paulina é que Paulo “identifica modelos, uma grande diferença das recomendações romanas” (AGOSTO, 2008, p. 109). Em Filipenses 3, Paulo compara o *ethos* dos operários do evangelho com os maus operários e reforça o que espera (AGOSTO, 2008, p. 93).

(...) **o motivo da imitação do apóstolo se inscreve na fé à qual ele lhes deu acesso.** Os apelos à imitação não visam em primeiro lugar a reafirmar o poder do apóstolo, mas **remetem a Cristo**, que se tornou presente – ‘reapresentado’ – mediante a proclamação e a existência do apóstolo. Paulo exorta seus leitores a que se tornem, cada qual e todos, imitadores do Cristo, ou seja, a tomá-lo não como um modelo de conduta, mas como o fundamento de uma vida nova, que, na prova e no despojamento de si, está plenamente aberta à salvação de Deus. Os apelos à imitação do apóstolo estão a serviço da proclamação do Crucificado (NICOLET, 2011, p. 413).

Fowl reitera que o ideal de Paulo é tornar clarividente aos filipenses que “se não imitarem Paulo, os filipenses correm o risco de viver como ‘inimigos da cruz’” (FOWL, 2008, p. 667). “Para Paulo, é o serviço aos leitores dessa carta, e não a promoção numa rede de patronato, que constitui o *ethos* e gera o endosso para a consideração como um líder” (AGOSTO, 2008, p. 96).

Paulo elabora e estrutura suas recomendações de maneiras que são paralelas e contrastantes com as recomendações greco-romanas. **A figura da recomendação paulina que emerge é a de uma recomendação que endossa a liderança local para que prossiga sua obra em favor do evangelho e de suas igrejas, e encoraja a emulação tanto de Paulo como dos personagens recomendados.** Como nas recomendações greco-romanas, todas as partes envolvidas beneficiam-se das recomendações paulinas: o próprio Paulo, os destinatários da carta (as igrejas) e os recomendados. Todavia, de um modo que não encontra paralelo nas cartas romanas, a *causa* que Paulo patrocina tão vigorosamente permanece o supremo beneficiário, pelo menos na mente de Paulo, de uma bem sucedida recomendação: **o evangelho de Jesus Cristo** (AGOSTO, 2008, p. 110).

2.5 ANÁLISE DAS FORMAS

A relevância desse item repousa no fato de que a referência à “situação real” (*Sitz im Leben*) do texto está diretamente relacionada à escolha do seu gênero literário (BERGER, 1998, p. 23). Além disso, “pode subsidiar a análise de conteúdo e a análise teológica dos textos” (WEGNER, 1998, p. 178) por meio da intencionalidade do escrito.

2.5.1 O gênero do escrito

A designação epístola ou carta (palavra grega *epistole*) foi originalmente associada “a uma comunicação oral enviada por mensageiro” (O'BRIEN *apud* HAWTHORNE, 2008, p. 191) ou “uma comunicação escrita entre pessoas distantes entre si, quer pessoal e particular quer oficial” (HARROP *apud* DOUGLAS, 1995, p. 506).

A teoria prática da escrita de cartas veio a ser tratada pelos professores de retórica (exemplo, Demétrio) e a escrita de cartas, nos caracteres de homens famosos, fazia parte do exercício escolar retórico da *prosopopoeia*. O desenvolvimento, nos tempos helênicos e romanos, de coleções de cartas fictícias, pode ser atribuído a esses exercícios, bem como à ansiedade das grandes bibliotecas de comprarem obras adicionais, especialmente de homens famosos (HARROP *apud* DOUGLAS, 1995, p. 507).

A distinção de G. A. Deissmann entre “cartas genuínas” (“entendidas como naturais, cotidianas e situacionais”) e “epístolas” (“entendidas como mecânicas, artísticas e literárias”) despertou a incerteza quanto à forma de considerar os escritos de Paulo como “cartas pessoais particulares” (O'BRIEN *apud* HAWTHORNE, 2008, p. 191). As cartas seriam os registros escritos pessoais, diretos, transientes e não literários enquanto que as epístolas, os grafados, “impessoais, que visam antes um público leitor e certa permanência, e literárias” (HARROP *apud* DOUGLAS, 1995, p. 506).

As cartas paulinas, de uma forma geral, foram enviadas a seus respectivos remetentes e instigadas à leitura pública. Sua intencionalidade era atender a circunstâncias específicas e tornar a autoridade real – ausente – presente por meio

do texto. Paulo “se preocupava com as condições de vida dos leitores, mas nunca da maneira impessoal característica de muitas cartas helenísticas” (O'BRIEN, 2008, p. 191).

Dentro do estilo epistolar, o texto para os filipenses tem um caráter prático, onde a vida é local em que se busca entendê-la e explicá-la. Assim, compreendemos que este texto tem o cheiro da práxis, típica do conteúdo parenético (exortativo). Seu gênero literário deve ser o da grafia epistolar, incrementada para a solução dos efeitos da vida (SANT'ANNA, 2009, p. 28)³¹³.

Paulo valorizava cada contexto. Ele o tratava dando atenção individualizada, além da devida deferência. “Entre as epístolas paulinas às igrejas, as de Coríntios, Gálatas, Filipenses e Tessalonicenses contêm em sua maior parte elementos pessoais” (HARROP *apud* DOUGLAS, 1995, p. 507). Vincent considera as epístolas a Filemon e aos Filipenses as “produções familiares mais informais” do apóstolo (VINCENT, 1906, p. vi). Vale ressaltar que as cartas paulinas “mostram um ensinamento teológico significativo e expressam um entendimento cristão da vida que ultrapassa a situação histórica específica” (O'BRIEN, 2008, p. 192).

2.5.2 O gênero literário e a intencionalidade do texto

A crítica retórica de Filipenses registra o gênero deliberativo³¹⁴ e o epidíctico³¹⁵. O primeiro procura ter ciência da reação dos ouvintes no que se refere ao questionamento: é oportuno?; o segundo pergunta: é louvável?. Os estudiosos que defendem o deliberativo são Watson e Bloomquist e o epidíctico, Kennedy. (HANSEN, 2008, p. 334).

Em Filipenses 3,8-16, observa-se um discurso forense constituído nos termos latinos da retórica clássica – *exordium, narratio, propositio e probatio* –, subdividido em duas partes:

³¹³ Sobre o assunto verificar: RODRIGUEZ, Raul Lugo. “Esperem e façam o possível para apressar o dia da chegada de Deus: as cartas paulinas como literatura de resistência”. In: RIBLA, nº 13, Petrópolis: Vozes, 1993, p. 40-49.

³¹⁴ Em geral, a estrutura retórica deliberativa e epidíctica aparecem de maneira resumida na seguinte organização: introdução, narração, proposição, confirmação, refutação e conclusão. “O estilo recebia uma grande parte de atenção dos retóricos clássicos” (HANSEN *apud* HAWTHORNE, 2008, p. 334).

³¹⁵ Textos epidícticos “tencionam impressionar o leitor, para fazê-lo sentir admiração ou repulsa; sua sensibilidade para valores é abordada na esfera pré-moral. Epidícticos são aqueles textos que pintam e representam coisas, pessoas ou acontecimentos. São descritivos, narrativos, copiam um quadro, criam uma imagem. O nome vem do grego *epidéiknymi* = indicar, apontar” (BERGER, 1998, p. 21. Confirma também p. 96).

(...) nos vv.8-11, o aspecto gratuito da nova vida em Cristo preside a ação de graças. Nos vv. 12-14, esse dom é compreendido como força organizadora da vida. Trata-se de uma resposta de fé, inspirada por Cristo e que tende agora para a sua vocação celestial. Enquanto em ambas as subseções predomina o eu do Apóstolo aberto para a generalização, agora, concluindo com os vv. 15s, o duplo aspecto da existência cristã é apresentado na própria pessoa do Apóstolo, sendo colocado como exemplo a ser seguido pela comunidade (BECKER, 2007, p. 441).

A perícopé que ocupa esse trabalho (3, 17-21, com exceção do 4,1) seria o *peratio*, ou seja, a defesa conclusiva. Para tanto, atenderia os elementos retóricos³¹⁶ essenciais do discurso judiciário, atribuindo ao capítulo 3 de Filipenses o discurso jurídico exposto na sua totalidade.

Pode-se reconhecer um forte contraste entre a posição dos adversários e a paulina, bem como um último e insistente esforço para atrair a comunidade. A exortação a pensar como Paulo em 3,15a é retomada com a admoestação a imitar o Apóstolo (3,17). Os adversários são condenados em 3,18s de forma semelhante a Gl 6,12s. À ruína deles contrapõe-se a salvação da comunidade, se ela viver no sentido paulino (Fl 3,17), tal como em Gl 6,14-16 a bênção destinada à comunidade se encontra logo após a refutação dos adversários. A passagem da refutação dos adversários para o diálogo com a comunidade lembra, quanto à linguagem, a transição de Fl 3,2 para o v.3. Assim sendo, a Fl 3 não falta nenhum dos recursos retóricos fundamentais do discurso judiciário, como Paulo também os utiliza em Gálatas. A ordem da exposição está completa (BECKER, 2007, p. 441-442).

No entanto, o texto de Filipenses 3 não pode se restringir, exclusivamente, a forma deliberativa, epidíctica e judiciária³¹⁷, mas, a Carta “é provavelmente composta de *genera* ou espécie retóricas mistas (BLACK)” (HANSEN, 2008, p. 334). Podem-se elencar quatro, além dos citados, gêneros também evidentes no registro: admoestação, enunciados com a primeira pessoa gramatical, testamentos e hinos.

³¹⁶ “Era, contudo, um orador muito experiente e, pelo que podemos dizer, no seu tempo e lugar, alguém persuasivo. Pode ser ou não que tenha tido treinamento retórico formal, mas sabia pela observação e pela experiência quais estilos e argumentos conquistariam ou não a atenção de seus ouvintes. Alegar que se deve esperar que suas cartas obedeçam mais às convenções epistolares do que às retóricas é um argumento fraco: Paulo não estava escrevendo cartas a indivíduos para serem lidas com calma. Estava escrevendo cartas a indivíduos para serem lidas em voz alta, muitas vezes em situações polêmicas. Ademais, as convenções oratórias antigas eram muito mais acessíveis aos eventuais observadores do que as convenções epistolares, pelo simples fato de que a oratória era um elemento de destaque na vida pública (...) Além do mais, no caso específico das comparações retóricas podemos estar certos de que Paulo conhecia plenamente a convenção” (FORBES, 2008, p. 133-134)

³¹⁷ “Os escritores romanos tendiam a subdividir ulteriormente as *declamationes* em: as de temas jurídicos ou forenses (*controversiae*) e as de temas políticos ou deliberativos (*suasoriae*). Dependendo do mestre, o estudante podia também começar a praticar os discursos demonstrativos ou cerimoniais, de ‘exibição’. Porém, a divisão da retórica, proposta por Aristóteles, em três categorias – forense, deliberativa e demonstrativa – era apenas uma das várias categorizações rivais: outras também eram conhecidas (FORBES, 2008, p. 116-117).

A admoestação³¹⁸ é uma forma em que o texto de Filipenses 3 pode ser captado. Quando “uma longa explicação subjetiva é seguida por uma espécie de ‘aplicação’, em forma de admoestação, por exemplo, FI 4,1ss depois de 3,18-21” (BERGER, 1998, p.149) ou um esquema “ato-efeito” onde “a descrição que precede não é necessariamente uma “denúncia”, mas um relato de ação” (BERGER, 1998, p.166) tem-se uma admoestação. O esquema ‘ato-efeito’ não se trata de um texto de caráter profético³¹⁹, mas de “uma justaposição do ato e da punição, dentro de um anúncio condicional de perdição” (CARNEIRO, 2009, p. 56).

A admoestação também pode ser pessoal. Paulo não trata de regras gerais, mas circunstanciais e particulares – “A preocupação de Paulo com o curso do evangelho entre os filipenses domina a carta (FI 1,9-11)” (THIELMAN, 2007, p. 366); ele retrata “a concretização do que significa ser cristão” por meio de características emocionais³²⁰ “(‘coração’, alegria, confiança, alegria compartilhada, tribulações e sofrimento dos apóstolos)” e de “problemas interpessoais do prestígio social (glória, vergonha, humilhação)” e, por fim, particularidades apologéticas e biográficas. (BERGER, 1998, p.195)

Em Filipenses 3, Paulo tenciona encorajar os filipenses a progredirem na sua confiança, independente das circunstâncias alheias³²¹ – “perseguição por causa da fé³²² e preocupação com o sofrimento de Paulo e Epafras”. Os sofrimentos não

³¹⁸ Alguns autores classificam Filipenses 3 como uma parênese. De acordo com Dibelius, parênese é “uma série de admoestações de conteúdo ético”. Berger acrescenta: “elas são sempre breves, muitas vezes sem alegar motivos; a série é composta *sem ligações* sintáticas, mas não arbitrariamente, pois os elementos reunidos geralmente têm a mesma forma e abrangem um determinado conjunto de temas que vão esgotando sistematicamente. Quando diversos grupos de temas têm de ser demarcados, isso é feito por simples sucessão. Quanto ao conteúdo, costuma tratar-se de normas fortemente tradicionais, convencionais. A função das séries parenéticas é, pois, lembrar as normas gerais de comportamento” (1998, p. 114-115). Ver THOMPSON *apud* HAWTHORNE, 2008, p. 458.

³¹⁹ Berger (1998, p. 166) informa que tal posicionamento é o de U. B. Muller e que ele o combate.

³²⁰ Wegner (1998, p.174) qualifica assim: “Função expressiva (emotiva): dar vazão a sentimentos”.

³²¹ “Três impedimentos ao progresso do evangelho entre os filipenses parecem se sobrepor. Primeiro, os filipenses estão sofrendo dificuldades por causa do evangelho. Eles passam por perseguições e estão angustiados por quem sofre pela mesma razão, particularmente Paulo e Epafras. Segundo, a desunião na igreja ameaça emperrar seu próprio testemunho. Terceiro, ainda com suor no rosto da luta com os gálatas e coríntios por causa de vários desvios do evangelho, Paulo deseja advertir os filipenses sobre os tipos de erros que dificultam o progresso do evangelho nessas outras igrejas. Paulo lida com esses problemas de formas variadas, mas duas estratégias de admoestação aos filipenses são mantidas em toda a carta.” (THIELMAN, 2007, p. 367)

³²² Oakes “afirma que os cristãos filipenses eram em sua maioria não-romanos em uma cidade em que os romanos recebiam privilégios. Poucos da igreja – se é que havia algum – teriam pertencido à elite social, e a maior parte procederia do setor de serviços (padeiros etc), escravos, fazendeiros e os pobres. Esses grupos teriam sofrido econômica e fisicamente pela recusa em participar dos rituais religiosos conflitantes com suas convicções cristãs” (OAKES *apud* THIELMAN, 2007, p. 367).

são frisados na narrativa de admoestação, porém a alegação racional³²³, que visa ao consolo dos entristecidos, a fim de “recordar do objetivo escatológico de seu progresso na fé, e lhes fornece exemplos para seguir enquanto transpõem as barreiras que se encontram entre eles e o objetivo final.” (THIELMAN, 2007, p. 366-367).

O texto de Filipenses 3,17 pode também ser assimilado pela forma literária dos enunciados com a primeira pessoa gramatical – geralmente no singular e sujeito da frase. No contexto dos adversários de Filipenses 3, essa forma literária obriga Paulo ao exercício de auto-recomendações. As características da Carta C se assemelham as de 2 Coríntios; ambas se aproximam de “certas ‘inserções’ sistemáticas mais tradicionais, menos ligadas à situação” e podem ser encaixadas nos gêneros de ordem cristológica ou escatológica³²⁴. O texto em análise seria um retrato pessoal a partir da ótica do próprio Paulo, de si mesmo, e o ato de persuadir seus ouvintes a partir da sua experiência pessoal (BERGER, 1998, p. 243).

Essa nova maneira de conhecer a Cristo, a maneira como Paulo o conheceu³²⁵ (por sua experiência pessoal), “consiste numa comunhão com Cristo na qual o crente está ‘em Cristo’ e é determinado pela morte e ressurreição de Cristo” (BARTH, 1983, p. 68). Os inimigos da cruz desprezavam a “chave interpretativa da vida cristã, voltados como estão para os ideais de uma entusiástica participação atual na glória triunfante e vencedora do Ressuscitado” (BARBAGLIO, p. 2009, p. 399).

O conhecimento de Deus, para Paulo, “tinha a suprema mediação de Cristo, e tal conhecimento se tornava imensamente enriquecido por essa mediação”

³²³ Holloway “sustenta de forma persuasiva que a carta de Paulo aos Filipenses é uma tentativa de “consolá-los” no sentido técnico e filosófico em que esse termo foi usado na Literatura antiga Latina e grega. Consolo, nesse mesmo sentido, era ‘o combate da tristeza por meio de argumentos racionais” (HOLLOWAY *apud* THIELMAN, 2007, p. 367).

³²⁴ O debate estabelecido por Paulo leva a crer que os falsos ensinamentos propalados por seus oponentes revelavam sua má compreensão escatológica a respeito da ressurreição, talvez de tendência gnóstica (HOLLADAY, 1969, p. 80-81).

³²⁵ “Conhecimento (gr. *Gnosis*) era termo corrente no vocabulário religioso e filosófico dos dias de Paulo; o ‘conhecimento’ bastante procurado e apreciado em parte era intelectual e em parte místico. Certas formas de cultivo de ‘conhecimento’ dessa época evoluíram num sistema de pensamento que aparece, no segundo século, sob a designação genérica de ‘gnosticismo” (BRUCE, 1992, p. 122). “F. W. Beare (ad loc) apresenta uma discussão interessante sobre conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor. A linguagem de Paulo aqui não pode ser explicada em termos de seu pano de fundo hebraico, nem de sua cultura helenista, quanto a *gnosis*: antes, o apóstolo produz ‘uma fusão nova, criativa, de helenismo com hebraísmo, que redundava em síntese distintivamente *cristã*, muito rica do que aqueles elementos culturais isolados, sendo, entretanto, herdeira de ambos’. ‘Nesta síntese, é preciso acrescentar, o elemento mais importante é o conhecimento pessoal de Cristo que Paulo já havia obtido” (BRUCE, 1992, p. 127).

(BRUCE, 1992, p. 122). E mais: significava “entender que na morte e ressurreição de Cristo sobre mim foi tomada uma decisão, de modo que foi cunhada por aquele evento” (BARTH, 1983, p. 68).

Só superficialmente o texto paulino pode ser lido em chave de dualismo cosmológico. Na realidade, Paulo pretende evidenciar duas situações expostas: uma caracterizada pelo fechamento do homem em si mesmo e no círculo das suas obras éticas e religiosas; outra, pela abertura de fé ao mundo da graça de Deus. Claro, sente-se aqui a influência cultural da apocalíptica, particularmente na representação do filho do homem, de Daniel 7, que desce dos céus. Mas é apenas um modo de dizer para significar a esperança cristã centrada em Cristo e em sua intervenção final de salvador (BARBAGLIO, 2009, p. 399).

O terceiro gênero literário que permite a leitura de Filipenses 3 é o dos testamentos³²⁶. O gênero literário aqui utilizado é do tipo de um testamento, de acordo com os protótipos judaicos. Semelhantemente ao “Testamento dos Doze Patriarcas”³²⁷, o texto paulino estrutura-se assim: história biográfica, advertência ética e instrução escatológica, incluindo maldições aos antagonistas de Paulo (KOESTER, 2005a, p. 147; CARNEIRO, 2009, p. 53).

O elemento apocalíptico dessa literatura testamentária aparece em previsões do futuro, um tempo em que muitos se desviarão e revoltarão antes da restauração final. A predição da vinda de dois messias, um de Levi e um de Judá, é semelhante à expectativa dos essênios de um sacerdote messiânico e de um rei messiânico (KOESTER, 2005a, p. 265).

Por fim, no tocante a Filipenses 3,20, o gênero de hinos ou confissões de fé cristã pode ser associado, “sem necessariamente concordar com todas as suas minúcias”, ao texto específico. Lohmeyer “chama a atenção para a estrutura rítmica

³²⁶ Este gênero literário é usado também em outros documentos da literatura cristã primitiva, “mais evidentemente na carta deuteropaulina de 2 Timóteo” (KOESTER, 2005b, p.147). Nas autobiografias, os autotestemunhos relatam temas como “prestação de contas, catálogos de perístases e apologia” (BERGER, 1998, p. 250). No Novo Testamento a autobiografia não é uma característica de gênero de um livro por inteiro, “mas é uma designação comum, indicando diversas maneiras de um autor falar do passado de sua própria vida na primeira pessoa do singular. Mas costuma tratar-se de episódios parciais ou de resumos” (BERGER, 1998, p. 251). KOESTER (2005a, p. 265) sobre esta literatura testamentária afirma que ela “constitui um desenvolvimento helenístico de um gênero literário israelita mais antigo, a fórmula da aliança da Bíblia hebraica. A introdução histórica da aliança foi substituída pela biografia de um indivíduo, transformando assim o que era uma lembrança dos atos de Deus na história nacional numa narrativa dos efeitos da virtude e do vício na experiência pessoal. As bênçãos e maldições da fórmula da aliança foram substituídas por anúncios apocalípticos.”

³²⁷ Koester (2005a, p. 266) descreve o conteúdo do Testamento dos Doze Patriarcas: “Nesses testamentos, cada um dos filhos de Jacó faz exortações a seus filhos, introduzidas por um exame autobiográfico que trata dos efeitos de determinado vício (por exemplo, fornicação, inveja etc.) ou de uma virtude. As advertências consistem em pregações, seguidas de listas de virtudes e vícios. Virtudes e vícios são contrapostos a partir das perspectivas paralelas dos “dois caminhos” – os caminhos da vida e da morte, do bem e do mal, dos anjos do Senhor e dos anjos de elaborações cristãs posteriores dos dois caminhos (*Didaqué* 1-6; Barnabé 18-21).”

do texto iniciado com as palavras: de onde esperamos o Salvador, como se Paulo estivesse citando um hino cristão, ou uma confissão de fé cristã”. (*apud* BRUCE, 2004, p. 145; O'BRIEN, 1991, p. 467-472).

Identificar um hino, de acordo com Brown (2004), permeia os seguintes critérios:

a) Ambiente cúltico; b) fórmulas introdutórias; c) Estilo rítmico, padrões, linhas ou estrofes de extensão igual; d) Vocabulário diferente daquele usado costumeiramente pelo autor epistolar – aplicável somente se não foi o próprio autor que compôs o hino. Similarmente, encontra-se muitas vezes uma sintaxe diferente; e) não é um critério, mas frequentemente uma característica dos hinos é uma cristologia alta; f) Outra característica é a livre adição redacional de frases ou sentenças explanatórias aos hinos tradicionais, a fim de aplicá-los mais diretamente ao tema do autor. Não é fácil aplicar os critérios; como resultado, a detecção de hinos é 'ciência' inexata (BROWN, 2004, p. 650-651).

J. F. Collange, R. P. Martin e outros “apontam para uma série extraordinária de paralelos entre esta passagem e 2,6-11” (*apud* BRUCE, 2004, p. 145). M. D. Hooker, por exemplo, “vê 3,20-21 como transportando a linha do pensamento de 2,6-11: em 2,6-8 temos um relato do que ele é agora, e em 3,20-21 ficamos sabendo como, mediante o poder que lhe foi concedido, ele nos fará semelhantes a ele mesmo” (HOOKER *apud* BRUCE, 2004, p. 145).

Não obstante em si mesmo o hino cristológico, o contexto parenético é soteriológico - Infelizmente esse hino é muitas vezes estudado separadamente, sem referência ao seu lugar no fluxo do pensamento da carta - ou seja, exorta os destinatários, para a salvação deles, e a seguir exalta o Cristo. Em vez de buscar os próprios interesses e procurar tornar-se melhores (Fl 2,3-4), os filipenses devem pensar como um Cristo que mostrou que o caminho para Deus não passa pelo agrarramento a um lugar mais alto na escada (“movimento ascendente”), mas pelo tornar-se humildemente obediente a Deus, mesmo até a morte numa cruz (BROWN, 2004, p. 654).

2.6 ANÁLISE DO CONTEÚDO

Os grupos antagônicos a Paulo, que pervertiam seus ensinamentos, se levantaram na cidade de Filipos após o apóstolo sair da comunidade (CARNEIRO, 2009, p. 53).

A análise do conteúdo perpassa por identificar de que tipo é a Carta C de Filipenses: uma carta de advertência ou uma carta polêmica? Aqui entendemos por

“carta de advertência”³²⁸ aquela escrita quando na iminência de acontecer um perigo contra o qual alguém adverte, uma carta preventiva³²⁹; e “carta polêmica”, aquela que visa a reprimir ameaças já presentes, concretas.

Pois bem. Com o fito, então, de assimilar de qual tipo é a referida Carta C, não é raro declarar ser mister identificar quais são os adversários de Paulo, qual o perigo que o apóstolo vislumbra atacar/estar na iminência de infligir os cristãos daquela comunidade, contra quem os filipenses são advertidos ou, em outras palavras, quem são os inimigos da cruz de Cristo.

No esforço de identificar os contendores, é habitual subdividir o perigo que rondava a comunidade filipense entre “perigo interno” (pessoas/grupos de Filipos que passaram a pregar diferente e contraditoriamente a Paulo) ou “perigo externo” (pessoas/missionários que trouxeram de fora uma pregação dissonante) (CARNEIRO, 2009, p. 53)³³⁰. Assim, em outros termos: o perigo seria interno à comunidade ou externo a ela? O grupo contendor seria composto por liberais gnósticos ou judaizantes radicais ou quem mais?

Há uma ampla variedade de opiniões a respeito. Hawthorne, por exemplo, enumera que podem ser os judaizantes³³¹, libertinos, crentes no gnosticismo³³², fiéis

³²⁸ Bruce, Martin e Murphy-O'Connor declaram expressamente em seus textos pensarem que a carta aos filipenses é uma carta escrita por Paulo aos seus amigos para prevenir influências danosas que ainda não haviam penetrado na igreja (BRUCE, 1992, p. 147; MARTIN, 1985, p. 124; MURPHY-O'CONNOR, 2000, p. 235). A conclusão de Murphy-O'Connor é precedida da exposição da interpretação dada por Kilpatrick, que ele julga errada e contradita. Ao seu ver, diferente do que disse Kilpatrick, “se sua intenção [a de Paulo] era comparar a confiança em si mesmo com a confiança no auxílio divino, havia muitos exemplos da história grega que falariam diretamente aos filipenses. Se pensou no judaísmo, bastava mencionar sua experiência. Não havia necessidade de referir-se a cães, maus operários e falsos incircuncisos que adotavam o ventre como deus (Filipenses 3,2.19). A violência de tal invectiva revela a profundidade do medo de Paulo pelo futuro dos filipenses. O tom evoca não uma possibilidade remota, mas um perigo iminente. Portanto, não surpreende que mesmo os que reconhecem a exatidão das observações de Kilpatrick nem sempre endossem sua interpretação e continuem a entender a carta C como uma advertência” (MURPHY-O'CONNOR, 2000, p. 235).

³²⁹ “D. J. Doughty declara que FI 3,2-21 não se dirige à situação de uma comunidade particular, envolvendo oponentes concretos; antes, trata-se de uma caracterização deuteropaulina de pessoas fora da comunidade” (BROWN, 2004, p. 647).

³³⁰ “É provável que Paulo tenha em mente oponentes de mais de uma espécie. Parece que ele está lutando em duas frentes, enfrentando oposição dentro da igreja por parte de alguns que não concordavam com sua pregação e fora dela por parte de alguns que faziam a igreja toda sofrer” (CARSON et al., 1997, p. 361).

³³¹ “O sentido usual do verbo era ‘viver como judeu segundo os costumes judaicos’. (...) É provavelmente correto afirmar que ‘judaizar’ não é bem sinônimo de simplesmente viver como judeu (*ioudaïkos zen*), mas parece antes descrever o caráter um tanto artificial dos novos convertidos (cf. Est 8,17 [LXX]: ‘Muitas pessoas se faziam circuncidar e praticavam o judaísmo porque temiam os judeus’)” (CAMPBELL, 2008, p. 751-752). “Especificamente, ‘judeu-cristão’ refere-se aqui à aceitação da circuncisão como também da observância de outras normas da lei mosaica. Os missionários que insistiam nessa prática encontravam-se fora de Jerusalém, fato que é demonstrado não apenas pela carta de Paulo aos gálatas (observe também Filipenses 3)” (KOESTER, 2005b, p. 217).

que temiam perseguição ou que não reconheciam o decisivo significado escatológico da Cruz e sua imposição de auto-sacrifício, e judeus que faziam prosélitos (HAWTHORNE *apud* MURPHY-O'CONNOR, 2000, p. 235).³³³

De maneira a se aproximar cautelosamente da resposta³³⁴ que os comentaristas costumeiramente expõem, tem-se respondido a quem são os oponentes de Paulo de duas maneiras distintas.

De um lado, há os que asseverem que, em todo o capítulo 3, há um só inimigo de Paulo³³⁵; de outro, há os queensem existir dois tipos de adversários contra os quais Paulo contende, os descritos no trecho de 3,2-17 e outros, os “inimigos da cruz” em si, revelados a partir de 3,18.

Para a primeira corrente³³⁶, “tratava-se de um único *front* de adversários judeu-cristãos tradicionalistas que, ao mesmo tempo, estavam abertos às exigências do espírito grego, sensível às extraordinárias epifanias do divino no nosso mundo” (BARBAGLIO, 1991, p. 393).

Conquanto vários estudiosos adiram a esta corrente, eles não são uníssonos quanto a quem é este inimigo de Paulo (único no capítulo 3 de Filipenses). Várias nomenclaturas já foram utilizadas pelos diversos comentaristas, as quais sistematizamos no seguinte quadro:

³³² “(...) o gnóstico como possuidor do elemento espiritual, pneumático, rejeita e condena totalmente este mundo com seus senhores que mantêm prisioneiro (anti-cosmismo), porque se sabe estrangeiro a ele; sua pátria é o pleroma ou o mundo da plenitude divina [...] O mundo gnóstico é o mundo da divisão, da contraposição, do abismo ontológico que separa, no cosmo, a luz das trevas e, no homem, o princípio pneumático do que é material (dualismo)” (FILORAMO *apud* MARIANNO, 2009, p. 80). Mais sobre o gnosticismo, remetemos o leitor aos textos de Dunn (2009, p. 407-419) e Koester (2005a, p. 384-390).

³³³ Martin se pergunta se talvez não seriam vários os inimigos: em 3,2.6-8, o nomismo judeu ou as ideias gnostizantes; em 3,12-16, uma tendência perfeccionista e em 3,18-19, homens de costumes libertinos. Ou defenderia Paulo a igreja das perversões da “graça livre” antinomiana, da moralidade relaxada? (MARTIN, 1985, p. 36).

³³⁴ A resposta a essa pergunta exige cautela, de fato soluções simplistas não atendem mais a comunidade acadêmica. É preciso levar em conta as características aparentemente contraditórias dos oponentes e as referências implícitas ao longo do capítulo (HOLLADAY, 1969, p. 78).

³³⁵ Até o século XIX, todos os adversários de Paulo eram nomeados “judaizantes”. Nos últimos anos, no entanto, objetivando fugir do excesso de simplificação, tem-se proposto uma classificação desses adversários, que melhor os identifique. Lütgert destacou haver “entusiastas espirituais de uma variedade liberal gnóstica”. Munck ressaltou não haver judaizantes em Corinto, nem tampouco em Filipos, “onde pelo menos parte da oposição vinha dos judeus”. Eis que, então, Schmithals refere-se a eles (como também aos judaizantes não puros da Galácia) como “gnósticos judeu-cristãos” (CAMPBELL, 2008, p. 753-754).

³³⁶ Adeptos desta corrente: Schmithals, Koester, Lowmeyer, Benoit, Klijn, Muller-Bardoff, Reicke, Gnilka, Barbaglio, Murphy-O'Connor e Carneiro.

<i>Autor</i>	<i>Quem advoga serem os inimigos de Paulo</i>
SCHMITHALS	Missionários gnósticos com tendências libertinas ³³⁷
KOESTER e NICOLET	Missionários judeu-cristãos
KLIJN, LOWMEYER e BENOIT	Missionários judeus ³³⁸
MULLER-BARDOFF e REICKE	Espiritualistas judaizantes libertinos
GNILKA	Missionários divinos (" <i>divine-man missionaries</i> ")
BARBAGLIO, BRUCE ³³⁹ e MURPHY-O'CONNOR ³⁴⁰	Judaizantes ³⁴¹
CARNEIRO	Cristãos com influência gnóstica ³⁴²
HOLLADAY	Mestres com elemento judeu e tendência gnóstica ³⁴³
LUEKEN, HAUPT e ZAHN	Cristãos que não conseguem romper com a imoralidade pagã ³⁴⁴
APPEL	Crentes que abusavam da doutrina da graça, transformando-a em libertinagem ³⁴⁵

Enquanto alguns comentaristas confirmam que Paulo apresentava os judeus como exemplo acutelador³⁴⁶, Murphy-O'Connor considera "implausível" que eles o sejam, especialmente porque a igreja é composta por "membros originários exclusivamente do paganismo" (MURPHY-O'CONNOR, 2000, p. 235), ou, pelo menos, a sua maioria o era³⁴⁷.

Como Barbaglio, Murphy-O'Connor faz parte do grupo para quem os verdadeiros inimigos da cruz de Cristo, os únicos inimigos de Paulo nesta Carta C,

³³⁷ *Apud* JEWETT, 1970, p. 362. "Paulo está defendendo-se contra agnósticos que o julgam mero homem carnal, a quem falta o espírito cristão, não sendo, portanto, um apóstolo de Cristo, mas, quando muito, um apóstolo de homens" (SCHMITHALS *apud* BRUCE, 1992, p. 119).

³³⁸ Aqueles que seguiam obstinados em rejeitar a Cristo (HENDRIKSEN, 2005, p. 527).

³³⁹ Paulo está se defendendo "contra os judaizantes que tentam diminuir-lhes o status, objetivando exaltar a própria autoridade pretensamente superior" (BRUCE, 1992, p. 119).

³⁴⁰ MURPHY-O'CONNOR, 2000, p. 237.

³⁴¹ Aqueles que, apesar de terem aceitado a Jesus, persistiam na convicção de que só alcançariam a salvação plena se guardassem a lei de Moisés (HENDRIKSEN, 2005, p. 527).

³⁴² CARNEIRO, 2009, p. 58.

³⁴³ HOLLADAY, 1969, p. 83.

³⁴⁴ *Apud* BRUCE, 1992, p. 141.

³⁴⁵ *Apud* BRUCE, 1992, p. 141.

³⁴⁶ LOWMEYER e BENOIT (*apud* BARBAGLIO, 2009, p. 392), além de KLIJN (*apud* JEWETT, 1970, p. 362).

³⁴⁷ "Só uma coisa fica bem clara: na opinião de Paulo, os adversários que ele ataca apenas ameaçam ou poderiam ameaçar (3,2 *blépete*; 3,17 *skopeíte*) o grau de entusiasmo da comunidade (2,3s; 3,15s; 4,9), sem que, para isto precisem pertencer à mesma comunidade" (KÜMMEL, 1982, p. 428). Shedd compreende que "nestes versículos, Paulo não condena os perseguidores, mas membros da comunidade que reivindicavam ter uma compreensão mais profunda de graça. Se comportavam como os coríntios que se jactavam de uma liberdade tão ampla que apoiaram integralmente a imoralidade do membro da igreja que se atreveu a "possuir a mulher de seu próprio pai" (1 Co5,1s)." (SHEDD, 2005, p. 184).

não eram “simplesmente judeus”, mas “judeus-cristãos empenhados em uma contramissão cristã que visava neutralizar a pregação paulina do evangelho da liberdade³⁴⁸ dos fiéis diante de qualquer condicionamento cultural³⁴⁹” (BARBAGLIO, 2009, p. 393³⁵⁰), os judaizantes (MURPHY-O’CONNOR, 2000, p. 23-237; KOESTER, 2005b, p. 147).

Quem discorda dessa hipótese, entende-a impossível pelo fato de Paulo não citar Pedro nem outros líderes do cristianismo judaico, que certamente pregavam só aos da circuncisão (Gl 1,9) e de que o apóstolo não os chamaria de “cães” ou “inimigos da cruz” (CARNEIRO, 2009, p. 57).

A favor de que esse grupo fosse composto por helenistas (proto)gnósticos, pesa o argumento contra a materialização da vida cristã e contra o imediatismo da perfeição (CARNEIRO, 2009, p. 58). Esse grupo desprezava o corpo, então como poderia estar direcionada a ele a acusação paulina?

Não há em Paulo, de forma conclusiva, uma ideia de projeção escatológica que anule a realidade do reino já, ou que torne essa vida mera passagem para outra. Essa era justamente a argumentação do grupo opositor (CARNEIRO, 2009, p. 58).

De acordo com a segunda corrente, Paulo enfrentaria dois tipos de adversários: ou missionários judeu-cristãos “que só se relacionavam com os falsos mestres” e cristãos libertinos “que haviam abandonado a comunidade” (JEWETT, 1970, p. 390), ou judeus e cristãos de mau procedimento³⁵¹ ou judaizantes e libertinos³⁵².

Da análise da argumentação de Paulo, anelando por precisar de quem se tratam os antagonistas de Paulo, identificamos que o autor de Filipenses empregou qualificações depreciativas para caracterizar seus adversários: “cães”, “maus operários” e “mutilados”.

“Cães” era uma gíria, de cunho pejorativo, comumente usada para designar os pagãos, ímpios ou ignorantes (BARTH, 1983, p. 62). Ela indicava a “selvageria

³⁴⁸ “Para Paulo, a proclamação da liberdade efetuada pelo evangelho (que inclui o estar livre da Lei) necessita ser contrabalançada por uma afirmação concernente aos limites desta liberdade (estar livre da Lei não equivale a licença para conduta imoral)” (PATTE, 2009, p. 238).

³⁴⁹ Neste sentido também GEORGI, GNILKA e COLLANGE *apud* BARBAGLIO, 2009, p. 392.

³⁵⁰ “(...) continua sendo possível insistir sobre o caráter judaico dos ‘hereges’ que atuavam em Filipos, não diferentes dos de Corinto que, segundo os cânones da propaganda do judaísmo da diáspora, insistiam não só sobre o prestígio adquirido pela religião judaica entre os pagãos, mas também sobre as manifestações extáticas e taumatúrgicas particularmente apreciadas pela sensibilidade do mundo grego” (BARBAGLIO, 2009, p. 393).

³⁵¹ Corrente capitaneada por Dibelius e O. Michel (KÜMMEL, 1982, p. 428).

³⁵² Partidários desta corrente: Beare (HOLLADAY, 1969, p. 78), Martin, Appel, Lutger, Delling (KÜMMEL, 1982, p. 428) e Hendriksen (2005, p. 525).

gentia em contraste com a ordem judaica, baseada na Torá” (CARNEIRO, 2009, p. 53)³⁵³. Posteriormente o termo passou a ser compreendido de forma extensiva a todos os que não aceitavam a mensagem cristã, os sem-Deus (Mt 7,6 e 15,26)³⁵⁴. “Talvez fizesse parte da propaganda dos adversários, que assim denominavam os incircuncisos, mesmo os gentio-cristãos” (BARBAGLIO, 2009, p. 395).

“Mutilados”³⁵⁵, muito embora não seja a palavra preferida pelas várias traduções da Bíblia³⁵⁶, parece a mais adequada, tendo em vista Paulo ter usado o termo grego “*Katatomé*” (mutilação), ao invés de “*peritomé*” (a verdadeira circuncisão)³⁵⁷ (HOLLADAY, 1969, p. 79; CARNEIRO, 2009, p. 54). Esse foi um “modo irônico como se referir aos que se orgulhavam de serem circuncidados”³⁵⁸ (BARBAGLIO, 2009, p. 392), uma “paródia que liga a circuncisão literal àqueles cortes que os pagãos praticavam no corpo, e que eram proibidos pela lei de Israel”³⁵⁹ (BRUCE, 1992, p. 112-113; KOESTER *apud* HOLLADAY, 1969, p. 79). A circuncisão em si era uma prática judaica³⁶⁰, em que, geralmente, no oitavo dia de vida de um menino, tirava-lhe o prepúcio, como forma de revelar a aliança do povo com Deus³⁶¹. Pode ser que, entre os filipenses, houvesse um senso de inferioridade com relação aos judeu-cristãos integristas³⁶², a despeito de Paulo asseverar que “a litúrgia dos fiéis agora está no coração da via quotidiana e profana, conduzida sob o sinal da ação animadora do Espírito” (BARBAGLIO, 2009, p. 395)³⁶³.

³⁵³ Os judeus consideravam os pagãos como cães pelo fato de eles não discriminarem o que comiam (MURPHY-O’CONNOR, 2000, p. 236).

³⁵⁴ À luz de Rm 9-11, não seria aplicável ao grupo judaizante, mesmo que fossem os judeus desconsiderados como verdadeiro Israel (CARNEIRO, 2009, p. 53).

³⁵⁵ Paralelo com Gálatas 5,12 (BARBAGLIO, 2009, p. 392).

³⁵⁶ A Bíblia de Jerusalém a traduz como “falsos circuncidados”; a Nova Versão Internacional, a versão Almeida Revista e Atualizada e a Almeida século 21, como “falsa circuncisão”; e a Nova Tradução na Linguagem de Hoje como aqueles que “insistem em cortar o corpo”.

³⁵⁷ A circuncisão que o apóstolo prega é aquela do coração (Rm 2,29; I Co 10,16; Gl 5,6). No AT, por duas vezes se falou em circuncisão do coração, em Dt 10,16 e em Jr 4,4.

³⁵⁸ “A relação entre ignomínia e circuncisão só fica evidente quando lembramos que os gregos e romanos desprezavam e ridicularizavam a circuncisão (MARTIAL, Epigramas, 7, 35.82) e que, por vergonha, alguns judeus faziam uma operação para refazer o prepúcio (1 Macabeus 1,15; Josephus, AJ 12,241)” (MURPHY-O’CONNOR, 2000, p. 236-237).

³⁵⁹ Lv 19,28; 21,5; Dt 14,1; I Rs 18,28.

³⁶⁰ Há evidências de que vários povos praticavam a circuncisão, querendo com isso simbolizar outras coisas. A prática judaica parece ter sido originada no Egito (CARNEIRO, 2009, p. 54).

³⁶¹ “Se ironiza tão pesadamente o sinal sacramental de pertença ao povo de Deus do AT, é porque ele está superado. Agora vale uma nova circuncisão, não feita na carne mas fruto da ação do Espírito e da mediação salvífica de Cristo. Romanos 2,28-29 e Colossenses 2,11.” (BARBAGLIO, 2009, p. 395).

³⁶² O insulto proferido por Paulo confirma que os seus antagonistas ensinavam que a circuncisão era o sinal de pertencimento ao povo eleito de Deus, conforme a lei judaica (KOESTER, 2005b, p. 217).

³⁶³ Se a acusação de Paulo for compreendida mais literalmente, pode ser que Paulo se referisse aos judaizantes; se, ao contrário, for apreendida figurativamente, na linha da metáfora que acabara de ser

“Maus obreiros”³⁶⁴ é expressão que carrega consigo uma qualificação negativa ao tipo de serviço prestado por um obreiro. Paulo mesmo inúmeras vezes se autodenominou “obreiro”. Aqui a questão reside no fato de esse obreiro ser qualificado como mau, “que tem a ver com o ensino de doutrina falsa”³⁶⁵ (CARNEIRO, 2009, p. 53-54). Nisso o texto de Filipenses aproxima-se ao de II Coríntios 11,13, o qual alude aos “falsos apóstolos”, e ao de Gálatas 1,6s, que também menciona aqueles que pregam mensagem destoante da que Paulo pregava³⁶⁶. Essa expressão sugere que o perigo que assolava a comunidade era interno a ela, representado por alguém que estivesse na comunidade ou tivesse se infiltrado nela (CARNEIRO, 2009, p. 54). Aqui tanto pode se referir aos judaizantes como aos helênicos.

Além dessas características, outras três podem ser ressaltadas no grupo antagonista de Paulo³⁶⁷. A uma, a sua centralidade no sensorial. Embora no panteão grego não houvesse deus do ventre, antes uma deusa, Paulo lança mão de um substantivo masculino (deus *Koilia*) para frisar a importância do ventre³⁶⁸ para esse grupo (CARNEIRO, 2009, p. 54-55). “*Koilia*” tanto pode significar o próprio ventre (sistema digestivo), como o útero ou os órgãos sexuais³⁶⁹ (CARNEIRO, 2009, p. 54-

usada por ele (“cães”), pode ser que se aplicasse aos falsos mestres, mutilados espiritualmente e não circuncidados no coração (CARNEIRO, 2009, p. 54).

³⁶⁴ Paralelo com II Coríntios 11,13, com os “operários enganadores” (BARBAGLIO, 2009, p. 392).

³⁶⁵ Para os adversários de Paulo, “Cristo simplesmente inaugurava o tempo escatológico: a salvação ainda estava condicionada à observância da Lei. Os que julgavam loucura um salvador crucificado (I Coríntios 1,23) eram menos perigosos” (MURPHY-O’CONNOR, 2000, p. 237).

³⁶⁶ “Em outras partes a carta é cordial demais para se imaginar que “agitadores” de Jerusalém “ao estilo gálata” estivessem agindo em Filipos. Provavelmente, 3,1-11 é um aviso aos filipenses para não abrirem a porta para esse grupo, quando se encaminhassem para Filipos. Tendo acabado de combater seu “evangelho” na carta aos Gálatas, ele está desejoso de evitar a influência corruptora deles em Filipos. Do mesmo modo, 3,12-21 provavelmente não reflete nenhuma ameaça “antinomista” séria presente em Filipos no momento em que Paulo escreve a carta, mas ela é uma medida preventiva, com o objetivo de advertir os filipenses contra facilidade na Filipos romana” (THIELMANN, 2007, p. 377).

³⁶⁷ “Their end (telos), which they would like to think was the ultimate achievement of the divine, is really only their belly; their glory, to them a unique achievement, is a disgrace; their minds, which they would like to believe dwelt on heavenly things, were actually set on earthly things” (HOLLADAY, 1969, p. 80).

³⁶⁸ Em Romanos 16,18, os cristãos romanos são advertidos contra pessoas indesejáveis que “não estão servindo a Cristo, nosso Senhor, mas a seus próprios apetites”, ou, em outra versão, ao seu “ventre”.

³⁶⁹ Daí que Schmithals afirmou tratar-se de gnósticos libertinos. Koester, diferentemente, não vislumbra haver qualquer conotação sensual ou sexual na descrição de Paulo, apesar de que *Koila* era geralmente usado para se referir a excessos sexuais no mundo grego e romano (HOLLADAY, 1969, p. 80). Barth também não pensa que “ventre” aqui queira caracterizar libertinistas, mas “polêmica anti-herética grosseira”, como em 3 Macabeus 7,11, onde é dito a respeito dos judeus que, “sob pressão do estado, se deixaram desviar para o sacrifício idólatra, assim apostatando da estrita fé da Tora, eles teriam transgredido os mandamentos divinos ‘por causa da barriga’. Também esses judeus não eram propriamente ‘comilões’ ou libertinistas. Preferiram, porém, a vida à estrita

55). “Para a compreensão semita era o lugar das paixões e humores” (CARNEIRO, 2009, p. 55), da concupiscência e fraqueza humana (BARTH, 1983, p. 76). Tudo indica que Paulo não se referia apenas a comida, “mas ao luxo próprio que envolve o ambiente helenístico da cidade” (CARNEIRO, 2009, p. 55). Por conseguinte, associamo-la à “carne”, mais vezes mencionada pelo apóstolo.

Viver segundo a carne não significa apenas beber e comer bem e satisfazer-se sexualmente. Isto também está incluso, porque do viver bem e da sensualidade assim como de posses e de prestígio a pessoa também pode esperar a vida. Entretanto, o termo ainda engloba inclinações intrinsecamente espirituais e morais. Segundo 1 Coríntios 1,26, também a procura de sabedoria entre os gregos faz parte da confiança na carne, assim como também a descendência puramente israelita de Paulo (Filipenses 3,4s), sua circuncisão, sua vida como fariseu devoto e seu zelo no cumprimento da lei. Pois tanto sua descendência como suas obras piedosas pertencem ao âmbito do humano-terrenal. Assim como a circuncisão na carne é uma circuncisão verificável (Romanos 2,28), também as realizações religiosas constituem algo que se pode verificar e em que a pessoa pode depositar sua confiança. Neste caso ele não confia em Deus, mas no humano-terrenal (BARTH, 1983, p. 64)³⁷⁰.

A duas, a valorização exacerbada do terreno em detrimento ao espiritual. O dualismo neoplatônico de valores terrenos e valores espirituais dificultou a pregação de Paulo, ao passo que pregava a separação absoluta entre a carne (má) e o espírito (bom) – isso era próprio do gnosticismo³⁷¹. A acusação paulina é endereçada ao grupo que dá mais valor às coisas terrenas, como se estivessem em compartimento distinto das coisas espirituais. Alguns entendiam que o que faziam com o corpo pouco importava. Daí, havia gnósticos libertinos que entregavam seu corpo à prostituição e perversão (Ap 2,14,21; Jd 4,7-16) (SHEDD, 2005, p. 182). Sua tendência ao materialismo em parte se justifica pela sua crença de que já tinham alcançado a perfeição e não corriam o risco de voltar a pecar (CARNEIRO, 2009, p. 55), como demonstramos a seguir.

A três, a perfeição pela obediência à Lei, por meios humanos. Em Filipenses 3, fica patente que a perfeição³⁷² é a mensagem central da pregação dos adversários, que, conforme o que eles apregoavam, poderia ser obtida na vida presente e “garantiria a posse plena das bênçãos celestiais” (KOESTER, 2005b, p.

obediência a Tora; disso a polêmica faz: Por causa da barriga eles transgrediram os mandamentos divinos” (BARTH, 1983, p. 76).

³⁷⁰ “A palavra ‘carne’ significa simplesmente o que você pode fazer sozinho, independente do auxílio de Deus, incluindo todo o bem que já fez e que não foi considerado perda” (SHEDD, 2005, p. 170).

³⁷¹ Esse tema será retomado no item 3.1 deste trabalho, para bem explicitar como isso influenciou as correntes interpretativas de Fl 3,20 e sua compreensão a respeito da “cidadania do céu”.

³⁷² Ao ver deste mesmo autor, tanto neste escrito quanto em I Co 2,6; 4,8, ao falar dos mesmos “perfeitos” (idênticos aos pneumáticos), Paulo imprime um tom irônico (BARTH, 1983, p. 73; HOLLADAY, 1969, p. 79).

147; BARTH, 1983, p. 72). “Raízes deste erro se descobriam no gnosticismo elitista de um lado e no judaísmo do outro” (SHEDD, 2005, p. 177).

Se se tratava do gnóstico, “iniciado nas especulações acerca do distante Deus bom e imaterial, e também acerca do mundo mau, por ser material, possuía duas tendências: uma ascética e outra libertina. Pelo conhecimento (gnosis), o adepto poderia subir a suposta escada da perfeição, desligando-se do imperfeito” (SHEDD, 2005, p. 77).

Se, por outro lado, os inimigos de Paulo eram os judaizantes, eles ensinavam que já tinham alcançado a perfeição por meio da sua obediência à lei judaica. O fariseu, inclusive, orava no templo agradecendo a Deus por sua perfeição (Lc 18,11,12). Nisso, os rivais do apóstolo ameaçavam a igreja de Filipos “em sua adesão de fé ao evangelho paulino da liberdade frente à lei judaica” (BARBAGLIO, 2009, p. 355). Os “apóstolos da perfeição” (KOESTER, 2005b, p. 147-148) propagavam que seu título de glória, o fato de, segundo eles, serem judeus puros, deveria ser imitado pelos convertidos macedônicos (BARBAGLIO, 2009, p. 392).

Pode-se supor que a propaganda deles estivesse baseada numa precisa interpretação do fato cristão em chave triunfalista e entusiástica, como se já tivessem atingido a meta e fossem perfeitos, que nada mais teriam a esperar, que já estariam participando da glória do Ressuscitado e não mais envolvidos pela fraqueza, pela precariedade e pela contradição significadas pela cruz de Jesus. (BARBAGLIO, 2009, p. 393)³⁷³.

Isso não quer dizer definitivamente que os oponentes do apóstolo eram os judaizantes, mas que a perfeição era o ideal de qualquer devoto judeu ou sábio estóico. “(...) ela podia ser alcançada através das consagrações dos cultos de mistérios e encontrada finalmente como autocaracterização muito comum entre grupos cristãos de tendência gnóstica” (BARTH, 1983, p. 73)³⁷⁴.

Não se põe em dúvida que o tema da perfeição era corriqueiro entre os falsos mestres que se combate no capítulo 3 de Filipenses (quer judeus, judaizantes ou estóicos), e mesmo entre os cristãos de Filipos³⁷⁵, que “viam aquelas aflições de Paulo, inclusive seu encarceramento atual, como sinal de que o apóstolo ainda não

³⁷³ Em outro livro seu, Barbaglio escreveu de maneira semelhante: “A originalidade deles consistia numa interpretação entusiástica e triunfalista da experiência cristã, capaz de transfigurar o fiel em homem perfeito e superior, partícipe desde já no esplendor divino (Fl 3,12s). Por esse motivo, o Apóstolo os acusa de ‘inimigos da cruz de Cristo’ (Fl 3,18)” (BARBAGLIO, 1993, p. 162-163).

³⁷⁴ “O cristianismo atraiu estes filósofos religiosos que desconheciam qualquer Deus pessoal, e procuravam soluções para a ansiedade do homem que precisa ser salvo, achando que pode a si mesmo redimir” (SHEDD, 2005, p. 182).

³⁷⁵ “Aqueles cristãos em Filipos que se entendiam como perfeitos se deixavam levar com maior facilidade pela agitação dos falsos mestres.” (BARTH, 1983, p. 72-73).

chegara ao estágio de perfeição espiritual que eles próprios alegavam haver chegado” (BRUCE, 1992, p. 126). Paulo, ao contrário, enxerga as tribulações por que passava como “condições indispensáveis de identificação com Cristo na glória – Romanos 8,17” (BRUCE, 1992, p. 126).

Conformando-me com ele (Cristo) na sua morte era, para Paulo, em parte, autoidentificação com o Cristo crucificado e, em parte, uma questão de experiência diária, uma antecipação da morte física que, com toda probabilidade, lhe tomaria a forma de martírio por amor de Cristo (como de fato ocorreu). No que concerne à autoidentificação com Cristo, a morte com o Senhor ilustrada no batismo, logo no início da carreira cristã de Paulo (Romanos 6,2-11), não foi brincadeira tipo ‘faz de conta’; ela exerceu influência decisiva sobre o apóstolo a partir de então – Gálatas 2,19-20 (BRUCE, 1992, p. 125).

O missionário fundador da igreja cristã em Filipos dá lição de que a perfeição é um evento guardado para o futuro, que se dará completamente no céu, “a verdadeira pátria (*politeuma*) dos crentes em Cristo, quando serão transformados completamente (3,20-21)” (CARNEIRO, 2009, p. 55). “Quando muito, perfeição cristã pode consistir no saber-se imperfeito, ainda não pronto, portanto no correr atrás do alvo” (BARTH, 1983, p. 73).

Cada um que adere à fé cristã é “cristão a caminho” (BARTH, 1983, p. 71-73), a caminho da perfeição. A propósito, nisto funda-se a *teologia viatorum*, no “ainda-não-perfeito”³⁷⁶. É preciso levar em conta que “a existência cristã é um movimento aberto, uma expansão a uma perfeição escatológica que não pode ser obtida por meio de esforços pessoais no presente”³⁷⁷ (KOESTER, 2005b, p. 147-148).

Quem quer que procure, por seus próprios meios, alcançar a perfeição são ameaçados pela maldição (3,20-21)³⁷⁸. Alcançar a perfeição, participando da ressurreição de Cristo, depende de tomar parte no sofrimento³⁷⁹ e morte de Cristo (KOESTER, 2005b, p. 147; CARNEIRO, 2009, p. 57). Assim é que presente e futuro entrelaçam-se nesta carta, a partir da dádiva da salvação e sua realização definitiva (BARTH, 1983, p. 71).

(...) por um lado com relação ao ato salvífico de Deus, no qual eu fui captado; por outro, em relação à consumação escatológica ainda por vir. O

³⁷⁶ A mensagem cristã só assim é consoante com a teologia da cruz (BARTH, 1983, p. 73).

³⁷⁷ Os argumentos utilizados contra os judaizantes assemelham-se àqueles usados contra os entusiastas de Corinto, que negavam a existência escatológica a partir de crenças gnosticizantes (KOESTER, 2005b, p. 147-148).

³⁷⁸ “Paulo nos diz que até o ponto e na proporção em que nos firmamos nestes recursos, já perdemos a Jesus Cristo” (SHEDD, 2005, p. 170).

³⁷⁹ É possível traçar um paralelo entre a participação de Paulo na comunhão dos sofrimentos de Cristo (Fp 3,10) e o fato de ele trazer em seu corpo as marcas de Jesus (Gl 6,17).

tempo presente da vida do cristão é descrito com termos que refletem movimento: 'procuro ardentemente... estiro-me... avanço para o alvo'. Existência cristã aqui é entendida como estar a caminho, como jornada entre o passado que para nós não tem mais validade, que por causa de Cristo podemos e devemos esquecer, e um futuro que nos foi prometido por intermédio da ressurreição de Cristo, mas que ainda está por vir. Um cristão se encontra a caminho, ele nada tem em mãos e nada pode apresentar durante o presente, tampouco pode ele apresentar o futuro, mesmo que em forma de programas e ideologias, nem pode reportar-se a vantagens e realizações do passado. Este é um dos sinais característicos de uma teologia determinada pela cruz de Cristo, de uma *teologia viatorum*, isto é, de uma teologia daqueles que estão a caminho (BARTH, 1983, p. 72).

Se Paulo inicia sua exortação com notas autobiográficas é para reforçar que ele próprio, quando nem mesmo conhecia a Cristo, poderia ter sido considerado perfeito, justo³⁸⁰, pelos simples fato de possuir títulos³⁸¹ e ter vivido realizações que de maneira alguma apontavam para a cruz³⁸².

Em sua carta polêmica Paulo quer estimulá-los a confirmar a decisão de fé pelo seu evangelho, centrado na cruz de Cristo e no reconhecimento da plena historicidade da existência cristã. Os cristãos são comparáveis não a atletas vitoriosos e coroados de glória, mas a atletas que ainda estão empenhados na disputa, com os olhos voltados para a meta final (3,12-14) (BARBAGLIO, 2009, p. 394).

À luz da fé cristã, seus privilégios étnicos, históricos e religiosos do povo israelita "lhes pareceram um prejuízo, não uma vantagem" (BARBAGLIO, 2009, p. 392). Longe disso, abriu mão desses privilégios³⁸³ pela "perspectiva de uma nova conquista" (BARBAGLIO, 2009, p. 397), por um motivo mais nobre (HOLLADAY, 1969, p. 77): a conquista do sublime conhecimento de Cristo³⁸⁴ (v. 8b) e, em última análise, alcançar a ressurreição³⁸⁵ dentre os mortos (v. 11)³⁸⁶.

³⁸⁰ II Coríntios 11,22, Romanos 11,1 e Gálatas 1,13b-14.

³⁸¹ Cita primeiramente quatro privilégios herdados de nascença, dentre os quais a cidadania judaica (v. 5).

³⁸² "(...) nada lhe faltava para poder rivalizar com os judeus-cristãos no mesmo plano: verdadeiro protótipo de aristocracia religiosa, autocrata qualificado da lei mosaica. Mas tudo isso faz parte, agora, do passado remoto. Sua vida conheceu uma ruptura radical e completa" (BARBAGLIO, 2009, p. 396). "Se uma linguagem e uma educação ortodoxas, seguidas de grandes realizações pessoais na esfera moral e religiosa, assegurassem posição privilegiada na presença de Deus (como se deduz a respeito das pessoas contra quem Paulo direciona suas advertências), Paulo não precisaria temer concorrência... Isto nos indica que os adversários que ele tem em mira agora são da mesma espécie daqueles a quem castiga em 2 Coríntios 11,12-15" (BRUCE, 1992, p. 116).

³⁸³ "Seu credo era: 'Nada trago em mim mesmo; só me apego à tua cruz'. A redenção em Cristo é auto-suficiente" (HENDRIKSEN, 2005, p. 523)

³⁸⁴ A fórmula "*gnôsis Christou Iêsou*" ('Por amor de Cristo', v.7, 'Pelo seu amor', v.8 e 'para ganhar Cristo', v.8) é única nas cartas paulinas, como também só aqui aparece a expressão 'meu Senhor'. (BARBAGLIO, 2009, p. 398). "Desejo conhecê-lo: grego *ton gnonai auton*, 'a fim de conhecê-lo,' em que o aoristo do infinitivo segue o precedente dos aoristos *kerdeso* (para que possa ganhar) e *heuretho* (para que possa ser achado) nos vv. 8,9. Paulo está interessado aqui com o conhecimento de Cristo que se pode experimentar nesta vida (como no v. 8, conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor). É inútil dizer que 'Paulo sem dúvida tomou algo emprestado dos gnósticos, ao descrever *gnosis Christou Iêsou* como sendo marca distintiva do cristão', quando se concorda, de imediato, que

O termo hebraico não atine ao conhecimento como abstração racional, processo intelectual, mas como experiência pessoal, “ensino a partir de uma vivência prática” (CARNEIRO, 2009, p. 57) e como autocompreensão existencial, “uma autodescoberta como pessoa que está determinada pela morte de Cristo” (BARTH, 1983, p. 68), como, aliás, já foi tratado no item 2.5.2 deste trabalho.

Tendo a opção por Cristo como exclusiva, inconciliável com a confiança que detinha nas coisas deste mundo, tornou claro em sua “autobiografia anuladora”³⁸⁷ que “aderir a Cristo quer dizer, em concreto, renunciar à ostentação da própria auto-suficiência religiosa e ética de alguém privilegiado”³⁸⁸ (BARBAGLIO, 2009, p. 397).

O repúdio à justiça da lei em favor da justiça de Deus recebida na fé é consequência dos enunciados cristológicos englobantes. É a ação salvífica de Deus caracterizada pela morte e ressurreição de Cristo que conduz necessariamente à rejeição da justiça pela lei. Falando em linguagem teológica: A cristologia não é, portanto, apenas uma roupagem linguística da soteriologia ou da antropologia, mas soteriologia e antropologia são consequências da cristologia a qual, por sua vez, constitui a base dos enunciados soteriológicos (BARTH, 1983, p. 68).

A preferência do apóstolo por viver pela fé foi declarada em utilizando uma vez o termo “perfeito” (*hêgêmai*) e duas vezes o “presente” (*hêgoumai*) e culmina no convite a que os leitores da carta se tornassem seus imitadores (3,17) (BARBAGLIO, 2009, p. 397), o que nada tem a ver com aquela “teologia perfeccionista” (SHEDD, 2005, p. 177) que os seus adversários ensinavam.

Se havia muitos mestres itinerantes, e provavelmente seus oponentes, cujos exemplos seria desastroso seguir (BRUCE, 1992, p. 137), pelo contrário, Paulo incita os leitores das suas cartas, de maneira geral, que o imitem. Além de lhes ensinar oralmente e por escrito, expunha-se como exemplo vivo dos seus

o conteúdo dos vv. 8-11 ‘é muito diferente do gnosticismo’ desde que ‘Paulo não está descrevendo experiências individuais, mas o caráter da existência cristã em geral’ (Bultmann, TDNT, Vol 1, p. 710-711, s. v. *ginosko, gnosis*.)” (BRUCE, 1992, p. 128).

³⁸⁵ O substantivo “exanastasis” (“ressurreição”) é utilizado aqui como a contração de ex + anastasis, para reforçar a preposição “ek” da frase “ek nekron” (“tendo saído”) de entre os mortos. “(...) o que se tem em mira é a ressurreição do corpo temporal dos justos, no último dia, e não simplesmente uma ressurreição espiritual no presente” (BRUCE, 1992, p. 128-129).

³⁸⁶ “O reconhecimento de imperfeição da parte de Paulo é garantia suficiente para teorizar que os adversários tinham inclinações gnósticas, reivindicando ser perfeitos e professando uma escatologia radicalmente realizada, na qual Cristo já tinha vindo? (...) Essa tese está relacionada à detecção de pano de fundo gnóstico do hino cristológico de Fl 2,5-11, no uso de *gnosis* em Fl 3,8, e na designação “inimigos da cruz”, em Fl 3,18 (no sentido de negar que Jesus tenha morrido na cruz e, portanto, rejeitar a ressurreição)” (BROWN, 2004, p. 648).

³⁸⁷ Expressão alcunhada por CARNEIRO (2009, p. 56).

³⁸⁸ “Ele deseja que eles evitem a mistura do evangelho com conceitos populares greco-romanos sobre a imortalidade para produzir um entendimento nocivo de suas responsabilidades éticas. Dessa forma eles podem discernir “o que é melhor” e dar continuidade à sua fé” (THIELMANN, 2007, p. 382).

ensinamentos. “Sejam imitadores com outros que me imitam”, “tenham a mim e os que assim andam como exemplo” (WEISS *et al apud* VINCENT, 1906, p. 115).

Aliás, é bom que se diga, a exortação paulina é composta por duas partes: primeira, “unam-se me imitando”; e segunda, “observem aqueles cuja conduta assemelha-se à minha”, “observem como eles me têm” (VINCENT, 1906, p. 115). O apóstolo usa a palavra “imitadores”, “para salientar a dimensão coletiva da existência dos fiéis” (MURPHY-O’CONNOR, 2000, p. 237)³⁸⁹.

Não obstante em outras duas cartas pastorais (I Timóteo 4,1-16 e II Tessalonicenses 2,1-16) os oponentes de Paulo possuem características semelhantes entre si (um elemento do judaísmo + uma tendência gnóstica), isso não deve levar à dedução de que sejam os mesmos tipos de adversários do apóstolo em cada um daqueles contextos, Corinto, Tessalônica e Filipos (HOLLADAY, 1969, p. 83).

A essa conclusão Holladay chega após visitar documentos do “Gnosticismo Valentino”, tais como *The Gospel of Philip* e *The Epistle to Rheginus* (cujo subtítulo era “*De Resurrectione*”) e constatar que existiam diversos tipos de gnosticismo à época, que não existia uma estrutura homogênea de gnosticismo (HOLLADAY, 1969, p. 82-83)³⁹⁰.

Resultado dessa constatação é a evidência de que essas crenças “gnósticas” eram comuns no primeiro século da era cristã e indicam que pode ser verdade que fizessem parte do contexto filipense de igual modo que em outras cidades daquele tempo (HOLLADAY, 1969, p. 83).

Aqui é importante sobressaltar que o(s) grupo(s) que se opunha(m) a ele divergiam a respeito dos ensinamentos de Paulo no que atine a onde os cristãos devem depositar sua confiança, se na “carne” ou no ato salvífico de Deus em Cristo (BARTH, 1983, p. 65). A má compreensão a respeito da ressurreição provavelmente era a tônica do debate (HOLLADAY, 1969, p. 81).

Paulo optou por unir o seu destino ao de Jesus morto e ressuscitado. Se na carta de Romanos tal participação está ligada ao sacramento do batismo (6,1ss.), aqui ela vale para a vida de cada dia. Em particular, sua vida de apóstolo perseguido é vista por ele à luz de uma profunda comunhão com a paixão de Jesus e de uma transformante conformação à sua morte. E em

³⁸⁹ Esse tema será detalhado no item 3.1 deste trabalho dissertativo.

³⁹⁰ “One is not justified in referring to ‘Gnosticism’ as if it were a monolithic entity. It is methodologically incorrect to call one group at one time Gnostic, another at another time Gnostic, then assume that since both are Gnostic their attributes can be interchanged” (MOULE *apud* HOLLADAY, 1969, p. 83).

tudo isso ele vê em ação a força do Ressuscitado. A meta final será a ressurreição (BARBAGLIO, 2009, p. 398).

Os versos 10ss bem explicitam a implicação do conhecimento de Cristo:

- v. 10b: “o poder da sua ressurreição”;
- v. 10c: “bem como a participação em seus sofrimentos”;
- v. 10d: “tornando-me como ele em sua morte”; e
- v. 11: “para, de alguma forma, alcançar a ressurreição dentre os mortos”.

A partir de um quiasmo³⁹¹ (ressurreição – sofrimento – morte – ressurreição), rompe-se a sequência lógica (primeiro morte e, depois, ressurreição) do evento salvífico, ligando esta declaração retroativamente a Fl 2.6-11 e antecipando 3.19-21 (WRIGHT, 2013, p. 340-341). Acentua-se que hoje participamos de seu sofrimento e morte e, no futuro, participaremos do poder de sua ressurreição³⁹².

Ante a questão de como este dom de salvação nos foi concedido justamente com a morte de Jesus... fomos cunhados por sua morte, o que quer dizer que fomos crucificados junto com Cristo, para com ele ressurgir (Romanos 6,1-11). É portanto, a participação na morte e ressurreição de Jesus que nos transmite salvação. Esta é uma concepção diferente daquela que encontramos na noção de vicariedade ou de sacrifício. ... é nos dito aqui que Cristo morreu para que tenhamos morrido junto em sua morte, e que ele ressuscitou para que ressurgíssemos junto. (...) **Concepções desta espécie se encontram, entretanto, nas religiões de mistério helenísticas, onde o místico, no culto, participa da sorte de sua divindade, assim recebendo sua vida divina.** (...) Afinal o cristão não recebe participação na sorte de uma divindade atemporal mitológica de vegetação, mas na morte e ressurreição de uma pessoa histórica (BARTH, 1983, p. 69-70).

Assim, a expressão “inimigos da cruz de Cristo” (v. 18) faz alusão à teologia de Cristo e sua entrega na cruz (CARNEIRO, 2009, p. 56). “A cruz é em Paulo um conceito-chave teológico” (WOSCHITZ *apud* CARNEIRO, 2009, p. 56), a partir da qual compreende-se a justificação, a aliança e a salvação e alcança-se o perdão de Deus.

³⁹¹ “Quando uma sequência de palavras, frases ou ideias reaparece em forma invertida (...). A técnica do quiasmo pode servir para evidenciar a importância do(s) elemento(s) que está(ão) no centro (...). No entanto, há outro uso do quiasmo: assinalar a reversão da situação inicial. Neste caso, o que realmente importa não é o que está no centro, mas a mudança ocorrida. O elemento central é apenas o fator que provoca ou explica tal processo” (SILVA, 2009, p. 75).

³⁹² “Faz-se, portanto, uma distinção entre a participação na morte de Jesus e a participação em sua ressurreição, sendo que Paulo efetua essa distinção, ao que parece, de forma consciente e enfática: Presente é apenas o fato de estarmos cunhados pela morte de Cristo; nossa participação na ressurreição de Cristo, no entanto, constitui um bem da esperança, não é ainda verificável no presente, é possível somente na fé; pois vivemos na fé, e não no ver (2 Coríntios 5,7)” (BARTH, 1983, p. 69).

Seu comportamento os caracterizou como inimigos³⁹³, aliás como “os” inimigos da cruz, do evento de Jesus acontecido naquela cruz do Calvário, quando o Cristo de Deus suportou sofrimento e padeceu até a morte para libertar os crentes dos pecados e reconciliá-los com Deus. Logo, os que permanecem no pecado (por exemplo, da vanglória) repudiam a vontade de Deus e desprezam o significado dessa cruz (BRUCE, 1992, p. 139).

Se os *amigos* da cruz de Cristo são aqueles que mostram em suas vidas que atingiram o espírito da cruz, ou seja, *abnegação* (Mt 20.28; Lc 9.23; Rm 15.3; Fp 2.5-8), os *inimigos* da cruz são, então, aqueles que manifestam exatamente a atitude oposta, ou seja, a *auto-indulgência*. Os *amigos* da cruz não amam o mundo (HENDRIKSEN, 2005, p. 564).

Ao que parece, os oponentes de Paulo, ainda que não se possa definitivamente precisar quem fossem³⁹⁴, “tentaram diluir a dura realidade da cruz, como se a vida cristã pudesse ser experimentada sem sofrimento”, descomprometidamente³⁹⁵ (VINCENT, 1906, p. 116-117).

Perceba-se que esse grupo gloriava-se do que é vergonhoso (v. 19)³⁹⁶. Não tinham a mínima preocupação de manterem um padrão de conduta que fosse mais elevado que o de seus vizinhos, o que punha em dúvida se realmente tinham sido atingidos pela graça divina. Suas vidas não deixavam transparecer os frutos do Espírito (BRUCE, 1992, p. 141).

Por tudo isso, não há acordo acerca de quem são os adversários contra os quais Paulo alerta a comunidade filipense. Se acaso pagãos (WEISS e RILLIET) fossem os hereges sensualistas, glutões, grosseiramente imorais, Paulo choraria por seu pecado? Parece que não (VINCENT, 1906, p. 16; HENDRIKSEN, 2005, p. 558).

Se judaizantes, há quem duvide se “a exatidão da observância das regras dietéticas equivaleria fazer disso um deus do ventre” (HENDRIKSEN, 2005, p. 560) e se a glória na carne circuncidada faria alusão às partes íntimas, afinal em nenhum outro lugar do NT ela foram referidas concreta e especificamente (HENDRIKSEN,

³⁹³ O exemplo dos que têm por deus o próprio ventre fica bem encaixado aqui, pois certamente os que assim agiam não declaravam abertamente que cultuavam seu próprio ventre. Por sua atitude é que se depreenderia isso ou não (BRUCE, 1992, p. 140).

³⁹⁴ Comentando 3,18, Vincent afirma que “precisely who are meant cannot be determined” (VINCENT, 1906, p. 116).

³⁹⁵ Como era propalado pela vertente gnóstica cristã (CARNEIRO, 2009, p. 56).

³⁹⁶ Tal como acontecia na igreja de Corinto (I Co 5,2-6). Um século e meio depois, sabe-se que Hipólito de Roma referiu-se a um grupo conhecido por “simônio”, que semelhantemente aos coríntios e aos inimigos de Paulo de Filipenses, confundiam o perfeito amor com a promiscuidade e ainda se gloriavam nisso. (BRUCE, 1992, p. 141).

2005, p. 560). Se cabem os judaizantes na descrição paulina de inimigos da cruz, o mesmo não se poderia dizer dos sensualistas (HENDRIKSEN, 2005, p. 561)³⁹⁷.

De uma ou de outra forma, sabe-se que Paulo, com sua argumentação, pretendeu: apontar os valores da comunidade cristã em Filipos (leitor original do texto); alertar contra os falsos ensinamentos, que poderiam desconfigurar a igreja filipense; e lhes oferecer alvos de temor e fidelidade (CARNEIRO, 2009, p. 57).

Por isso, a apresentação das características repugnantes dos seus oponentes serve àquela comunidade para reafirmar que características são indesejáveis no seio da igreja. O mais importante deixa de ser a identidade dos inimigos e passa a ser a identidade do grupo cristão reunido em Filipos. Ou seja, eles (os cristãos) são o que são (amigos da cruz) pelo que são (imitadores de Paulo) e pelo que não são (não são imitadores/seguidores dos inimigos da cruz de Cristo).

Seguindo essa linha de raciocínio, o que é possível depreender de mais relevante no texto não atine à identidade dos seus oponentes, mas à identidade do povo cristão ao qual Paulo se refere, identidade que ele almeja reforçar³⁹⁸. É um povo cuja pátria está nos céus. Sobre tal compreensão gira a análise da perícopie em que inserida a expressão “cidadania do céu”, de Filipenses 3,20.

O substantivo “*politeuma*” (cidadania) só é utilizado uma vez no NT, na carta aos Filipenses. Relaciona-se com o verbo “*polieuesthai*”, de Fp 1,27, verbo eleito por Paulo para caracterizar a conduta dos crentes filipenses, “dando ênfase especial à responsabilidade deles como membros de uma comunidade” (BRUCE, 1992, p. 143). Por isso, se sua pátria é nos céus, sua conduta³⁹⁹ tem de ser condizente com essa cidadania.

Se os filipenses consideravam Roma sua terra natal⁴⁰⁰, definitivamente era a hora de, em um sentido mais sublime, reconhecerem que sua pátria ou comunidade tem seu domicílio no céu.

³⁹⁷ Para Martin, Robewrtson e Vincent, eram os judaizantes legalistas ou os epicureus libertinos (*apud* HENDRIKSEN, 2005, p. 559).

³⁹⁸ “O reforço positivo da identidade do grupo, mais o alerta de punição sobre o grupo antagonista, devem ter sido considerados suficientes para o apóstolo prevenir uma ruptura da comunidade com outras comunidades paulinas” (CARNEIRO, 2009, p. 57).

³⁹⁹ “(...) os crentes devem adotar uma posição unânime contra os inimigos” (HENDRIKSEN, 2005, p. 525).

⁴⁰⁰ “Os filipenses consideravam Roma sua terra natal à qual ainda pertencem, em cujos registros tribais se acham arrolados, cujo modo de vestir imitam, cuja linguagem falam, cujas leis são governados, cuja proteção desfrutam e cujo imperador adoram como seu salvador?” (HENDRIKSEN, 2005, p. 566).

Foi o céu que lhes deu a vida, porquanto nasceram do alto. Seus nomes estão inscritos no livro de registro celestial. Suas vidas estão sendo governadas do céu e de acordo com os padrões celestiais. Seus direitos estão assegurados no céu. Seus interesses estão sendo promovidos lá; e eles mesmos, os cidadãos do reino celestial que ainda estão na terra, logo seguirão para lá. Sim, sua herança os aguarda no céu. (HENDRIKSEN, 2005, p. 566-567)

“A pátria celestial já lhes pertencia; não precisavam aguardá-la” (BRUCE, 1992, p. 143). Inclusive, acerca do intercâmbio da escatologia ocorrida com a futura (no NT), Paulo usa o gr. “*hyparchei*” (já), sem deixar de apontar para o futuro, “quando dará a sua consumação, no advento de Cristo” (BRUCE, 1992, p. 145).

Diferentemente do que contido em Gálatas 3,1-5.12, “a dimensão futura da existência cristã é colocada em primeiro plano: ser cristão significa deixar-se ganhar por Cristo e, por isso, compartilhar com ele a cidadania celeste” (BECKER, 2007, p. 456).

O último versículo da perícopie em foco neste trabalho (4,1) encerra a recomendação (exortação) de que resistam às influências contra as quais Paulo discorreu severamente durante todo o capítulo 3 da carta aos filipenses.

3. A CIDADANIA DO CÉU EM FILIPENSES 3,20

“Uma coisa é compreender o texto... mais profundamente e mais criativamente, e uma outra coisa é compreendê-lo corretamente” (E. C. Thielson)

Como já foi dito, apenas uma vez o substantivo “*politeuma*” (cidadania) é usado no Novo Testamento, é no escrito de Filipenses. Após termos conhecido o contexto social, político, religioso e literário em que inserida a expressão “cidadania do céu”, passaremos agora a relacionar as amarras da carta aos filipenses, para depois de perpassar pelas diferentes correntes interpretativistas de 3,20, enfim, “traduzir” o sentido do significado desde *hapax legomenon* paulino.

Antes de mais nada, impende lembrar que a cidadania sobre a qual Paulo falou é “nossa” (3,20), o que deixa claro o contraste com os inimigos do verso anterior – essa cidadania não era deles! – “*A nossa cidadania, porém, está nos céus, de onde esperamos ansiosamente o Salvador, o Senhor Jesus Cristo*” (Fl 3,20).

“*Politeuma*” (cidadania) é uma palavra “grávida de sentidos”, com a qual se relaciona o verbo “*polieuesthai*” (“ser cidadão” ou “cumprir deveres de cidadão”). Apropriando-se do vocabulário dos seus adversários (BÖTTGER *apud* SERGIENKO, 2011, p. 154), Paulo justapôs a “nossa *politeuma*” à “*politeuma* deles”.

Na acepção que lhe deu Aristóteles⁴⁰¹, cidadania implica uma ideia de ação política, utilizada para designar um corpo governante ou outros grupos sociais dentro de uma polis grega⁴⁰², o poder investido num documento escrito (como, por exemplo, uma constituição) ou, ainda, a classe dominante e a assembleia (SERGIENKO, 2011, p. 154-155).

Josephus, além de empregar o termo “*politeuma*” para significar “governo”, utiliza-o inclusive como equivalente de “comunidade judaica” ou “comunidade”. No livro *Against Apion*, assimilando a lei e a vida da comunidade de forma inseparável, Josephus demonstra-se confiante de que “a lei definiu a vida da comunidade

⁴⁰¹ No livro “A Política” (ARISTÓTELES, 2002).

⁴⁰² Gert Lüderitz assim define a palavra: “(...) é um termo técnico para uma instituição dentro de uma polis, que é usada para a classe dominante como um corpo soberano com direitos específicos, procedimentos eleitorais, etc.” (LUDERITZ *apud* SERGIENKO, 2011, p. 155).

(‘politeuma’) judaica” e de que “qualquer alteração dessa lei levaria a uma mudança” nela (JOSEPHUS *apud* SERGIENKO, 2011, p. 156).

Philo, que era um filósofo alexandrino muito respeitado dentro do mundo social e político da comunidade judaica de Alexandria, filiava-se ao pensamento platônico de matriz dualista, segundo o qual a alma é imortal e o corpo é a prisão da alma (WRIGHT, 2013, p. 222-223)⁴⁰³. Ele também usou a palavra “*politeuma*” três vezes em seus tratados, mas foi criticado por Böttger por ter transferido o debate para um nível metafísico que, embora mantivesse plena conformidade com a herança filosófica Helenística, espiritualizava o seu conceito (BÖTTGER *apud* SERGIENKO, 2011, p. 156).

E não é demais dizer que mesmo associações voluntárias eram designadas por “*politeuma*”. Durante o período helenístico as associações proliferaram e passaram a ser “progressivamente mais independentes das estruturas políticas e sociais tradicionais” (KOESTER, 2005a, p. 72). Com pouco, se tornaram o “elemento estrutural mais significativo da vida da cidade” (KOESTER, 2005a, p. 72).

As associações eram de todo tipo. “(...) pode também ser aplicado a associações festivas de mulheres, uma sociedade culta, um clube de soldados, associação de cidadãos de uma mesma cidade que moravam fora e comunidades étnicas” (LÜDERITZ *apud* SERGIENKO, 2011, p. 156-157). Não participar de uma delas era incomum (KOESTER, 2005a, p. 73).

Sergienko também dá outros três exemplos de associações que se autodenominavam “*politeumas*”: uma associação cultural no Egito, que, em um monumento seu tinha uma dedicatória para César Domitianus, ilustrando bem “a combinação de devoção a [deusa] Sachypsis com lealdade política ao imperador”; uma “*politeuma*” de soldados firmados em Alexandria, que mencionavam ser Zeus o seu Salvador; três “*politeumas*” temporárias de mulheres, citadas em três das cerca de 400 inscrições achadas no sítio arqueológico do templo de Zeus Panamaros (SERGIENKO, 2011, p. 157-159).

Por conseguinte, os usos corriqueiros de “*politeuma*” faz acreditar que se tratava de um termo familiar em Filipos. Contemporaneamente, pode ser traduzido

⁴⁰³ Falaremos mais deste filósofo no item 3.2 deste trabalho.

como “cidadania” em si, “terra natal”, “colônia”, “colônia de judeus”, “associação militar de veteranos” ou “associação voluntária”⁴⁰⁴ (SERGIENKO, 2011, p. 161-169).

A maioria das traduções, no entanto, preferem “cidadania” às outras possibilidades, uma vez que, de todas, é aquela que mais bem convive com a admoção paulina aposta em 1,27, no sentido de que os destinatários da carta fossem bons cidadãos, e que muitos dos moradores de Filipos aspiravam pela cidadania romana (THURSTON *et* RYAN *apud* SERGIENKO, 2011, p. 161-162).

Desvelar o sentido do significado de “cidadania do céu” (“*politeuma*” celestial) exige, ainda, se atentar para as amarras do texto que da exegese se pode colher, sem, por óbvio, se olvidar do fato de que a carta aos filipenses, como também aquela a Filemon, é fruto da produção informal e familiar do apóstolo Paulo, repleta de coloquialismos, ao que se dará o devido peso, seguindo o conselho de Vincent (1906, p. vi).

3.1 AMARRAS DO TEXTO: ANÁLISE TEOLÓGICA

3.1.1 Exemplificação e imitação

Tratar de exemplificação é lidar com obediência. Wilhelm Michaelis afirma que “a obediência à autoridade é prioridade em 1 Coríntios 4 e é um elemento importante do apelo à imitação em outras passagens” (BENJAMIN FIORE, 2008, p. 197). E eleger imitação como uma amarra do texto analisado é estar de acordo com Zerbe: Filipenses é um discurso exortativo sobre a prática da cidadania messiânica (ZERBE, 2009, p. 200).

Por meio do apelo à imitação, Paulo encoraja os filipenses a continuar agarrados à salvação dada e sempre novamente a receber. Se eles vivem uma existência humilhada, não devem procurar a ela escapar, cedendo às injunções daqueles que lhes mostram, para seduzi-los, uma existência segura de si mesma e de sua salvação mediante a obediência à lei [ou qualquer outro fundamento]. É precisamente a privação, ‘a morte com o Cristo’ que, para o apóstolo, é garantia da ressurreição e da glória por vir (NICOLET, 2011, p. 432).

⁴⁰⁴ Pessoalmente, discordamos de Sergienko no que toca a classificação da politeuma como uma associação voluntária. Ela era mais do que isso, como explicamos no item 3.3 deste trabalho.

Como instrumento de persuasão, a retórica da exemplificação poderia ser usada no tribunal, na assembleia ou na exortação moral. Ela poderia socorrer-se de imagem, analogia, similitude ou exemplo. Os discursos poderiam ser forenses ou legislativos deliberativos⁴⁰⁵, ou exortativos (BENJAMIN FIORE, 2008, p. 198).

Na obra *Retórica a Alexandre*, *paradeigma*⁴⁰⁶ (exemplo), de acordo com Anaxímenes, pode ser conceituada como “ações que ocorreram anteriormente e que são semelhantes ou opostas às que agora estamos comentando” (BENJAMIN FIORE, 2008, p. 198). Em outras palavras, “explica exemplos negativos, ou seja, modos de agir contrários ao que é proposto e erros cometidos por pessoas no passado, ambos os quais devem ser evitados” e “completa os exemplos históricos com exemplos recentes (...) para que [se] tenham algum impacto” (BENJAMIN FIORE, 2008, p. 198).

Anaxímenes observa que o exemplo (*paradeigma*) e o prévio juízo (*Krisis*) são ambos introduzidos na organização (*inventio*) do argumento num discurso. São dois diferentes tipos de prova. *Krisis* exprime um juízo sobre uma situação semelhante. Na verdade, porém, o juízo sobre uma situação semelhante no passado funcionava como um paradigma para a ação e a atitude presentes. A diferença é que o juízo prévio (...) ou *Krisis* é um procedimento ou método de argumento, ao passo que *paradeigma* é um tipo de prova (...) Com outras palavras, a *Krisis* pretende levar o auditório a uma conclusão como a mencionada, enquanto que o *paradeigma* apresenta testemunhos que, conforme se espera, ajudam o auditório a chegar à conclusão desejada (BENJAMIN FIORE, 2008, p. 198).

Para Margaret Mitchell, “a prova deliberativa por meio do exemplo, muitas vezes combinada com um apelo à imitação, encontra-se em textos deliberativos”. Nas cartas de Paulo, “as comunidades destinatárias são chamadas a imitar Paulo como modelo de vida. Esse convite reforça, uma vez mais, a adesão dos membros das comunidades paulinas a Paulo, o ensinante e pregador do Evangelho” (DETTWILER, 2011, p. 448). Margaret destaca “que ‘a prova deliberativa pelo

⁴⁰⁵ “os discursos forenses (contando fatos passados, geralmente num contexto judicial) e deliberativos (consideração de possíveis vias de ação, em geral num conselho público)” (BENJAMIN FIORE, 2008, p. 199).

⁴⁰⁶ “Disse Quintiliano: ‘(1) A terceira espécie de prova, daquelas provas que são trazidas para o tema em discussão e não são intrínsecas a ele, os gregos denominam *paradeigma*. Eles usavam este termo amplamente/geralmente para toda comparação de um semelhante com outro semelhante e estreitamente/especificamente para aquelas comparações que contam com a autoridade da história. Os escritores romanos geralmente têm preferido usar o termo *similitudo* para aquilo que os gregos chamam *parabole*, embora o exemplo histórico envolva semelhança, ao passo que *similitudo* é como um *exemplum*. (2) Para simplificar a questão, vou considerar ambos (o exemplo histórico e a *similitudo*) como espécies do gênero *paradeigma* e chamá-los de *exemplum*” (BENJAMIN FIORE, 2008, p. 203).

exemplo funciona com um apelo implícito ou até explícito para imitar o exemplo ilustre (ou evitar o exemplo negativo)”.
 os autores de tais cartas chegaram a apresentar-se a si próprios como exemplos ao lado de ancestrais, divindades e personagens históricos. Ao fazê-lo, usavam uma tática sancionada por tratados retóricos como o de Plutarco (...) Isto leva Mitchell a concluir que **‘a argumentação deliberativa é caracterizada pela prova por meio de exemplo, e muitas vezes inclui um pedido para que o auditório imite o comportamento do exemplo apreciado (ou não imite um exemplo negativo)’**. De fato, este é um elemento distintivo na retórica deliberativa (BENJAMIN FIORE, 2008, p. 199. Grifos nossos).

Clive Skidmore, no que tange à orientação moral da imitação, destaca Valério Máximo (ano 26 da d.C.), que, alicerçado “nos robustos ombros dos seus predecessores romanos, treinados por tutores gregos (...), louvava o exemplos como demonstração dos costumes dos ancestrais de seu auditório”, que objetivavam “a educação moral feita por meio da imitação das grandes ações” (BENJAMIN FIORE, 2008, p. 200-201).

Para os que não tinham ancestrais bem conhecidos ou ligações aristocráticas, os exemplos dos grandes homens da história serviam como ancestrais comuns. Neste último caso, a virtude era desenvolvida por meio da formação do caráter mais do que pela linhagem. Mesmo estrangeiros constituíam modelos para a imitação; em Valério, de cada três exemplos, um era não-romano (BENJAMIN FIORE, 2008, p. 202).

Sobre a exemplificação no ensino infantil, o educador Quintiliano “raciocinava que as crianças devem copiar pensamentos de grandes homens, porque o exercício haveria de transmitir alguma lição moral e formar seu caráter”. Ele salientava “a importância da admoestação moral na exemplificação que o mestre dá de um estilo de vida virtuoso” (BENJAMIN FIORE, 2008, p. 204).

Além de ensinar a teoria sobre a utilidade dos exemplos e de oferecer exemplos da teoria na prática, **os teóricos retóricos esperam que o bom mestre seja ele próprio um exemplo da arte que ensina**. Ao exemplificar sua arte retórica, o mestre era como o professor de outras disciplinas que orientava seus alunos no aprendizado dos costumes de uma ocupação ou função pública. **A arte retórica é a arte de falar de modo adequado à situação e a arte de viver bem**. O mesmo se diga dos costumes, ou seja, que eles incluem não só competência profissional mas também qualidades de caráter (...) Enfim, a instrução, neste sentido mais amplo, **vê a ética indissoluvelmente ligada à competência técnica e à vida virtuosa**. Conseqüentemente, **a exortação e a admoestação moral são intrínsecas à preparação profissional** (BENJAMIN FIORE, 2008, p. 204-205)

Nessa esteira, o exemplo⁴⁰⁷, depreende-se, está associado com a imitação (BENJAMIN FIORE, 2008, p. 200). Castelli alista traços da *mimese* que, no tocante à imitação, julga estar presentes nos escritos de Paulo: “a mimese se inscreve geralmente num contexto hierárquico”; ela “fundamenta uma relação de autoridade entre o modelo e seu imitador”; também “valoriza a identidade (‘the sameness’) mais que a diferença”; e, por fim, “é uma relação em tensão: o imitador jamais tem acesso à identidade com seu modelo” (NICOLET, 2011, p. 416). Em Filipenses 3, a penúltima é a mais evidente.

O exemplo expressa o melhor caminho, para ser seguido, ou o pior, para ser evitado. E mais: dá um precedente que mostra que o rumo desejado pode ser seguido ou não deve ser seguido. Por seu caráter de indicador do que deve ser escolhido (protréptico) e evitado (apotréptico), o exemplo serve a vários tipos de discurso, um dos quais é a oratória deliberativa. O exemplo enquanto expediente exortativo demonstra claramente o que pretende o discurso, mas não é empregado só para facilitar a compreensão. **O uso do exemplo num discurso visa promover a virtude e a ação que imita ou rejeita esse exemplo**⁴⁰⁸ (BENJAMIN FIORE, 2008, p. 205. Grifos nossos).

Hildegard Kornhardt organiza os exemplos enquanto função de categoria. Eles podem ser: *a*) uma amostra, ou seja, “um padrão para o que é procurado” – aqui o “autor constrói ou fabrica o exemplar” e intenta associar “à procura ou pelo menos [adaptar] suas percepções e avaliações às do autor”; *b*) como *espécime*, quando “o autor não constrói, mas encontra um representante real de uma série de objetos ou pessoas” – nesse caso, ele não altera nada nos ouvintes, todos permanecem do mesmo jeito; e *c*) como protótipo ou modelo, a junção de (*a*) e (*b*), quer dizer, “uma espécime real ou uma construção idealizada”. Porém, ela diverge das citadas pela razão do foco ser na “pessoa ou na coisa que imita ou copia o protótipo, ou que pelo menos se esforça para se moldar conforme o modelo”. Nesse ponto, o que se espera é “o esforço para imitar o exemplo” seguindo o “programa de instrução e formação conforme esboçado pelo autor” (BENJAMIN FIORE, 2008, p. 207).

⁴⁰⁷ “Aristóteles pensa que a *mimesis* descreve o objetivo da poesia e de toda arte na medida em que reproduzem o modelo da figura exemplar tão fielmente quanto possível” (BENJAMIN FIORE, 2008, p. 200).

⁴⁰⁸ “Na prática, a exortação e a admoestação ética por meio do exemplo encontrou seu lugar nas várias formas de oratória epidíctica (para elogio ou censura), quer sejam odes triunfais (*epinikia*) para vencedores, encômios (*encomia*) para chefes e estados, ou orações fúnebres (*epitaphia*) para parentes e homens de renome falecidos” (BENJAMIN FIORE, 2008, p. 205).

(...) o exemplo fornece uma *experiência instrutiva*, sobre a base de um precedente em circunstâncias pessoais ou históricas. O exemplo orienta a atenção para o conjunto análogo de circunstâncias ou condições no presente ou no futuro. A intenção é que o exemplo seja aprendido e sirva de auxílio na formulação de decisões futuras; por conseguinte, é ideal para a retórica deliberativa, que focaliza diretamente essas decisões futuras (BENJAMIN FIORE, 2008, p. 207).

Sêneca, quando usa exemplo em seus escritos em prosa, utiliza-se de exemplos históricos. Todavia, ele escolheu se fundamentar “na experiência imediata de seus correspondentes para as ilustrações e preferia as que eram espontâneas e simples”, uma vez que elas “mostram que a vida virtuosa é possível; são mais diretos que os preceitos (‘A jornada é longa através dos preceitos, breve e eficiente através dos exemplos’). Para ele,

A coroa da vida vivida de acordo com a virtude é tornar-se um exemplo. Os exemplos não só mostram à pessoa hesitante que a vida moral pode ser vivida: tornam-se companheiros e guardiões para o auto-exame e o progresso moral do indivíduo. A auto-apresentação do autor num tom e num contexto de amizade pertence à essência da sua forma instrutiva predileta, a carta. A carta, para todos os efeitos, **torna-se a presença pessoal do amigo que aconselha e instrui. A presença pessoal efetuada pela carta pode realmente ser mais eficaz e pura que a presença física** (BENJAMIN FIORE, 2008, p. 206. Grifos nossos).

Dodd disserta sobre como Paulo usa essa técnica pedagógica em seus escritos. Ele afirma que “Paulo muitas vezes estrutura seu argumento sobre a base do seu exemplo pessoal, quer como uma ‘afirmação de tese’ do tema seguinte (Rm 1,16-17; Gl 1,10), quer como sumário e transição (1 Cor 11,1)” (BENJAMIN FIORE, 2008, p. 209). E conclui: “a imitação de Paulo pode e deve ser entendida como uma técnica pedagógica e também como uma implícita afirmação de autoridade” (BENJAMIN FIORE, 2008, p. 209). Em outros termos, o apelo à imitação é “uma exortação para conformar-se ao padrão estabelecido por Paulo como um modelo regulador” (BENJAMIN FIORE, 2008, p. 209).

(...) o tema da imitação aparece como um enfoque integrante em cada seção importante de Filipenses. Somente após suas notas autobiográficas – que destacam sua mudança de foco desde sua origem judaica (3,5-6) e descrevem como ele participa do sofrimento de Cristo (uma imitação também) na esperança de participar da sua ressurreição (3,8-11) – é que Paulo exorta seus ouvintes a imitá-lo (3,17). 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 – está no coração daquilo que deve ser imitado (BENJAMIN FIORE, 2008, p. 212-213).

O belo na Carta de Filipenses é que Paulo não é o único modelo. Toda a Carta está sob “quatro exemplos cuja característica comum é a disposição para

procurar o bem-estar dos outros, mesmo se custa alguma coisa ou se envolve um risco para si mesmo” (SAMPLEY, 2008, p. 274). Esse alicerce evidencia a presença genuína da amizade. Paulo, Cristo, Timóteo e Epafrodito são os quatro modelos disponíveis aos filipenses.

Falando de si mesmo, Paulo diz que prefere partir deste mundo para estar o tempo todo com Cristo (1,23; 2 Cor 4,14; 5,2), mas que decidiu permanecer para o proveito dos filipenses e a alegria deles na fé’ (1,25). Cristo, embora fosse de igual condição que Deus, fez-se solidário com a humanidade, ‘tornando a forma de servo’, até o extremo de aceitar a morte (2,5-8). As características de Timóteo que Paulo apresenta são as suas qualidades de homem ‘provado e sincero’, como os filipenses bem o sabem (2,22), sua relação especialmente estreita com Paulo (2,20.22), e mais importante aqui, sua genuína preocupação ‘por vosso bem-estar’ (2,20). Epafrodito corresponde exatamente à mesma descrição porque arriscou a vida para concluir o serviço a Paulo em nome dos filipenses (2,30) (SAMPLEY, 2008, p. 274).

Nesse momento, o hino a Cristo ganha espaço. Ele revela o pano de fundo da *mimesis* de Paulo em Filipenses no tocante aos quatro modelos⁴⁰⁹. Paulo como todos da comunidade são exemplos porque, assim como ele, todos estão “em Cristo”⁴¹⁰. Benjamin Fiore justifica: “Ele e os filipenses, em virtude do seu batismo, devem conformar suas palavras e ações com sua vida em Cristo. Batizados em Cristo (Rm 6,3-4), devem modelar suas vidas para refletirem sua nova identidade” (BENJAMIN FIORE, 2008, p. 214)⁴¹¹.

⁴⁰⁹ “Além de si mesmo e do Cristo, Paulo apresenta os exemplos altruístas de Timóteo (2,19-24) e de Epafrodito (2,25-30). Na verdade, como ele mesmo (1,20; 2,17), Epafrodito arriscou a vida (2,30) para cumprir a missão de serviço, generosidade que encarna sua imitação de Cristo, que humilhou-se a si mesmo até a morte (2,8). Desse modo Paulo muda da primeira pessoa do singular “meus” (3,17a) para o plural “nós” (3,17b). Paulo já incluiu Timóteo na saudação e está para enviá-lo a Filipos (2,23). Esse ‘nós’ parece referir-se à equipe dirigente com Epafrodito” (BENJAMIN FIORE, 2008, p. 213-214).

⁴¹⁰ “A passagem do seu ‘eu’ exemplar ao ‘nós’ dos fiéis e ao ‘vocês’ dos filipenses se dá sem solução de continuidade (3,15-21). Concluída a autobiografia, o apóstolo exorta os destinatários do escrito a se apropriarem da sua perspectiva. Não se limita, porém, a iluminar-lhes a mente; exorta-os a prosseguir na mesma direção, sem paradas ou desvios. Não falta, também, a indicação concreta de um orientação prática (1 Tessalonicenses 1,6, 1 Coríntios 4,16 e 11,1). Aqui ele aparece com uma dupla caracterização: antes de tudo, os filipenses são convidados a imitá-lo como comunidade que procede com unidade de intenção e de propósitos (1,27 e 2,4); além disso, o apóstolo é ponto de referência também através da mediação daqueles que, por sua vez, seguem o seu exemplo. Estabeleceu-se, assim, uma cadeia de imitação que tem Jesus como seu arquétipo primeiro, passando através da pessoa de Paulo e de seus fiéis imitadores (1 Coríntios 11,1)” (BARBAGLIO, 2009, p. 399).

⁴¹¹ “Paulo retoma o pensamento da obediência de Cristo e justifica assim a atitude exigida da comunidade. A comunidade é convocada a imitar no ambiente da ética o que o Kyrios realizou modelarmente no evento salvífico da encarnação, da morte na cruz e da entronização. Dessa maneira, Cristo aparece em Fl 2 simultaneamente como imagem primordial e imagem modelar. A comunidade deve seguir Cristo na consciência de que ela, assim como o apóstolo, ainda não se encontra no estado da salvação plenamente realizada, mas que caminha ao encontro do dia da vinda de Cristo, do juízo e da ressurreição (Fl 3,12ss)” (SCHNELLE, 2010, p. 475).

Além do sumário soteriológico (2,9-11), o hino ilustra o princípio ético do serviço deferente nas ações de Cristo (2,7-8). Isto, sucessivamente, molda a conduta de Paulo (2,17-18). O conteúdo da renúncia de Cristo e suas consequências salvíficas estão obviamente fora do alcance da imitação humana. Paulo quer que o princípio do serviço deferente representado pela renúncia de Cristo seja aplicado pelos filipenses ao comportamento deles em conformidade com o exemplo e não em imitação deste. Não podem repetir o que Jesus fez. Com efeito, Paulo é um imitador de Cristo e deseja levar os filipenses à mesma imitação (*mimesis*) como co-imitadores (*symmimetai*). Em concreto, Paulo aponta diversos modos de imitação: pregação, construção da comunidade e serviço aos outros (BENJAMIN FIORE, 2008, p. 213).

“O auto-esvaziamento pode bem ser uma atitude que liga Jesus como modelo (2,5) a Paulo, Timóteo, Epafrodito e os filipenses como imitadores” (BENJAMIN FIORE, 2008, p. 214)⁴¹². A humildade, “a qual dá a prioridade aos outros e ao bem deles como modo de conformar-se à imagem de Cristo” (BENJAMIN FIORE, 2008, p. 214), conduz à firmeza e à perfeição. “O bom corredor esquece a linha de partida, pensa apenas em seguir adiante e força sua mente em direção à meta” (KRENTZ, 2008b, p. 316-317). Por isso, “os adversários vêm a

⁴¹² “(...) **nos gloriamos em Cristo Jesus**. Paulo é amante dos sinônimos *gloriar, jactar, exultar*. Ele os usa cerca de 35 vezes (ver também sobre 1.26), a maioria deles em 1 e 2 Coríntios. No restante do Novo Testamento, eles ocorrem somente duas vezes (Tiago 1.19; 4.16). O apóstolo se deleita na bela passagem de Jeremias (Jeremias 9.23,24), e a cita de forma abreviada em 1 Coríntios 1.31 e em 2 Coríntios 10.17. Aqueles cujos corações – e bem assim os lábios e ouvidos – foram circuncidados, se gloriam no Senhor, e tão-somente nele. E os que assim se gloriam, descansam inteiramente em Cristo Jesus, o Salvador Ungido, em sua *pessoa* e *obra*. Gloriam-se em sua cruz, isto é, em sua *expição*, como a *única base* para sua salvação. A presença de Cristo é sua consolação. Seu poder os reveste de energia a fim de poderem suportar perseguições, erguer e levar, em meio à batalha, a bandeira da cruz. Em sua graça soberana e infalível descansam no tempo e na eternidade. (...) **e não pomos nossa confiança na carne**. É lógico pensar que, se uma pessoa se gloria constantemente em Cristo Jesus, não poderá pôr sua confiança na carne, porquanto o que é *carne*? Em termos gerais, *carne é qualquer coisa à parte de Cristo, sobre a qual alguém baseia sua esperança de salvação*. No presente contexto, se refere meramente às vantagens humanas de caráter cerimonial, hereditário, legal e moral. É simplesmente o *eu carnal*, visto como base da segurança eterna. De fato, o termo os enquadra perfeitamente, não só em seu sentido mais amplo, como já foi explicado, mas também em seu sentido mais restrito, pois insistiam na circuncisão da carne em seu aspecto físico e literal. A expressão ‘viver na carne’ significa continuar vivendo *neste mundo*. Nas epístolas de Paulo, a palavra σάρξ (carne) tem os seguintes significados: a) A substância principal do corpo, quer dos homens, quer dos animais (1 Coríntios 15.39); b) O próprio corpo, em distinção do espírito, mente e coração (Colossenses 2.5); c) A existência terrena (Gálatas 2.20; Filipenses 1.22,24); d) Um ser humano, considerado como uma criatura débil, terrena e perecível (1 Coríntios 1.29; Gálatas 2.16). Este uso provém principalmente do hebraico. Conferir Isaías 40.6, “toda carne é erva”, etc; e) Descendência ou relação física (Romanos 9.8); f) A natureza humana, sem nenhum tipo de menosprezo (Romanos 9.5); g) Dignidade e realização humanas, com ênfase nas vantagens ou privilégios hereditários, cerimoniais, legais e morais; o *ego* sem a graça regeneradora; qualquer coisa à parte de Cristo na qual se baseia a esperança de salvação (Filipenses 3.3); h) A natureza humana, considerada como o da sede e veículo dos desejos pecaminosos (Romanos 7.25; 8,4-9; 12.13; Gálatas 5.16,17,19; 6.8)” (HENDRIKSEN, 2005, p. 530;531;444).

cruz e o sofrimento como uma maldição, talvez devido a uma atitude indicativa de triunfalismo ou a uma escatologia exagerada” (BENJAMIN FIORE, 2008, p. 214)⁴¹³.

Ao exortar os filipenses a imitá-lo, Paulo quer, definitivamente, fortificá-lo com uma força paradoxal: convida-os a encontrar sua segurança na adesão Àquele que, no rebaixamento e na obediência até a morte, e morte na cruz, foi soberanamente exaltado por Deus. Paulo convida os cristãos de Filipos a viver sua fé conforme o Cristo rebaixado e glorificado. Em Filipenses 2,5ss., o apóstolo não os exorta a imitar a Cristo, como se se tratasse de tomá-lo como modelo, senão para fazer o que ele fez, pelo menos para adotar a mesma conduta que ele. Que sentido tal injunção poderia, aliás, ter e quem poderia pretender ser capaz de a ela se conformar? Em Filipenses 2,5, Paulo convida os filipenses a se comportar entre si como se faz “em Jesus Cristo” (e não como o fez Jesus Cristo!). A descrição do rebaixamento e da exaltação do Cristo diz o que está no fundamento da existência cristã como a imitação (no sentido de *Nachahmung*) de um modelo que seria o Cristo. A mimese do Cristo não se orienta de modo algum para uma exemplaridade ética do Jesus terrestre nem para uma exemplaridade do Cristo preexistente. A mimese do Cristo se orienta para o acontecimento da salvação que se realizou nele. **Imitar o Cristo é se reconhecer posto nesse acontecimento da salvação, é viver uma existência fundamentada nesse acontecimento e por ele formada** (NICOLET, 2011, p. 432. Grifos nossos).

Em Filipenses 3, a chamada de Paulo à imitação não é para copiar “sua personalidade impressionante, suas qualificações morais ou outras virtudes a ser imitadas” (DETTWILER, 2011, p. 449). O que o apóstolo intenta é “(re)definir a natureza das relações que o unem às comunidades que ele criou; lembrar como ele entende seu apostolado; retomar a exposição de aspectos fundamentais de sua reflexão teológica” (NICOLET, 2011, p. 417)⁴¹⁴.

O apelo para imitar Paulo aparece de novo em 4,9. A linguagem parenética está por toda parte aqui, por exemplo, ‘aprendestes’, ‘recebestes’, ‘ouvistes’,

⁴¹³ “Bruce Malina definiu a ideia de honra como ‘o valor de uma pessoa a seus próprios olhos (...) mais o valor dela no seu grupo social. Honra é uma pretensão de valor junto com o reconhecimento social do valor’. No cenário competitivo do mundo mediterrâneo, tal honra era adquirida ‘sobressaindo-se acima dos outros na interação social, que chamaremos de desafio e resposta’. Isto ocorre somente entre pessoas da mesma classe, porque a superioridade sobre os de *status* inferior era aceita e não precisava ser provada. A finalidade de um desafio, que nas diversas áreas ia do poder político à reputação religiosa, era ‘usurpar a reputação de outrem (...) Quando a pessoa desafiada não puder responder ou não responde ao desafio lançado por um seu igual, ela perde sua reputação ao olhos do público (...) Toda interação social que tem lugar fora de sua família ou fora de seu círculo de amizade é percebida como um desafio à honra, uma tentativa mútua de adquirir a honra de um socialmente igual (...); os antropólogos chamam isto de cultura agonística” (JEWETT, 2008, p. 486). “(...) a antiga cultura grega era completamente agonística, isto é, altamente competitiva” (KRENTZ, 2008b, p. 304).

⁴¹⁴ “O orgulho do homem que se sente realizado e está muito confiante nas próprias obras éticas, religiosas e carismáticas não pode ser partilhado pelos batizados: Filipenses 3,3. Pode-se, pois, dizer que também os limites do modelo ético são superados. **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**” (BARBAGLIO, 1991, p. 394. Grifos nossos).

‘vistes’. Tudo isso refere-se à presença, à prática e ao ensinamento anterior de Paulo no meio deles, como também ao que eles souberam a respeito dele em seus julgamentos e prisão. Como tal, a vida cristã encontra uma concretização no próprio Paulo. **O que se discute é o comportamento contrário ao significado salvífico da cruz, não a posição doutrinal a ela (4,19). Como modelo negativo, alguns se entregam a um comportamento e rejeitam a vontade de Deus (3,18-19). Paulo, por outro lado, manifesta um contentamento piedoso e a paz interior com Deus (4,7.9.19)** (BENJAMIN FIORE, 2008, p. 214. Grifos nossos).

3.1.2 Ressurreição

Em Filipenses 3,12, Paulo usa o duplo “*ede*” para mencionar que seus inimigos acreditavam já ter alcançado a perfeição, o que seria compreensível se esse grupo de pessoas que a ele se opunha fosse da opinião de que já viviam a era escatológica (HOLLADAY, 1969, p. 84-85).

É nessa conjuntura que o apóstolo anunciou ainda não ter chegado à perfeição moral ou espiritual. Ele se utilizou da palavra “*teleioo*”⁴¹⁵, que era comum dos escritos gnósticos, para se contrapor à ideia que nela estava contida⁴¹⁶ (HOLLADAY, 1969, p. 84).

É que os adversários do apóstolo acreditavam em uma escatologia realizada, que apregoavam como se fosse aquela que mais se afina à sua condição de pessoas perfeitas, que já chegaram e já alcançaram a ressurreição, tal como constava na epístola gnóstica a Reginus (HOLLADAY, 1969, p. 84)⁴¹⁷. Era como um degrau a mais de superioridade que os oponentes de Paulo alegavam ter atingido e propagavam que os cristãos de Filipos deveriam também obter.

Para ilustrar sua posição oposta, Paulo empregou uma metáfora familiar, que dificilmente seria incompreendida: a “metáfora do estádio”. Em conexão a ela, usou três vezes o termo “*katalambano*”, cujo significado aproxima-se a “apreender” ou “compreender” ou “atingir” ou “fazer a sua própria”. Isso para arrematar que tinha sido reconhecido por Cristo, Cristo é quem nos reconhece e nos alcança, por isso ninguém teria motivo para se vangloriar (HOLLADAY, 1969, p. 85).

⁴¹⁵ Denota a chegada a um nível mais alto, a um plano mais elevado de realização (HOLLADAY, 1969, p. 84).

⁴¹⁶ Só mais uma vez Paulo utilizou de argumento análogo: em I Coríntios 4,8.

⁴¹⁷ The Epistle to Reginus: “already thou hast the resurrection”, “why dost thou not consider thyself as risen (already)?” (49,15-16.23-24).

“Se é verdade que Cristo o alcançou – e a observação sublinha a iniciativa da graça – o mesmo não se pode dizer de si próprio” (BARBAGLIO, 2009, p. 398): “não considero que já o tenha alcançado” (a dialética entre alcançar e ser alcançado é idêntica a 1 Coríntios 13,12 e Gálatas 4,9). E, assim, o apóstolo segue minando o orgulho de seus oponentes⁴¹⁸.

Seu método para perseguir seu firme objetivo (o “de ganhar o prêmio do chamado celestial de Deus em Cristo Jesus”) segue por: *a*) esquecer o que ficou para trás; e *b*) andar resolutivo em direção ao alvo (metáfora da corrida). Dessa forma, projeta para o futuro sua realização (HOLLADAY, 1969, p. 86).

A natureza do prêmio que persegue, o próprio apóstolo revelou de que tipo era: o chamado celestial (v. 14). E mais: Deus, em Cristo Jesus, que chama, Ele que é a fonte do conhecimento.

Paulo exorta à maturidade com uma “ironia de censura”, nas palavras de LIGHTFOOT (*apud* HOLLADAY, 1969, p. 87): “no vocabulário cristão ‘perfeito’ só pode significar consciente de que não é perfeito” (BEARE *apud* HOLLADAY, 1969, p. 87-88).

Na conclusão da perícopes anterior àquela que é foco do estudo desenvolvido nesta dissertação, o autor de Filipenses serve-se de um termo ambíguo “*phthanein*”, usando em contraposição ao termo “*teleioo*”. Dessa feita, esclarece que, ainda que não tenham chegado ao mais alto nível de perfeição, deveriam viver de acordo com o que já alcançaram, em um sentido escatológico (HOLLADAY, 1969, p. 89-90).

Um filão de enorme vitalidade, na literatura judaica daquele tempo, era o escatológico-apocalíptico, caracterizado pela esperança na ressurreição final, pela concepção dualista dos dois mundos, o futuro e o atual, e por fantásticas descrições cosmológicas. Paulo depende desse tipo de literatura, mas com toques de acentuada originalidade. Sobretudo por não aceitar o princípio da substituição final do mundo histórico pelo futuro: para ele, o novo mundo que se espera já se antecipou, graças a Cristo, na história, e luta contra as forças do mal e da morte (BARBAGLIO, 1993, p. 209).

⁴¹⁸ Ao longo do texto de Filipenses, Paulo está dedicado a combater o espírito de orgulho exortando constantemente acerca da humildade (HOLLADAY, 1969, p. 86). “A ênfase na humildade conduz Paulo a citar o hino em Fl 2,6-11 como ilustração dessa mentalidade de abnegação que leva ao cuidado pelos outros. Paulo usa o hino para convidar os filipenses a uma humildade e unidade semelhantes. Paulo convoca os filipenses a ‘operar a salvação deles mesmos’. ‘Salvação’ aqui não pode significar a salvação religiosa no *eschaton*, mas deve significar ‘vitória’ como é normal num contexto militar” (KRENTZ, 2008b, p. 322-323).

Logo, apesar de estar guardado para o futuro o alcance da perfeição e da ressurreição em Cristo, desde já era possível experimentar do que já alcançado pelo cristão no plano escatológico, o que deve ser seu motivo de alegria e regozijo (HOLLADAY, 1969, p. 90). Segundo Paulo, “(...) a vida e a vocação presentes nos cristãos em termos de uma vida de ressurreição, em certo sentido, já começara, mesmo que devesse ser completada na própria ressurreição corpórea” (WRIGHT, 2013, p. 333).

Pelo fato de consistir em uma participação na vida de Cristo, a nova vida dos crentes tem, por um lado, o caráter de haver passado para o mundo da nova criação; por outro lado, pelo fato dessa vida estar oculta e aguardar revelação, ela tem o caráter de vida na carne pela fé (Gl 2,20) ou, como Paulo expressa de maneira não menos característica da estrutura fundamental de sua doutrina da salvação, a vida no Espírito e por meio dele (RIDDERBOS, 2004, p. 242).

Se Paulo acentua o caráter incompleto e imperfeito do processo de “conhecimento” do Cristo morto e ressuscitado, é porque reconhece que está peregrinando, é “cristão a caminho” (BARTH, 1983, p. 71-73), ainda não atingiu sua meta. “O que caracteriza a existência histórica dos fiéis não é um estado de posse, mas uma condição de busca”⁴¹⁹ (BARBAGLIO, 2009, p. 398). Isso não quer dizer que o homem não seja deste mundo ou que esteja aqui só de passagem.

No capítulo anterior, ao tratarmos do quiasmo “ressurreição – sofrimento – morte – ressurreição”, percebemos como os elementos centrais de um quiasmo, como em um movimento centrífugo, reforçam seus elementos extremos, neste caso a ressurreição. Paulo deu especial relevo à mensagem da ressurreição, chave para a compreensão da expressão “cidadania do céu”, por ter consciência de que ela era mal entendida no mundo sincrético greco-romano, no qual Filipos se inseria.

Paulo pregava que a ressurreição se dava em dois estágios, um deles reservado para depois da “vida após a morte” (3,20-21), sem estado intermediário, quando os cristãos estarão com o Messias⁴²⁰. Aliás, tanto a sua vida presente quanto a futura se define à luz do Messias (WRIGHT, 2013, p. 331).

Paulo também quer oferecer, recomendar e transmitir de maneira nova a misericórdia e o amor de Deus como base da ética e da existência cristã.

⁴¹⁹ Estado de posse: cidadania judaica e cidadania romana. Estado de busca: efésios cap. 4 (unidade) – cidadania do céu – consciência da vocação.

⁴²⁰ Wright acredita que Paulo não falou sobre “ir ao céu”, “embora talvez considerasse esse a habitação presente do Messias” (WRIGHT, 2013, p. 331). Que “o Messias virá do céu para a terra para resgatar o seu povo, não por arrebatá-lo da terra, mas pela transformação de seus corpos” (*Ibidem*, p. 337).

Considerando, porém, que ele escreve a cristãos já convertidos, isso então significa: Cristo não está apenas no início do caminho dos cristãos como aquele que possibilita e desencadeia a nova existência e a nova conduta, mas, à medida que se sucedem as exortações e a peregrinação, ele também continua sendo aquele que precisa intervir constantemente, aquele a quem tudo se refere, de quem tudo provém, que sempre de maneira nova quer falar misericordiosamente através de sua palavra, também da palavra da parênese (SCHRAGE, 1994, p. 177).

Por isso, Paulo instiga os cristãos filipenses a que vivam de forma digna do evangelho em sua vida prática e até civil (1,27)⁴²¹, pois a conduta que vierem a ter (reproduzir) os definirá. Para Paulo, “a ética cristã flui do *status* diante de Deus efetuado mediante a fé no evangelho” (BRENDAM BYRNE, 2011, p. 445).

Se, em decorrência da sua conduta irreparável encontrarão oposição e sofrerão perseguição, “sua alegre recusa em se intimidar será um sinal, aos seus oponentes, de que eles (os oponentes) se encontram em uma ampla rota para a destruição, enquanto aqueles que pertencem ao Messias, Jesus, têm a segurança da *soteria*” (WRIGHT, 2013, p. 331).

Salvação era um termo que possuía outra conotação àquela época, que não se confunde com a concepção com que Paulo a utiliza. O imperador romano se autointitulava Salvador⁴²², pois eventualmente, chegado de Roma, aparecia para “salvá-los” de alguma dificuldade local, fazendo os moradores das colônias escaparem de uma perseguição ou até mesmo de um martírio⁴²³.

⁴²¹ Este tema é retomado em 2,12-18.

⁴²² Além de Salvador, outros títulos cristológicos usados por Paulo (“Messias” e “Senhor”) reforçam a pessoa de Jesus Cristo, em contraposição aos imperadores romanos. Especialmente o título de Salvador, uma vez os imperadores romanos costumavam assim ser designados. “O *Decretum de fastis Provincialibus provinciae Asiae* (ano 9 a.C) reorganiza o calendário da província da Ásia a começar com o aniversário de Cesar Augusto, que era o começo das boas novas para o cosmos. Providência que ordena a vida trouxe Augusto e o encheu de uma virtude para o “investimento público” da humanidade. Ele é o protetor, que colocou fim às guerras e colocou tudo em ordem” (KRENTZ, 2008a, p. 262). Nesse aspecto é que era tido como Salvador de alguns.

⁴²³ “Mas Paulo recorda aos filipenses uma outra lealdade e um outro Senhor. Sherwin-White mostra que no termos *politeuma* tecnicamente designava as comunidades auto-suficientes e auto-governadas de não-cidadãos (especialmente judeus) ‘que estavam sob a autoridade geral dos governantes civis, mas organizavam seus próprios negócios internos’ nas grandes cidades como Alexandria e Selêucida no Tigre. Devemos estar lembrados de que os soldados ‘pertenciam’ ao imperador. Augusto falava de ‘meus soldados. Paulo relembra aos filipenses seu *sacramentum* batismal, sua confissão de que ‘Jesus o Senhor’ é o salvador deles, que a sua fidelidade não é a Roma, mas a uma celestial, onde o seu Senhor agora está (uma antítese consciente com a descrição de seus inimigos em 3,19). E, como fiéis, eles têm um futuro, uma recompensa melhor que uma dádiva. Mais uma vez estão presentes motivos da arenga militar: sabei por que lutais e alcançai a glória para vós no *eschaton*. É Cristo como Senhor ‘que transfigurará nosso corpo humilhado, conformando-o ao seu corpo glorioso’. Fl 3,21 promete uma recompensa futura” (KRENTZ, 2008b, p. 327)

A salvação a qual o autor da carta de Filipenses fazia alusão era outra muito mais sublime que, compreendida à luz do teor de toda a carta⁴²⁴, consistia em “resgatar da morte, não por se a evitar, tampouco por se considerá-la como uma transição irrelevante para uma vida melhor, mas por derrotá-la na ressurreição corpórea (Fl 3,20-21)⁴²⁵” (WRIGHT, 2013, p. 331).

Nem esta nem aquela divindade pagã, nem tampouco o imperador romano, senão Jesus Cristo é o verdadeiro Salvador a quem os crentes ardentemente esperam. Como seu Salvador, ele os livrará das consequências finais do pecado, os defenderá plenamente, a eles e a sua causa, e lhes outorgará as gloriosas heranças dos santos em luz, num universo maravilhosamente rejuvenescido (HENDRIKSEN, 2005, p. 568).

A própria *parousia* de Jesus⁴²⁶ opunha-se à de César. “(...) é Jesus, e não César, quem tem poder sobre todas as coisas e exercerá este poder, transformando o presente ‘corpo de humilhação’, de forma que corresponda ao ‘corpo de sua glória’⁴²⁷” (WRIGHT, 2013, p. 337-338), tal como aconteceu com o Cristo de Deus, que aceitou a humilhação e morte e agora é exaltado e glorificado (Fl 2,6-11).

Atente-se para o fato de que, além de exaltado, como o eram todos os imperadores romanos, Jesus os excedeu em glória, ao passo que foi ressuscitado dos mortos, o que, em outros termos, atestava o seu poder sobre a morte.

E nesse ponto está a relação entre a ressurreição e a “cidadania do céu”. Muitos há que interpretem os escritos de Paulo como se de Philo fossem, como se os “cidadãos do céu” devessem simplesmente aguardar o tempo em que regressarão para o céu, de onde vieram.

Philo, o filósofo judeu de Alexandria, influenciado pela filosofia estoica, pensava a antropologia inspirado em Platão, para quem o mundo visível era passageiro e negativo. Enquanto o espírito ou a alma estivesse preso no corpo, lutava para dele se libertar e rumar de volta ao mundo celestial⁴²⁸. O corpo seria

⁴²⁴ Toda a passagem de 3,20-4,1 é modelada de forma muito próxima a de 2,6-11 e a de 1,27-2,18.

⁴²⁵ “Paulo acredita que o que este Deus já fez na vida presente através do evangelho e do Espírito é a garantia da salvação final, que descreverá de forma mais completa em Fl 3.20-21” (WRIGHT, 2013, p. 329).

⁴²⁶ “Aplicar a expressão ‘filho de deus’ a Jesus em um sentido que constituía uma implícita confrontação com César era, portanto, parte de uma afirmação da bondade da ordem criada, a partir de agora fortemente reivindicada pelo deus criador como sua própria” (WRIGHT, 2013, p. 1003).

⁴²⁷ “É verdade que, como em Fl 3.20-21, ‘glória’ aqui compreende uma característica do corpo ressuscitado; mas, novamente como naquela passagem, aqui também compreende uma função do corpo ressuscitado. O corpo ressuscitado será ‘glorioso’, no sentido de que não estará mais sujeito à deterioração e à morte” (WRIGHT, 2013, p. 371).

⁴²⁸ “Aqui seu pensamento é inquestionavelmente dualista. A alma é imortal – ou, estritamente, a alma se divide em várias partes, uma das quais, imortal. O corpo é uma prisão na qual se confina o espírito, aquele espírito que foi soprado por Deus na humanidade. De fato, o corpo é num túmulo ou caixão para a alma; o jogo de palavras *soma/sema* (corpo/túmulo) da exposição platônica também

também “um lugar fundamentalmente estranho em comparação com a morada celestial, uma veste inadequada para a alma divina” (KOESTER, 2005a, p. 149-150)⁴²⁹.

Esse alexandrino afirmava, diferentemente de Paulo, que a verdadeira sabedoria “repousa em não considerar o mundo presente como outra coisa senão uma morada temporária, mantendo os olhos no céu, donde viemos e para onde devemos regressar” (WRIGHT, 2013, p. 334).

Consoante a “alegoria de Philo”, distinguem-se “residentes temporários” e “colonos” entre os que se estabeleceram em Babel. Aqueles, a exemplo de Abraão, são sabedores de que seu espírito está adstrito ao corpo que o prende por pouco tempo e agem coerentemente com essa suposta verdade; estes, fixam sua morada na terra, com o intento de cá permanecer por interminável período.

Era do consenso entre todos, Paulo, Philo e os filipenses, que a cidadania romana “não criava a expectativa de que se pudesse fazer da cidade um eventual lar, nem dava autorização para o fazer. Quando se falava ali sobre cidadania, falava de posição social e de obediência, não sobre local de residência” (WRIGHT, 2013, p. 334-335). Os colonos que firmaram residência em Filipos estavam prontos para, definitivamente, permanecer nessa cidade.

Em Roma, eram inversamente proporcionais, de um lado, emprego e alimento e, de outro, a população. Essa realidade era o suficiente para manter os “cidadãos” das “regiões satélites” distantes da sua pátria. “A lógica das colônias e da cidadania funciona justamente ao contrário, como o próprio Filo viu quando instava se deveria se considerar como um ser celeste temporariamente desalojado, antes que um colono” (WRIGHT, 2013, p. 335).

No ambiente greco-romano do século I da era cristã ecoou a declaração paulina de que o corpo não seria abandonado, antes seria transformado. A propósito, a ressurreição quer mesmo dizer que “no mundo que Deus criador fará

aparece em Philo. Indícios há em Philo da ideia, popular no platonismo da época, de que o mundo presente é, na verdade, o Hades ao qual os poetas gregos se referiam. A vocação de cada homem, no presente, constitui, por conseguinte, com a ajuda de Deus, na energização da alma ou espírito em direção à visão de Deus. A partir disso, tudo o que resta para a consumação é ser finalmente resgatado do corpo, de forma que a alma possa retornar a sua condição incorpórea” (WRIGHT, 2013, p. 222-223).

⁴²⁹ “Se, por um lado, apoiando-se em conceitos estoicos, Filon descreve o logos como o poder que governa o universo, por outro, fundamentado no sentido platônico, ele o vê como a imagem de Deus segundo a qual o ser humano foi criado. Por isso, os seres humanos pertencem a Deus em sua verdadeira essência e são fundamentalmente diferentes do mundo visível” (KOESTER, 2005a, p. 150).

mediante a autoridade universal do Messias, seu povo receberá corpos renovados” (WRIGHT, 2013, p. 335). Os vivos serão transformados; os mortos, ressuscitados em novos corpos também transformados. “(...) a transformação será da ‘humilhação’ para a ‘glória’” (WRIGHT, 2013, p. 336).

A ‘suprema vocação’ não deve, à luz de Fl 3.19-21, ser interpretada como um chamado que convoca as pessoas a deixarem a ‘terra’ para sempre e irem em vez disso morar no ‘céu’. O que está adiante é, em última instância, a vida da ressurreição, não de um estado abençoado que deixa para trás o corpo. E esta vida ressuscitada permanece no futuro para os que, no momento, estão vivos, assim como para os que, no momento, estão mortos; não pode haver qualquer sentido de superespiritualidade, na qual a vida ressuscitada em toda sua plenitude já seja possuída pelos cristãos (WRIGHT, 2013, P. 341).

Eis as razões pelas quais se depreende da argumentação de Paulo que a vida cristã “concentra-se não na espera por uma vida completamente diferente, mas em ‘permanecer firme no Senhor’ (4,1)” (WRIGHT, 2013, p. 337).

3.2 CORRENTES DE INTERPRETAÇÃO

As leituras sócio-históricas das epístolas paulinas (espécie do gênero de leituras contextuais) são a emergência do método histórico-crítico nas leituras sincrônicas⁴³⁰. Diferentemente das leituras histórico-críticas⁴³¹, as leituras sócio-históricas objetivam determinar a condição sociopolítica do autor envolvido e do seu leitor original. Cada vez mais frequentes, algumas vezes se impõem a outros tipos de leituras⁴³² (QUESNEL, 2011, p. 31).

É que, com a hermenêutica teológica moderna, o leitor passou a ser tomado como intérprete do texto bíblico⁴³³. Desde então, vê-se claramente como a sua (pré)

⁴³⁰ “Na análise sincrônica, o texto é analisado como uma grandeza estruturada e coerente integrada num processo mais amplo de comunicação. A leitura sob o aspecto sincrônico apresenta as seguintes fases: a análise linguístico-sintática, semântica, narrativa e pragmática e a análise dos tipos de texto” (EGGER, 1994, p. 71-72).

⁴³¹ Que se prestam a aclarar os textos com dados externos reveladores do estatuto social de Paulo e das comunidades que eram destinatárias de suas cartas (QUESNEL, 2011, p. 31).

⁴³² É o que acontece nos casos em que se prega a “desdogmatização” e “desteologização” paulinas, para “mais bem” aproveitar seus escritos em leituras político-sociais, como se a teologia paulina fosse de algum modo desqualificada (QUESNEL, 2011, p. 31).

⁴³³ Na Reforma e na Ortodoxia cristã a busca da intenção do autor humano era a chave para a compreensão do texto bíblico. Na modernidade, a pesquisa focou reconstruir a formação do texto

concepção a respeito da posição de Paulo frente à política influencia decisivamente no tipo de interpretação que ele vai levar a cabo, no tipo de comando normativo que ele vai extrair da Bíblia. O certo é que “a neutralidade é impossível” (WRIGHT, 2012, p. 368).

Tanto é que, nos últimos anos, tem-se assistido ao reavivamento do estudo das Teologias Bíblicas e uma revolução nos estudos paulinos, ou, em outros termos, a uma superação de paradigmas, no sentido que Kuhn quis lhe conceder ao termo: “paradigmas” como “as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornece problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência” (KUHN, 2005, p. 13).

Se antes sobrevivia o paradigma germânico, que “retirou” Paulo do Judaísmo, agora, com a “nova perspectiva”⁴³⁴, os recentes estudos têm “recolocado” Paulo no mundo judeu⁴³⁵ (WRIGHT, 2012, p. 368). Nessa linha, é possível, com Zerbe, sistematizar as fases do movimento de estudos sobre Paulo e Política da seguinte forma (ZERBE, 2009, p. 194-195):

1ª fase) obra da doutrina germânica, Paulo é visto como o cristão gentio (ex-judeu), o romano autêntico, que abdicou totalmente da sua condição de judeu (politicamente é romano; religiosamente é cristão) e vive com orgulho a sua cidadania romana. Qualquer antagonismo, neste caso, é dirigido contra o judaísmo;

2ª fase) produto da “nova perspectiva” americana, Paulo é o judeu que redefine o judaísmo messianicamente. Ele não teria rejeitado o seu passado, mas ressignificado a expressão “povo de Deus”, ao fazer incluir nesta categoria nações (gentios) de todo o mundo. “Supõe-se que Paulo essencialmente espiritualiza o caráter político de seu próprio texto sagrado, que ele lê religiosamente à luz do Messias” (ZERBE, 2009, p. 194); e

3ª fase) semelhante a 2ª fase. Dela se distingue por redescobrir a importância crucial das fontes de luta greco-romana. Nessa esteira, evidencia que as palavras de Paulo não são palavras de conotação tão-só religiosa, mas vocabulário

bíblico por meio de métodos críticos. As novas hermenêuticas (pós-modernidade) abandonaram a intenção autorial e processo formativo do texto e a atenção esteve na interação do leitor com o texto.

⁴³⁴ Expressão alcunhada por Dunn.

⁴³⁵ Além da reavaliação do lugar de Paulo dentro do judaísmo do segundo templo, outra característica da “nova perspectiva”, segundo Sanders, é a crítica da teologia (pseudo-história) pela história (SANDERS *apud* WRIGHT, 2012, p. 368).

cívico comum, frequentemente crítico à política – “Paulo, o messiânico judeu, crítico-suspeito de Roma” (ZERBE, 2009, p. 195).

Perceba-se que, a cada uma dessas fases, associa-se, em regra, um tipo de interpretação das cartas paulinas: os intérpretes cuja raiz doutrinária esteja fincada na escola germânica aderem à interpretação de acomodação cidadina; os que se situam na 2ª fase de Paulo, à interpretação espiritualista social; e quem enxerga em Paulo uma imbricação entre sua teologia e a política imperial romana, frequentemente dá preferência à leitura anti-imperialista dos escritos do apóstolo.

A corrente que interpreta a conduta de Paulo como sendo de “acomodação cidadina” assevera não haver motivo para levantar-se contra o império e vê na comunidade cristã um tipo de associação, um espaço de regulação própria que congregava pessoas de diferentes nacionalidades ou idades (KOESTER, 2005a, p. 73)⁴³⁶.

Como homem bem-educado e ambicioso, como cidadão romano financeiramente independente, e como fariseu (assim procede essa argumentação), Paulo teria mudado com facilidade para esse ambiente urbano, e administrado os negócios da comunidade cristã nascente com aguda sensibilidade para com a propriedade romana. Com essa visão, as cartas de Paulo servem para proteger hoje privilégios em parte porque as próprias as origens de Paulo e os interesses de suas congregações acham-se dentro das camadas privilegiadas da sociedade romana. Apesar do brilho de suas idéias teológicas e do fervor de sua experiência religiosa, não achou razão para permitir que essas desafiassem as convenções de privilégio, de que muito claramente se beneficiavam ele e sua rede de cidadãos proprietários da classe alta. O interesse principal de Paulo, segundo esse modo de ver, seria a coesão tranquila de suas igrejas, e não a ruptura dos papéis sociais em busca de algum ideal de ‘justiça’ (ELLIOTT, 1998, p. 35-36).

Adaptação, no mundo greco-romano, era “um termo relacional; fala-se de adaptar ou ajustar alguma coisa a uma outra, por exemplo, seu comportamento ou sua fala aos outros em circunstâncias específicas” (GLAD, 2008, p. 2). Heyer, a partir da descrição lucana, narra a visita de Paulo a Filipos como um exemplo de adaptabilidade (HEYER, 2009, p. 127).

⁴³⁶ “Este modelo funcional-estrutural está centrado na ideia de ordem e de harmonia. Tenta descobrir as estruturas ou modelos de comportamento que configuram uma sociedade ou grupo. O comportamento vem mantido com base na obrigatoriedade das normas comumente aceitas. Daí brota a coesão de uma sociedade ou grupo que, definitivamente, se baseia na assunção comunitária de uma série determinada de princípios, valores e normas para a consecução de um objetivo último. Este modelo tem uma tendência ao imobilismo, pois ele assume que modificações só devem acontecer para haver ajustes se houver novas necessidades. Mudanças radicais não devem acontecer” (FERREIRA, 2009, p. 47).

A descrição que Atos oferece dos acontecimentos ocorridos em Filipos demonstra que o apóstolo se achava em excelentes condições para adaptar-se à situação local. Ele teve dificuldades em um momento anterior de sua estada na cidade. Foi preso e teve de passar a noite na prisão (At 16,19-40). E, na colônia romana, fez algo que habitualmente evitava em outras ocasiões: com o orgulho que semelhante situação requeria, disse ser cidadão romano. Foi posto imediatamente em liberdade e tratado com todo respeito (At 16,35-40). Chama a atenção que a cidadania romana não o tenha impedido de abandonar Filipos tão logo foi possível, depois de sua estada na prisão (HEYER, 2009, p. 127).

Enxerga-se a salvação de Cristo inclusive como o livramento de Paulo de seu passado desprezível. Tudo o que provinha de Israel seria reprovável. Em princípio, até os inimigos da cruz de Cristo (3,18) seriam os judeu-cristãos de tendência judaizante.

Aí, a acomodação divina se tornou uma chave hermenêutica para a cristologia cristã primitiva de encarnação e um expediente interpretativo que não apenas reduziu as interpretações negativas da autocaracterização de Paulo, mas também ajudou a promover uma visão particular do Cristianismo como uma forma superior de religião, sobretudo quando comparada ao Judaísmo (GLAD, 2008, p. 13).

Dada a tensão entre firmar-se como movimento de acomodação social ou de ressocialização radical, autores há que reconhecem a necessidade de localizar a comunidade primitiva de Filipos na estrutura social da sociedade greco-romana, para bem entender a admoestação paulina de que aquele grupo de cristãos vivesse conforme a sua cidadania celestial.

Os pioneiros nesse tipo de análise foram Georg Heinrici e Edwin Hatch, para quem a ekklesia cristã assemelhava-se às associações de cultos grecos-romanos, às associações da época (SERGIENKO, 2011, p. 3).

Compreendendo que o desenvolvimento do cristianismo deveria ser considerado em interação com a sociedade cívica mais ampla, Edwin Judge retomou o debate, entendendo que os cristãos disputavam espaço na *polis* nos padrões sociais da época⁴³⁷. Por isso, não seria possível apreender o cristianismo a não ser reconhecendo-o como fenômeno surgido na Galiléia, mas aperfeiçoado nas cidades cosmopolitas do leste do Mediterrâneo, de origem hebraica, mas de aplicação helenística (SERGIENKO, 2011, p. 3-4).

A idéia é que o cristianismo primitivo teria se desenvolvido prioritariamente no mundo rural da Palestina, tendo penetrado as cidades greco-romanas somente às vésperas da conversão de Paulo, e o cristianismo primitivo só teria sido influenciado pela cultura urbana helenística quando a missão

⁴³⁷ República politeia, casa e associações não oficiais.

Paulina se estabeleceu na Ásia Menor, na Macedônia e na Acaia. O esquematismo que jaz por detrás dessa opinião é do gênero que define as culturas como “judaica” em oposição a “helenística”, as comunidades como “cristãs palestineses” sucedidas cronologicamente pelas “cristãs helenistas”, e assim por diante (NOGUEIRA, 1999, p. 29)

Arthur Nock inovou os estudos a respeito ao ressaltar a especificidade daquela nova religião: sua exclusividade⁴³⁸. Diferente das seitas do seu tempo, “a proibição cristã de permitir qualquer outra adoração mostraria uma convicção de conhecimento pleno que era psicologicamente eficaz” (SERGIENKO, 2011, p. 5), o que, ao seu ver, justificaria a ascensão do cristianismo no primeiro século da era cristã.

Na década de 80 do século passado, de um ponto de vista histórico-social, Wayne Meeks e Gerd Theissen aprofundaram a discussão acadêmica. Sua conclusão de que “o cristianismo requer uma transformação profunda de comportamento e atitude” (THEISSEN *apud* SERGIENKO, 2011, p. 9) foi fundada numa visão social do cristianismo primitivo.

Meeks, buscando responder como é se tornar e ser um cristão comum no primeiro século, pesquisa a relação dos quatro modelos da sociedade (casa, associação voluntária, sinagoga e escola filosófica/retórica) com a formação das igrejas paulinas, ao que deduz que, apesar das semelhanças, a nenhum desses modelos subsume-se perfeitamente a *ekklesia* paulina.

O fato é que nenhum dos quatro modelos que examinamos agora abrange em seu todo a *ekklesia* paulina, embora todos ofereçam significativas analogias. Pelo menos, a casa continua sendo o contexto básico dentro do qual a maioria se não a totalidade dos grupos paulinos locais se estabeleceram, e a vida multifacetada das associações voluntárias, a adaptação especial da sinagoga à vida urbana e a organização da instrução e da exortação em escolas filosóficas propiciam exemplos de grupos que resolvem certos problemas que os cristãos, também, tinham que enfrentar. Para conhecermos as estruturas usadas pelo movimento paulino, porém, que afinal de contas foi único, precisamos recorrer às fontes mais antigas que ele nos deixou (MEEKS, 1992, p. 135).

Por consequência, Meeks enumera três dessemelhanças notáveis: sua exclusividade (linguagem que exprime a pertença), sua inclusividade (a linguagem de separação) e o fato de não haver termos que bem os nominasse (tanto o grupo quanto os líderes) (MEEKS, 1992, p. 120-171). A crítica é formulada no sentido de que “a complacência abafa a corrupção, apoiando a decadência moral do povo”.

⁴³⁸ Hoje, há um autor de nome Philip Garland que não vê no cristianismo primitivo exclusividade ou setorialidade. Assim, percebia as congregações paulinas como modelo aproximado ao das associações ou ao das sinagogas (SERGIENKO, 2011, p. 11).

Assim, “conforma-se, contudo, para não ter que se preocupar com o mal que corrói o mundo” (SHEDD, 2005, p. 189)⁴³⁹.

Já a corrente “espiritualista social” é aquela partilhada por quem se considera só cidadão do céu, ignorando tudo quanto tome lugar na terra, espaço de passagem. Consequentemente, despreza a obra salvífica de Cristo, ao passo que desconsidera a sua miserabilidade (Rm 7,14ss).

Esta corrente é igualmente criticada, haja vista a sua tendência “a espiritualização deuteropaulina da linguagem paulina” (HORSLEY, 2004, p. 145).

Visto que alguns dos perpetradores desse tipo de subterfúgio literário tiveram a intenção de afastar dos cristãos suspeição da parte dos pagãos, endossando os valores subordinacionistas da sociedade conservadora, endossando os valores subordinacionistas da sociedade romana, certo grau de acomodação à violência coercitiva foi eficazmente inserido no Paulo canônico quase desde o início (ELLIOTT, 1988, p. 35).

Por último e muito mais significativa em termos de número de partidários, está a corrente da leitura do *Corpus Paulinum* dando-lhe uma ênfase anti-imperial. Ao seu ver, a “linguagem essencial [de Paulo] teria evocado ecos do culto ao imperador e da ideologia desse culto” (HORSLEY, 2004, p. 143). Vale explicar:

Ele (Paulo) faz menção a uma confissão cristã antiga, como exemplo supremo do tipo de comportamento que as pessoas tinham que praticar para manter a unidade da igreja nesses tempos difíceis (TOEWS, 2009, p. 9). Em Filipenses 2, 5-11 está a confissão:

Tende em vós o mesmo sentimento que houve também em Cristo Jesus, que, existindo em forma de Deus, não considerou o fato de ser igual a Deus algo a que se devesse apegar, mas, pelo contrário, esvaziou a si mesmo, assumindo a forma de servo e fazendo-se semelhante aos homens. Assim, na forma de homem, humilhou a si mesmo, sendo obediente até a morte, e morte de cruz. Por isso, Deus também o exaltou com soberania e lhe deu o nome que está acima de qualquer outro nome; para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho dos que estão nos céus, na terra e debaixo da terra e toda língua confesse que Jesus Cristo é o Senhor, para a glória de Deus Pai.⁴⁴⁰

⁴³⁹ “Não é complacência que desejo comunicar com o vocábulo ‘contentamento’. Quero, pelo contrário, lembrar-lhes de uma raiz da palavra: contentamento, vindo de ‘contém’ e ‘contido’. Trata-se da vida cheia de satisfação, porque contém todos os elementos que devem “encher” a vida. É o oposto da vida de sonhos, tempo e mentes vazias, sem alvos alcançados por causa da indolência e ociosidade. Contentamento é fruto de energia bem usada, decisões acertadas, porque sob a direção de Deus se investiu o necessário para conseguir os objetivos que ele colocou no coração” (SHEDD, 2005, p. 189).

⁴⁴⁰ As frases sublinhadas podem soar como afrontas ao culto imperial da época. A igualdade com Deus (Isa Theo) era uma das qualidades honoríficas do Imperador, exclusiva dele (TOEWS, 2009, p. 10).

A confissão de todo o Império Romano era no sentido de que César era o Senhor. Todos tinham a expectativa de proclamá-lo Deus. A paz mundial parecia depender dessa confissão. Recusar-se de proceder a essa confissão era se tornar culpado de traição (TOEWS, 2009, p. 11). Em Filipenses, Paulo “aponta a oposição àqueles que, ao invés, são ‘inimigos da cruz de Cristo’. Mas, desde que a cruz de Cristo é o símbolo de oposição ao poder imperial, ser inimigo da cruz equivale a ser amigo do império, dos poderes e conduta imperiais, daqueles que crucificaram a Cristo” (MÍGUEZ, 2004, p. 164).

Em questão está a criação de uma identidade e cidadania messiânicas, o que envolve o chamado para uma lealdade exclusiva ao Messias: que é íntimo de qualquer seguidor fiel (3:8-12), cuja fidelidade é o próprio fundamento para um identidade e cidadania alternativa de "justiça" (3:9), que está acima de qualquer outro, e quem vai reinar no universo, exaltado e resgatará sua amada (3:20-21) (ZERBE, 2009, p. 202).

É dessa forma que esta corrente interpretativista percebe a cidadania messiânica: redefinindo membresia e cidadania em Israel (3,2-11: “nós somos a circuncisão”); e significando a renúncia dos privilégios, status, alianças, práticas e os valores que acompanham a cidadania romana (3:18-21) (ZERBE, 2009, p. 202).

Assim, diz-se que algumas das tensões a que esteve submetida a assembléia messiânica se deram em razão das diferenças de opinião sobre como (re)agir ao sistema político-cultural-religioso romano.

Primeiro, o império necessita de nós para acreditar que ‘não há alternativa’ (Thatcher) e, portanto, não existe ambivalência (...) Mas, enquanto a crença de que não existe alternativa ao império se traduz em segurança para aqueles que se beneficiam dele, esta mesma crença se traduz em insegurança para aqueles que não se beneficiam, e aqui reside a apreensão. E se essa discrepância for reconhecida? Segundo, o império não gosta dos tipos de espelhos que refletem as realidades de repressão. (...) No meio das pressões do império, a Cristologia tem o potencial para fazer a diferença (...) Cristo, como aquele que não se enquadra, também nos aponta novas direções e nos dá nova esperança (RIEGER, 2009, p. XXII).

Gerd Theissen lista duas características específicas dos primeiros cristãos: eram oriundos de diversas ordens sociais (escravos, libertos, estrangeiros, mulheres...), sem perspectiva de alcançar uma posição de autoridade e poder na

sociedade⁴⁴¹; detentores de “status desviante”, eram intencionalmente marginalizados (THEISSEN *apud* SERGIENKO, 2011, p. 7)⁴⁴².

Esse autor faz alusão à pirâmide social de Alfödy, para localizar a família *christii* e distingui-la da família *caesaris*, pois aquela teria escolhido ser fiel a Cristo, enquanto esta, a César⁴⁴³. Por isso, dizer-se que “o cristianismo era capaz de oferecer poder aos fracos, posses aos que nada tinham e sabedoria aos não instruídos” (SERGIENKO, 2011, p. 8).

Essa incursão histórica é válida no estudo da expressão “cidadania do céu”, uma vez que, de acordo com os sectários desta vertente de interpretação, ela localiza os destinatários da carta como convidados a experimentarem “padrões de comportamento não conformistas” (SERGIENKO, 2011, p. 9). Prova disso, os que aderiam à fé cristã, deixavam de participar do culto ao imperador e evitavam comer carne de animais oferecidas ritualmente (SERGIENKO, 2011, p. 9)⁴⁴⁴.

Vale aditar ao que já foi exposto algumas linhas sobre a contribuição de J. Becker⁴⁴⁵ ao estudo ora proposto. De uma perspectiva também histórico-social, Becker identifica na *ekklesia* cristã uma associação religiosa na forma de igreja residencial⁴⁴⁶, formada por convertidos que tivessem sofrido uma “mudança radical sem paralelo em suas vidas”. Essa transformação era, em muito, influenciada pelas expectativas apocalípticas, que contribuíam para que os cristãos não negociassem com o mundo externo sua existência (SERGIENKO, 2011, p. 10).

Essa construção torna clarividente que, àquela época, já estavam traçados os limites dos dois modelos cristãos apresentados na epístola aos filipenses (3,18-20), excludentes entre si: o modelo paulino e o modelo assimilado à cultura greco-romana.

⁴⁴¹ “O status alcançado era mais alto do que o status que lhes era atribuído”.

⁴⁴² “O cristianismo em si apresentou uma excelente oportunidade de auto-realização de mobilidade crescente para os membros desprivilegiados da sociedade” (SERGIENKO, 2011, p. 7).

⁴⁴³ Embora, ao que pareça, nem todos da família *christii* estivessem prontos para renunciar sua lealdade primeira a César.

⁴⁴⁴ Embora alguns resistissem a mudanças tão radicais de atitudes (SERGIENKO, 2011, p. 9).

⁴⁴⁵ Em capítulo do livro “Os Primeiros Cristãos: a palavra e a comunidade de Jesus para tempos pós-apostólicos”, intitulado “Paulo e suas igrejas”.

⁴⁴⁶ Igreja = casa + associação.

3.3 O SENTIDO DO SIGNIFICADO DE “CIDADANIA DO CÉU” EM FILIPENSES 3,20

“A cidadania é o ‘dogma central’ da fé cristã. (...) Nós não apenas imitamos o modelo de Jesus, mas participamos de sua experiência teologal, de filho de Deus. O centro da fé cristã é, portanto, a cidadania” (GAMELEIRA, 1999, p. 27)⁴⁴⁷.

A teologia de Paulo é sempre hermenêutica: “quer contemplar e fazer compreender as riquezas escondidas no primeiro credo cristão e evidenciar suas implicações; em resumo, Paulo traz a lume os valores secretos do Evangelho” (BARBAGLIO, 2011, p. 102).

A propósito, foi mesmo por força da incessante busca de interpretar os escritos paulinos que a hermenêutica bíblica moderna muito se desenvolveu nos últimos sessenta anos. Inicialmente, ela focava o “sentido literal” do texto, a intenção do autor; depois, como resultado de uma teoria semiótica do texto, passou a ressaltar o “sentido arbitrário de sinais que precisam ser decodificados como o *locus* do sentido” (OSBORNE, 2008, p. 617); e, atualmente, a discussão acadêmica de Paulo situa o leitor como intérprete, o que exige levar em conta sua localização sócio-política própria, sua pré-compreensão (*Dasein* inicial) fruto de seus compromissos, além de outros fatores que moldam o tipo de tratamento dispensado aos textos bíblicos (ZERBE, 2009, p. 194).

E, apesar de os movimentos estruturalistas, pós-estruturalistas, pós-modernos e desconstrucionistas de interpretação terem feito vários adeptos – o que se deve, em especial, ao esforço argumentativo de Gadamer⁴⁴⁸ e Ricoeur⁴⁴⁹ –, já é

⁴⁴⁷ “Nos primeiros concílios a discussão da cidadania era o elemento central que estava em jogo na luta contra as heresias, por exemplo, na luta contra o arianismo ou contra o pelagianismo. ‘O que não é assumido não é elevado’, dizia Atanásio. Se Jesus e o Espírito Santo não são Deus, não participamos da filiação divina” (GAMELEIRA, 1999, p. 27).

⁴⁴⁸ Para o filósofo alemão Hans-Georg Gadamer, “interpretar significa justamente colocar em jogo os próprios conceitos prévios, para com isso trazer realmente à fala a opinião do texto” (GADAMER, 2012, p. 514). A interpretação não deveria se focar no autor, mas no intérprete (*Ibidem*, p. 499), motivo por que seria possível conhecer sem se aprofundar no autor ou na história (*Ibidem*, p. 507). Todo leitor carrega consigo uma pré-compreensão (*Dasein* inicial) do que intenciona compreender, que condiciona sua interpretação. A visão do leitor mais o conteúdo do texto, como em uma “conversação hermenêutica”, dialogariam numa verdadeira “fusão de horizontes”. As seguintes formulações também são de sua autoria: “(...) compreender o que alguém diz é pôr-se de acordo na linguagem e não transferir-se para o outro e reproduzir suas vivências. (...) A linguagem é o meio em que se realizam o acordo dos interlocutores e o entendimento sobre a coisa em questão” (*Ibidem*, p. 497). “(...) toda tradução já é interpretação. (...) Quando a tradução é necessária, não há outro remédio a não ser adequar-se à distância entre o espírito da literalidade originária do que é dito e sua reprodução, distância que nunca chegamos a superar completamente” (*Ibidem*, p. 498). “O problema

perceptível ressurgirem “abordagens de intencionalidade”, que propugnam por voltar a dar relevo ao autor e ao texto como geradores de sentido (OSBORNE, 2008, p. 620).

Hirsch, um dos expoentes desse tipo de abordagem, baseado em Emilio Betti, capitaneia o movimento de retorno à intenção do autor, que seria a baliza para a classificação de uma interpretação como válida/verdadeira ou inválida/falsa. Ele também distingue entre significado (sentido) e significação, para dizer que aquele é imutável, enquanto este não (KAISER JR, 2009, p. 30).

hermenêutico não é, pois, um problema de domínio correto da língua, mas de correto acordo sobre um assunto, que se dá no *medium* da linguagem” (*Ibidem*, p. 499). Uma interpretação que perpassa pela tradução depende de encontrar “uma linguagem que seja adequada não somente à sua língua, mas também àquela do original” (*Ibidem*, p. 501). Situação hermenêutica frente a textos (x conversação): “No caso de textos, trata-se de ‘manifestações da vida fixadas de modo permanente’” (*Ibidem*, p. 502). Pelo texto, estabelece-se uma conversação hermenêutica x conversação real. “Por isso, o significado de um texto não se pode comparar com um ponto de vista fixo, inflexível e obstinado, que coloca sempre a mesma pergunta àquele que procura compreender: como o outro pode chegar a uma opinião tão absurda? Nesse sentido, na compreensão não se trata seguramente de um ‘entendimento histórico’ que reconstruiria exatamente o que retrata o texto” (*Ibidem*, p. 502), mas “o próprio horizonte do intérprete é determinante” (*Ibidem*, p. 503), o que leva a “fusão de horizontes”. “Na escrita a linguagem se liberta do ato de sua realização. Na forma da escrita todo o transmitido está simultaneamente presente para qualquer atualidade” (*Ibidem*, p. 505). “O portador da tradição não é este manuscrito como uma parte do passado mas a continuidade da memória. Através dela, a tradição se converte numa parte do próprio mundo, e assim o que ela nos comunica pode chegar imediatamente à linguagem. Onde uma tradição escrita chega a nós, não só conhecemos algo individual mas se faz presente em pessoa uma humanidade passada em sua relação universal” (*Ibidem*, p. 505). “(...) é só a tradição escrita que pode desligar-se da mera persistência de resíduos de uma vida passada, a partir dos quais é possível à existência (Dasein) remontar a outra existência completando-a” (*Ibidem*, p. 506). “Compreendê-la [a literatura] não significa a princípio reconstruir uma vida passada, mas significa participação atual no que foi dito” (*Ibidem*, p. 507). “(...) o próprio discurso participa da idealidade pura do sentido que se comunica nele. (...) Um texto não quer ser entendido como manifestação da vida, mas apenas naquilo que ele diz” (*Ibidem*, p. 508). “Compreender pela leitura não é repetição de algo passado, mas participação num sentido presente” (*Ibidem*, p. 508). “Pensar historicamente significa realizar a conversão que acontece aos conceitos do passado quando procuramos pensar neles. Pensar historicamente implica sempre uma mediação entre aqueles conceitos e o próprio pensar” (*Ibidem*, p. 514). Às vezes a linguagem não é capaz de reproduzir o que sentimos (competência da língua x barreiras da língua). A linguagem “(...) está apta a confirmar por si mesma essa pertença essencial” (*Ibidem*, p. 519). “Quem vive numa língua dentro de um idioma está prenhe da insuperável adequação das palavras que ele usa para com as coisas que quer referir” (*Ibidem*, p. 520). Hermenêutica: o corretivo da linguagem – “A experiência hermenêutica é o corretivo pelo qual a razão pensante se subtrai ao encanto do elemento de linguagem, sendo ela mesma constituída dentro da linguagem” (*Ibidem*, p. 520). A língua é um modo de ver o mundo (*Ibidem*, p. 521). “A mera imitação, o ‘ser como’, já contém sempre a possibilidade de iniciar a reflexão sobre a distância ontológica que separa imitação e seu modelo” (*Ibidem*, p. 530). Quando compreendemos, somos atraídos pelo texto (*Ibidem*, p. 631). 1º “(...) não existe seguramente nenhuma compreensão totalmente livre de preconceitos, embora a vontade do nosso conhecimento deva sempre buscar escapar de todos os nossos preconceitos” (*Ibidem*, p. 631); 2º “(...) a certeza proporcionada pelo uso dos métodos científicos não é suficiente para garantir a verdade” (*Ibidem*, p. 631).

⁴⁴⁹ A interpretação seria simbólica ou metafórica (OSBORNE, 2008, p. 618), o texto, não só fala escrita. Esta alteraria a natureza da comunicação e prepararia um conjunto todo novo de operações. “O novo sentido é libertado de seus limites situacionais, abrindo, desse modo, um mundo todo novo de significado” (KAISER JR, 2009, p. 30).

Kaiser Jr., cartesianamente⁴⁵⁰, decompõe o significado que se pretende desvelar no processo interpretativo em quatro partes⁴⁵¹: significado como referente (“a quem estas palavras se referem?”); significado como sentido (“o que está sendo falado acerca do referente?”); significado como intenção (“linguagem literal ou figurativa? E de que tipo?”); e significado como significância⁴⁵² (“grau de importância?”) (KAISER JR, 2009, p. 34-44). Partimos destas categorias de análise, obstinados a compreender a normativa contida em 3,20, no que pertine à “cidadania do céu”.

Observando a estrutura social do povo filipense, é vital perceber como esse povo é formado por dois grupos bem distintos entre si: os “romanos” e os “gregos” (SERGIENKO, 2011, p. 67-72), ou, nos dizeres de OAKES (2001, p. 3), os cidadãos e os não cidadãos. Isso em razão de a cidadania romana ser um ponto crucial naquele contexto.

Buscar recompor quantos eram cidadãos romanos e quais os desdobramentos dessa cidadania àquela época é útil para entender: a) se a “cidadania do céu” de que Paulo fala em Filipenses 3,20 era endereçada a quem já tinha uma “cidadania terrena” ou a quem tinha na cidadania romana um objetivo inalcançável (OAKES, 2001, p. 2); e b) qual a repercussão do convite de Paulo a que os cristãos vivessem de acordo com a sua cidadania celestial.

Entendemos ser essa uma das chaves de interpretação da perícopie em que inserida a expressão (“cidadania do céu”). Contudo, não há suporte arqueológico para precisar qual era exatamente a composição social da cidade de Filipos (OAKES, 2001, p. 14).

⁴⁵⁰ René Descartes, o filósofo que é considerado o pai da filosofia moderna, ao elaborar discurso sobre o (seu) método científico, enuncia os seguintes quatro preceitos: 1º) “Não aceitar coisa alguma por verdadeira que eu não conheça como evidentemente verdadeira” (critério da evidência); 2º) “Dividir as dificuldades em tantas partes quanto possível” (método de análise decomposta); 3º) “Conduzir por ordem seu pensamentos, indo por etapas, do simples para o composto” (método sintético); e 4º) “Fazer enumerações tão completas e revisões tão gerais que eu tenha a certeza de nada omitir” (etapa da verificação). (DESCARTES, 1998, p. 44-45) “René Descartes fez da razão o critério único da verdade e elevou a dúvida a uma extensão ilimitada através da estrutura total das convicções convencionais” (HASEL, 1988, p. 23).

⁴⁵¹ Também o divide em valor e implicação, mas, por ora, deixamos intencionalmente de detalhar esses dois aspectos do significado por não vislumbramos imediata relevância nesses dois casos.

⁴⁵² “Significado é aquilo que é representado pelo texto; é o que o autor quis dizer por meio do uso de uma sequência particular de sinais; é o que os sinais representam. Significância, por outro lado, designa um relacionamento entre significado e uma pessoa, ou uma concepção, ou uma situação, ou na realidade qualquer coisa imaginável” (HIRSCH *apud* KAISER JR, 2009, p. 41).

Filipos era uma cidade mais latina que grega⁴⁵³. Como vimos no item 1.1 deste trabalho, mais da metade da população era de origem latina (OROFINO, 2009, p. 16). As guarnições, formadas por cidadãos romanos, conviviam com a população original, de macedônicos e gregos, que cultivavam a terra e cuidavam dos rebanhos. A população autóctone era considerada composta por “estrangeiros” (*peregrini*), sem direitos específicos (OROFINO, 2009, p. 16).

As colônias criadas por Roma eram consideradas “romanas”, propriamente ditas, se todos os seus habitantes fossem cidadãos romanos, ou “latinas” se os seus habitantes proviessem de outras cidades do Lácio (OROFINO, 2009, p. 15).

É possível que haja, aqui, uma alusão à constituição de Filipos. Visto ser Filipos uma colônia romana, sua *politeuma*, o registro de seus cidadãos era mantido em Roma, a cidade-mãe (gr. *metropolis*). Sem dúvida alguma apenas uma minoria dos membros da igreja possuía status de cidadania, mas a constituição da cidade seria muito bem conhecida por todos. A tradução de Moffatt: ‘Mas, somos uma colônia dos céus’, talvez expresse bem o sentimento generalizado. Assim como os cidadãos de uma colônia romana deveriam promover os interesses de sua cidade-mãe, e manter-lhe a dignidade, os cidadãos dos céus de igual modo, estando num ambiente terreno, deveriam representar os interesses de sua verdadeira pátria celestial, e viver uma vida digna de sua cidadania (BRUCE, 1992, p. 143).

Como sobejamente demonstrado, os cidadãos romanos tinham a proteção do *ius italicum*, ou seja, a cidadania imperial plena, o que significava, por exemplo, que estavam protegidos de prisões arbitrárias, flagelação, crucificação e outros castigos, através da Lex Julia e da Lex Porcia (OROFINO, 2009, p. 15).

O termo “cidadania” (*politeuma*) destaca o status de Filipos como colônia romana com o “direito da Itália” (*ius italicum*), com cidadãos arrolados na lista da *tribus Voltinia* romana e, por isso, eram considerados cidadãos de Roma. De forma similar, o termo “salvador” era comumente usado para designar regentes políticos nas sociedades grega e romana e era um título especial dos imperadores romanos. Portanto, Júlio César, em uma inscrição de 48 d.C., é designado “deus visível e salvador político da vida humana”, e outra inscrição, poucos anos mais tarde, concede a Nero o título de “salvador e benfeitor do mundo” (THIELMAN, 2007, p. 371-372).

Nota-se que os ideais romanos são determinantes para compreender o uso da cidadania do céu em Paulo. Mas, tão certo como tal, a cultura grega também faz parte desse quadro. Dois dos seus elementos precisam ser ressaltados: a presença do individualismo e o incentivo a *gnôsis*. O primeiro “fazia com que as pessoas se

⁴⁵³ Para exemplificar, citamos o fato de que, das 421 inscrições coletadas no sítio arqueológico de Filipos, apenas 60 são em grego e algumas num grego bem arcaico. O restante é em latim. Motivo por que se deduz que a língua corrente em Filipos fosse o latim, embora o comércio falasse o grego koiné (OROFINO, 2009, p. 15).

bastassem a si próprias, não precisando das outras, não necessitando da comunidade”. O segundo, “uma virtude ou um privilégio dos instruídos, dos letrados os quais se consideravam, ao menos, um degrau mais alto que os outros” (MAZZAROLO, 2009, p. 45).

Esses elementos tão arraigados à cultura grega geravam “uma falsa consciência de grandeza, de necessidade de privilégios e de compromisso com a solidariedade”, o que Paulo chama de *Kenodoxia* (MAZZAROLO, 2009, p. 31-32; 39; 45)⁴⁵⁴. A consequência natural era a variedade de cidadanias disponíveis à época, oferecidas por filosofias, religiões e pelo próprio império. Contudo, à luz de Filipenses, vê-se que

As comunidades cristãs primitivas não precisavam de modelos políticos para traçar suas linhas de ação. Elas participavam assiduamente nos ensinamentos dos apóstolos, encontravam-se frequentemente para a oração comum, partilhavam o pão nas casas, tinham tudo em comum e cada um servia segundo as próprias necessidades (At 2,42-46). **Esse é o modelo sociopolítico perfeito** (MAZZAROLO, 2009, p. 47. Grifos nossos)⁴⁵⁵

Schneider pontua que “Paulo está falando a pessoas que vivem na cidade e para elas ‘exercer cidadania’ faz parte de sua compreensão de ser humano” (*apud* ZWETSCH, 2009, p. 97-98). Souza afirma que “a sociedade determina o que fazer, sentir e ser, porque a localização social afeta a conduta e o ser” (SOUZA, 2009, p. 87).

Pertinente a isso, não é demais lembrar que, por duas vezes na tão breve carta, Paulo faz declarações que tocam a cidadania: uma, foi em Filipenses 3,20: ‘Pois a nossa pátria está nos céus...’. Aqui sua escolha da palavra *politeuma* retoma

⁴⁵⁴ “A *kenodoxia* é a opinião, a postura, a filosofia de ação vazia. Paulo aborda esse tema também em Gl 5,26. As rixas, discórdias, rivalidades seriam o caminho do esvaziamento da Boa Nova e a vitória dos esquemas continuistas das tradições antigas. Aquilo que já era caduco recuperaria sua vigência. As preocupações de Paulo eram muito pertinentes ao tempo e momento em que escrevia. Filipos tinha a sinagoga e tinha também seus habitantes. Sua composição social era de muitos militares que gostavam de títulos, como de *praetor, strategos ou rabdoukos* (At 16,35). A ostentação e o orgulho geram a vanglória (*glória vã, honra fútil e barata*). Tudo o que é fútil pode ser considerado fantasia e ilusão (Rm 12,8.10). A energia despendida com futilidades torna-se energia perdida, mal utilizada e faz a vida perder seu sentido. A humildade é o antídoto para a vanglória, para todo aquele que vive da *kenodoxia* (vanglória) é preciso tratá-lo com o antiveneno que é a *tapeinofrosyné* (humildade). Se Filipos era uma colônia romana, a Igreja deveria ser uma colônia dos céus” (MAZZAROLO, 2009, p. 46).

⁴⁵⁵ “O aspecto político da igreja é o interesse principal das cartas de Paulo: elas são escritas com o objetivo de promover a organização e a preservação das congregações, de resolver problemas que ameaçam a existência dessas comunidades e de estimular a coleta de recursos financeiros para a igreja de Jerusalém... O que quer que a carta apresente em termos de argumentos teológicos faz parte da retórica com a qual Paulo procura convencer seus leitores” (KOESTER, 2005b, p. 58).

o que ele disse em 1,27, a outra. Nesta preferiu o verbo *politeuesthe*⁴⁵⁶, traduzido por “levar uma vida” e significa literalmente “viver como cidadão”, “viver como pessoa livre”, até mesmo “tomar parte no governo” (HAWTHORNE, 2008, p. 557).

O significado (referente) da palavra *politeuesthe* (1,27) não quer dizer somente com a cidadania romana ou com qualquer entendimento da palavra no contexto grego, mas conota uma ideia especificamente cristã de Igreja, como o novo Israel (MILLER JR.,1982, p. 86). Paulo não usou a palavra *politeuesthe* apenas querendo emprestar-lhe o significado de “viver” ou “comportar-se”. *politeuesthe* é usado referindo-se à conduta frente a alguma lei de vida, quer seja política, moral, social ou religiosa (BREWER *apud* MILLER JR.,1982, p. 87). Esse à época era o significado (sentido) que se colhia do verbo.

Nos escritos pré-paulinos, torna-se patente que a cidadania “determinava o estado de vida deles” (KRENTZ, 2008a, p. 258). Os livros dos Macabeus (da Septuaginta), bem como a carta a Aristeas fazem corresponder à palavra πολιτεύομαι o registro do relacionamento pactual do povo com Deus (MILLER JR.,1982, p. 87). Nos livros dos Macabeus, esse verbo sempre é “usado referindo-se especificamente à vida coletiva dos judeus enquanto judeus, povo distinto e separado por Deus”. Na Carta de Aristeas, o uso da mesma palavra πολιτεύομαι também atine ao mesmo: os judeus vivendo em fidelidade à Torá como nação escolhida de Deus (MILLER JR.,1982, p. 88).

Os contemporâneos de Paulo, Philo e Josephus, ao usarem o mesmo verbo πολιτεύομαι, reforçam a interpretação que se extraiu dos livros dos Macabeus e da Carta de Aristeas (MILLER JR.,1982, p. 88). Philo emprega o verbo descrevendo os patriarcas do Velho Testamento, chamando a atenção para o fato de que, embora habitem nesta terra, “para eles, a região celestial, onde repousa sua cidadania, é sua terra nativa” (MILLER JR, 1982, p. 88)⁴⁵⁷. Josephus, ao usar o verbo πολιτεύομαι, quer falar da vida de acordo com os intérpretes farisaicos da Torá:

⁴⁵⁶ “FI 1,27 – vivei vida digna: o verbo grego *politeuesthai* tem seu sentido específico original de “desempenhar o dever de cidadão” (E. C. Miller, JSNT 15 [1982] 86-96). Cf. o uso cognato *politeuma*, “cidadania”, em 3,20, e também o *status* cívico de Filipos. (...) estais firme num só espírito: Paulo apela para o tipo de firmeza que procede das fileiras cerradas em uma linha de batalha. Pela fé no evangelho: para defender e propagar a fé que receberam” (BRENDAM BYRNE, 2011, p. 445-446).

⁴⁵⁷ O povo a que Philo faz menção nesse contexto são os mais típicos exemplos de judeu, eles têm incorporado o entendimento de que a fidelidade a Deus é o prêmio e a medida da sua fé. (MILLER JR.,1982, p. 88)

viver como um judeu, como um membro do povo escolhido de Deus, de acordo com a Torá, que é o sinal da Aliança (MILLER JR., 1982, p. 88).

Nos escritos pós-paulinos, tanto no Novo Testamento quanto na literatura extra-canônica, os autores cristãos se apropriaram do termo tal como ele era usado nos textos semitas, retirando-o do seu contexto judaico, aplicando-o aos cristãos e à igreja (MILLER JR, 1982, p. 89), como se apercebe em Atos 23,1 e no “Diálogo com Trypho”. Naquele, ao ser processado por blasfêmia, sua defesa se desenvolve ao argumento de que ele ainda se considera membro de Israel, a nação judaica⁴⁵⁸ (MILLER JR, 1982, p. 89); neste⁴⁵⁹, por duas vezes, o autor, Justin Martyr, usou o verbo πολιτεύομαι, conferindo-lhe o seu significado (sentido) na herança tradicional helenística-judaica, mencionando a salvação daqueles que “vivem de acordo com a Lei de Moisés” e afirmando que Jesus incorporou o ofício de Cristo (Messias) uma vez que “viveu em completo acordo com a Lei” (MILLER JR, 1982, p. 89).

Logo, existe um entendimento judeu do verbo em comento – que importa em uma vida vivida com fé no relacionamento pactual com Deus, fé esta manifestada na obediência à Torá – do qual os escritores cristãos aparentam ser conscientes e se apoderaram em seus discursos, inclusive no Novo Testamento, utilizando-o sempre que apropriado (MILLER JR, 1982, p. 90).

O diferencial está em que, em Fl 1,27, o uso que Paulo faz do verbo πολιτεύομαι marca o ponto de partida desde quando o termo passa a ser utilizado no contexto cristão. Esse é o primeiro texto a identificar a tendência à cristianização do significado de πολιτεύομαι – que deixa de significar (referenciar) judeus e passar a significar (referenciar) os cristãos (MILLER JR, 1982, p. 91).

Desde então, os textos não canônicos seguiram a inclinação inaugurada por Paulo, não mais usando o verbo consoante o seu uso corriqueiro, que se referia a viver a vida como um judeu seguindo a Torá, mas o aplicando aos cristãos com relação à Cristo. Na I Carta de Clemente (redigida entre os anos 95 e 97 d.C.), por exemplo, πολιτεύομαι aparece seis vezes, aludindo a viver a vida cristã, tanto pessoal quanto coletivamente, tanto vivos quanto mortos (MILLER JR, 1982, p.

⁴⁵⁸ Apesar do seu antinomianismo e aparente desrespeito às tradições farisaicas do seu povo.

⁴⁵⁹ Capítulos 45 e 67 do livro.

90)⁴⁶⁰. Outro exemplo é o da Carta de Policarpo aos Filipenses (escrita entre 110 e 140 d.C.), que, semelhantemente à carta de Clemente, fala da esperança cristã na ressurreição e no compartilhamento do reino de Cristo, para o caso de nós vivermos de maneira a merecê-los (MILLER JR, 1982, p. 90-91)⁴⁶¹.

E merece destaque o fato de que, até mesmo o entendimento escatológico judeu de que o Israel é o povo escolhido de Deus veio a ser vindicado por Policarpo, que o reinterpretou em termos cristocêntricos: as pessoas que vão partilhar essa esperança escatológica agora são os cristãos, a igreja é herdeira de Israel (MILLER JR, 1982, p. 91)⁴⁶².

Segundo Miller Jr, são quatro as razões para acreditar que o verbo de 1,27 era despido de qualquer conotação política naquele momento e que Paulo o teria ressignificado, para transportá-lo do seu contexto teológico judeu para o cristão. A uma, porque é provável que Paulo fosse familiarizado com o uso específico do verbo πολιτεύομαι na literatura judaico-helenística⁴⁶³ – “Na verdade, a sintaxe de Paulo é claramente similar àquela das citações de Macabeus” (MILLER JR, 1982, p. 91). Isso seria suficiente para indicar a intenção do autor⁴⁶⁴ em imprimir ao texto uma interpretação que tal.

A duas, porque o uso do verbo πολιτεύομαι se refere especificamente aos cristãos como povo distinto dos judeus, o que se evidencia pela menção àqueles que “mutilam a carne” (3,2), pois obedientes à Torá. A nova cidadania não serviria apenas para trocar o rótulo de “judeus” para “cristãos”. “Politeuma” é um meio como reforçar a identidade dos cristãos.

A três, porque o esforço de muitos comentaristas que enfatizam apenas o significado (sentido) político do verbo πολιτεύομαι está baseado em conjecturas

⁴⁶⁰ Os cristãos passam a ser vistos como aqueles que não vivem segundo a Torá, antes segundo Cristo: “Os cristãos eram aqueles que vivem como povo de Deus não de acordo com a Torá, o que lhes incrimina, mas de acordo com Cristo, que os redimiu; daí sua vida comunitária como povo de Deus é impecável, isto é, perdoada” (MILLER JR, 1982, p. 90).

⁴⁶¹ O verbo sob análise descreve aqueles que estarão submetidos às regras divinas no dia do Julgamento por uma vida de obediência (MILLER JR, 1982, p. 90-91).

⁴⁶² A consequência é que “agora os cristãos se vêem como o próprio Israel, povo de Deus, e que seu pacto com Deus não perpassa pela Torá, mas por Jesus, o Cristo” (MILLER JR, 1982, p. 91, tradução livre).

⁴⁶³ Na linha da “nova perspectiva”, é preciso “resgatar” e dar o devido valor a Paulo enquanto judeu.

⁴⁶⁴ Lembrando que o termo “intenção do autor” aqui não é reproduzida como vontade psicológica de Paulo, mas no sentido que Kaiser Jr lhe dá: “(...) estamos interessados somente na intenção verdadeira do autor, conforme expressada em sua maneira de reunir palavras, expressões, e sentenças individuais em um trecho literário para formar um significado (KAISER JR, 2009, p. 37).

infundadas ou em um exame incompleto da história léxica da palavra, como é o caso daqueles que enfocam tão-somente a concepção grega de cidade-estado e recepcionam o conteúdo do verbo apenas em seus aspectos político e social (MILLER JR, 1982, p. 92).

A quatro e por último, porque, quando o verbo é compreendido como significando (referenciando) Israel, significando as pessoas que pactuaram com Cristo através da fé, “um foco temático viável emerge da carta, no coração do qual uma declaração eclesiológica de muita significância (e novidade) surge do uso tradicional judeu” (MILLER JR, 1982, p. 91-92).

Essa leitura leva a (re)ponderar a unidade temática da carta, ao comparar o uso do verbo *πολιτεύομαι* de 1,27 com o do substantivo *πολίτευμα* aposto em 3,20. Muitos compreendem “politeuma” como “comunidade”, o que é uma interpretação reducionista do termo. É preciso levar em conta mais uma nuance: a “doutrina profética de que o Salvador prometido para Israel ressuscitaria”, uma ideia recorrente na teologia paulina (MILLER JR, 1982, p. 92).

Assimilando a palavra dessa forma, além de vislumbrar coerência entre 3,20 e 1,27, resta clara uma concepção de igreja mais completa (MILLER JR, 1982, p. 92).

Assim como há uma conotação judaica de *πολιτεύομαι* que Paulo adaptou para a igreja, também em *πολίτευμα* nós podemos entender proveitosamente a “comunidade” como sendo o povo de Deus, o “remanescente” de quem os profetas falaram^[465]; a plenitude a qual, de acordo com Paulo, torna uma realidade escatológica residir no céu (3,20), do qual os cristãos já podem participar agora no poder do Espírito Santo, por meio de quem eles participam no Cristo ressurreto, que é o remanescente. Por essa incorporação nele, a igreja continua a ser o remanescente do povo de fé de Deus no mundo (MILLER JR, 1982, p. 92-93).

Além de estabelecer relação entre os textos de 1,27 e 3,20, a interpretação que aqui se considera a adequada conecta-os ao que contido em 4,3, que menciona os cooperadores de Paulo, cujos “nomes estão no livro da vida”. O conceito de “Livro da Vida” é utilizado ao longo do Antigo e Novo Testamentos e especialmente na literatura apocalíptica. Nele, sabia-se, constam os nomes daqueles que

⁴⁶⁵ Cf. Is 37,32 e Jr 50,20.

permanecem firmes até o dia final, que serão vindicados e exaltados no Julgamento dos fins dos tempos⁴⁶⁶ (MILLER JR, 1982, p. 93).

A menção ao “Livro da Vida” aqui não está fora de contexto. Ao contrário, coaduna com a teologia paulina como ela é definida no seu uso de πολιτεύομαι. Em Cristo, Israel foi recuperada. A promessa de esperança escatológica de Israel foi conseguida e os cristãos se tornaram participantes do seu cumprimento. Os tempos finais, em parte, já chegaram à terra e os cristãos já estão na posse da sua herança (MILLER JR, 1982, p. 93).

Por conseguinte, é de asseverar que: 1º) temos na carta aos filipenses uma importante teologia da igreja. Aliás, embora não tão explícita quanto em outras cartas, a eclesiologia de Filipenses é compatível com a eclesiologia de Paulo em qualquer de seus outros escritos: “a igreja é o novo Israel, o remanescente, e o cumprimento da esperança escatológica do judaísmo” (MILLER JR, 1982, p. 93); e 2º) as três passagens da carta canônica aos filipenses aqui citadas (1,27; 3,20; 4,3) fornecem um eixo temático à carta que reforça sua unidade e “provê que questões divergentes mencionadas por Paulo sejam tratadas em termos temáticos” (MILLER JR, 1982, p. 93-94)⁴⁶⁷.

A “cidadania” é uma questão vital para a fé, porque promove a harmonização entre eclesiologia e cristologia, tornando os cidadãos do céu uma viva confissão de fé que multiplica modelos dignificadores da unidade já estabelecida por Cristo na cruz. Neste momento do debate, é o caso de pontuar:

1º) MODELO – O cristianismo é fé em ação, por isso não importa quem eram os inimigos de Paulo, importa quem eram os exemplos dos cristãos filipenses, o modelo cuja conduta devia ser copiada.

Para que achar o inimigo? Só para ter um culpado? Acaso interpretar no que consiste a “cidadania do céu” deve se convolar em um processo criminal, em que se busca identificar a autoria de um feito, para, então, rotular alguém como réu⁴⁶⁸ e apená-lo? Se é totalmente dispensável conhecer os “nomes” dos inimigos da cruz,

⁴⁶⁶ Diferente do rol de cidadãos romanos de filipenses cujos nomes constavam nas inscrições de Roma.

⁴⁶⁷ A respeito da crucificação: “See to it that you are the true Israel, people who live not according to Torah, but who live a life worthy of the new Law which is the Gospel about de Christ who is Jesus”!

⁴⁶⁸ A essa teoria de rotulagem chamam Teoria do “Labeling Approach”.

para que fazê-lo? O que era preciso saber a respeito deles (dos inimigos) era sua conduta, que foi descrita por Paulo como antimodelo para os cristãos.

A bem da verdade, em parte, é melhor não identificá-los, pois, assim, Paulo lhes deu a chance de mudar de comportamento (talvez fossem mesmo cristãos). Não é demais lembrar que, quando Paulo quis nomear pessoas “incorrigíveis”, ele o fez, não deixando dúvida de quem eram – basta lembrar-se de como o apóstolo se referiu a Alexandre e a Himeneu em I Timóteo 1,20.

A opção de Paulo de não nominar os “inimigos da cruz” não foi pelo fato de serem “muitos” (Fp 3,18). Se Paulo usa o pronome indefinido “muitos” na carta, o fez por uma questão de estilo e não porque quisesse precisar a quantidade de adversários que a ele se opunham⁴⁶⁹ (BARTH, 1983, p. 75). Não os nomeou para não perder o foco do que tinha a dizer.

O que é importante frisar é que os inimigos são quem quer que proceda de maneira incompatível com a obra de Cristo, que atue como antimodelo para os amigos da cruz. “Se a referência a um modelo possibilita promover certas condutas, a referência a um contraste, a um *antimodelo*, permite afastar-se delas” (PERELMAN, 2002, p. 417)⁴⁷⁰. Esse é o motivo por que Paulo dissertou acerca dos inimigos.

“No argumento do antimodelo incentiva-se a distinguir-se de alguém, sem que nem sempre se possa inferir uma conduta precisa” (PERELMAN, 2002, p. 418). Mas a recomendação paulina não se ateve a apresentar que condutas evitar, correndo o risco que a ação dos cristãos fosse apenas negativa, uma negação do que não deveriam ser. Paulo ofertou também modelos positivos que seguir, de maneira que os cristãos não ficaram ao léu, mas antes foram instruídos a viver o céu aqui.

2º) IDENTIDADE – A linguagem (franca) de Paulo expressou o seu ethos (seu caráter moral⁴⁷¹) e seu pathos (empatia com os ouvintes⁴⁷²) e tinha um claro logos (discurso): Só há um Salvador e um só caminho.

⁴⁶⁹ “O fato de serem ‘muitos’ os adversários não deve ser entendido como uma indicação precisa do percentual dessas pessoas em Filipos. Falar desta forma a respeito dos adversários é inerente ao estilo (cf Mt 24,5,11; I Co 16,9; II Co 2,17.11,18; Tt 1,10; I Jo 4,1)” (BARTH, 1983, p. 75).

⁴⁷⁰ “Para certos pensadores, como Montaigne, a ação do antimodelo é a mais eficaz: ‘pode haver alguns iguais a mim, que me educo mais contrariando os exemplos do que os imitando e mais deles fugindo do que os seguindo. Nessa espécie de disciplina pensava o velho Catão, quando disse que os sensatos têm mais a aprender com os loucos do que os loucos com os sensatos; e Pausânias conta que um velho tocador de lira costumava obrigar seus discípulos a irem ouvir um mau músico que morava em frente, para aprenderem a odiar suas desafinações e compassos errados...” (PERELMAN, 2002, p. 417).

⁴⁷¹ Diferente de outros mestres peregrinos, Paulo é digno de ser recomendado como modelo.

A narrativa do episódio acontecido entre Paulo, Silas e a pitonisa é dos mais relevantes para a inteligência da “cidadania do céu”. Não pode haver ambiguidade sobre o alicerce da fé, o qual o apóstolo anuncia: “Deus Altíssimo” e “caminho”. A proliferação de deuses e caminhos em Filipos poderia ofuscar a mensagem da cruz e esta não admite a combinação de salvadores, pois, segundo o hino cristológico de 2,6-11, só há um Salvador.

Lucas, o autor de Atos, quis evidenciar nesse episódio que fazer conviver “o” Salvador e “o” Senhor com qualquer filosofia, religião ou ideologia de qualquer época era mitigar o genuíno significado da obra salvífica de Cristo, ou seja ferir de morte o sentido de pertencimento contido na “identidade” e colocar em xeque a consciência de existência.

No sincretismo exprime-se o fim da lamentação pela perda da origem, da identidade fixa, da memória restauradora, que angustia a maioria dos cientistas sociais: pratica-se a felicidade corsária e marronzada da mudança de conceitos, projetos, métodos, imagens, poesias, arquiteturas, etnias, aforismo (CANEVACCI *apud* NOGUEIRA, 1999, p. 29).

3º) COMUNHÃO – Filipenses é a carta da espontaneidade de Paulo⁴⁷³. Os coloquialismos da epístola aos filipenses apresentam sérias dificuldades ao intérprete que se recusar a reconhecê-las e que insistir em uma rígida exposição de ideias por Paulo, que levasse em conta todos os cânones da retórica, lógica e dogmática, quando, na verdade, ele se deixou levar por efusões nem tão bem planejadas, que provinham do mais profundo do seu coração (VINCENT, 1906, p. vi).

A comunhão importa conhecer e dar-se a conhecer. “(...) conhecer uma pessoa quer dizer entrar em profunda comunhão de vida com ela” (BARBAGLIO, 2009, p. 398). A língua é o modo de ver o mundo (GADAMER, 2012, p. 521). A partir da “virada cristocêntrica” proposta por Paulo com a ressignificação do verbo πολιτεύομαι em Fl 1,27, convencionou-se acrescentar ao vocabulário da língua da fé cristã mais um termo, ampliando o repertório de possibilidades de conhecer a

⁴⁷² Há um vínculo entre a comunidade de Filipenses e Paulo (Fl 1,1), por causa da cooperação-comunhão e do mesmo espírito, combatendo juntamente com o mesmo ânimo pela fé (Fl 1,27), que os iguala e que, ao mesmo tempo, autoriza-o a orientá-los no Evangelho. O que Paulo faz é **criar um sentimento de empatia cuja fonte original é encontrada na habilidade dos povos primitivos de se identificarem uns com os outros, com suas comunidades e com seu deus (participação mística)** (SOUZA, 2009, p. 87-89).

⁴⁷³ A barreira da língua não permite de outra forma expressar.

Cristo, o poder da sua ressurreição e a participação em seus sofrimentos, tornando os cristãos como ele em sua morte.

Em suma, “cidadania do céu”, na ótica deste trabalho, é imitação, identidade e comunhão. “Só quem vive em contemporaneidade crítica e ousa o diálogo torna-se cômico de sua própria identidade” (ROLOFF, 2005, p. 9).

CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho, intentou-se demonstrar que as correntes que interpretam a “cidadania do céu” a partir de uma leitura de acomodação cidadina, espiritualista ou anti-imperialista iluminam nos escritos paulinos o seu aspecto político ou social, ao passo que a eles conferem maior “significância”.

Neste trabalho, concluiu-se que Paulo empregou o termo “cidadania”, um termo de fácil compreensão de todos, para atirar a atenção dos leitores e, em seguida, ressignificá-lo (o termo), passando a ele atribuir significância no aspecto teológico.

Deus é o referente do sentido de “cidadania”. A compreensão do termo para a teologia parte de uma “representação soteriológica da realidade, cuja necessidade articula essa à luz da realidade salvífica do testemunho bíblico” (KORTNER, 2009, p. 7). Assim, a “cidadania do céu” diz respeito não somente à fé cristã, mas, concomitantemente, a sua práxis de vida.

O novo sentido emprestado ao termo “cidadania” não o esvazia completamente de seu sentido original (participação política e qualidade de súdito), antes é uma ativa propagação do único Salvador (libertação do *ethos* local) e Senhor (dono do súdito), Jesus Cristo, a esperança contra a alteridade do mundo greco-romano.

Servindo-se do episódio da escrava pitonisa, arrematou-se só ser possível romper essa alteridade por meio da obra salvífica aperfeiçoada no evento Pascal. Propôs-se que o que Paulo escreveu era um convite aos cristãos, enquanto povo de Deus, e não a cada um particularmente, que se mantivessem alinhados com a forma de viver que reforçava sua identidade como grupo cristão.

A nova identidade, evidente nos exemplos de Paulo, Cristo, Timóteo e Epafrodito, marca o retorno do homem interior (individualista) para o homem cívico (cidadão do céu), agora ativo na comunidade de fé. A adesão a essa comunidade torna alguém “amigo da cruz”.

Particularmente digo que esse modo ímpar de viver vai ao encontro da abordagem metodológica da Teologia do Novo Testamento conhecida por História da Salvação (*Heilsgeschichte*), cujo principal expoente foi Oscar Cullmann. Concebendo o tempo de forma linear, Cristo torna-se o seu centro e a história da

salvação do NT retrataria a tensão entre o “já” e o “ainda não”. “O homem de hoje vive o ‘período intermediário da história da salvação’, um ‘estágio intermediário entre dois polos: o do período bíblico e o do final dos tempos’” (HASEL, 2008, p. 307).

A tensão histórico-salvífica no Novo Testamento descrita por Cullmann está associada ao presente, é decisiva. Para se compreender a fé cristã à luz do texto de Paulo ao filipenses, é preciso assumir que o texto exige uma decisão: “O evento divino, junto com sua interpretação revelada aos profetas e apóstolos... exige de mim uma decisão... de ajustar a minha existência à história concreta a mim revelada com tal sequência de eventos” (HASEL, 2008, p. 307).

A análise da perícopie em que insere a expressão “cidadania do céu”, usando da técnica de argumentação por opostos, recomenda aos cristãos que permaneçam firmes nos princípios norteadores da vida cristã, deixando claro que o antítipo dos “inimigos da cruz” é, em tudo, inconciliável com o modelo paulino e, por conseguinte, não devem ser fundidos.

Confirmou-se a hipótese inicial da pesquisa, no sentido de que, segundo o que o trabalho propõe, a expressão “cidadania do céu” deve ser entendida usando como paradigma de interpretação o verbo πολιτεύομαι do verso 1,27 da mesma epístola e o Hino Cristológico de 2,6-11.

Entendeu-se que o mais importante para compreender o sentido do significado de “cidadania do céu” não perpassa exclusivamente pela identificação de quem são os inimigos da cruz, mas pela identificação da intenção teológica (preventiva e exortativa) da carta.

A ênfase não está na acomodação, mas na reação à qualquer “teologia de arquibancada” (ROLDÁN, 2000, p. 35); tanto menos está baseada na expectativa espiritualista de aguardo dos fins dos tempos, alicerçada na certeza da vida plena, eterna, no céu; tampouco firma-se na necessidade de resolver os problemas particulares (pessoais) deste mundo presente.

A recomendação de Paulo para os cristãos de hoje é no sentido de que permaneçam firmes no tocante à imitação, identidade e comunhão. O que Paulo espera é que, em qualquer circunstância, lugar ou época, os cristãos exerçam uma “teologia de caminho”⁴⁷⁴ (ROLDÁN, 2000, p. 35-36), em que o “ser” cidadão do céu

⁴⁷⁴ John Mackay descreve as duas formas de encarar a vida: a arquibancada e o caminho. “Os primeiros são ‘da janela’ no sentido de passarem a vida olhando, observando e teorizando. Os outros são os que se lançam na vida, arriscando, atuando com paixão e decisão” (ROLDÁN, 2000, p. 36).

determine o “agir” conforme tal condição, uma condição tensa de “já” ser, mas “ainda não” plenamente.

REFERÊNCIAS

AGOSTO, Efrain. Paulo e a recomendação. In: SAMPLEY, J. Paul (Org.). *Paulo no mundo greco-romano: um compêndio*. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2008, p. 81-111.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Martin Claret, 2002.

BARBAGLIO, Giuseppe. *As cartas de Paulo: contexto de criação e modalidade de comunicação de sua teologia*. In: DETTWILER, Andreas; KAESTLI, Jean-Daniel; MARGUERAT, Daniel. *Paulo: uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 73-112.

_____. *As cartas de Paulo II*. 2ª Ed. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. *São Paulo: o homem do evangelho*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1993.

BARTH, Gerhard. *A carta aos filipenses*. São Leopoldo: Sinodal, 1983.

BECKER, J. *Apóstolo Paulo: vida, obra e Teologia*. São Paulo: Academia Cristã Ltda, 2007.

BENJAMIN FIORE, S. J. Paulo, a exemplificação e a imitação. In: SAMPLEY, J. Paul (Org.). *Paulo no mundo greco-romano: um compêndio*. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2008, p. 197-221.

BERGER, Klaus. *As formas literárias no Novo Testamento*. Tradução de Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Loyola, 1998.

BLAIKLOCK, E. M. Cidadania. In: TENNEY, Merrill C. (Org.). *Enciclopédia da Bíblia*. Vol 1 (A-C). São Paulo: Cultura Cristã, 2008, p. 1034-1035.

BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2004.

BRUCE, F. F. *Paulo: o apóstolo da graça, sua vida, cartas e teologia*. Tradução de Hans Udo Fuchs. São Paulo: Shedd Publicações, 2003.

_____. *Novo Comentário Bíblico Contemporâneo: filipenses*. São Paulo: Vida, 1992.

BRENDAN BYRNE, S. J. A carta aos Filipenses. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e Artigos Sistemáticos*. Tradução de Celso Eronides Fernandes. São André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, p. 441-452.

CAMPBELL, W. S. Judaizantes. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Paulus, Vida Nova e Loyola, 2008, p. 751-755.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *A Cidade Estado Antiga*. Série Princípios. São Paulo: Ática, 1985.

CARNEIRO, Marcelo da Silva. Os inimigos da cruz de Cristo: Paulo e os antagonistas de Filipos. In: *Estudos Bíblicos*, nº 102, Carta aos Filipenses, 2009, p. 51-58.

CARSON, D. A.; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução Marcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CHEVITARESE, André Leonardo. *Cristianismos: questões e debates metodológicos*. Rio de Janeiro: Klíne, 2011.

CODEÇO, Vanessa Ferreira de Sá. Modelo de cidadania e modelo de educação: a paidéia idealizada pelos filósofos. In: *Gaia*, v. 5, 2008, p. 40-64.

COMBLIN, José. *Atos dos Apóstolos*. 2ª Ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

_____. *Atos dos Apóstolos: comentário bíblico do Novo Testamento*. Vol. II: 13-28. Petrópolis: Sinodal, Vozes e Metodista, 1989.

_____. *Epístola aos filipenses: comentário bíblico*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes e Sinodal, 1992.

CROIZET, A. A cidadania na Grécia. In: PORTO, Walter Costa (Coord.). *A cidadania na Grécia e em Roma*. Brasília: Fundação Projeto Rondon, 1988, p. 9-33.

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

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução de Elza Moreira Marcelina. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade Brasília, 1998.

DETTWILER, Andreas. A escola paulina: avaliação de uma hipótese. In: DETTWILER, Andreas; KAESTLI, Jean-Daniel; MARGUERAT, Daniel. *Paulo: uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 439-461.

DODD, C. H. *A mensagem de São Paulo para o homem de hoje*. Tradução de Alexandre Macintyre e José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1978.

DUNN, James D. G. *Unidade e diversidade no Novo Testamento: um estudo das características dos primórdios do cristianismo*. Tradução de José Roberto C. Cardoso. Santo André: Academia Cristã Ltda., 2009.

EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1994.

ELIADE, Mircea. Alexandre Magno e a cultura helenística. In: *História das crenças e das idéias religiosas: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo*. Vol. 1, Tomo II. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

ELLIOTT, Neil. *Libertando Paulo: a justiça de Deus e a política do apóstolo*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1998.

FENSHAM, F. C. Sinagoga. In: DOUGLAS, J. D. (Org.). *O Novo Dicionário da Bíblia*. Tradução de João Bentes. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 1530-1532.

FERREIRA, Joel Antônio. *Paulo, Jesus e os Marginalizados: leitura conflitual do Novo Testamento*. Goiânia: Ed. da UCG, Ed. América, 2009.

FIALHO, Maria do Céu. Rituais de Cidadania na Grécia Antiga. In: LEÃO et al. (Org.). *Cidadania e Paideia na Grécia Antiga*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010, p. 113-144.

FIGUEIREDO, Genuíno Amazonas de. A cidadania em Roma. In: PORTO, Walter Costa (Coord.). *A cidadania na Grécia e em Roma*. Brasília: Fundação Projeto Rondon, 1988, p. 35-47.

FINLEY, Moses I. A era helenística. In: *Os gregos antigos*. Lisboa: Edições 70, 1984, p. 147-148.

_____. *Política no mundo antigo*. Lisboa: Edições 70, 1983.

FITZGERALD, John T. Paulo e a amizade. In: SAMPLEY, J. Paul (Org.). *Paulo no mundo greco-romano: um compêndio*. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2008, p. 279-302.

FORBES, Christopher. Paulo e a comparação retórica. In: SAMPLEY, J. Paul (Org.). *Paulo no mundo greco-romano: um compêndio*. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2008, p. 113-146.

FREDRICKSON, David E. Paulo, as tribulações e o sofrimento. In: SAMPLEY, J. Paul (Org.). *Paulo no mundo greco-romano: um compêndio*. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2008, p. 147-170.

FRIBERG, Barbara; FRIBERG, Timothy. *O Novo Testamento Greco Analítico*. São Paulo: Vida Nova, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 12ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

GAMELEIRA, Sebastião Armando. A cidadania em Paulo. In: SCHINELO, José Edmilson (Org.) *A Palavra na Vida – Bíblia e Cidadania: dignidade, comunidade e utopia*. São Leopoldo: Centro de Estudo Bíblicos – CEBI, nº 137/138, 1999, p. 27-30.

GLAD, Clarence E. Paulo e a adaptabilidade. In: SAMPLEY, J. Paul (Org.). *Paulo no mundo greco-romano: um compêndio*. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2008, p. 1-23.

GRIEB, A. Katherine. Philippians and the Politics of God. In: *Interpretação*, vol. 61, jul/2007, p. 256-269.

GOMES, Paulo Sérgio; OLIVETTI, Odayr. *Novo Testamento Interlinear Analítico: texto majoritário com aparato crítico – Grego-Português*. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

GRASSMICK, John D. Exegese do Novo Testamento: do texto ao púlpito. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Shedd Publicações, 2009.

GUIMARÃES, Mariângela Areal. A noção determinista de destino e o espaço para liberdade no estoicismo antigo. In: *Análogos VIII*, SAF PUC/Rio, 2007, p. 174-181.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* 4ª ed. São Paulo: Loyola, 2010.

HANSEN, G. W. Crítica retórica. In: HAWTHORNE *et al.* *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Paulus, Vida Nova e Loyola, 2008, p. 332-337.

HASEL, Gerhard F. *Teologia do Antigo e Novo Testamento: questões básicas no debate atual*. Tradução de Luís M. Sander *et* Jussara Marindir Pinto Simões Arias. São Paulo: Academia Cristã; Loyola, 2008.

_____. *Teologia do Novo Testamento: questões fundamentais no debate atual*. Tradução de Jussara Marindir Pinto Simões Arias. Rio de Janeiro: Juerp, 1988.

HARROP, J. H. Epístola. In: DOUGLAS, J. D. (Org.). *O Novo Dicionário da Bíblia*. Tradução de João Bentes. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 506-507.

HAWTHORNE, G. F. Carta aos Filipenses. In: HAWTHORNE *et al.* *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Paulus, Vida Nova e Loyola, 2008, p. 556-564.

HENDRIKSEN, William. *Comentário do Novo Testamento: exposição dos livros de Efésios e Filipenses*. 2ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2005.

HEYER, C. J. den. *Paulo: um homem de dois mundos*. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi. Coleção Bíblia e Sociologia. São Paulo: Paulus, 2009.

HIEBERT, D. E. Epístola aos filipenses. In: TENNEY, Merrill C. (Org.). *Enciclopédia da Bíblia*. Vol 2 (D-G). São Paulo: Cultura Cristã, 2008, p. 841-847.

HOLLADAY, Carl R. Paul's opponents in Philippians 3. In: *RestQ*, nº 12, ano 1969, p. 77-90.

HORSLEY, Richard A. *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004.

- JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo e paideia grega*. Lisboa: Edições 70, 1995.
- JEWETT, Robert. Conflicting movements in the early church as reflected in Philippians. In: *Novum Testamentum*, vol. 12, fasc. 4, out/1970, p. 362-390.
- _____. Paulo, a vergonha e a honra. In: SAMPLEY, J. Paul (Org.). *Paulo no mundo greco-romano: um compêndio*. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2008, p. 485-504.
- KAISER JR, Walter C.; SILVA, Moisés. *Introdução à Hermenêutica Bíblica*. Tradução de Paulo C. N. dos Santos *et al.* 2ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2009.
- KERR, Guilherme. *Alta Crítica: avanços e recuos*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1955.
- KISTEMAKER, Simon. *Comentário do Novo Testamento: Atos*. Tradução de Ézia Mullins e Neuza Batista da Silva. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.
- KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: história e literatura do cristianismo primitivo*. Vol. 1. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005. (2005a)
- _____. *Introdução ao Novo Testamento: história e literatura do cristianismo primitivo*. Vol. 2. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005. (2005b)
- KORTNER, Ulrich H. J. *Introdução à Hermenêutica Teológica*. Tradução de Paul Tornquist. São Leopoldo: Sinodal; Est, 2009.
- KRENTZ, Edgar. Civic Culture and the Philippians. In: *Currents in Theology and Mission*, nº 35/4, agosto/2008 (2008a), p. 258-263.
- _____. Paulo, os jogos e a milícia. In: SAMPLEY, J. Paul (Org.). *Paulo no mundo greco-romano: um compêndio*. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2008 (2008b), p. 303-335.
- KUHN, Thomas. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 9ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Paulo Feine *et al.* 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1982.
- LOPEZ, Davina C. *Paulo para os conquistados: reimaginando a missão de Paulo*. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2011.
- MAINVILLE, Odete. *A Bíblia à luz da História: guia de exegese histórico-crítica*. Tradução de Magno Vilela. São Paulo: Paulinas, 1999.

MAQUIAVEL, Nicolau. O Príncipe. Tradução de J. Cretella Jr. e Agnes Cretella. 5ª ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2009.

MARGUERAT, Daniel. *A primeira história do cristianismo: os atos dos apóstolos*. Tradução de Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Paulus e Loyola, 2003.

MARIANNO, Lília Dias. "Tudo posso"...será? Masculinidade, (im)potência e dependência em Filipenses. In: *Estudos Bíblicos*, nº 102, Carta aos Filipenses, 2009, p. 77-83.

MARSHALL, I. Howard. *Atos: introdução e comentário*. São Paulo: Mundo Cristão, 1988.

MARTIN, Ralph P. Filipos. In: DOUGLAS, J. D. et al (Org.). *O Novo Dicionário da Bíblia*. Tradução de João Bentes. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 624-628.

MARTIN, Ralph P. *Filipenses: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1985.

MAZZAROLO, Isidoro. Assim como em Cristo, seja em vós. In: *Estudos Bíblicos*, nº 102, Carta aos Filipenses, 2009, p. 43-50.

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

MÍGUEZ, Néstor O. O império e depois: manter a esperança bíblica no meio da opressão. In: *Ribla*, nº 48, 2004/2, p. 151-168.

MILLER JR., Ernest C. πολιτεύεσθε in Philippians 1.27: some philological and thematic observations. In: *JSNT*, nº 15, 1982, p. 86-96.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os limites da helenização: a interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa*. Tradução Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar Editor Ltda, 1991.

MURPHY-O'CONNOR, Jerome. *Paulo: biografia crítica*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Paulo de Tarso: história de um apóstolo*. São Paulo: Loyola, 2008.

NESTLE, Eberhard; ALAND, Kurt. *Novum Testamentum Graece*. 27ª ed. Stuttgart, Deutsche: Biblegesellschaft, 2006.

NICOLET, Philippe. O conceito de imitação do apóstolo na correspondência paulina. In: DETTWILER, Andreas; KAESTLI, Jean-Daniel; MARGUERAT, Daniel. *Paulo: uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 413-436.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Os primeiros cristãos e o mundo urbano: a importância da cidade no surgimento das comunidades cristãs. In: SATHLER-ROSA, Ronaldo. *Culturas e Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 29-40.

O'BRIEN, Peter Thomas. *The Epistle to the Philippians: a commentary on the Greek text*. UK: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1991.

OAKES, Peter. *Philippians: from people to letter*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

OROFINO, Francisco. Filipos: "Colonia Augusta Iulia Victrix Philippensium". In: *Estudos Bíblicos*, nº 102, Carta aos Filipenses, 2009, p. 14-17.

OSBORNE, G. R. Hermenêutica/interpretação de Paulo. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P. (Orgs.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Paulus, Vida Nova e Loyola, 2008, p. 617-629.

PATTE, Daniel. *Paulo, sua fé e a força do evangelho: introdução estrutural às cartas de São Paulo*. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1987.

PATZIA, A. G. Cânon. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P. (Orgs.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Paulus, Vida Nova e Loyola, 2008, p. 169-177.

PERELMAN, Chaïm *et al.* *Tratado da argumentação: a nova retórica*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

POLETTI, Ronaldo Rebello de Britto. *Elementos para um conceito jurídico de Império*. Tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Direito da Universidade de Brasília, 2007.

PRIETO, Christine. *Cristianismo e Paganismo: a pregação do evangelho no mundo greco-romano*. Tradução de Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 2007.

QUESNEL, Michel. Situação da pesquisa sobre Paulo: questões em debate e pontos controversos subjacentes. In: DETTWILER, Andreas; KAESTLI, Jean-Daniel; MARGUERAT, Daniel. *Paulo: uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 27-48.

REIMER, Ivoni Richter. Patriarcado e economia política: o jeito romano de organizar a casa. In: REIMER, Ivoni Richter (Org.). *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI/Sinodal, 2006, p. 72-97.

_____. *Trabalhos acadêmicos: modelos, normas e conteúdos*. São Leopoldo: Oikos, 2012.

REZENDE FILHO, Cyro de Barros; CÂMARA NETO, Isnard de Albuquerque. A evolução do conceito de cidadania. In: Revista da Unitau, vol. 7, número 2, 2001.

RIDDERBOS, Herman. *A teologia do apóstolo Paulo: a obra definitiva sobre o pensamento do apóstolo dos gentios*. Tradução de Suzana Klassen. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004.

RIEGER, Joerg. *Cristo e Império: de Paulo aos tempos pós-coloniais*. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2009.

RIENECKER, Fritz; ROGERS, Cleon. *Chave linguística do Novo Testamento Grego*. Tradução de Gordon Chown e Júlio Paulo T. Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 1995.

ROLDÁN, Alberto Fernando. *Para que serve a Teologia?* Tradução de Hans Udo Fuchs. Curitiba: Descoberta, 2000.

ROLOFF, Jürgen. *A igreja no Novo Testamento*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal; Centro de Estudos Bíblicos, 2005.

SAMPLEY, J. Paul. Paulo e a linguagem franca. In: SAMPLEY, J. Paul (Org.). *Paulo no mundo greco-romano: um compêndio*. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2008, p. 255-278.

SANT'ANNA, Élcio; ALMEIDA, Fábio Py Murta de. Um, no meio de todos: um estudo de Filipenses 1,18-26. In: *Estudos Bíblicos*, nº 102, Carta aos Filipenses, 2009, p. 26-31.

SAOÛT, Yves. *Atos dos Apóstolos: ação libertadora*. Trad. FRANCISCO, Manoel João. São Paulo: Paulinas, 1991.

SCHLAEPFER, Carlos Frederico. Procurando alguns elementos sobre a redação da carta aos filipenses. In: *Estudos Bíblicos*, nº 102, Carta aos Filipenses, 2009, p. 9-13.

SCHNELLE, Udo. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.

SCHRAGE, Wolfgang. *Ética no Novo Testamento*. Tradução de Hans A. Trein. Série Estudos Bíblicos Teológicos NT-14. São Leopoldo: Sinodal, 1989.

SELVATICI, Monica. Conflitos sociais entre judeus e gentios no Mediterrâneo romano e o cristianismo de Paulo de Tarso. In: *Boletim do Centro do Pensamento Antigo*, vol. 12, ano 2001, p. 89-108.

SERGIENKO, Gennadi Andreyevich. "Our Politeuma is in Heaven!": Paul's polemical engagement with the "enemies of the cross of Christ" in Philippians 3:18-20. Tese (Doutorado em Filosofia) – Fuller Theological Seminary, Estados Unidos, 2011.

SHEDD, Russell; MULHOLAND, Dewey M. *Epístolas da Prisão: uma análise de Efésios, Filipenses, Colossenses e Filemon*. São Paulo: Vida Nova, 2005.

SILVA, Antonio Wardison C. O panorama histórico-filosófico no tempo de Paulo: o helenismo. In: *Revista de Cultura Teológica*, PUC/SP, v. 18, nº 72, out/dez 2010, p. 23-53.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de Exegese Bíblica*. 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

SMITH, 1994, Paulo na Macedônia. In: ALLEN, Clifton J. *Comentário Bíblico Broadman: Atos - I Coríntios*. Vol. 10. Tradução de Adiel Almeida de Oliveira. 3ª ed. Rio de Janeiro: Juerp, 1994, p. 118-122.

SOUZA, Allan Erdy de. Igual a você, diferente dos outros: apontamentos sobre alguns sentimentos de Paulo na Carta aos Filipenses. In: *Estudos Bíblicos*, nº 102, Carta aos Filipenses, 2009, p. 84-91.

STILL, Todd D. *Smyth & Helwys Bible Commentary: Philippians and Philemon*. Georgia/EUA: Smyth & Helwys Publishing, 2011.

SWETNAM, James. *Gramática do Grego do Novo Testamento*. Tradução de Henrique Murachco, Juvino A. Maria Jr. e Paulo Bazaglia. São Paulo: Paulus, 2002.

TIDBALL, D. J. Ambiente Social das Igrejas Missionárias. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P. (Orgs.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Paulus, Vida Nova e Loyola, 2008, p. 55-66.

TOEWS, John E. The Politics of Confession. In: *Direction*, vol. 38, 2009, p. 5-19.

TREBOLLE BARRERA, Julio. *A Bíblia Judaica e a Bíblia Cristã: introdução à história da Bíblia*. Tradução de Ramiro Mincato. 2ª ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1995.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. 18ª ed. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

VEYNE, Paul. Introdução. In: Veyne, Paul. *História da vida privada: do Império Romano ao ano mil*. Vol. 1. Tradução Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 11-16.

VINCENT, Marvin R. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon*. New York: Charles Scribner's Sons, 1906.

VOIGT, Emilio. *Graça e alegria entre o vazio e o cheio: comentário sobre a carta de Paulo aos filipenses*. Série A Palavra na Vida, nº 255. São Leopoldo: Centro de Estudos Bíblicos, 2009.

WALLACE, Daniel B. *Gramática grega: uma sintaxe exegética do Novo Testamento*. Tradução de Roque Nascimento Albuquerque. São Paulo: Ed. Batista Regular do Brasil, 2009.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 3ª ed. São Leopoldo: Sinodal: São Paulo: Paulus, 1998.

WEINGÄRTNER, L. *A Carta de Paulo aos Filipenses*. Curitiba e Belo Horizonte: Editora Encontrão e Missão Editora, 1992.

WENGST, Klaus. *Pax romana: pretensão e realidade*. Tradução de António M. da Torre. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

WILLIAMS, David J. *Novo comentário bíblico contemporâneo: Atos*. São Paulo: Ed. Vida, 1996.

WRIGHT, N. T. *A ressurreição do Filho de Deus*. Tradução de Eliel Vieira. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2013.

_____. Paul in current anglophone scholarship. In: *The Expository Times*, nº 123, ano 2012, p. 367-381.

ZANELLA, Diego Carlos. O Cosmopolitismo estóico. PUCRS: IV Mostra de Pesquisa da Pós-Graduação, 2009, p. 833-835.

ZERBE, Gordon. Citizenship and Politics According to Philippians. In: *Direção*, nº 38/2, ano 2009, p. 193-208.

ZWETSCH, Roberto E. A fé cristã entre a ecclesia doméstica e a ecclesia urbana: uma comparação entre Filipenses e I Pedro com vistas à Missão Urbana hoje. In: *Estudos Bíblicos*, nº 103. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 93-103.