

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

MARISTELA PATRÍCIA DE ASSIS

LIBERDADE CRISTÃ EM GÁLATAS E FILEMON

GOIÂNIA

2015

MARISTELA PATRÍCIA DE ASSIS

LIBERDADE CRISTÃ EM GÁLATAS E FILEMON

Tese de Doutorado na linha de pesquisa em Religião e Literatura Sagrada do Programa de Pós-graduação *Strictu Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

Orientador: Dr. Joel Antônio Ferreira

GOIÂNIA

2015

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

A8481 Assis, Maristela Patrícia de.
Liberdade Cristã em Gálatas e em Filemon [manuscrito] /
Maristela Patricia de Assis – Goiânia, 2015.
144 f. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de
Goiás, Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências
da Religião, 2015.

“Orientador: Prof. Dr. Joel Antonio Ferreira”.
Bibliografia.

1. Liberdade – Aspectos religiosos. 2. Fé. 3. Bíblia. N.T.
Gálatas. 4. Bíblia. N.T. Filemon. I. Título.

CDU 27-247(043)

TESE DO DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA EM
25 DE NOVEMBRO DE 2015 E APROVADA PELA BANCA EXAMINADORA

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

2. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros /PUC Goiás (Membro) Eduardo Gusmão de Quadros

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

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

5. Dr. Elias Santos do Paraíso Junior / Pontificia Università Lateranense (Roma)
(Membro) Elias Santos do Paraíso Junior

Dedico este trabalho ao meu pai Joaquim e à minha mãe Terezina, pelo amor e apoio recebidos.

Ao meu companheiro Samarone.

Aos meus filhos João Pedro e Vitor pelo incentivo.

À minha amiga, irmã e pastora, Vitória Marinho, pelo apoio e amizade.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus por ter me ajudado até aqui.
À Pontifícia Universidade Católica de Goiás pela excelência e esforço em prol da
pesquisa em Ciências da Religião.
Ao corpo docente do Doutorado em Ciências da Religião pela competência e
seriedade demonstradas durante as aulas.
Ao orientador Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira pela dedicação e zelo com que me
orientou.
Aos colegas de trabalho e de sala de aula pelo apoio durante o curso.

Um cristão é um senhor livre sobre todas as coisas e não se submete a ninguém.
Um cristão é um súdito e servidor de todas as coisas e se submete a todos.
(Martinho Lutero)

RESUMO

ASSIS, Maristela Patrícia de. *Liberdade Cristã em Gálatas e Filemon*. Tese de Doutorado (Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2015.

Esta tese objetiva demonstrar o significado de liberdade cristã e as suas implicações na comunidade, as relações entre fé, liberdade e serviço e, ainda como se efetivou a aplicação prática dessa liberdade. Este trabalho se baseou na carta de Gálatas e Filemon onde Paulo fundamenta a questão da liberdade cristã na comunidade paulina. A liberdade cristã foi analisada conceitualmente e em sua prática e vivência na carta aos Gálatas e a Filemon em um contexto em que predominava a escravidão imposta pelo Império Romano.

Palavras-chave: liberdade cristã, fé, igualdade, comunidade, escravidão.

ABSTRACT

ASSIS, Maristela Patrícia de. Christian Freedom in Galatians and Philemon. Thesis (Pos-Graduation Program in the Religion Sciences) – Pontifical Catholic University of Goiás, Goiânia, 2015.

This thesis aims to demonstrate the meaning of freedom in the Christian point of view and the resulting implications at community, the relations between faith, Christian freedom and service and furthermore how effected the practical application of that freedom. This work was based on Paul's letter written to the Galatians and Philemon where Paul substantiates the issue of Christian freedom. Christian freedom was analyzed conceptually and in their practice and experience in Galatians and Philemon in a context that prevailed slavery imposed by the Roman Empire.

Key words: Christian freedom, faith, equality, community, slavery.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 LEITURA CONFLITUAL: MÉTODO DE ANÁLISE SOCIOLÓGICA	13
2 LIBERDADE CRISTÃ EM GÁLATAS: ANÁLISE CRÍTICA E CONFLITUAL	20
2.1 ANÁLISE CRÍTICA DE GI 5, 1-14	20
2.1.1 COMENTÁRIOS TEXTUAIS E LITERÁRIOS	23
2.1.2 OBSERVAÇÕES SOBRE A PERÍCOPE DE GI 5, 1-14	36
2.2 LEITURA CONFLITUAL DA LIBERDADE CRISTÃ EM GÁLATAS	41
2.2.1 O CRISTÃO PAULO	41
2.2.2 A EPÍSTOLA AOS GÁLATAS CONDENSADA EM GI 5, 1-14	46
2.2.3 GI 3, 26-28 RESSOANDO EM GI 5, 1-14	50
2.2.4 LIBERDADE CRISTÃ E FÉ EM CRISTO	58
3 A CARTA A FILEMON	64
3.1 A CARTA	64
3.2 UMA ANÁLISE SOCIOLÓGICA DA CARTA E SEUS PERSONAGENS	70
3.2.1 OS PAPEIS SOCIAIS E AS RELAÇÕES INTERPESSOAIS NO GRUPO	73
3.3 A CARTA A FILEMON EM PERSPECTIVA CONFLITUAL	80
3.3.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	81
3.3.2 O CONTEXTO SOCIAL DO MUNDO ROMANO DE PAULO	88
3.3.3 A ESCRAVIDÃO ROMANA E O GRUPO DE ONÉSIMO, O ESCRAVO	99
3.3.4 A LEITURA CONFLITUAL DA CARTA	109
3.3.5 A LIBERDADE SE CONCRETIZOU NA LIBERTAÇÃO DE ONÉSIMO	123
CONCLUSÃO	130
REFERÊNCIAS	140

INTRODUÇÃO:

A liberdade é um tema bastante discutido nas várias subáreas das ciências humanas por seu alcance e abrangência. É um tema que suscita questões na área da filosofia, psicologia, sociologia, teologia, antropologia, entre outras. O indivíduo busca a liberdade como a própria vida. Essa busca se torna mais importante na medida em que esse indivíduo vê essa liberdade desaparecer à sua frente. Esse anseio por liberdade acaba por se transformar em bandeira de luta. Liberdade é assunto polêmico e subjetivo; é questão inerente ao ser humano e está inserido no campo das relações interpessoais. Especificamente a liberdade cristã é um caminho a percorrer que traduz um modo de vida e uma vontade de seguir esse caminho. É sempre desafiador debater liberdade, pois requer o controle da subjetividade do pesquisador e de suas interferências internas em níveis cientificamente aceitáveis. Nesse processo de conhecimento, conforme Lehfeld (2007, p. 15), o cientista deve controlar sua subjetividade com fundamento numa lógica racional e metodológica e a ciência deve partir de um argumento lógico e sistemático construindo uma interpretação do objeto estudado a partir de uma visão de mundo.

Neste trabalho procurou-se seguir um método de interpretação a partir de uma visão de mundo que se orientou pelo caminho de uma lógica baseada na análise conflitual construindo um conhecimento científico do tema da liberdade cristã de forma sistemática baseada numa lógica racional e metodológica. A análise sociológica pelo modelo conflitual é um exemplo claro desse seguimento de interpretação como construtora de conhecimento científico a respeito da liberdade cristã sintetizando uma prática principalmente social e política do apóstolo Paulo e das comunidades fundadas por ele no cristianismo originário.

Este trabalho de pesquisa tem o objetivo de demonstrar o conceito de liberdade cristã e suas implicações resultantes de sua prática na comunidade paulina. Objetiva-se também demonstrar as relações entre fé, amor, liberdade cristã, escravidão e serviço; demonstrar o significado de liberdade do ponto de vista Paulino a partir da carta aos Gálatas; demonstrar as implicações resultantes de um viver cristão independente na comunidade; demonstrar que a liberdade em Paulo

se concretizou na carta a Filemon. A escolha foi por uma abordagem da liberdade cristã na forma anunciada pelo apóstolo Paulo em sua carta aos Gálatas e a Filemon delimitando sua dimensão prática, localizando sua vivência na comunidade e definindo seu conceito a partir da construção de conhecimento baseado em método e análise científica, tendo como suporte principalmente a teologia e sociologia como ciências.

Paulo fundamentou a questão da liberdade cristã na sua carta aos Gálatas definindo seu conceito e significado. A perícopes em Gálatas que precisamente é mais esclarecedora se refere a Gl 5, 1-14 onde se verifica temas vinculados tais como justificação pela fé e sua relação com a liberdade em Paulo; características da liberdade cristã; questões práticas a respeito dessa liberdade; como pode se concretizar para Paulo essa justificação; como seria essa liberdade; como definir a prática dessa liberdade cristã numa comunidade inserida no contexto do império romano. Paulo, em sua carta aos Gálatas solucionou a antítese circuncisão-lei e Cristo-fé discutida e esclarecida no capítulo cinco. Este trabalho irá debater tais questões e também abordar as questões referentes à discussão com os gálatas a respeito da liberdade definida por Paulo. Em Filemon será abordada neste trabalho a construção da liberdade em seu aspecto prático, enquanto vivência na comunidade naqueles tempos em que predominava a escravidão imposta pelo império romano por força e violência. Na análise da carta a Filemon elaborou-se um quadro comparativo para alguns termos utilizados por Paulo na forma como ocorrem na Bíblia da Sociedade Bíblica do Brasil, na Bíblia de Jerusalém e Neo-Vulgata.

O primeiro capítulo aborda o método de leitura sociológica baseado na teoria dos conflitos. Esta abordagem possibilita a análise sociológica do texto bíblico e das diversas relações que o povo ou personagem bíblico em questão estabeleceu na política, economia, sociedade, cultura e religião, contextualizada pela sua história de forma a se compreender as suas diversas formas de organização. Através deste método se fez uma leitura conflitual do texto de Gálatas (Gl 5, 1-14 e Gl 3, 26-28) e Filemon que se encontra no capítulo 2 e 3 deste trabalho.

A corrente contemporânea da leitura conflitual, ao focar os conflitos, conforme Ferreira (2007a, p. 29) localiza o surgimento das classes sociais, as relações entre as pessoas ou grupos que se envolvem num modo de produção

econômico previamente estabelecido, buscando examinar as contradições, os conflitos, as assimetrias sociais. Isto facilita a compreensão do contexto histórico e das relações sociais entre os grupos de forma a perceber a dinâmica das relações sociais em seus diversos aspectos. Através de uma leitura conflitual as diferenças de classes, as diferenças culturais e econômicas são expostas evidenciando os conflitos existentes, facilitando entender a história para que se torne possível apontar ou denunciar discursos que objetivam a defesa das classes e poderes dominantes.

O segundo capítulo interpreta criticamente a perícopes de Gl 5, 1-14 pelo método histórico-crítico através de uma análise do texto, da literatura e da redação. O método histórico-crítico, conforme Ferreira (2007b, p. 16) tem sido utilizado na ciência neotestamentária de forma a conduzir o leitor a um conhecimento aprofundado do texto bíblico com o fim de melhorar a compreensão a respeito do seu conteúdo teológico e histórico. Nesse primeiro capítulo objetivou-se identificar o gênero literário com suas expressões, formas sintáticas, vocabulário e metáfora; a história, autoria, destinação, estilo, influência semântica, conteúdo e situação vital contidos na carta aos Gálatas.

O texto é uma forma de expressar uma visão ou experiência da realidade constituindo a ponte entre a realidade e sua expressão que viabiliza a comunicação da experiência concreta e esclarece o modo como o texto é construído, sua origem e destinação (FERREIRA, 2007b, p. 7). A análise da literatura e da redação do texto é interessante para a compreensão do contexto histórico e da visão de mundo do autor. É importante em Teologia entender a forma, o conteúdo e contexto estático do texto. Este é um trabalho minucioso, porém de muita utilidade para a compreensão do texto. A pesquisa referente ao conteúdo do texto procura observar os pensamentos e sentimentos expressos no texto, buscando seu significado coerente (GUNKEL *apud* FERREIRA, 2007b, p. 7). Este estudo do conteúdo do texto ajuda a entender o contexto e os personagens envolvidos. A pesquisa sobre o contexto vital tem o objetivo de entender a situação concreta da vida expressa no texto para esclarecer as condições que permitiram a origem do próprio texto e suas condições supostas neste texto (GUNKEL *apud* FERREIRA, 2007b, p. 7). O resultado da pesquisa do gênero literário será “uma melhor compreensão, uma

segurança interpretativa maior e uma melhor acuidade na recepção de uma experiência vivida e transmitida através do texto” (FERREIRA, 2007b, p. 7).

O segundo capítulo faz também um comentário sobre a liberdade cristã em Gl 5, 1-14 e a partir do apóstolo Paulo na ótica do modelo conflitual explicitada no capítulo primeiro. A segunda parte desse segundo capítulo (item 2.2) faz uma leitura conflitual da liberdade cristã em paralelo com o mundo vivido por Paulo. Em seguida procedeu-se à análise da perícopes de Gl 5, 1-14 considerando-se o contexto de toda a epístola aos Gálatas, incluindo o hino batismal de Gl 3, 26-28. Por último faz-se um comentário da liberdade cristã em articulação com a fé em Cristo também através da leitura sociológica baseada no modelo conflitual considerando-se o contexto histórico do Império romano, a história de vida do apóstolo e dos gálatas, bem como os aspectos sociais, religiosos e político da sociedade romana nos tempos do império.

O terceiro capítulo se refere à carta de Paulo a Filemon e contém uma interpretação do texto bíblico através de uma análise literária, análise do texto e da redação, considerando o seu contexto histórico. Em seguida procedeu-se à análise sociológica da carta e seus personagens, os papéis sociais e as relações interpessoais, com um quadro comparativo de alguns termos utilizados por Paulo como ocorrem na Bíblia da Sociedade Bíblica do Brasil, Bíblia de Jerusalém e Neo Vulgata. Por último procedeu-se a uma análise numa perspectiva conflitual com algumas considerações iniciais sobre a narrativa da carta a Filemon, análise do seu contexto social, da escravidão romana, da carta propriamente dita e um texto final sobre a prática da liberdade no contexto da carta. Esse terceiro capítulo é conclusivo e de fundamental importância para a compreensão da afirmação de que em Filemon Paulo buscou concretizar a prática da liberdade cristã conduzindo a comunidade da casa de Filemon a construir relações fraternas de igualdade. Além desses três capítulos tem esta introdução e uma conclusão final.

1 LEITURA CONFLITUAL: MÉTODO DE ANÁLISE SOCIOLÓGICA

Este trabalho foi elaborado a partir da análise sociológica da liberdade cristã através de uma leitura conflitual. Este primeiro capítulo é composto de uma explanação do método de análise sociológica utilizado para analisar a liberdade cristã em Gálatas e Filemon, para melhor compreensão da leitura conflitual. A opção por uma leitura baseada na teoria dos conflitos se justifica por ser uma interpretação que compreende o contexto social e político distante das correntes funcionalistas e organicistas. A ideia presente nesse tipo de leitura conflitual é a de resgatar a perspectiva dos pobres, dos excluídos, dos dominados e discriminados e fazer uma leitura sociológica da carta aos Gálatas e Filemon.

O enfoque sociológico que enfatiza os conflitos sociais é a teoria dos conflitos que constitui uma corrente importante do pensamento sociológico (FERREIRA, 2009, p. 43). A análise das divergências, oposições e enfrentamentos vivenciados pela sociedade e grupos sociais se torna fundamental na leitura conflitual para a compreensão desta mesma sociedade e grupo. A leitura de algumas afirmações de Paulo na carta aos gálatas e a Filemon que se faz nesta tese é baseada nesta perspectiva focada na teoria dos conflitos visando responder a algumas indagações referente à liberdade e escravidão e seu significado social, político, étnico e religioso no mundo de Paulo e de seus companheiros do grupo de Jesus.

A história de todas as sociedades tem sido a luta de classes (MARX & ENGELS, 1999, p. 7). A análise do texto bíblico pelo modelo conflitual procura evidenciar os conflitos e contradições para melhor compreensão da história. Uma análise sociológica baseada nos conflitos enfoca o modo de produção de uma sociedade. Uma sociedade pode ser escravista, feudal, tribal, capitalista, socialista, no que se refere ao modo de produção. O modo de produção é a maneira específica de organização de cada grupo para produzir e reproduzir os bens, materiais ou não, indispensáveis à sobrevivência (MADURO *apud* FERREIRA, 2007a, p. 24). Os modos de produção podem ser simétricos se os membros da sociedade têm igual acesso aos meios de produção, distribuição igual da força de trabalho e partilha igualitária conforme são as necessidades dos produtos finais do

trabalho (FERREIRA, 2009, p. 44). Desta forma os privilégios se tornam inexistentes, a igualdade entre os membros do grupo prevalece e não existe a propriedade privada. No modo de produção assimétrico uma minoria controla os principais meios de produção e a força de trabalho do grupo se encontra distribuída de forma desigual, assim como a apropriação da matéria-prima e do produto final do trabalho (MADURO *apud* FERREIRA, 2007a, p. 25). Nesse caso as desigualdades são intensificadas de forma a gerar diferenças sociais extremas que se denotam na formação de grupos, classes e categorias antagônicas. No exemplo do mundo romano aqui tratado se pode verificar tal antagonismo entre o escravo e o livre. As insatisfações são também acirradas no modo de produção assimétrico tendo em vista os conflitos que podem ser gerados por causa dos antagonismos. Situações de conflito intenso certamente geram intensas insatisfações.

O modo de produção era assimétrico no mundo de Paulo e existiam diferentes categorias de grupos sociais e de trabalho: os artesãos, os camponeses, os que praticavam o livre comércio e os escravos. O modo de produção do Império Romano era assimétrico e baseado principalmente na produção do trabalho escravo. Segundo Tamez (1995, p. 97), a maior parte dos habitantes do império era os extremamente pobres e, ou, os de *status* ou condição desprezível, vivendo sem dignidade, os chamados libertos, os estrangeiros, os pobres, embora nascidos livres, e os escravos.

A sociedade assimétrica passa a se estruturar em classes ou categorias definidas em função da especialização da força de trabalho através do processo de divisão social do trabalho por causa da concentração do poder político e econômico. O desenvolvimento das forças de produção indica o grau de desenvolvimento da divisão do trabalho (MARX e ENGELS, 2002, p. 16). Assim, quanto mais desenvolvida a força de produção em uma dada sociedade, maior o grau de desenvolvimento da divisão do trabalho. No mundo romano imperial já existia o livre comércio praticado nas cidades e aldeias e os camponeses que faziam o trabalho agrícola, assim como os escravos. Existiam também algumas categorias de trabalho especializado, tal como o artesão, como anteriormente citado. Dentro da categoria de artesão encontra-se o fabricante de tendas, ofício que conhecidamente Paulo exercia (At 18, 3).

Por causa do desenvolvimento da divisão do trabalho, as formas de propriedade se diversificam. As fases diferenciadas do desenvolvimento da divisão do trabalho correspondem às diferentes formas de propriedade. Segundo Marx e Engels (2002, p. 17), a primeira forma de propriedade existente é a tribal correspondente à fase não desenvolvida da produção onde o povo se alimentava da caça, da pesca, da criação de gado e agricultura. A segunda seria a propriedade comunal e estatal antiga. Esta propriedade é o resultado da união de várias tribos que formavam a sociedade, ainda existindo a escravatura e se desenvolvendo a propriedade móvel e imóvel subordinada à propriedade comunal (MARX e ENGELS, 2002, p. 18).

A terceira forma de propriedade é a feudal, quando se desenvolveu a propriedade privada e os camponeses se transformaram num proletariado que “dada a sua posição média entre os cidadãos possuidores e os escravos, não conseguiu um desenvolvimento autônomo” (MARX e ENGELS, 2002, p. 18). A propriedade privada ou particular surgiu então no feudalismo. A divisão do trabalho no feudalismo é pouco desenvolvida e o antagonismo existente era entre a cidade e o campo. Durante o feudalismo se originaram as corporações. Surgiu a propriedade corporativa que consistia no trabalho de cada indivíduo com a necessidade da associação como forma de enfrentar a nobreza que detinha o poder sobre os servos e para se proteger e enfrentar a carência de mercados e a concorrência (MARX e ENGELS, 2002, p. 19). No mundo imperial romano havia as associações que se estruturavam a partir de um interesse comum.

O sistema imperial romano participou de algumas das características das formações sociais do próprio do sistema feudal (MALINA, 2004, 80). Os escravos, os camponeses e alguma forma de associação de grupo de pessoas existiam no mundo imperial romano. Os *collegia* eram exemplo de associação que, segundo Horsley (2004, p. 108) eram formados por alguns ou centenas de moradores urbanos e funcionavam como uma sociedade de ajuda mútua com o objetivo de atender às necessidades básicas de seus membros e organizada ao redor de cultos a divindades ou por ocupação. Exemplos dos *collegia* organizados ao redor do ofício eram as associações dos músicos de orquestra, dos condutores de mulas e jumentos, dos comerciantes de feno (SHERK *apud* HORSLEY, 2004, p. 123).

Da divisão do trabalho surgem as contradições e se estabelece a divisão natural do trabalho na família e a separação da sociedade em famílias individuais opostas umas às outras (MARX & ENGELS, 2002, p. 37). Com a divisão do trabalho ocorre também a definição dos papéis dentro da família. No Império Romano o pátrio poder certamente se concentra nas mãos do homem e a mulher desempenhava um papel secundário que se resume na criação e cuidados com os filhos e na subserviência ao marido. Da divisão do trabalho surge também a repartição desigual do trabalho e dos seus produtos; e a propriedade, cujo embrião é a família onde a mulher e os filhos são os escravos do homem e a primeira propriedade (MARX & ENGELS, 2002, p. 37). No Império Romano a mulher devia total obediência ao seu esposo e sua dedicação integral à família de forma servil. Com a divisão do trabalho dá-se, “ao mesmo tempo, a contradição entre o interesse de cada um dos indivíduos ou de cada uma das famílias e o interesse comunitário de todos os indivíduos que mantêm intercâmbio uns com os outros” (MARX e ENGELS, 2002, p. 37). A divisão do trabalho no Império Romano facilitou o surgimento de diversas associações de categorias de trabalho que tiveram importante função na definição dos papéis sociais desempenhados naquela sociedade. Muitas dessas associações estruturadas de forma hierárquica eram formadas por pessoas que se ocupavam do mesmo ofício (HORSLEY, 2004, p. 123).

O capitalismo é também um exemplo apropriado de uma estrutura social assimétrica. O trabalhador é mercadoria que por sorte poderá encontrar um comprador (MARX, 2004, p. 66). Mas não é uma mercadoria como a propriedade chamada escravo no Império Romano. O trabalhador tem salário e direitos e pode lutar por aprimorar seus direitos. O patrão no capitalismo é o capitalista que considera o trabalhador o instrumento de produção que deve produzir o máximo a um custo mínimo. O escravo do mundo romano que tem seu trabalho desvalorizado substancialmente pela sua própria condição de escravo que não pertence a si mesmo assim como o seu trabalho, pois pertencem a um senhor. No capitalismo o senhor do operário é o capitalista que se apropria do seu trabalho e do produto dele. O sistema econômico capitalista reduz ao mesmo tempo o preço e a remuneração do trabalho, aperfeiçoa o trabalhador e degrada o homem (MARX, 2004, p. 78). O sistema escravista do mundo romano não remunera o escravo, não

o aperfeiçoa, mas o coloca na condição degradante de objeto e propriedade de um senhor que tem sobre ele todos os direitos.

A leitura conflitual facilita a percepção das diversas classes sociais inseridas num determinado modo de produção buscando fazer uma análise das contradições, tensões e conflitos que se manifestam frente às explorações de um grupo pelo outro (FERREIRA, 2007a, p. 29). Esta análise também facilita a compreensão bíblica a partir dos pobres e marginalizados. A leitura conflitual possibilita a análise sociológica do texto bíblico e das diversas relações que o povo ou personagem bíblico em questão estabeleceu na política, economia, sociedade, cultura e religião, contextualizada pela sua história de forma a se compreender as suas diversas formas de organização. A compreensão do texto se torna mais fácil considerando-se o seu contexto e os motivos do autor na escolha das palavras e do próprio texto para que as entrelinhas sejam esclarecidas e preenchidas.

A leitura bíblica pelo modelo conflitual facilita a leitura popular da bíblia porque ensina a ler a realidade numa perspectiva de construção dinâmica (KONINGS *apud* FERREIRA, 2007a, p. 29). É importante entender a realidade da literatura bíblica numa perspectiva de construção dinâmica levando-se em conta a história dos personagens, o contexto social, político e econômico. A aproximação entre o leitor e o texto se torna importante para minimizar o sentido literal. A leitura conflitual facilita o entendimento da história bíblica e de seus personagens, facilitando também a interpretação da vivência das comunidades cristãs populares. O referencial da leitura conflitual da Bíblia é a igreja dos pobres.

Considerando que toda sociedade de classes é assimétrica, então os conflitos lhe são inerentes. Conforme afirmado anteriormente, uma característica da sociedade assimétrica é a sua divisão em classes como derivação da divisão do trabalho. O poder desigual e a desigualdade na distribuição da força trabalhadora e dos seus produtos dão origem a uma sociedade dividida em classes. A desigualdade permeia os diversos setores da divisão do trabalho e faz sobressair as diferenças sobre os meios de produção, a distribuição da força de trabalho e a distribuição dos produtos finais (FERREIRA, 2007a, p. 30). A leitura conflitual ajuda a compreender melhor tal contradição.

A bíblia enquanto documento histórico interpreta a história humana; os textos bíblicos expressam a experiência humana em comunhão com Deus e a

leitura conflitual facilita entender melhor esta história (FERREIRA, 2007a, p. 33). A leitura conflitual da carta aos Gálatas interpreta a história da comunidade cristã da Galácia, dos personagens envolvidos, do autor da carta, dos seus opositores ajudando a entender o contexto histórico, político, social e econômico em que viviam. A interpretação do texto bíblico através da leitura conflitual procura entender o contexto histórico na perspectiva do sujeito pobre e marginalizado. Os pobres são os rejeitados da condição humana, os rejeitados da sociedade, os marginalizados, os oprimidos (COMBLIN, 1989, p. 38).

Por se tratar de um texto sagrado da religião cristã o texto bíblico muitas vezes é interpretado somente em seu contexto espiritual e dele é extraído o caráter social e histórico que o qualifica enquanto documento essencial para a compreensão histórica dos personagens e grupo social, bem como do mundo social e do sujeito marginalizado da história. A leitura bíblica pelo modelo conflitual resgata o papel do sujeito pobre e marginalizado enquanto pessoa atuante na construção histórica. “A pobreza não é a consequência de um fenômeno natural, mas o resultado da violência e da injustiça” (COMBLIN, 1989, p. 38). A pobreza se origina em uma sociedade onde o poder econômico está concentrado nas mãos de uma minoria e o trabalho e o seu produto foram distribuídos de forma desigual. O resultado de uma sociedade que distribui desigualmente o produto do trabalho é a injustiça social.

A interpretação do texto bíblico através da leitura conflitual percebe o sujeito pobre e a opção de Deus por eles. Deus toma o partido dos pobres, reivindica os seus direitos, defende a causa deles, exige justiça da parte de seu povo, assume a causa dos pobres e se identifica com eles (COMBLIN, 1989, p. 38). Deus enxerga a sua criatura de forma igual e não faz acepção de ninguém, pelo contrário, Deus sonha com um reino onde todos são iguais e uma só família. E Deus assume a paternidade dessa grande família e os seus filhos são todos irmãos e irmãs que se ajudam mutuamente para que todos sejam fartos. Porque para Deus o seu reino é para os pobres e os que têm fome e sede de justiça serão fartos (Mt 5, 3 e 6). Em Deus o pobre busca a força para continuar e a história bíblica retrata a ação de Deus em prol do oprimido. Enxergar o texto bíblico pelo modelo conflitual é ver Deus tomando a defesa do pobre e oprimido, pois a Bíblia, na ótica conflitual, pode ser entendida como a história de Deus e de seu povo, onde Deus age para livrar

seu povo do sofrimento e da opressão. A força dos pobres é a sua fé e *Javé* é o defensor e o libertador dos oprimidos (COMBLIN, 1989, p. 42). A fé dos pobres e oprimidos no Deus libertador age para mudar a história e trazer a libertação da opressão. Deus toma partido dos pequenos, pobres, humildes, oprimidos e excluídos e o hermenauta precisa entender a posição social dos que estão à margem na leitura bíblica a partir dessa leitura sociológica pelo modelo conflitual (FERREIRA, 2007a, p. 35).

2 LIBERDADE CRISTÃ EM GÁLATAS: ANÁLISE CRÍTICA E CONFLITUAL

No primeiro momento deste capítulo será feita a análise da liberdade cristã interpretando criticamente a perícopa de Gl 5, 1-14 pelo método histórico-crítico através de uma análise do texto, da literatura e da redação. O objetivo é aprofundar o conhecimento do texto bíblico a fim de facilitar a compreensão a respeito do seu conteúdo teológico e histórico. A partir do item 2.2 inicia-se a leitura conflitual da liberdade cristã com o objetivo de facilitar a compreensão do contexto histórico e das relações sociais entre os grupos e perceber a dinâmica das relações sociais em seus diversos aspectos. Através de uma leitura conflitual as diferenças de classes, as diferenças culturais e econômicas são expostas evidenciando os conflitos existentes, facilitando entender a história para que se torne possível apontar ou denunciar discursos que objetivam a defesa das classes e poderes dominantes.

2.1 ANÁLISE CRÍTICA DE GL 5, 1-14

Paulo escreveu a carta aos gálatas por volta do ano de 56 dirigindo-a a uma comunidade que ele fundou em sua segunda viagem missionária (BECKER, 2007, p. 54). Nessa carta Paulo combate a doutrina dos cristãos judaizantes que tentavam persuadir os cristãos gálatas a se circuncidarem e adotarem o regime da lei judaica como forma de confirmar a sua eleição e a salvação. A questão central dos cristãos da Galácia se refere à tentativa dos judeu-cristãos em judaizar os gálatas através do retorno à Lei de Moisés. O enfoque desta análise será em Gl 5, 1-14 considerando-se o contexto político, social e econômico em que o autor e seus destinatários estão inseridos.

A carta aos Gálatas foi dirigida aos cristãos gálatas, os celtas, especificamente às igrejas da Galácia (Gl 1, 2). É mais provável que as igrejas gálatas estivessem localizadas na Anatólia Central e a carta foi dirigida às comunidades da região norte (FERREIRA, 2005a, p. 20). A província romana da

Galácia foi fundada por volta de 25 a. C. (MALINA, 2006, p. 122). Os gálatas habitantes da Galácia eram guerreiros ou descendentes de guerreiros e mercenários que eram conhecidos por seu trato rude e sua religião pagã. Após a divulgação do evangelho de Deus por Paulo esses gálatas se tornaram membros do grupo de Jesus, colegas de Paulo. Os gálatas abandonaram os seus cultos pagãos e as suas práticas que contrariavam as práticas cristãs.

Os membros da comunidade da Galácia provavelmente eram cristãos de origem celta, judaica, e os autóctones. Os cristãos em geral pertenciam à classe mais baixa de moradores urbanos constituída de não proprietários, escravos, diaristas, pequenos artesãos, camponeses e outros. Os membros do grupo paulino da Galácia poderiam pertencer à categoria de escravo, liberto, artesãos, comerciantes. Meeks (1992, 118 e 119) afirma que entre os cristãos podiam-se encontrar aqueles pertencentes à *familia caesaris*; prováveis libertos ou descendentes de libertos que alcançaram riqueza; artesãos; comerciantes ricos e escravos; mas o cristão típico era o artesão livre ou pequeno comerciante (MEEKS, 1992, 118 e 119).

Na perícopes de Gl 5, 1-14 a situação vital que se estabeleceu se resumiu no fato de que, após evangelizar os gálatas e fundar a comunidade cristã da Galácia, Paulo se deparou com os judeu-cristãos procurando destruir os ensinamentos de Paulo sobre a justificação pela fé para destruir a liberdade que eles haviam alcançado em Cristo. Procuraram convencer os Gálatas a adotar a prática da circuncisão e outras práticas da Lei judaica com o fim de alcançar a eleição e consumarem sua fé tornando-se verdadeiros filhos e filhas de Deus. Paulo compreendeu os objetivos desses judeu-cristãos e advertiu os gálatas ressaltando sua autoridade apostólica. Paulo buscou resgatar a fé primitiva dos cristãos gálatas com o intuito de chamá-los novamente à liberdade conquistada e experimentada anteriormente em Cristo, mas que estavam a ponto de perder. Paulo pretendia na verdade alertar os gálatas quanto aos seus verdadeiros adversários.

O apóstolo Paulo é o autor da carta aos Gálatas. No verso 1 e 2 do capítulo 1 de Gálatas Paulo escreve: “Paulo, apóstolo e todos os irmãos que estão comigo, às igrejas da Galácia”. As fontes consultadas são concordes em afirmar que Gálatas é de autoria de Paulo. Muitos testemunhos antigos atribuem esta carta a Paulo sendo unânimes em confirmá-lo; se assim não fosse deveríamos duvidar

também da existência do sol ou inventar outro Paulo, em tudo idêntico ao primeiro, e atribuir-lhe a autoria da carta aos Gálatas (GIAVINI, 1987, p. 9).

A carta escrita por Paulo aos Gálatas trata de assunto tão polêmico que se pode perceber certa emoção no momento de sua elaboração. As palavras encontradas no texto expressam uma indignação em momento de forte emoção, aparecendo com nitidez, por exemplo, no verso doze do capítulo cinco da carta aos Gálatas: “oxalá se mutilassem, de vez, aqueles que vos inquietam”. Embora a carta aos Gálatas não seja longa e complexa, nem sempre é muito fácil entender o pensamento de Paulo devido ao fato da carta ter sido escrita de forma apressada e em meio a uma furiosa controvérsia (DRANE, 1982, p. 52). A escolha das palavras utilizadas por Paulo em Gl 5, 12 retrata tal observação. Elas expressam decepção e também um forte sentimento que Paulo certamente não pretendeu esconder.

No verso 1 de Gálatas 5 encontra-se um apelo que sintetiza e retoma o tema: liberdade em Cristo ou a servidão da lei. Resumidamente Gl 5,1-14 é uma abordagem sobre a responsabilidade do cristão dentro do sistema da graça e o uso adequado da liberdade cristã. Paulo esclarece sobre as consequências do legalismo e define as características da liberdade cristã a partir do efeito causado por esta liberdade dada pela fé em Cristo.

Paulo não escondeu suas intenções de persuadir os gálatas a não se submeterem de novo ao jugo de escravidão através da circuncisão. Schneider (1984, p. 125) considera que o capítulo 5 da Epístola aos Gálatas é a seção ética, daí se apresentar de forma exortativa, apesar de, para Paulo, a ética cristã não se reduzir a instruções e exortações. Não resta dúvida que Paulo, neste capítulo, claramente usou de persuasão para convencer os gálatas a não abandonarem a verdadeira fé em Cristo. Paulo não perdeu a oportunidade e aproveitou a ocasião para avisar os gálatas a respeito das implicações da circuncisão dos cristãos.

Após a palavra “liberdade”, em Gl 5,1, as versões latinas d, f e g, a vulgata e o gótico, vinculam a primeira parte desse versículo ao verso anterior de Gl 4,31 traduzindo-o por: “não somos filhos de uma escrava, mas da mulher livre, em virtude da liberdade com a qual Cristo nos libertou”. Assim, as palavras gregas *stekete oun*, que se seguem, dariam início a um novo versículo: “Permaneçei, pois, firmes”... A variante adotada pela Neo Vulgata e a Bíblia de Jerusalém em Gl 5,1 aparece nos manuscritos P (46), Aleph, e nas versões saídica, aramaica e siríaca,

divide a primeira parte deste versículo, separando-o de Gl 4, 31. A questão se Gl 5,1 é uma conclusão da alegoria a respeito dos filhos de Agar e de Sara ou a introdução do capítulo, Cothenet (1984, p. 75) afirma: “em virtude da semelhança com a proclamação de Gl 5,13, é preferível a segunda construção. Aliás, permite conferir aos versículos todo seu peso, como uma proclamação de vitória”.

Segue o texto de Paulo de Gl 5, 1-14 como aparece escrito na Bíblia Neo Vulgata:

É para a liberdade que Cristo nos libertou. Ficai firmes e não vos deixeis amarrar de novo ao jugo da escravidão. Eu, Paulo, vos digo que Cristo não será de nenhum proveito para vós, se vos deixardes circuncidar. Mais uma vez declaro, a todo circuncidado, que ele está obrigado a observar a Lei inteira. Vós, que procurais a vossa justificação na Lei, rompestes com Cristo: decaístes da graça. Quanto a nós, que nos deixamos conduzir pelo Espírito, é da fé que aguardamos a justificação, objeto de nossa esperança. Com efeito, em Jesus Cristo, o que vale é a fé agindo pelo amor; ser ou não ser circuncidado não tem importância alguma. Corríeis tão bem! Quem vos impediu de obedecerdes à verdade? Essa influência não pode vir daquele que vos chama! Um pouco de fermento fermenta a massa toda! Confio em vós, no Senhor, que não pensareis de maneira diferente. Porém, aquele que vos perturba, seja quem for, terá o merecido castigo. Quanto a mim, irmãos, se ainda pregasse a circuncisão, por que, então, seria perseguido? Pois, neste caso, estaria eliminando o escândalo da cruz. Oxalá se mutilassem, de vez, aqueles que vos inquietam! Sim, irmãos, fostes chamados para a liberdade. Porém, não façais da liberdade um pretexto para servirdes à carne. Pelo contrário, fazei-vos escravos uns dos outros, pelo amor. Pois toda a lei se resume neste único mandamento: amarás o teu próximo como a ti mesmo.

2.1.1 COMENTÁRIOS TEXTUAIS E LITERÁRIOS

Em Gl 5,1 aparece o vocábulo grego *esthēka*, que se traduz por permanecer firme ou ficar firme. Segundo Ferreira (2005a, p. 150) é uma linguagem que lembra os soldados nos seus postos e também indica que os gálatas precisam permanecer firmes nos postos da liberdade. A palavra grega usada para “prender” foi *enechesthe* que tem, segundo Ferreira (2005a, p. 151), o sentido de “ser apanhado, caído em uma armadilha”, para esclarecer aos cristãos gálatas que se viessem a mudar de projeto poderiam cair de novo num jugo diferente que os escravizariam a um novo senhor.

Em Gl 5, 1 a palavra “liberdade” aparece acompanhada do verbo liberta. Libertar para a liberdade forma um hebraísmo com a intenção de valorizar e

intensificar a ação realizada por Cristo (Bíblia Tradução Ecumênica, 1994, p. 2259). Cristo libertou as pessoas para que elas possam ser livres, uma obra definitiva e suficiente que não necessita de confirmação ou suporte de nenhuma espécie, pois é eficaz a ponto de suprimir a antiga aliança. Para Paulo incluir qualquer suporte ou confirmação à obra realizada por Cristo seria o mesmo que eliminá-lo, pois Cristo é a própria salvação.

Com a palavra “liberdade” (Gl 5,1) Paulo pretendeu falar da liberdade da lei e da liberdade do pecado, pois, “no âmbito da lei, o pecado desenvolve-se e revigora-se pela lei” (SCHNEIDER, 1984, p. 127). A função da lei é evidenciar o pecado, “pois, sem lei, o pecado é coisa morta” (Rm 7, 8). Para Paulo, a liberdade em questão é a liberdade da lei que se refere à aplicação das disposições da lei dada por Deus a Moisés após o incidente do bezerro de ouro (MALINA, 2006, p. 144). Essa lei se refere à antiga aliança do povo de Israel com Deus. A circuncisão estava inclusa nos preceitos da Lei de Moisés. E em Paulo os gálatas não necessitavam da circuncisão para alcançar a liberdade de filhos de Deus e nem a liberdade do pecado e da morte, pois a submissão à Lei é submissão ao jugo de escravidão.

“Quem se livrou da Lei também se desvencilhou do pecado; quem foi libertado por Cristo igualmente é livre da morte que o pecado traz consigo (Rm 5,21) e de que ela é o aguilhão” (SCHNEIDER, 1984, p. 127). Paulo falava da liberdade do pecado e da lei que é mediante a fé, pois, como ele próprio afirma “Cristo pagou para nos resgatar da maldição da lei, tornando-se ele mesmo maldição por nós” (Gl 3,13). Uma liberdade acima de tudo efetuada por Cristo na cruz, pela graça de Deus. Conforme Ferreira (2005a, p. 150), a expressão “Cristo nos libertou” sugere de forma evidente a ideia da obra redentora de Cristo. Paulo “entende a liberdade como libertação operada por Deus em Jesus Cristo” (DICIONÁRIO DE TEOLOGIA, 1970, p. 166). Portanto, somente pela fé em Jesus Cristo a liberdade cristã pode ser alcançada. Para Paulo a libertação ocorrida no êxodo foi parcial e localizada, somente para um povo (FERREIRA, 2005a, p. 151). Mas em Cristo ocorre a abertura de fronteiras.

A libertação do pecado é através de Cristo por causa da graça de Deus. Liberdade implica em libertação do poder da morte e obtenção da vida e natureza de Cristo através de sua morte na cruz. Estabelece-se uma nova aliança com Deus

como filho e filha de Deus em Cristo, através da fé. A consequência dessa nova aliança é a liberdade. O ser humano só pode ter domínio de si mesmo abandonando-se e se entregando ao mistério de Deus, só pode possuir a si mesmo com liberdade abandonando-se ao mistério soberano da liberdade divina (DICIONÁRIO DE TEOLOGIA, 1970, p. 165). A liberdade humana só é alcançada na submissão à vontade divina.

A salvação sem Cristo não é possível na teologia de Paulo. Em sua interpretação da alegoria de Sara e Agar em Gl 4, 21-31, os filhos de Sara, a livre, são os que têm fé em Cristo, livres da lei e herdeiros da salvação; os filhos de Agar, a escrava, são os que vivem na escravidão da lei, excluídos da herança (DICIONÁRIO DE TEOLOGIA, 1970, p. 159). Na lei a condição do ser humano é de escravo, mas em Cristo se torna filho e filha de Deus. O ser humano sem Cristo é escravo do pecado, sem poder se defender, mas a verdadeira liberdade é proveniente da filiação divina alcançada só na fé em Jesus, sendo um dom escatológico (DICIONÁRIO DE TEOLOGIA, 1970, p. 161 e 162).

O significado da expressão “de novo” que aparece na frase “não vos deixeis sujeitar de novo ao jugo da escravidão” de Gl 5, 1 significa apenas que os cristãos da Galácia não deviam se deixar enganar como se não houvessem sido redimidos pela graça de Cristo. Embora a lei tenha sido dada aos judeus, e não aos gentios, nenhum deles tem qualquer liberdade à parte de Cristo, mas somente escravidão (CALVINO, 2007, p. 137). Paulo advertiu os gálatas no sentido de que estavam se tornando escravos novamente. Paulo os advertiu para que não voltassem à condição de escravos que eles conheciam anteriormente. Seria o mesmo que dizer: não se deixem apanhar para que fiquem escravos novamente, tendo que levar de novo uma carga de servidão.

Em Gl 5, 1 ocorre uma metáfora com a palavra “jugo” (Gl 5,1) que, de acordo com Cothenet (1984, p. 76), “a imagem do jugo era constante no judaísmo, para significar a obediência à Lei, e não era de forma alguma considerada como humilhante”. Para exemplificar a sua afirmação, Cothenet (1984, p. 76) continua: “Jesus denunciou a carga esmagadora com que os escribas sobrecarregavam as costas das pessoas (Mt 23, 4) e convidou seus discípulos a aceitar seu próprio jugo, suave e leve” (Mt 11,29s). A liberdade propiciada por Cristo Jesus traz descanso e alivia a carga, pois o cristão livre não está só. A luta de Jesus foi em

prol da redenção e comunhão com Deus e não como fidelidade a um código (DICIONÁRIO INTERNACIONAL DE TEOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO, 2000, p. 1098).

A palavra “jugo” (Gl 5, 1), do grego *zygos*, define a situação em que os gálatas se encontrariam, no caso de se tornarem legalistas e se circuncidassem. As conseqüências seriam a servidão à lei e a volta à escravidão em que se encontravam antes de sua adesão à Cristo, pois fé e lei como um caminho para se alcançar a salvação e vida de liberdade, se antagonizam. Paulo denuncia o jugo da lei. Para Paulo a submissão à lei é igual ao jugo de escravidão. Já os judeu-cristãos defendiam a circuncisão como algo a ser observado, o que para Paulo significava basear a salvação nas obras justas como condição de serem aceitos por Deus (DICIONÁRIO INTERNACIONAL DE TEOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO, 2000, p. 1098). Paulo considera que a submissão à Lei sem dúvida contraria a crença na salvação baseada na graça e na promessa através da fé em Cristo.

Conforme está escrito no Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento (2000, p. 1095), a palavra “jugo” (Gl 5, 1) originalmente significava a madeira assentada sobre o pescoço dos animais de carga (Nm 19, 2); e passou a significar escravidão e fardo de servidão de um povo ou nação, e também um símbolo de opressão sofrida no âmbito político de sujeição e tirania pela força. A palavra jugo tinha o sentido de escravidão para o povo de Israel do Antigo Testamento. Paulo empregou a palavra jugo para enfatizar ainda mais que a circuncisão para os gálatas era escravidão. “Jugo” significava a opressão e o domínio estrangeiro de uma nação (Jr 28, 2-11) e a libertação final dessa opressão e sujeição forçada pertence à imagem da profecia messiânica de Is 10, 27 (DICIONÁRIO INTERNACIONAL DE TEOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO, 2000, p. 1095). Na visão do profeta Jeremias e Isaías, o domínio de um povo sobre outro é a questão fundamental a ser solucionada através da vinda do messias, o salvador.

O termo “jugo” (Gl 5, 1) se refere também à escravidão de um povo proporcionado por alguma nação ou grupo para sujeitar e subjugar com o objetivo de exercer domínio e adquirir poder e riqueza. A condição de escravo obriga o indivíduo à sujeição servil à vontade de alguém, de uma nação, de um sistema

causando a sua alienação. E esta é a ideia presente no contexto da carta aos gálatas. Eles estavam sujeitos ao domínio de Roma. A comunidade dos gálatas conhecia a escravidão enquanto escravos ou libertos. Eles conheciam a sujeição e domínio do Império de Roma. Em Cristo eles foram libertados em seu espírito e mente e transformados em filhos e filhas de Deus livres de todo o poder, não só espiritual, mas também da opressão psicológica, que pudesse aprisionar novamente suas mentes. Essa libertação em Cristo estava consumada. O próximo passo era conquistar a liberdade em todas as suas esferas: política, social, cultural, religiosa.

Os gálatas deveriam permanecer nessa liberdade e não se sujeitar de novo ao jugo da escravidão (Gl 5, 1). A Lei representava para Paulo esse sistema de domínio e imposições, causador de escravidão e que impõe jugo. Nem mesmo os judeus conseguiam cumprir a Lei integralmente. O jugo da Lei impede a verdadeira liberdade proporcionada por Cristo em sua cruz e ressurreição. O reinado de Cristo é de justiça e não pela violência. Cristo havia libertado os cristãos e sem Cristo eles eram estranhos à aliança da promessa, e estariam sem esperança e sem Deus (Ef 2, 12).

Em Gl 5, 2 Paulo mesmo quem fala usando da sua autoridade apostólica para chamar a atenção dos gálatas sobre o significado da circuncisão (FERREIRA, 2005a, p. 155). Paulo começa dizendo “eu, Paulo, vos digo”. Calvino (2007, p. 137) afirma que “ele se coloca diante dos gálatas e menciona seu próprio nome para remover toda aparência de hesitação” a fim de expressar que ele estava convicto de suas admoestações aos gálatas. Assim, Paulo demonstra firmeza em suas crenças e assegura a sua autoridade. Calvino (2007, p. 138) acrescenta: “e embora sua autoridade começasse a ser menosprezada entre aqueles crentes, Paulo afirma que ela era suficiente para eliminar cada adversário”. Com a expressão “eu, Paulo” de Gl 5, 2, Paulo reage com a intenção de enfatizar sua autoridade apostólica defendendo-a diante daqueles que tinham começado a cair no legalismo.

A palavra “circuncidar” (Gl 5, 2) indica o rito da circuncisão. A circuncisão parece ter se originado de um rito de iniciação ao casamento (COTHENET, 1984, p. 12). Após o exílio da Babilônia a circuncisão se tornou um rito importante e passando a ser considerado como o sinal da aliança de Deus com Abraão e sua

descendência. Os escravos que habitavam com os judeus também deveriam ser circuncidados como uma condição para que pudessem tomar parte na refeição pascal (Gn 17, 9-14). A prescrição da circuncisão deve também se aplicar aos prosélitos para que pudessem se ingressar na comunidade de Israel (COTHENET, 1984, p. 12). A circuncisão era prescrição da Lei de Moisés exclusivamente para os judeus do sexo masculino. Para os judeus, a circuncisão marcou a inauguração de um masculino judaico na submissão de toda a Lei de Moisés (MALINA, 2006, p. 140).

Paulo categoricamente contestou a circuncisão enquanto sinal de eleição de Deus. Para os judeus desde o tempo dos Macabeus o principal marcador de exclusividade israelita foi a mutilação genital masculina chamada de circuncisão (MALINA, 2006, p. 144). Paulo não acreditava que a circuncisão desempenhava um papel importante na nova aliança em Cristo. Paulo argumenta que adotando as práticas da Judéia, mesmo com a insistência dos líderes do grupo de Jesus da Judéia, anula os benefícios acumulados pela fé no Deus que ressuscitou a Jesus dentre os mortos (MALINA, 2006, p. 144). Porque as práticas da Judéia são as práticas da Lei dada a Moisés no Sinai. Adotar as práticas da Judéia marca um retorno à condição de Israel antes da morte e ressurreição de Jesus para o período de submissão requerida pela Lei reparadora de Moisés.

A palavra “aproveitará” (Gl 5, 2) corresponde ao grego *ophleo* que significa beneficiar, aproveitar, ajudar. O verbo se encontra no futuro: “aproveitará” ou “servirá”. Cristo havia se empenhado em distribuir o Espírito (e outros dons) a nós, em vista da nossa vida, mas não nos poderá dar nada disso se nós nos subtrairmos à sua obra para dar a Moisés e à lei a confiança que devemos somente ao Pai e a Ele (GIAVINI, 1987, p. 74). O benefício da salvação, vida no Espírito, libertação e liberdade que a graça de Cristo oferece para aquele que o fiel não se concretiza na lei. A observância da Lei como forma de alcançar alguma vantagem só afasta e separa o cristão de Cristo e de sua graça salvífica.

O tempo presente dos verbos em Gl 5, 3 indica que a advertência feita contra a introdução sistemática da circuncisão e a prática da lei já era característica, desde algum tempo, das comunidades cristãs da Galácia. Quem está sob o jugo da Lei tornar-se-á devedor da lei inteira e sujeito à sua maldição. O circuncidado está “obrigado” a observar a Lei inteira. A circuncisão obriga o

circunciso a observar a Lei judaica na sua totalidade, o que Paulo sabia ser impossível pela própria experiência (DRANE, 1982, p. 53). A opção pela lei transforma os gálatas em legalistas devedores da lei. A dívida os obriga a atender todos os preceitos da lei e os leva de volta novamente à escravidão. No original grego, a palavra “guardar” que aparece em Gl 5, 3 é *poieo*, que significa fazer realizar. Aquele que segue a lei deve cumpri-la por completo praticando o que ela determina. Mas Paulo afirma em Gl 3,13: “Cristo nos resgatou da maldição da lei”.

O vocábulo grego para “lei” em Gl 5, 3 e 4 é *nomos*. Quando esse vocábulo *nomos* vem acompanhado pelo artigo definido (Gl 5, 3 e 14) refere-se à lei judaica segundo escrita no Antigo Testamento (TENNEY, 1967, p. 194). No verso 4 e 11 de Gálatas 5 a palavra “lei” vem acompanhada pela preposição “em” ou “pela”, para formar a frase “em lei”, ou “pela lei”, que em grego é *en nomoi*, referindo-se à “esfera de operação”, como afirma Tenney (1967, p. 196). Se procuras justificação na lei, decaístes da graça (Gl 5, 4). Lei e graça se opõem radicalmente enquanto instrumento para alcançar a justiça de Deus.

O verbo “romper com” (Gl 5, 4) vem do grego *katargein* que significa enfraquecer, destruir, anular, descrevendo uma morte e uma perdição ocorrida pela ruptura com Cristo (FERREIRA, 2005a, p. 156). “Rompestes com Cristo: decaístes da graça” (Gl 5, 4). A busca pela justiça na Lei anula Cristo. Segundo Schneider (1984, p. 129), desligar-se de Cristo tem o sentido de não só rejeitar o auxílio de Cristo se entregando à maldição da lei, mas romper com Cristo perdendo-se e sendo aniquilado para sua própria condenação. A palavra “decaístes” (Gl 5, 4) se refere a cair da graça no sentido de perder a graça de Deus e se encontrar afastado de Cristo. Quem conheceu a Cristo experimentou a sua liberdade conquistada pela fé nele. Circuncidar é uma escolha em direção ao rompimento com Cristo abandonando a sua graça em favor da lei. Em Cristo e em Paulo não se pode estar na graça e na lei ao mesmo tempo. A escolha em preferir a lei excluirá o convertido da graça de Deus oferecida ao crente pela fé no Cristo ressuscitado.

Seguida do pronome “nós” temos o verbo “aguardamos”. A frase “nós aguardamos” do verso 5 retrata uma esperança comunitária: a esperança da justiça que vem da fé em Cristo; esta justiça é dada a todos os que, vivendo intensamente a liberdade, se abrem à riqueza da fé (FERREIRA, 2005a, p. 157). A expressão “pelo Espírito” (Gl 5, 5) se refere à atuação do Espírito Santo no espírito do cristão

e da cristã para produzir os frutos do Espírito que capacita a seguir com Cristo em vida de santidade, sem cair fora da graça.

A palavra “fé” (Gl 5, 5) se conecta à “justiça” (Gl 5, 5) para garantir a ideia de justificação pela fé. O que importa é a fé para a justificação, pois “o justo vive da fé” (Rm 1,17). A pessoa é justificada não pelas obras da lei, mas pela fé em Jesus Cristo. É para isso que se tem a fé em Jesus Cristo, para ser justificado pela fé em Cristo e não pelas obras da lei, pois pelas obras da lei homem algum é justificado (Gl 2, 15-16). O termo “justiça” ou “justificação” serve para designar o dom gratuito que o crente recebe de Jesus Cristo, a graça que o torna filho e filha de Deus, e vida de retidão.

Em Gl 5, 6 aparece a frase “a fé que age pelo amor”. Aqui Paulo completa a ideia começada em Gl 5, 5 afirmando que “o que vale é a fé que opera pelo amor” (SCHNEIDER, 1984, p. 130). Em Gl 5, 5 e 6, ressaltam-se três qualidades que aparecem combinadas em I Co 13,13: a fé, a esperança e o amor. Na Bíblia Tradução Ecumênica (1994, p. 2260), tem-se que fé, amor, esperança são as atitudes características do cristão. Conforme afirma Cothenet (1984, p. 77), atualmente entre os exegetas domina o consenso de que o verbo que a Bíblia de Jerusalém (1973, p. 1153) traduziu pelo francês *agissant* (atuando) é empregado para indicar que a ação expressa pelo verbo fica na espera do sujeito. A fé é a mola propulsora do amor. A fé sem amor não funciona ou não teria sentido, ou “do mesmo modo, a fé que não tivesse obras estaria morta no seu isolamento” (Tg 2, 17). O amor é o primeiro da lista referente ao fruto do Espírito, que aparece em Gl 5, 22.

O amor não é condição suplementar para se obter salvação e nem traço essencial da fé; a fé que é elemento vital do amor pelo qual ela age; o amor não deve ser compreendido como a condição da justificação, a justificação que é sua condição e raiz (BORNKAMM *apud* COTHENET, 1984, p. 77). O amor está condicionado à fé e à justificação. O amor como fruto do Espírito recebido através da fé em Cristo é suficiente em poder para cumprir os preceitos da lei, “pois toda a Lei encontra o seu cumprimento nesta única palavra: amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Gl 5, 14). Lutero (1998, p. 55) afirma que “quem não tem fé, nenhuma boa obra o fará avançar em direção à justiça e à bem-aventurança”.

Ocorre uma metáfora típica de Paulo em Gl 5, 7: “corríeis bem...”. Conforme Ferreira (2005a, p. 160), é uma comparação de Paulo com os atletas no estádio, colocando os gálatas como atletas preparados cujo alvo é chegar e de preferência ganhar. Paulo faz uso deste tipo de metáfora em outras cartas de sua autoria. Paulo é um homem urbano conhecedor do costume grego de praticar esportes e incentivar as competições atléticas. Na cultura grega e romana as competições esportivas eram importantes. Paulo foi influenciado culturalmente por esse vocabulário relativo aos esportes. Esse tipo de linguagem foi bastante útil para fazer com que os gálatas compreendessem melhor o sentido das palavras do apóstolo. O objetivo de Paulo foi conscientizar os gálatas a manter a fé em Cristo enquanto o único caminho para uma vida de vitória. De outra forma seriam os perdedores visto que, pela lei, não teriam justificação e seriam prisioneiros dela. Eles estavam correndo bem e se aproximando do alvo, que é Cristo. Contudo os obstáculos impediram os gálatas de obedecer à verdade. Por influência mortal dos legalistas, acusadores de Paulo, perdedores malditos que queriam invalidar a graça de Deus, os crentes gálatas estavam sendo reduzidos à mesma condição de perdedores com a circuncisão. Paulo pergunta: “quem vos impediu...?” (Gl 5, 7). Seria o mesmo que dizer quem colocou tais obstáculos no caminho de vocês para que pudessem perder o alvo? (FERREIRA, 2005a, p. 161).

Em Gálatas 5, 8 Paulo usou a palavra “influência” que tem o significado de poder ou ação que alguém exerce sobre outrem. Nesse caso seria o poder ou a ação dos judaizantes sobre os cristãos gálatas para convencê-los a se circuncidar a fim de garantir a aceitação divina. Na Bíblia de Jerusalém (1973, p. 2037) a palavra que aparece é “sugestão”, e “persuasão” na Bíblia da Sociedade Bíblica do Brasil (1993, p. 1153). Os autores da sugestão, persuasão ou influência são os falsos mestres que pretendiam convencer os gálatas a caírem fora da graça seguindo os preceitos da lei. Qualquer uma dessas palavras indica a intenção dos falsos mestres e o seu modo de agir.

Paulo responde de forma categórica: “esta sugestão não vem daquele que vos chama” (Gl 5, 8). Deus foi quem os chamou para a liberdade em Cristo e os justificou pela vossa fé nele, mas Deus não sugere a circuncisão e não os chama para a Lei. A chamada para pertencer a Cristo em Paulo é do Deus de Israel. Paulo empregou essa frase em outro verso: “... daquele que vos chamou pela graça do

Cristo” (Gl 1, 6) e no livro de Romanos: “os que predestinou, também os chamou; os que chamou, justificou-os, e os que justificou, também os glorificou” (Rm 8, 30). Em 1Co 1, 9 Paulo também mencionou o chamamento de Deus: “fiel é o Deus que vos chamou à comunhão com seu filho Jesus Cristo, nosso Senhor”. A afirmação dessa chamada aparece em várias outras perícopes (Rm 9,11; 1Co 7, 15; I Ts 2, 12). Chamados por Deus mediante a fé em Cristo e não pela submissão à lei. Esta persuasão dos judaizantes é destrutiva para a comunidade dos gálatas. É um retrocesso e uma direção contrária ao chamado do Deus de Israel.

O provérbio “um pouco de fermento fermenta a massa toda” (Gl 5, 9) descreve a atividade nefasta dos poucos que querem confundir os gálatas; eles prestarão contas a Deus e serão penalizados de acordo. Esta é uma metáfora do tipo doméstica, um provérbio popular que rememora o ritual dos pães ázimos que orientava aos fiéis a jogar fora o velho fermento, pois, na páscoa precisava de pães fabricados com um fermento novo (FERREIRA, 2005a, p. 161). Esse provérbio que Paulo empregou serviu para comparar os judeu-cristãos com o fermento velho que contamina a massa (os gálatas) toda. Basta só um pouco de fermento e toda a massa é levedada, ou seja, basta uma influência maléfica qualquer se espalhar e a massa toda se contamina. Paulo aqui se refere aos gálatas frente às influências dos falsos mestres: os ensinamentos contrários à justificação pela fé defendida no evangelho de Paulo. Esse fermento se infiltra com rapidez e leveda a massa toda. Esse fermento estava contaminando os gálatas com doutrinas religiosas para confundir os gálatas com o intuito de destruir a fé em Cristo na comunidade. O fermento é nefasto para os ensinamentos de Paulo para a igreja da Galácia.

Paulo inicia Gl 5, 10 com a frase: “confio em vós, no Senhor, ”. Para exprimir sua confiança em relação aos gálatas pressupondo que eles ainda não haviam tomado uma decisão definitiva quanto ao projeto dos judeu-cristãos e abrir portas para uma visão global da realidade e retorno ao projeto da liberdade (FERREIRA, 2005a, p. 162). Paulo fala com firmeza sobre sua confiança nos gálatas. Essas palavras parecem também expressar a esperança de Paulo de que os gálatas o ouviriam. Paulo demonstra sua confiança nos gálatas encorajando-os a usar o próprio entendimento para que retornem à orientação que já conheciam a respeito da salvação pela fé e não pelas obras. Paulo tinha confiança que os gálatas não pensariam diferente e não tomariam outra orientação a não ser a orientação correta

que Paulo já havia dado (Gl 10). Paulo confiava que eles não iriam aderir aos ensinamentos dos falsos mestres se deixando influenciado por eles.

Os perturbadores citados por Paulo em Gl 5, 10b se referem aos que queriam persuadir os gálatas a se circuncidarem. Paulo quando diz: “aquele que vos perturba”, imputa grande parte da culpa aos impostores pelos quais os gálatas haviam sido enganados e quase os eximindo da punição denunciada contra os impostores (CALVINO, 2007, p. 143). Mesmo que entre os agitadores houvesse uma ou outra pessoa de destaque, é bem provável que Paulo não quis dar honra a qualquer um deles (SCHNEIDER, 1984, p. 132). O verbo “perturba” (Gl 5,10) no grego é *tarasso*, que significa perturbar, deslocar, lançar na confusão, aterrorizar.

A palavra “castigo” em Gl 5, 10b é a tradução do original grego *krima*. A expressão “sofrerá a sanção” ou “terá o merecido castigo” tem o sentido, segundo Schneider (1984, p. 132), de que quem lança perturbações nas comunidades arcará com sanções penais divinas, pois Deus proferirá sua sentença condenatória sobre os que levam mensagens que contradizem ao Evangelho de Deus. A palavra “sanção” seguida da palavra “sofrerá” (Gl 5, 10) completa a ideia da punição divina que o perturbador receberá por causa das suas perturbações ou ações maléficas. Paulo quis lembrar que a ação destruidora dos perturbadores da comunidade dos gálatas teria consequências também destruidoras.

Paulo discorda dos judaizantes em relação à circuncisão e responde com uma pergunta: “se ainda pregasse a circuncisão, por que, então, seria perseguido?” (Gl 5, 11). A partir do momento em que decidiu pregar o Cristo crucificado Paulo passou a ser perseguido. Mas, se pregasse a circuncisão como seus adversários na Galácia, “neste caso, estaria eliminado o escândalo da cruz” (Gl 5, 11b). Se pregasse a circuncisão não haveria motivo nenhuma perseguição. As perseguições que Paulo sofreu demonstram que a mensagem que pregava (“o escândalo da cruz”), era recebida como ofensa pelos legalistas e pelos judeus. Paulo se tornou inimigo dos judaizantes. Eles haviam se tornado seus acusadores. E escândalo da cruz ofende e traz perseguição, pois confronta forças poderosas.

No grego a palavra para “escândalo” (Gl 5, 11b) é *skandalon* significando armadilha, algo que ofende, pedra de tropeço, algo indesejável, que contraria a ordem estabelecida, que gera indignação e revolta. Para os judeus a cruz era realmente uma pedra de tropeço e motivo para se escandalizar. Quem não era

judeu percebia na cruz uma insensatez e loucura. Paulo afirmou em 1Co 1, 23: “nós, porém, proclamamos Cristo crucificado, escândalo para os judeus e loucura para os pagãos”. Paulo esclarece que esse pensamento é incorreto, “pois o que é loucura de Deus é mais sábio que os homens e o que é fraqueza de Deus é mais forte que os homens” (1Co 1, 25).

No verso 12 Paulo deseja: “oxalá se mutilassem, de vez, aqueles que vos inquietam”. A mutilação parece ter sido uma prática comum na época, no culto a Cibele e Átis, quando os iniciados em alguns ritos místéricos e os sacerdotes se mutilavam (FERREIRA, 2005a, p. 163). Eles queriam que os gálatas se circuncidassem, mas Paulo agora declara que ele também gostaria que eles fossem mutilados para sempre como um castigo pela ação que pretendiam inserir na comunidade. Quando se percebe o sentido da circuncisão tais palavras não são exageradas, mas sim um castigo merecido por anular Cristo. A afirmação de Paulo: “oxalá se mutilassem, de vez, aqueles que vos inquietam” (Gl 5, 12), demonstra sua indignação contra os seus adversários que pretendiam dissuadir os gálatas a se circuncidarem. Essa indignação de Paulo se justifica pelas conseqüências que trariam aos Gálatas a circuncisão e o retorno à Lei.

Os pagãos adoravam outros deuses e não conheciam o Cristo. Paulo mostrou que havia uma concordância interna existente entre aquele que considera a Lei judaica como caminho de salvação e o pagão que procura alcançar o favor dos deuses (SCHNEIDER, 1984, p. 134). Há uma equivalência entre a crença na Lei judaica como caminho de salvação e a busca do pagão em alcançar o favor dos deuses por algum feito. Não há nenhuma diferença entre eles. Ambos devem realizar algo com suas próprias mãos para obter alguma coisa. Os dois acreditam que é necessária alguma realização como a circuncisão, por exemplo, para que Deus ou os deuses sejam favoráveis.

Essas palavras de Paulo devem ser percebidas como resposta aos seus acusadores. Eles procuravam desfazer o trabalho de Paulo na comunidade da Galácia anulando a cruz de Cristo e iludindo os gálatas a tomarem outro caminho que culminaria na destruição deles. A palavra marcante da frase é “se mutilassem” (Gl 5, 12). Os legalistas queriam prejudicar os gálatas com os seus ensinamentos de tal forma que seriam arrancados de Cristo caso aderissem aos seus ensinamentos.

Por isso Paulo deseja a mutilação para servir de castigo aos adversários de Paulo e dos gálatas.

Em Gl 5,13b aparece o termo “pretexto para servirdes à carne”. No grego o vocábulo para pretexto é *aphorme*, com o significado de motivo e oportunidade. Aqui Paulo adverte os gálatas com o objetivo de que não usassem da liberdade como uma desculpa para dar uma oportunidade de ação para a carne ou como uma ocasião para pecar. A vida no Espírito se opõe à vida segundo a carne. “Pois o que a carne deseja é contra o Espírito, e o que o Espírito deseja é contra a carne: são o oposto um do outro, e por isso nem sempre fazeis o que gostaríeis de fazer” (Gl 5, 17). A “carne” em Gl 5, 13 é uma referência às tendências egoístas (FERREIRA, 2005a, p. 165). Atender aos desejos da carne elimina o Espírito e impossibilita de compreender a obra realizada por Deus através de Cristo. Eliminar o Espírito é romper com Cristo. Rompendo com Cristo se perde a salvação e a liberdade voltando a ser escravo tendo que pagar o salário do pecado que é a morte. A morte é separação de Deus vivendo sem a natureza de filhos e de filhas de Deus. Em Cristo se alcança a salvação eterna e o Espírito de Deus para que se viva em liberdade de filhos e filhas de Deus.

Para o verbo “servir”, o verbo empregado foi *douleuein*, que quer dizer ser escravo. Ocorre aqui o paradoxo: da liberdade à servidão justificada pelo pensamento de que em Paulo a liberdade desabrocha na ajuda mútua (COTHENET, 1984, p. 81). A liberdade em Paulo implica em serviço ao próximo e a Deus. Em Cristo o cristão serve a Deus e não à carne. A palavra escravos é sinônima de servos. Nesse sentido, se refere mais a subordinado, dependente, que faz ou presta serviços, aquele que obedece ou serve alguém. Ser escravo se complementa com uns dos outros.

“Porque toda a lei se cumpre em um só preceito, a saber: amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Gl 5, 14). Paulo adverte: não tenham a pretensão de cumprir toda a lei, isto é impossível; se não cumprirem tão somente um preceito serão transgressores de toda a lei. Por isso não abandonem a Cristo por causa de um preceito legal tal como a circuncisão; o melhor a fazer é seguir a Cristo para que não venham a cair na maldição da lei. Pois, toda a lei se reduz ao amor ao próximo e a Deus.

2.1.2 OBSERVAÇÕES SOBRE A PERÍCOPE DE GI 5, 1-14

Em Gálatas Paulo defende o seu evangelho centrado na liberdade proporcionada por Cristo. A liberdade de Cristo é liberdade da Lei para seguir pela fé em Cristo que capacita a atender aos mandamentos da própria lei. “A partir de Damasco, Paulo dá novo valor à sua fé em Deus e recebe a Cristo como o definidor de todas as coisas, o centro de tudo” (ASSIS, 2009, p. 21). A liberdade ocorre a partir de Cristo e em ordenação ao acontecimento de sua morte na cruz e ressurreição. “Cristo é, em suma, o dom decisivo de Deus aos homens, a ponto de a fé, que reflete sobre esse acontecimento, não conseguir deixar nada isolado de Cristo” (BECKER, 2007, p. 531).

A inovação que Paulo proclamou aos seus companheiros israelitas e que estava enraizada em Deus foi Jesus ressuscitando dos mortos implicando na liberdade das prescrições da lei de Moisés (MALINA, 2006, p. 144). Essa inovação centralizou na pessoa de Jesus Cristo a reconciliação de Deus com a humanidade que concede o perdão e a justificação através da fé. Paulo anuncia o evangelho de Cristo que subsiste livre da lei judaica, mas se baseia em sua teologia centrada em Cristo e com argumentos escriturísticos. A teologia de Paulo na carta aos gálatas estabelece uma antítese entre a lei judaica e a fé em Cristo. Paulo em Gálatas elabora o conceito de liberdade e define sua aplicação. Para se chegar à liberdade é necessário passar pela fé em Cristo. Como diz Barbaglio (1991, p. 64) “fé e lei são indicadores de dois modos opostos de ser: viver para si mesmos, de forma egocêntrica, ou viver fora de si, para Deus e para os outros, em simpatia com Cristo”.

A justiça em Paulo deve consistir na fé em Cristo e não em seguir as prescrições da Lei judaica. Schneider (1984, p. 130) afirma que “em Cristo Jesus há um só poder de justificação: a fé. Na nova ordem de salvação, iniciada por Cristo, não importa mais à salvação do homem ser circuncidado”. Através da fé em Cristo se tem a justificação, mas pela lei se está subordinado à sua obediência total. Para Paulo a aceitação divina (o favor dado pelo patrono Deus e Pai) vem da fé no Deus de Israel que ressuscitou a Jesus dentre os mortos, não da realização

das obras da lei (MALINA, 2006, p. 144). Rejeitar a graça de Deus é rejeitar a Cristo porque a maior dádiva é Cristo e seu Espírito.

Para atender à demanda da lei e se submeter aos seus preceitos é necessário esforço próprio e empreender ações orgulhosas para que a maldição e condenação que estão embutidas no não cumprimento de suas prescrições não se realizem. Paulo analisou essas duas opções apresentadas aos gálatas e considerou que a circuncisão, da forma proposta pelos cristãos judaizantes, se opunha à liberdade proposta por Cristo. A circuncisão é a anulação de Cristo e sua obra na cruz e está desvinculada da justificação.

A questão dos gálatas se resume a antítese Cristo e a Lei, fé em Cristo e submissão à Lei; salvação pela fé em Cristo e condenação pela maldição da Lei, liberdade em Cristo e escravidão da Lei, vida no Espírito e viver na carne se esforçando em cumprir a Lei. Os cristãos judaizantes consideravam que a circuncisão era sinal da eleição da parte de Deus enquanto povo escolhido por Ele, para Paulo era decair da graça, romper com Cristo e perder a salvação. Na medida em que os gálatas resolvessem se circuncidar haveria um rompimento com Cristo e eles sairiam da graça para adotar o sistema legalista-judaico que considera a circuncisão como sinal de eleição do povo de Deus. Para Paulo isso significaria retroceder à anterior condição de escravidão em que se encontravam antes de se converterem a Cristo (ASSIS, 2009, p. 22).

Paulo entende que a função da lei consistia em revelar a transgressão, uma vez que “pela lei vem o pleno conhecimento do pecado” (Rm 7,20). A Lei também tem a capacidade de elucidar a humanidade que todo o mundo é culpado perante Deus (Rm 3,20). E se são culpados estão sob acusação e julgamento para condenação. Mas se não há lei não haverá condenação nem julgamento “porque a lei suscita a ira; mas onde não há lei, também não há transgressão” (Rm 4,15). Se a transgressão não ocorre sem a lei, não haverá condenação. A lei existe para dar a conhecer a existência do pecado.

“Sabemos, entretanto que o homem não é justificado pelas obras da lei, mas somente pela fé relativa a Jesus Cristo porque pelas obras da lei ninguém será justificado” (Gl 2, 16). O ponto determinante para a justificação é somente a fé em Cristo. Dessa forma não há como ser excluído por causa do não atendimento a um preceito da lei. A lei não é determinante na salvação e justificação, mas sim a fé

naquele que ressuscitou. A lei discrimina, pois determina que somente se possa alcançar a promessa se houver submissão completa aos seus preceitos, e isto inclui a prática da circuncisão. E na Lei o povo judeu seria representante de um grupo privilegiado, superior, os possuidores, historicamente, das práticas e meio de salvação.

O ensinamento de Paulo não traz privilégio para uns e escravidão para outros. Não é um evangelho de vantagens ou de exclusão. Nem tampouco é um evangelho de acordos onde uns são beneficiados e outros são discriminados, ou onde para que alguém tenha algum benefício outro tem que sofrer o dano ou arcar com os prejuízos. Paulo defende na carta aos gálatas um evangelho que se baseia na fé em Cristo disponibilizada para todos. Para ele não existe outro evangelho; há apenas pessoas que lançam a perturbação entre vós e querem transtornar o Evangelho do Cristo (Gl 1, 7). Paulo quer que prevaleçam os ensinamentos de Cristo. Paulo pretendia preservar Cristo na comunidade dos gálatas para que os gálatas permanecessem em liberdade e não retornassem à escravidão. A adoção das práticas judaicas marcaria o retorno à condição de Israel antes da morte e ressurreição de Jesus para o período de submissão necessária de Israel à Lei reparadora de Moisés (MALINA, 2006, p. 144). A circuncisão para os gálatas seria um retrocesso e implicaria em tornar irrelevante a fé no Cristo ressuscitado. Contudo, o que para Paulo considerava como totalmente irrelevante era a circuncisão. Ser circuncidado significa estar obrigado à obediência de toda a Lei de Moisés, um passo atrás para a escravidão que Israel trouxe sobre si mesmo com sua idolatria pelo deserto do Sinai (MALINA, 2006, p. 144).

A inclusão da Lei para justificação é a exclusão de Cristo. “Pois os praticantes da lei” (Gl 3, 10) na verdade estão se opondo à fé em Cristo, pois se basear na lei requer sua observância que é consolidada pelo esforço pessoal que visa seu cumprimento. Barbaglio (1991, p. 31) afirma que “nas obras da lei, de fato, Paulo vê em ação uma dinâmica oposta à da fé, algo centrado no fazer”. Se a fé em Cristo conduz à salvação pela graça, sem esforço próprio, contudo, as obras da lei “indica não simplesmente uma prática de observância, e sim a auto-afirmação orgulhosa do homem, como sujeito que age” (BARBAGLIO, 1991, p. 31). Uma decisão pela circuncisão é uma decisão em direção ao jugo de escravidão. A atitude dos gálatas em se circuncidarem ou não representa uma decisão entre

confiar em Deus como Senhor de suas vidas, ou confiar em si mesmos como senhores de si próprios, além de ser uma adesão completa à lei como forma de salvação.

Paulo considera a liberdade uma conquista que se realiza através da fé em Cristo. A vida de liberdade deve ser vivida no Espírito, procede dele e está em consonância com a essência de Deus. Em Cristo a servidão que antes era dedicada à Lei se desloca para o serviço aos companheiros do grupo de Jesus. “O cristão não serve à carne, mas presta serviço de servo ao próximo. E neste serviço não conserva somente seu estado de homem livre, mas realiza também a sua liberdade em Cristo” (SCHNEIDER, 1984, p. 137). A liberdade da Lei e a adesão à Cristo implicam em serviço a Deus.

Uma definição de liberdade diferente da de Paulo seria “a única liberdade que merece esse nome é a de buscar o nosso próprio bem segundo a nossa própria maneira, enquanto não tentamos privar os outros da sua ou impedir seus esforços para obtê-la” (MILL *apud* DUNN, 2003, p. 743). O que falta nesta definição de Mill é o senso de liberdade como algo a ser usado em favor dos outros. É o senso de direito conectado com responsabilidade, de liberdade exercida no amor ao próximo, que distingue a ética da liberdade de Paulo e faz dela um princípio social e político tão poderoso (DUNN, 2003, p. 743).

Uma definição de liberdade mais próxima da definição de Paulo consiste no que na seguinte afirmação: “o homem é livre para escolher o seu caminho e, não obstante, deve aceitar as consequências de sua escolha” (FROMM, 1970, p. 95). A liberdade nesse sentido implica em assumir responsabilidades por ações que muitas vezes podem redundar em prejuízos a outrem. Não se pode tornar livre a menos que se tenha um conceito de liberdade, pois o início da libertação está na capacidade que o ser humano tem de sofrer, e ele sofre quando é oprimido, física e espiritualmente (FROMM, 1970, p. 77). Nesse sentido, a opressão e sofrimento podem iniciar ações que promovam a libertação de forma a quebrar a opressão. O ser humano oprimido e em sofrimento certamente almejará e desejará a sua libertação e liberdade com maior intensidade do que aquele que está em condições favoráveis vivendo com maior qualidade de vida. O sofrimento pode gerar homens e mulheres sedentos por liberdade. A opressão pode gerar homens e mulheres em

busca da liberdade ou guiá-los para atitudes que provoquem e impulsionem ações libertárias.

A ideia de que o homem foi criado à imagem de Deus leva ao conceito de igualdade e liberdade entre eles (FROMM, 1970, p. 74). Dessa forma vai se aproximando do conceito paulino de liberdade. Desse modo se pode inferir que a reconciliação do homem com Deus promovida por Cristo o aproxima mais de Deus e promove a igualdade e liberdade. Concluindo Erich Fromm (1986, p. 38) afirma:

há só uma solução produtiva para o relacionamento do homem individualizado com Deus: sua solidariedade ativa com todos os homens e sua atividade, amor e trabalhos espontâneos, que o unem uma vez mais com o mundo não por meios de vínculos primários, mas como um indivíduo livre e independente.

Nesse ponto a definição de Fromm se aproxima mais ainda da que Paulo definiu através da fé em Cristo. A justificação somente pela fé em Cristo defendida em Gl 5, 1-14 está direcionada para a fé em Deus que ressuscitou Cristo e concedeu vida de liberdade no Espírito. Em contrapartida, a lei e suas obras direcionam a escravidão e à carne, pois “a lei é carne” (COMBLIN, 1993, p. 109). A carne se opõe ao Espírito e suas obras e não é eficaz para conduzir à liberdade e à justiça de Deus. Paulo não condena propriamente a lei, mas o uso que se fazia dela, pois “foi a lei concentrada na exigência da circuncisão na carne que deu ao pecado a oportunidade de pôr Israel numa perspectiva carnal” (DUNN, 2003, p. 202). Contudo, a justiça de Deus é dom fornecido pelo Espírito através da fé em Cristo. Barbaglio (1991, p. 68) esclarece que “uma vida dominada pela carne é uma vida egocêntrica e idolátrica do próprio eu”.

A crença na capacidade própria de obter a aceitação de Deus é pretensiosa e se origina de uma vida na carne. Contudo, a fé em Cristo é suficiente para proporcionar a aceitação de Deus que transforma vida carnal em vida no Espírito capaz de produzir o amor necessário para vida de liberdade. A liberdade alcançada pela fé em Cristo deve ser vivida em conformidade com a justiça de Deus para que seja em prol do seu reino. Jesus em sua prática viveu o reinado de justiça que defendeu e possibilitou ao ser humano esse reinado através de sua morte e ressurreição. Paulo tinha uma preocupação de que os seus companheiros do grupo de Jesus seguissem o mesmo caminho que Jesus seguiu e que ele Paulo também seguiu.

2.2 LEITURA CONFLITUAL DA LIBERDADE CRISTÃ EM GÁLATAS

A partir deste item a liberdade cristã será analisada através de uma leitura conflitual que enfoca as contradições sociais, de classes e até mesmo política. A princípio se fará um comentário da vida de Paulo, o autor da carta aos Gálatas e também principal autor da carta a Filemon. O comentário a respeito do cristão Paulo é fundamental para a compreensão do texto bíblico por ele escrito no sentido de entender a sua motivação. E não somente entender a sua motivação, mas também compreender os seus objetivos e propósitos no contexto em que se inseria enquanto ser social que participou da história das comunidades cristãs primitivas de forma atuante e ativa. Em seguida, ainda em perspectiva conflitual será analisado o texto de Gálatas, enfocando principalmente o texto de Gl 5, 1-14 e Gl 3, 26-28, para a melhor compreensão da liberdade cristã de Paulo e seu grupo, com comentários a respeito da fé em Cristo. Nesse aspecto a liberdade cristã será examinada considerando o contexto histórico, social e político. Dessa forma se pretende assegurar entender a ótica da maior parte dos personagens que participaram da formação histórica das comunidades paulinas de gálatas e Filemon e da definição e prática da liberdade cristã nessas comunidades primitivas.

2.2.1 O CRISTÃO PAULO

O cristão Paulo era um conhecido cidadão romano, da cidade de Tarso e fabricante de tendas (At 18, 3). Paulo era fariseu que seguia rigorosamente a Lei de Moisés e pertencia à sinagoga helenística de Tarso na Cilícia, provavelmente educado por Gamaliel I (seguidor da escola de Hillel) e perseguidor dos cristãos (BECKER, 2007, p. 57-67). Após o encontro com Cristo ressuscitado a caminho de Damasco e o evento ocorrido em Damasco, Paulo se torna membro do grupo de Jesus (At 9, 3-19). Paulo então se uniu com os discípulos de Jesus que estavam em Damasco e ficou com eles por algum tempo (At 9, 19). Logo em seguida Paulo passou a divulgar que Cristo era Filho de Deus confundindo os judeus de Damasco

que o perseguiram para matar (At 9, 23). Paulo conhece Barnabé que o conduz aos apóstolos após se certificar de sua genuína fé em Cristo (At 9, 27). Paulo então começa as suas viagens missionárias fundando algumas comunidades cristãs como a da Galácia. A história de Paulo foi radicalmente transformada após o advento de Cristo e o evento em Damasco. Paulo é agora o apóstolo de Cristo aos gentios divulgador do evangelho da salvação, da justificação e da liberdade: o Evangelho de Jesus Cristo.

O modo de vida de Paulo a partir de Cristo pode ser definido em sua própria afirmação contida em Gl 2, 20: “vivo, mas não eu, é Cristo que vive em mim” (Gl 2, 20). Paulo, através da sua fé em Cristo reformulou a sua vida e passou a lutar pela causa de Cristo. Paulo seguiu a visão e prática de Jesus com o objetivo de cumprir o reinado de justiça na vida da comunidade e em sua própria vida. Para alcançar seus objetivos de viver o reinado de justiça Paulo necessitou abdicar de privilégios que certamente possuía enquanto judeu e cidadão romano livre. Paulo, após a sua adesão à Cristo deixou de atribuir importância aos privilégios e se concentrou em Cristo. Paulo se transforma de perseguidor dos cristãos em representante e imitador de Cristo, morrendo para a Lei a fim de viver para Deus, crucificado com Cristo (Gl 2, 19). Segundo Tamez (1995, p. 81), se alguma mobilidade social e de ambiguidade de *status*, fenômeno comum nos primeiros séculos, ocorreram com Paulo aconteceu de cima para baixo como uma opção deliberada e uma tendência inerente ao contexto em que viveu.

Após aderir à fé em Cristo Paulo continua trabalhando em seu ofício, pregando o evangelho de Cristo em seu meio social urbano. Paulo realizou suas viagens missionárias fazendo o seu trabalho como fabricante de tendas para se sustentar. Os artesãos, segundo Tamez (1995, p. 78) formavam uma categoria de profissionais que foram desprezados e marginalizados, de certa forma estigmatizados pela aristocracia e desprovidos de educação, pois passavam o tempo na oficina, sem oportunidades para se educarem. Paulo poderia ter sido sustentado pelos fiéis, pois “o Senhor ordenou aos que anunciam o Evangelho que vivam do Evangelho. Mas eu não me vali de nenhum desses direitos” (1Co 9, 14-15). Mas afirma que preferiu o trabalho provavelmente para se igualar ao trabalhador de classe mais baixa se aproximando dos gentios para ganhar gentios para o grupo de Jesus Cristo, como ele mesmo escreveu em 1Co 9, 19: “livre em

relação a todos, eu me tornei escravo de todos, a fim de ganhar o maior número possível”. Paulo reforça a sua opção pelo trabalho duro e afirma que ele, pessoalmente, não foi pesado aos irmãos, pois não buscava os bens deles, mas buscava a eles (2Co 14). Paulo fez uma opção por se aproximar dos gentios e dos indignos do império. A sua decisão de não aceitar financiamento dos irmãos foi motivada também por seu desejo de não ser pesado aos irmãos e para não produzir algum favor ou débito permanecendo livre para promover as transformações que considerasse necessárias para a manutenção da identidade social das comunidades. Ele foi um exemplar servo de Cristo (1Co 11, 1) para que a causa de Cristo não fosse prejudicada por seu testemunho de vida. Paulo trabalhou incessantemente em prol da causa de Cristo e do reino de liberdade.

Para Paulo o reino de Deus consistia em vida de liberdade que deveria ser vivida na terra em todas as suas dimensões possíveis. A aplicação prática do reinado de justiça apregoado por Cristo requer a abstenção dos valores e *ethos* de vida que não estão em consonância com a prática de Jesus. A decisão pela pertença ao grupo de Jesus implica em mudanças em relação à visão de mundo e adoção de práticas transformadoras de justiça. O reinado de justiça deve ser defendido pelos membros do grupo de Jesus para que os conflitos sejam solucionados fazendo prevalecer a justiça de Deus. A justiça de Deus é justiça que deve ser seguida na vida social, política e econômica do cristão, em prol da comunidade e dos membros do grupo durante toda a vida. “A dimensão social da justiça só se pode conceber através da prática messiânica de Jesus, Messias pobre e sem poder, que desclassifica os poderes deste mundo” (MÍGUEZ *apud* TAMEZ, 1995, p. 39).

Paulo nunca foi escravo, mas conviveu com os escravos, como por exemplo o escravo Onésimo que conheceu quando estava na prisão. Paulo também conheceu a condição de ser um prisioneiro. Paulo nasceu livre e trabalhava como artesão independente convivendo com escravos e libertos, sofrendo o menosprezo de sua sociedade por causa de sua profissão, e sem dúvida não levou uma vida folgada (TAMEZ, 1995, p. 80). Ele não pertencia à elite romana. Paulo, provavelmente após a sua adesão ao grupo de Jesus, passou a integrar o grupo dos pobres excluídos privados de dignidade.

Paulo tinha certo privilégio como cidadão romano, nascido livre e artesão independente. A proposta de Cristo para a igreja seduziu Paulo e o atraiu a ponto de se tornar um líder atuante e inovador. Paulo se infiltrou entre as categorias de gentios, pobres, trabalhadores, perseguidos, excluídos, marginalizados, para que pudesse agrupar o maior número de pessoas para a luta em prol do evangelho de liberdade. Paulo conviveu com as diferentes categorias de trabalhadores no exercício de seu ofício entre eles os escravos e libertos. É presumível supor que havia fabricantes de tendas que eram libertos, assim como escravos que auxiliavam seus senhores na fabricação de tendas. Paulo estava inserido em seu contexto social e vivenciou a *Pax Romana*. Paulo foi trabalhador, judeu, estrangeiro, injustiçado pelas prisões e açoites (At 16, 16-38). Paulo defendia o reino de Deus, a justiça de Deus e a liberdade em Cristo alcançada somente pela fé nele. Mas Paulo acreditava no Deus que não faz acepção de pessoas. Paulo desejava uma comunidade de iguais e o seus ensinamentos e estilo de vida eram contrários ao modo de vida da sociedade greco-romana onde desigualdade era uma constante.

Paulo se torna o líder do movimento de abertura do cristianismo para todos os povos. As comunidades da Galácia foram fundadas como consequência dessa abertura do evangelho a todos os povos e não somente para judeus. Meeks (1992, p. 173) afirma que a forma como os gentios seriam incluídos no movimento cristão surgiu inicialmente em Antioquia, com Barnabé e Paulo como representantes da comunidade cristã local que decidiram ir a Jerusalém consultar os dirigentes da comunidade original. Em Antioquia ocorreu a discussão sobre a questão da circuncisão dos gentios (At 15, 2). Em Gl 2, 12 Paulo esclarece que Cefas, antes da chegada dos emissários de Tiago, tomava as refeições com os pagãos. Após a chegada dos enviados de Tiago ele se esquivou e se afastou com receio dos circuncisos. Os outros judeus entraram em seu jogo e o próprio Barnabé foi arrastado pela duplicidade deles (Gl 2, 13). Meeks (1992, p. 174) afirma que o acordo teve vida breve, isolaram Paulo e o desentendimento de Paulo com Pedro leva Paulo a transferir suas atividades para a Ásia Menor e as principais cidades da Grécia.

Segundo Malina (2006, p. 233) a controvérsia de Paulo com Cefas foi sobre um estilo de vida em um contexto que presume que haja uma maneira judaica de

viver e uma não judaica. Mas ocorre que os judeus cristãos que pretendiam judaizar os gálatas consideravam o estilo de vida judaico o mais apropriado para o cristão e inclusive mais adequado para as comunidades do grupo de Jesus considerando que os incluía no grupo étnico israelita. Para os judaizantes era imprescindível para o grupo de Jesus pertencer à etnia judaica através de seu estilo de vida próprio. Cefas comia no estilo não judaico com seus companheiros não judeus do grupo de Jesus em Antioquia, mas quando chegaram alguns juntos com Tiago ele se esquivou com medo dos judeu-cristãos da circuncisão (Gl 2, 12). Quando Cefas é chamado pelos membros do grupo de Jesus que defendem o estilo de vida judaico como o único permitido para os membros do grupo de Jesus, Cefas recua, e Paulo chama essa conduta de hipocrisia (MALINA, 2006, p. 133). Para Paulo tanto a ação de Pedro quanto a ação dos judaizantes não condizem com evangelho de Cristo. Paulo afirma que Cefas e os outros não estavam agindo consistentemente com a verdade do evangelho. Paulo condenou Cefas e o grupo de Tiago na questão do estilo de vida judaico quanto ao comer à mesa assim como estava condenando o estilo de vida dos judaizantes na questão referente à circuncisão. Paulo considerava que a justificação somente pela fé era a única consistência verdadeira no evangelho de Cristo. Paulo desafiou Pedro publicamente e também os judaizantes de gálatas para defender firmemente essa verdade.

Esse problema surge novamente com os cristãos que Paulo mencionou em Gl 2, 4, os falsos irmãos, os judaizantes da comunidade dos gálatas. Ferreira (2005a, p. 29) afirma que eles estavam ligados a Jerusalém no contexto da polêmica com os “colunas”, Tiago, Cefas e João (Gl 2, 9); e provavelmente que se definam como seus emissários, principalmente como os emissários de Tiago (Gl 2, 12). Dessa forma pertenceriam ao grupo de cristãos de Jerusalém. Percebe-se então o grupo dos judeu-cristãos se infiltrando na comunidade dos gálatas. Esses judeu-cristãos consideravam a circuncisão um fator importante na vida da comunidade. “Paulo, a esta altura, já havia ensinado aos gálatas que a justificação era somente pela fé em Cristo” (ASSIS, 2009, p. 21). Os cristãos judaizantes queriam convencer os cristãos gálatas a se circuncidarem e se submeterem à lei de Moisés como um movimento religioso e social local defensor do retorno às práticas judaicas.

2.2.2 A EPÍSTOLA AOS GÁLATAS CONDENSADA EM GL 5, 1-14

Paulo divulgou o evangelho de Cristo para os israelitas vivendo entre não israelitas e dessa forma os colocou em contato com um grande número de gregos (MALINA, 2006, p. 120). Isso possibilitou o encontro com a diversidade cultural que pode ter causado algum estranhamento. As práticas sociais dos israelitas não eram as mesmas dos gregos ou dos celtas de Antioquia. Contudo, após o advento de Cristo em suas vidas se tornaram membros de um mesmo grupo e deveriam conciliar as suas diferenças. E às vezes a identidade social de um povo e seus costumes culturais estão mais arraigados que uma nova identidade social enquanto membro de um grupo recentemente criado. Porém, em Paulo e Cristo, já não há mais judeu ou grego (Gl 3, 28), mas sim Cristo e os irmãos da *eklesia*. Parece que, segundo Malina (2006, p. 120), a maioria dos israelitas que Paulo recrutou eram os civilizados gregos, mas na Galácia emergiram os judaizantes com a tarefa de tirar desses membros do grupo de Jesus as características específicas de Gregos em favor das características da Judéia.

Como a carta indica a identidade social do grupo de Jesus, conforme estabelecido por Paulo, que vem sob ataque com outra forma do evangelho de Deus, e a agência atacante é um grupo de pessoas chamado judaizantes (MALINA, 2006, p. 120). Paulo, enquanto um sujeito preocupado com a identidade social do grupo de Jesus estava imbuído de autoridade apostólica para fazer prevalecer os ensinamentos do evangelho de Cristo. Paulo trabalhou em prol da construção de comunidades baseadas nos ensinamentos de que a fé em Cristo é suficiente para a salvação, justificação e libertação. E foi a partir da fé no Deus que ressuscitou dos mortos a Cristo Jesus, que Paulo procurou desenvolver a identidade social das comunidades que criou. Para o crescimento e desenvolvimento dos membros do grupo de Jesus o senso de integridade foi a preocupação de Paulo (MALINA, 2006, p. 120). Paulo trabalhou para manter a unidade das comunidades cristãs. Paulo se preocupou com a identidade social dos membros do grupo de Jesus procurando manter as comunidades em comunhão com Cristo para o estabelecimento de valores internos no grupo que preservassem a igualdade e liberdade.

Em Gálatas 5, 1-14 a preocupação de Paulo foi em preservar a identidade social da comunidade da Galácia combatendo os ensinamentos dos judaizantes. Os judaizantes atacaram o apóstolo Paulo e sua autoridade como se pode perceber em Gl 5, 11: “quanto a mim, irmãos, se ainda pregasse a circuncisão, por que, então, estaria sendo perseguido? Nesse caso, o escândalo da cruz ficaria abolido”. Paulo se posiciona contrário à circuncisão e defende a fé em Cristo que ressuscitou dos mortos como o definidor central da comunidade cristã. O objetivo dos cristãos judaizantes era destruir a autoridade apostólica de Paulo para desacreditá-lo. Esta era a estratégia dos judaizantes para persuadir os gálatas a se circuncidar promovendo o retorno à submissão à Lei dada por Deus a Moisés no Sinai.

Os judaizantes pertencentes provavelmente ao um grupo de israelitas que se tornaram cristãos não eram rigorosos na prática da Lei. “Pois aqueles mesmos que se fazem circuncidar não observam a lei; eles querem, entretanto, que sejais circuncidados...” (Gl 6, 13). O termo judaizar descreve alguém com a intenção de transformar as pessoas em judeus insistindo que elas aceitem as observâncias da Judéia, tal como praticada na Judéia (MALINA, 2006, p. 120). E não se pode negar que os costumes judeus eram estranhos aos costumes dos gregos. Inclusive mesmo alguns judeus não praticavam a circuncisão. Paulo chama esses judaizantes de “falsos irmãos” (Gl 2,4). É provável que tenham sido irmãos dos gálatas, contudo Paulo os considerava cristãos só no nome. Para Paulo eles eram enganadores e perturbadores (Gl 5, 10b) porque queriam impor obrigações relativas à Lei judaica que resultariam em um retrocesso em relação à fé em Cristo e à liberdade que procede desta fé. Esses cristãos judaizantes fundamentaram seus ensinamentos no livro de Gênesis com o objetivo de convencer os gálatas a circuncidarem-se como Abraão a fim de se tornarem herdeiros da promessa (FERREIRA, 2005a, p. 22).

Os judaizantes foram chamados por Paulo de pregadores de “um outro evangelho” (Gl 1, 6). Estava claro que Paulo entendeu os ensinamentos dos cristãos judaizantes como contrários ao seu evangelho. Esses pregadores propuseram aos gálatas a adesão à Lei e sua observância que incluía a circuncisão. Esta proposta os impedia de obedecer à verdade (Gl 5, 7). É bem provável que o cristianismo para esses judeu-cristãos representasse alguma forma

de perda de privilégios que estava prejudicando o que já haviam conquistado enquanto judeus praticantes da lei. Talvez por isso os judaizantes tenham insistido na circuncisão dos cristãos não judeus e na submissão à Lei. Mas para Paulo se os gálatas se transformassem em judeus teriam que se submeter aos preceitos da Lei integralmente, inclusive aderindo à antiga aliança, a aliança do Sinai.

Estava em debate então a identidade social do grupo dos gálatas. O modelo de identidade social salienta três dimensões sendo primeira a do conhecimento e consciência do fato de que 'nós' formam um grupo contra 'eles' incluindo o conhecimento de que as características do nosso grupo são contrárias às deles (MALINA, 2006, p. 120). Uma das características que reforça a coesão do grupo são exatamente o conhecimento e consciência de que quem não é do grupo não faz parte do nós. E quem faz parte do nós está de um lado diferente do lado composto por eles. Esses lados diferentes por vezes se opõem para reforçar a identidade e coesão do grupo. A segunda dimensão do modelo de identidade social é avaliativa que considera que a nossa maneira de fazer as coisas é boa e os nossos valores são bons e certamente melhores do que os deles (MALINA, 2006, p. 120). Dessa forma o grupo se avalia enquanto uma opção melhor do que a de outro grupo qualquer. Uma terceira dimensão para Malina (2006, p. 120) é a de que amamos um ao outro, nos relacionamos uns com os outros, apoiamos um ao outro e estamos ligados ao Senhor Jesus e um ao outro; vínculo, pertença e afeição para colegas membros de um grupo são típicos desta dimensão. Essas três dimensões estão presentes no grupo formado pelos colegas de Paulo pertencentes ao grupo de Jesus e caracterizam a sua identidade social. Para Paulo os judeu-cristãos não faziam parte do nós. Mas eles se apresentaram como irmãos em Cristo confundindo os gálatas. Eles estavam ameaçando a identidade social do grupo da Galácia com suas práticas contrárias ao evangelho de Cristo. Paulo achou necessário demonstrar aos gálatas que os judeu-cristãos não pertenciam ao grupo, eles não faziam parte do nós e deveriam ser desmascarados. Essa perturbação, segundo Paulo poderia colocar em risco a coesão do grupo confundindo-os.

Segundo Paulo, a respeito dos judaizantes de gálatas, "o seu único objetivo é não ser perseguido por causa da cruz do Cristo" (Gl 6, 12). A proposta de uma adesão às práticas da lei, principalmente referente às refeições e à circuncisão na verdade não amenizam as perseguições e as perdas decorrentes da adesão plena

a Cristo. É um grande engano que Paulo já havia percebido. Para Paulo os cristãos judaizantes eram perturbadores que representavam mais seus interesses particulares e os de Roma, mais que propriamente os interesses de Cristo ou dos gálatas (ASSIS, 2009, p. 21); pois, “eles só vos querem desligar de mim para se tornarem eles mesmos objetos da vossa solicitude” (Gl 4, 17).

A carta de Paulo aos Gálatas esclarece então a respeito do movimento desses cristãos judaizantes para que os membros do grupo de Jesus se judaizassem. Paulo combate o estilo de vida dos judaizantes para os cristãos gálatas, pois o considerava contrário ao evangelho de Jesus Cristo, uma vez que era motivado por desejos implícitos de retorno à lei judaica. O propósito desse movimento na comunidade para Paulo era na verdade retornar à lei e eliminar Cristo (Gl 5, 4). Dessa forma a justificação através da fé no Cristo ressuscitado estava em questão na determinação da circuncisão por parte dos judaizantes para os cristãos gálatas. Era mister que Paulo defendesse o evangelho de Jesus Cristo para os cristãos gálatas contrariando e combatendo os judaizantes. Era necessário que Paulo se posicionasse e defendesse a justificação pela fé somente em Jesus Cristo.

O evangelho da justificação pela fé estava sendo arruinado pelos judaizantes que se infiltraram na comunidade para persuadirem os gálatas a se circuncidarem e aderirem à lei. O apóstolo Paulo denomina esses judaizantes de perturbadores e deseja para eles o castigo merecido: “porém, aquele que vos perturba, seja quem for, terá o merecido castigo” (Gl 5, 10). O castigo adequado para a ação dos judaizantes de perverter o caminho dos cristãos gálatas era a mutilação. Paulo sugere aos judaizantes que melhor que se mutilassem de vez aqueles que vos inquietam (Gl 5, 12). Metaforicamente Paulo afirma: “um pouco de fermento fermenta a massa toda” (Gl 5, 9). Um aparentemente simples ensinamento em direção à circuncisão e toda a comunidade se corrompe afastando-se completamente de Cristo. Era imprescindível que Paulo convencesse os gálatas a permanecerem em Cristo e na liberdade e derrotasse os argumentos dos judaizantes. Paulo defendia a inclusão dos gentios no plano de salvação de Cristo. A carta aos Gálatas é uma defesa da liberdade e igualdade para todos. Gálatas é também a carta da abertura de fronteiras.

2.2.3 Gl 3, 26-28 RESSOANDO EM Gl 5, 1-14

Paulo propõe para as comunidades cristãs no trecho de Gl 3, 26-28 um modo de entender e viver os ensinamentos de Cristo fundamentado na comunhão e igualdade. “Não há mais nem judeu nem grego; já não há mais nem escravo nem homem livre, já não há mais o homem e a mulher” (Gl 3, 26-28). Paulo deseja que os gálatas entendam a sua proposta como geradora da unidade e liberdade. A comunidade cristã proposta por Paulo aos gálatas deve superar suas diferenças étnicas, de gênero e sociais de qualquer espécie. A proposta de Paulo revoluciona e derruba barreiras e discriminações para que a comunhão e a igualdade prevaleçam. A proposta de Paulo é fundamentada no evangelho de Cristo e em prol da igualdade para que as diferenças étnicas, sociais e de gênero sejam eliminadas. Quem adere à fé e sinaliza o compromisso comunitário pelo batismo anula as diferenças entre judeu e grego, escravo e livre, homem e mulher (FERREIRA, 2005b, p. 139).

Em Cristo quem tem fé em Deus que ressuscitou a Jesus dos mortos é agora formado por Deus e não pela Lei e são os verdadeiros filhos e filhas de Deus. O fiel batizado é revestido de Cristo pela fé e se torna filho e filha de Deus. Recorrer à Lei impede a proposta revolucionária de Paulo de disponibilizar a justificação para todos independente de qualquer pré-requisito, bastando somente a fé em Cristo. Malina (2004, p. 70) afirma que Jesus e seus discípulos recebiam e estavam abertos tanto a pecadores como a não pecadores; e Paulo e seu grupo em Cristo recebiam israelitas e estrangeiros. Paulo entendeu que a justificação necessitava somente da fé no Cristo ressuscitado e entendeu também que tal justificação poderia transpor a barreira da etnia, de gênero, social e de classes. E de tal forma que tal abertura confundia os limites do compromisso da lealdade ou solidariedade, e por essa razão Jesus e seus discípulos, assim como Paulo, deviam ser eliminados e obliterados como subversivos (MALINA, 2004, p. 70). A proposta de abertura para todos os povos de Paulo e seus companheiros de luta, e abertura para pobres e pecadores de Jesus confundia romanos, judeus e gentios, mas principalmente os judeus.

Os membros do grupo de Jesus tornaram-se um em Cristo com a afirmação de que não há mais judeu nem grego, escravo ou livre, homem ou mulher (Gl 3, 28). Agora todos são iguais na comunidade do grupo de Jesus, nas comunidades paulinas. Israelitas, escravos ou livres, e mulheres, todos os membros do grupo de Jesus são um só em Cristo. Não importa mais para ser do grupo de Jesus o ser circuncidado ou não, se são israelitas ou gregos, se pobres ou ricos, se homem ou mulher, se escravo ou livre, se judeu ou não judeu. Nada mais pode diferenciá-los entre si e nada é mais importante para justificá-los do que a fé em Cristo. Não há nenhum valor exterior que possa substituir Cristo na comunidade (MALINA, 2006, p. 140).

As declarações de Paulo em Gl 3, 28 foram subversivas também para a elite imperial romana, pois, contrariava todo um sistema baseado na escravidão e no sistema de patronato que é de “exploração de recursos naturais e humanos, de violência, física, sexual e psicológica, contra todas as pessoas, de expansão e construção na base do trabalho escravo e da imposição de impostos e tributos” (REIMER, 2006a, p. 74). Paulo contraria o sistema escravista romano com suas declarações e conduz os cristãos gálatas para a liberdade a que eles foram chamados (Gl 5, 13) e que deveriam permanecer para não se deixar sujeitar de novo ao jugo de escravidão (Gl 5, 1b). Pelo pertencimento em Cristo, o único herdeiro de Abraão, as pessoas coletivistas do grupo de Jesus se tornam a verdadeira descendência de Abraão e os verdadeiros herdeiros da promessa de Deus à Abraão (MALINA, 2006, p. 140). Não são os israelitas os verdadeiros herdeiros da promessa de Deus à Abraão, mas aqueles que pertencem à Cristo e fazem parte de seu reino. Assim como não são os cidadãos romanos e a elite romana a nova ordem. Um novo reino agora se aproxima e quem fará parte dele são aqueles pertencentes ao grupo de Jesus que estão em Cristo e não a elite imperial de Roma ou os judeus.

Paulo com sua declaração de que não há mais judeu ou grego, homem ou mulher, escravo ou livre (Gl 3, 28) revoluciona e provoca certo alarde no meio dos ouvintes de sua mensagem. Esta seção da carta aos Gálatas é ameaçadora do poder e ideologia do Império Romano e traz implicações políticas e sociais que afetam diretamente a Paulo, seus companheiros de luta e suas comunidades. O que está em jogo para Paulo é o reino de Deus e o evangelho de Cristo. Para

Paulo está em questão também a liberdade advinda da fé no Cristo ressuscitado. Paulo conhecia os riscos das consequências de sua declaração. O Paulo de Gl 26-28 é o mesmo que declarou em Gl 5, 11 que se ele pregasse a circuncisão, por que, então, seria perseguido? Paulo esperava perseguições em suas declarações e entendia perfeitamente que a circuncisão, as discriminações étnicas, de gênero e sociais estavam perfeitamente em conformidade com o sistema imperial romano. Contudo, as suas declarações ousadas destruidoras da separação entre judeus e gregos, homem e mulher, escravo e livre o colocavam em confronto direto com o poder imperial romano.

A opção de Paulo foi pela cruz de Cristo que essencialmente é opção pela liberdade, igualdade e *koinonia*. E Jesus escolheu se igualar e tomar partido do pobre, do humilhado, do escravo, do não judeu, da mulher, do lado mais fraco. A opção pelos pobres em um mundo imperial romano é opção pela perseguição. A opção por não judeu no meio do mundo judeu compactuado com a elite imperial é a opção pela afronta a um povo que se diz possuidor da condição de filho de Deus e herdeiro da promessa feita por Ele a Abraão. A opção pelo escravo é a opção pela afronta à elite imperial romana e todo o seu sistema de domínio e riqueza baseado na escravidão e no patronato. A opção pela mulher é afronta a todo o mundo romano e judaico alicerçado na força do patriarcado onde a força da mulher é anulada pela submissão inquestionável e opressora à figura do marido, o detentor de todo poder e honra.

E Paulo em Gl 3, 28 escolhe o não judeu, o escravo, a mulher, o pobre e discriminado, o oprimido pelo sistema imperial romano. Paulo desconstrói o discurso da ideologia dominante, tanto do Império Romano quanto dos Judeus praticantes. Paulo ameaça interromper a posição de poder da elite imperial e se opõe ideologicamente ao Império Romano que crucificou a Jesus, que escravizou pessoas transformando-as em objeto, que perseguiu cristãos e subverteu a condição e o papel da mulher com o seu patriarcado. Em Cristo, Paulo subverte toda a crença judaica referente à condição deles de herdeiros da promessa de Deus à Abraão. O herdeiro primogênito é Jesus. Paulo anuncia a liberdade para todos os que estão em Cristo sem distinção étnica afirmada pelo rito da circuncisão e pelas práticas da Lei judaica. Pois, “se vos fizerdes circuncidar, Cristo não vos servirá mais para nada” (Gl 5,2). Paulo anuncia a igualdade entre homem e mulher

e inclui a mulher para destruir a sua exclusão elaborada pelo patriarcado romano e designá-la para o exercício de um papel que a nivela ao homem capacitando-a para a função eclesial e de liderança. Paulo anuncia a igualdade entre o escravo e livre, entre Onésimo e Filemon. Paulo proclama a liberdade para o escravo e propõe ao senhor que pratique o amor. Paulo anuncia a liberdade para o escravo, para o grego, para a mulher.

A exclusão de todo o privilégio se inicia com Cristo e o cristão batizado, seja ele quem for, é incluído na comunidade para viver em liberdade e igualdade com seus irmãos e irmãs. O sentido da afirmação de Paulo em Gl 3, 28 é incluir na comunidade todo aquele que tem a fé em Cristo para que todos sejam iguais e livres para construir a *koinonia*. Gl 3, 26-28 é a afirmação de que a fé em Cristo é suficiente para a construção da comunidade de iguais onde todos são chamados para uma vida de liberdade. A justificação dada é que, pela fé, todos são justificados em Jesus e aceitos como filhos de um mesmo Pai, o que torna a todos e todas irmãos e irmãs (WEGNER, 1997, p. 86).

A proposta paulina de que não há judeu nem grego (Gl 3, 28) é proposta para todas as nações e para todos que quisessem liberdade e igualdade. Paulo destrói nessa afirmação a supremacia judaica e romana e afirma a inutilidade e ineficiência do Império Romano e da circuncisão. Com esta dimensão nova de fé em Cristo Jesus a exclusão por privilégio chega ao fim (TAMEZ, 1993, p. 11). Em Paulo e em Cristo os romanos e judeus são iguais a todos os povos. O valor da cidadania romana era inquestionável para os romanos assim como a circuncisão era fundamental para que o judeu tivesse parte na promessa de Deus a Abraão. Paulo então declara que isto não tem valor algum para quem tem fé em Jesus Cristo porque no Cristo todos são livres, iguais e irmãos e irmãs. Cristo na declaração de Paulo é o poder maior que liberta e iguala todos os povos em todas as classes sociais e de qualquer sexo. O acesso à fé e à água do batismo não faz acepção de pessoas e colocam mulheres e homens, escravos e livres, judeus e gentios em um plano de iguais com os mesmos direitos e obrigações (TAMEZ, 1993, p. 11).

Afirmar não haver escravo nem livre é afirmar que o modo de produção escravista é inútil e não deve existir. É a escravidão dando lugar à vida de liberdade porque agora tem que se buscar a nova criação, a nova humanidade

(FERREIRA, 2005b, p. 139). A escravidão é superada para dar lugar à liberdade na comunidade igualitária. Em consequência da superação da escravidão a propriedade privada móvel chamada escravo poderia deixar de existir. Com a chegada da fé que havia de se manifestar (Cristo) se dá a libertação da sujeição da lei; se passa da categoria de escravos ou crianças com tutores à condição de filhos, livres e sem distinções, nem marginalizações, nem opressões de tipo algum (TAMEZ, 1993, p. 10).

Proclamar a igualdade entre homem e mulher é desfazer e desorganizar o patriarcado romano que impõe o jugo de submissão inquestionável à mulher em relação ao homem ou esposo transformando-a em propriedade e objeto do poder masculino. Paulo em sua declaração de igualdade entre homem e mulher reconhece que a mulher está sob jugo e sofrendo opressão, por isso o seu papel social deve ser resgatado para o nível equivalente ao papel masculino. Paulo entende que é possível à mulher assumir papéis de liderança até mesmo na comunidade paulina. As funções da mulher e do homem e seus papéis sociais teriam que ser transformados para que a igualdade possa emergir na relação homem e mulher. Nas casas que abrigavam as comunidades as mulheres assumiram papel decisivo na liderança eclesial (WEGNER, 1997, p. 88). Paulo destacou o papel da mulher no desempenho de tarefas eclesiais possibilitando que assumissem a liderança nas comunidades.

Em Cristo todos são um, e ninguém vale mais do que o outro, sendo ou não circuncidado, seja qual for a sua condição econômica ou social, seja qual for seu gênero (MÍGUEZ, 1995, p. 26). Em Cristo as diferenças relativas ao gênero não definem a posição social e nem tem a função de definir grau de valor social ou interpessoal. A citação de Ápia na carta a Filemon é exemplo de como Paulo valorizava a mulher nas comunidades. Ápia é um exemplo de igualdade e presença das mulheres nas assembléias cristãs, numa relação de irmã e companheira, com nome, dignidade e identidade próprias, presente no mesmo lugar dos grandes missionários e testemunhas de Cristo (CAÑAVERAL apud WEGNER, 1997, p. 88). Paulo considerava homem e mulher como iguais na comunidade fraterna. Desse modo Paulo contradiz o modelo de família romana onde a mulher desempenha um papel exclusivamente de esposa e mãe e onde o marido é o seu tutor. A liderança feminina foi incentivada por Paulo em sua declaração de que homem e mulher são

iguais. Paulo é o apóstolo dos gentios; mas é também o autor da declaração de igualdade entre homem e mulher. E essa declaração de Paulo desempenhou papel importante para o lançamento de mulheres em posições de frente nas comunidades cristãs.

Paulo questionou o sistema patriarcal romano em sua afirmação da igualdade entre homem e mulher. Paulo também interferiu com sua afirmação na organização da família romana e na forma de distribuição de funções masculinas e femininas na vida pública e social romana no momento em que funda comunidades cristãs praticando o modelo de Cristo para a sociedade. Jesus acreditava e disseminava a idéia de que na sociedade devia haver lugar para todos incluindo os marginalizados e oprimidos de qualquer sistema dominante. A proclamação central de Jesus sobre o reino de Deus é a afirmação de que “é um reino ideal no qual não há guerras nem dominação, nem fome ou discriminação, pois todas as pessoas são preciosas aos olhos de Deus”, homem, mulher, judeu, grego, escravo, livre (TAMEZ, 2004, p. 10).

A função da mulher na família romana era principalmente exercer o papel de mãe. O papel de ser mãe e esposa eram os únicos pertencentes à mulher. A mulher não participava da vida pública e muito menos do poder político e social, pois seu lugar se restringia somente à vida familiar. A vida pública pertencia ao homem, ele era o patrono, o senhor, o pai, o marido, o patriarca. O patriarcado romano conduzido por homens pode ser considerado como mais um modo de organização e sistema institucionalizado para manter o bom funcionamento do Império Romano. Mulheres questionadoras e ousadas, participantes e livres não interessavam à elite imperial podendo ser um empecilho aos interesses do Estado. Provavelmente a conversão de mulheres, escravos e jovens pertencentes à casa de um *pater familias* não convertido constituía uma ofensa política potencial contra a ordem patriarcal (FIORENZA *apud* TAMEZ, 1995, p. 70).

A mulher no mundo romano ficava refém de seu marido e sem vida profissional ou pública. Para assegurar a fidelidade e a paternidade dos filhos a mulher na família romana era entregue, sem reservas, ao poder do homem: quando este a mata não faz mais do que exercer o seu direito (ENGELS, 1984, p. 15). A mulher não tinha liberdade de participar de forma ativa da vida social a não ser como esposa e na criação dos filhos sob a tutela do marido. As comunidades

Paulinas abriram espaço para a mulher no exercício de lideranças femininas baseada na mentalidade expressada por Paulo em Gl 3, 28. Nas igrejas que se reuniam em casas, as comunidades cristãs, as mulheres, segundo Reimer (2006 b, p. 165), cada vez assumiam de forma crescente “funções de liderança religiosa e social, construindo outra qualidade de relações entre as pessoas: não de subserviência e submissão, mas de liberdade e de solidariedade, de compromisso com a vida”. As palavras de Paulo serviram à função de quebrar o círculo da anulação da mulher na vida social e pública, pelo menos nas comunidades cristãs, envolvendo-as em papéis de liderança e co-liderança. O movimento iniciado por Jesus incluiu as mulheres em uma participação em igualdade com os homens e as comunidades paulinas aderiram a esta inclusão facilitando o surgimento de lideranças femininas nas comunidades. O que importava nas comunidades paulinas era a prática da vivência religiosa com a prevalência da igualdade, solidariedade e fraternidade.

“Com efeito, vós todos sois filhos de Deus pela fé no Cristo Jesus. Vós todos que fostes batizados em Cristo vos revestistes de Cristo” (Gl 3, 26 e 27). O evento fundante da vida cristã é a fé em Cristo. Quem adere a Cristo inicia com o batismo a construção de uma nova família nos moldes definidos em Gl 3, 28 onde as diferenças devem ser crucificadas juntamente com os privilégios. Em Cristo e em Paulo a família de irmãos assume um significado que é ampliado a partir do batismo e concretizado na comunhão e no partir do pão, na vivência comunitária em igualdade.

Para Meeks (1992, p. 230) o estado do convertido a Cristo antes do batismo é equivalente à morte; o batismo é a morte da morte e o começo da vida (Ef 2, 1-5). No batismo o cristão recebe a purificação de todo pecado e se torna nova criatura através da fé em Cristo. “Pelo batismo fomos sepultados com ele em sua morte, para que, como Cristo foi ressuscitado dos mortos pela ação gloriosa do Pai, assim também nós vivamos uma vida nova” (Rm 6, 4). O rito batismal cristão consistia em um simples banho de água realizado como sepultamento simbólico com Cristo sugerindo uma imersão total na água (MEEKS, 1992, p. 224). Após o batismo o cristão se relaciona com Cristo demonstrando fidelidade, amor, confiança, unidade, compromisso, comunhão. O cristão não mais, mas sim Cristo que vive nele, e o cristão vive na fé no Filho de Deus que o amou e se entregou por ele (Gl 2, 20). O

batismo transforma essencialmente o ser humano mediante a ação do Espírito Santo, fazendo da velha criatura uma nova em uma única ação (BECKER, 2007, p. 402). O Espírito Santo é liberado para o crente capacitando-o a viver nova vida em Cristo. O agente transformador diário é o Espírito. Ele transforma o cristão e cristã em imagem de Cristo, pois o Espírito é o fiador da liberdade cristã garantindo o desabrochar da *ágape* (COTHENET, 1984, p. 77). Na verdade, a fé e o Espírito são ingredientes imprescindíveis para uma vida cristã eficaz.

O ritual do batismo pelas águas inicia o crente em uma nova vida, uma nova família, um novo reino, um novo tempo para integrar o grupo de Jesus e fazer parte do mesmo corpo. O rito do batismo é decisivo para a entrada na comunidade exclusiva (MEEKS, 1992, p. 229). O batismo é pré-condição para integrar o grupo de Jesus ou as comunidades paulinas. O batismo é o limite permanente entre grupo limpo e o mundo sujo, entre os iniciados e os não iniciados, instituindo uma linha entre o mundo não lavado e os cristãos que se lavaram (MEEKS, 1992, p. 229). O batismo funciona como mecanismo separador para as comunidades cristãs. No batismo o puro corresponde a uma metáfora aplicada a comportar-se de forma adequada (MEEKS, 1992, p. 229).

Após o batismo o cristão assume a ética de conduta cristã definida pelos escritos cristãos, entre eles a carta aos Gálatas. A visão de mundo se transforma para o cristão após o batismo. Na verdade, o batismo somente ocorre se houver a adesão à fé em Cristo. O batismo confirma a decisão de compor o grupo de Jesus e estabelece o fator de separação do cristão e não cristão. O *ethos* e os valores se modificam na vida do cristão para que receba uma nova identidade. Ocorre a mudança de estilo de vida e o cristão assume a nova família, a comunidade, que será o suporte essencial para a construção da nova ética, do novo estilo de vida, do novo *ethos* e da *koinonia*.

A restauração ou restabelecimento de motivos paradisíacos, tais como a unidade perdida, a imagem perdida, a glória perdida é sugerida no batismo (MEEKS, 1992, p. 231). Em Paulo o batismo é divisor de estado espiritual, limitador de mundos, definidor de pertença na comunidade cristã. A partir do batismo o cristão se reveste de Cristo e se tornam iguais. Após o batismo os cristãos se tornam os verdadeiros filhos e filhas da promessa não estando mais sujeitos aos rudimentos do mundo.

2.2.4 LIBERDADE CRISTÃ E FÉ EM CRISTO

A salvação através da fé em Deus que ressuscitou a Cristo dentre os mortos é a boa nova que conduz à justificação. O seu oposto é a crença na necessidade do cumprimento da lei para se tornar povo escolhido de Deus. Se a Lei fosse capaz de justificar fazendo com que os seres humanos praticassem a justiça, não haveria necessidade de nenhum ato libertador da parte de Deus para redimir a humanidade em Cristo (TAMEZ, 1995, p. 145). “Se tivesse sido dada uma Lei capaz de comunicar a vida, então a justiça viria realmente da Lei” (Gl 3, 21). A Lei não tem a capacidade de justificar e nem torna as pessoas aptas a praticarem a justiça de Deus. Através da fé o ser humano se torna igual aos seus colegas do grupo de Jesus. O filho e filha de Deus, como o próprio Cristo, trabalham para agradar seu Pai, buscando praticar a justiça por amor. O filho e filha de Deus pela fé dependem de Deus para realizar as boas obras assim como dependem dos seus colegas do grupo de Jesus, os irmãos e irmãs, para praticar ações de justiça e viver em liberdade.

Para Lutero (1998, p. 35) “a um cristão basta a fé, e ele não necessita de nenhuma obra para ser justo”, uma vez que a justiça vem somente da fé em Cristo. A justiça de Deus não pode ser alcançada por méritos pessoais ou por realizações pessoais. A justiça de Deus só é alcançada pela fé naquele que ressuscitou dentre os mortos. O cristão se torna um com Cristo somente pela fé, e não necessita de nenhuma outra obra para alcançar o que somente a fé nele pode proporcionar. Quem recebe a salvação não participou ou trabalhou para que ela fosse disponibilizada para si mesmo. O autor da redenção é Deus que pela sua graça e mediante a fé no Cristo ressuscitado colocou a justiça de Deus à disposição de seus filhos e filhas.

A justiça proveniente da fé em Cristo prescinde dos méritos próprios, mas a justiça que vem da lei reclama a circuncisão assim como a prática de toda a Lei mosaica. A justificação pela fé é favor de Deus, “pois o que te é impossível com as obras dos mandamentos, que são muitas e, portanto, nada valem, te será fácil e rápido através da fé” (LUTERO, 1998, p. 33). A fé é abertura de possibilidades e limites que conduz o cristão à superação de fronteiras e barreiras antes

impossíveis. “Pois para Deus nada é impossível” (Lc 1, 37). Ora, “não se é justificado por observar a Lei de Moisés, mas por crer em Jesus Cristo” (Gl 2, 16a). Pela fé em Cristo vem a justificação e o cristão batizado é capacitado para viver uma nova vida baseada na fé e na direção do Espírito. “Fomos justificados pela fé em Cristo, e não pela prática da Lei, porque pela prática da Lei ninguém será justificado” (Gl 2, 16b). O justo, pela fé consegue fazer o bem ao próximo e cumprir os mandamentos.

Aquele que tem fé confia e se entrega totalmente a Deus. A fé abre as portas para todos os que quiserem pertencer ao povo de Deus, recebendo o dom do Espírito, independente da Lei e por causa de Cristo (TAMEZ, 1995, p. 147). Pois Cristo não faz acepção de pessoas. A fé quebra todo privilégio exclusivo de povo escolhido, passando a pertencer ao povo de Deus quem põe em prática a sua vontade, independentemente da circuncisão, da escolha ou da Lei (TAMEZ, 1995, p. 147). A justificação pela fé é rompimento com o domínio da lei para que se estabeleça a vontade de Deus. Os excluídos, marginalizados e quem faz adesão à Cristo são incluídos de uma maneira justa e igualitária, sem a primazia de um indivíduo sobre outro (TAMEZ, 1995, p. 147). A fé é independente da prática das boas obras e da submissão à Lei e não faz escolhas relativas à origem, etnia, sexo, condição social ou econômica.

A boa nova da salvação deve ser aceita sem restrições, pela fé genuína em Cristo, uma fé pura que age pelo amor. Pelo amor de Deus que se manifesta pelo seu chamado através de seu filho e pela sua graça; e pela fé em Cristo morto e ressuscitado que se entregou na cruz para que houvesse salvação para todo aquele que crê, judeu e gentio. A fé em Cristo se traduz em confiança nele a ponto de esvaziar-se de si mesmo e declarar que “não mais eu vivo, mas Cristo vive em mim” (Gl 2, 10). Para Paulo a fé em Cristo é demonstração de entrega plena e confiança total em Deus (ASSIS, 2009, p. 23). A fé em Cristo é adesão ao evangelho de Cristo e submissão a Cristo. Paulo denomina a fé como a aceitação do princípio da obra realizada por Cristo na cruz, “como os que querem que o ato e a mente de Deus assim revelados sejam o princípio de suas próprias vidas” (DODD, 1978, p. 111).

A fé consiste em adesão a Cristo, entrega e obediência a Deus, mas também inclui dependência absoluta de Deus. A fé capacita o fiel a se tornar

“totalmente dependente e confiante na promessa de Deus porque foi Deus quem prometeu” (DUNN, 2003, p. 436). A natureza dessa fé é a mesma da fé de Abraão quando acreditou na promessa de Deus apesar da sua idade avançada e da esterilidade de Sara, glorificando a Deus pela promessa: “diante da promessa divina, ele não sucumbiu à dúvida, mas foi fortificado pela fé e rendeu glória a Deus, plenamente convencido de que, o que Deus prometeu, também tem o poder de cumprir” (Rm 4, 20 e 21).

A novidade em Cristo anunciada por Paulo é a justificação através da fé e não pelas obras. A pessoa deve ser boa e justa antes de realizar todas as boas obras, e estas resultam e emanam da pessoa justa e boa” (LUTERO, 1998, p. 53). “Assim, toda árvore boa produz frutos bons, e toda árvore má produz frutos maus. Uma árvore boa não pode dar maus frutos, nem uma árvore má dar frutos bons” (Mt 7, 17 e 18). Não são os frutos que tornam a árvore boa ou má, mas a natureza da árvore define se o fruto é bom ou mau. A árvore boa é a pessoa justificada pela fé em Cristo que recebeu o seu Espírito que o capacita para a realização das boas obras. A pessoa que tem a fé em Cristo se torna justa e capaz de realizar boas obras. A justificação é pela graça através da fé e não por obras que se praticam; é através da fé que alguém pode se tornar justo e fazer boas obras (ASSIS, 2009, p. 22). A fé é anterior às obras e a prática das boas obras depende da fé para ser realizada.

A obediência a Jesus Cristo conduz às práticas das boas obras de justiça características do reino de Deus anunciado por Paulo. Confiar em Deus é adesão a Cristo que pela fé que se transforma em prática de justiça (ASSIS, 2009, p. 23). A justificação pela fé traz implicações concretas para a vida diária do cristão. “Justificação pela fé, em Paulo, não está desvinculada da vida real e prática da comunidade cristã” (ASSIS, 2009, p. 24). Ela traz o perdão de Deus e gera práticas de justiça eficazes para transformar os membros do grupo em servos e iguais. A realização final da aceitação de Deus graças à fé em Deus virá através do poder de Deus, o Espírito (MALINA, 2006, p. 145). O princípio fundamental para uma vida de liberdade se baseia em vida no Espírito produzindo práticas de boas obras que interferem nas relações que se estabelecem entre os companheiros, transformando-os em iguais, apesar da diversidade de realidades e condições. A

vida de liberdade centrada na fé em Cristo leva o cristão a praticar obras de justiça dignas do reino de Deus e em prol da defesa da dignidade humana.

A preocupação de Paulo é com a questão de que o mundo em que ele viveu deve mudar e isto só é possível graças à justiça de Deus, que transforma os seres humanos em “armas de justiça a serviço de Deus” (Rm 6, 13). Paulo almeja uma comunidade sem diferenças discriminadoras (Gl 3, 28) como as que ocorriam no mundo imperial romano (TAMEZ, 1995, p. 66). Paulo buscava a liberdade e procurava ensinar aos companheiros o caminho para alcançar a liberdade de forma a alterar substancialmente o modo de vida do grupo e gerar igualdade. A liberdade para Paulo devia ser um alvo a ser alcançado e experimentado de maneira responsável norteadada pelo amor ao próximo. “O exercício da liberdade sempre deve ser condicionado pelo amor” (DUNN, 2003, p. 742). Paulo deixou claro que a liberdade vivida para satisfação de desejos e alcance de objetivos particulares e egoístas não era a liberdade que Cristo e ele ensinavam. O sentido da liberdade em Paulo se refere a uma liberdade que tem como fonte o Espírito que produz o amor.

O debate em Gl 5, 1-14 é sobre a liberdade dos gálatas. Paulo afirma que Cristo liberta para ser livre (Gl 5, 1). Paulo não se encontrava alienado de seu mundo e estava consciente de que falar de liberdade em uma sociedade escravista era desafiar os poderes existentes. Falar em justiça de Deus alude às injustiças duma sociedade imperialista e a um sistema legal repleto de desigualdades (TAMEZ, 1995, p. 68). Falar em justiça de Deus expõe as injustiças e desigualdades de uma sociedade imperialista e escravista. Em Cristo as diferenças que hierarquizam deixam de existir e se adquire igualdade humana que é uma condição essencial para a liberdade (MÍGUEZ, 2002, p. 8). Cristo ressuscita a liberdade e igualdade em um mundo de escravidão. A liberdade chega para todos os que estão em Cristo. A escravidão da lei é substituída por uma nova forma de relacionamento e a diferença entre judeu e não judeu é cancelada (MÍGUEZ, 2002, p. 8). Os ouvidos atentos perceberam a amplitude das palavras do apóstolo. Certamente os excluídos e marginalizados da sociedade romana se interessaram pela mensagem do apóstolo Paulo na esperança de mudança radical de vida que resultasse em libertação espiritual, social, econômica e política (ASSIS, 2009, p. 21). Paulo desejou em suas palavras de defesa da liberdade em Cristo romper com

o modo de vida romano escravocrata que idealizava o direito à cidadania romana (ASSIS, 2009, p. 22).

A fé em Cristo nos tempos de Roma era oposta a escravidão do Império romano. A fé em Cristo é a chegada do reino de liberdade em oposição ao Império que prendia, matava e escravizava. Paulo conviveu com a violência do sistema imperial romano e seu poder de destruição de almas através da escravidão para manter o poder da elite. Paulo percebe o sistema imperial romano como um poder estrutural político, militar e econômico impossível de ser enfrentado e que adquire as dimensões de estrutura de pecado que leva à morte (TAMEZ, 1995, p. 201). Paulo não liderou ou participou de nenhum movimento de enfrentamento e de derrubada do Império Romano. Paulo liderou um movimento em prol da superação das desigualdades e da liberdade. O sistema Imperial Romano é um sistema com aparência de protetor e pacificador das províncias, mas que oculta a prática da injustiça, o que para Paulo é ausência de Deus e idolatria (TAMEZ, 1995, p. 201). A fé é a união com Cristo para a prática da justiça de Deus.

Para quem está em Cristo é uma nova criatura (Gl, 6, 15), livre e não mais escravo, filho e filha de Deus. “Já não és mais escravo, mas filho; e se és filho, és também herdeiro; tudo isso, por graça de Deus” (Gl 4, 7). E “se, porém, sois conduzidos pelo Espírito, então não estais sob o jugo da Lei” (Gl 5, 18), não mais escravos, mas livres. Uma nova vida com uma maneira diferente de enxergar o mundo e suas relações em uma nova aliança a serviço da justiça (TAMEZ, 1995, p. 140 e 141). A nova criatura em Cristo modifica radicalmente a sua visão de mundo e constrói novas formas de relacionamento social baseado na justiça de Deus. A fé em Cristo transporta o ser humano da escravidão para a liberdade. A nova vida fundamentada em Cristo se orienta pelo Espírito. Em Jesus o cristão se torna instrumento de Deus para introduzir mudanças dignas de um servo. Em Jesus a nova criatura se torna justiça de Deus na história humana, colaborador de Cristo (TAMEZ, 1995, p. 178). O cristão presta serviços que promovem a justiça de Deus. Os membros da comunidade cristã de Paulo incorporaram a justiça de Deus e foram justificados pela fé em Cristo, pois “é pela fé que justo viverá (Gl 3, 11).

Cristo representa a nova estrutura e é a nova autoridade e poder. Fazer parte do grupo de Jesus significa participar do revolucionário reino de Deus que não pratica a violência, mas a justiça de Deus e onde reina paz. Um novo poder e

autoridade que está acima de todos, autoridade que é sobre toda a terra e céu (Mt 28, 18). “Asseguro-vos que o evangelho pregado por mim não é de natureza humana, pois não o recebi nem aprendi de uma instância humana, mas por revelação de Jesus Cristo” (Gl 1, 11-12). Foi Deus que comissionou Paulo a pregar o reino de liberdade.

O cristão vive pela fé que o justifica e o torna justo para concretizar a justiça de Deus. “Deus justifica para que se cumpra a sua justiça ou para que os seres humanos se identifiquem com a justiça de Deus” (TAMEZ, 1995, p. 146). A justiça de Deus chegou para o cristão que passa a proclamar o reino de justiça, paz e liberdade para os fracos, pobres, doentes e excluídos. Paulo proclamou o reinado de justiça através da fé em Cristo criando comunidades para viverem a liberdade dos filhos e filhas de Deus com igualdade e prática do amor. Paulo confirma o reinado de justiça, paz e liberdade de Cristo em suas cartas aos Gálatas.

Comblin (1977, p. 20) afirma: o núcleo do evangelho de Paulo na epístola aos gálatas é a mensagem da liberdade, considerando que fé e liberdade tem o mesmo sentido e são dois aspectos de um mesmo modo de viver e de um mesmo sistema de vida. A liberdade cristã e a justificação pela fé são dois lados de uma mesma moeda, duas afirmações a respeito de uma mesma verdade que se encontram e se concretizam na prática da justiça e do serviço ao próximo como expressão da própria liberdade apregoada por Paulo. Nesse encontro entre fé e amor ocorre a *koinonia* que possibilita a prática da liberdade. A carta a Filemon abordada no terceiro capítulo tratará desse tema prático da liberdade com maiores detalhes.

3 A CARTA A FILEMON

Neste capítulo a liberdade cristã será analisada a partir da carta de Paulo a Filemon. A inclusão da carta a Filemon nesta análise se deve principalmente por causa do objetivo deste trabalho em não somente conceituar a liberdade cristã, mas corroborar a sua prática e vivência nas comunidades paulinas, a exemplo a da casa de Filemon, em um contexto em que predominava a escravidão imposta pelo Império Romano. Inicialmente (item 3.1) se fará um comentário da carta a Filemon através de uma análise do texto e da redação, considerando o seu contexto histórico. A partir do item 3.2 se fará uma análise sociológica da carta e seus personagens, dos papéis sociais e das relações interpessoais. O último item deste capítulo (3.3) contém uma análise do texto bíblico numa perspectiva conflitual com considerações iniciais sobre a narrativa da carta a Filemon, análise do seu contexto social, da escravidão romana e da prática da liberdade no contexto da carta.

3.1. A CARTA

Segue o texto de Paulo da carta a Filemon como aparece escrito na Bíblia Neo Vulgata:

Paulo, prisioneiro do Cristo Jesus, e o irmão Timóteo, a Filemon, nosso amado colaborador, à irmã Ápia e a Arquipo, nosso companheiro de luta, e à igreja que se reúne em tua casa: para vós, graça e paz da parte de Deus, nosso Pai, e do Senhor Jesus Cristo. Dou continuamente graças a meu Deus, fazendo menção de ti em minhas orações, pois ouço falar do teu amor e da tua fé, fé no Senhor Jesus e amor para com todos os santos. Que a tua comunhão na fé seja eficaz, fazendo-te conhecer todo o bem que somos capazes de realizar para o Cristo. De fato, tive grande alegria e consolação por causa do teu amor fraterno, pois recomfortaste o coração dos santos, ó irmão. Por isso, embora em Cristo eu me sinta muito à vontade para te ordenar o que deves fazer, prefiro apelar ao teu amor. Eu, Paulo, na condição de idoso e, agora, também, prisioneiro no Cristo Jesus, faço-te um pedido em favor de meu filho Onésimo, a quem gerei na prisão. Outrora, ele te foi útil, mas agora, ele é útil a ti e a mim. Eu o estou mandando de volta para ti: ele é como o meu próprio coração. Gostaria de retê-lo junto de mim, para que, em teu lugar, ele me servisse, enquanto carrego estas correntes por causa do evangelho. Mas não quis fazer nada sem o teu acordo, para que o teu benefício não pareça forçado, e sim, espontâneo. Talvez Onésimo foi afastado de ti por algum tempo, precisamente para que o recebas de volta para sempre: agora, não mais

como escravo, mas muito mais do que isto, como irmão querido; querido especialmente por mim, e muito mais por ti, não só segundo a carne, mas, sobretudo no Senhor! Se, pois, me tens como companheiro, recebe-o como se fosse a mim mesmo. E se ele te deu algum prejuízo ou te deve alguma coisa, põe isso na minha conta. Eu, Paulo, o escrevo de próprio punho: sou eu que pagarei. Isto, para não te dizer que tu também tens uma dívida para comigo: a tua própria pessoa! Sim, irmão, que eu tire algum proveito de ti no Senhor: reconforta-me em Cristo! Escrevo-te, contando com a tua obediência e sabendo que farás ainda mais do que peço. Ao mesmo tempo, prepara-me também um alojamento, pois espero que, graças às vossas orações, vos serei restituído. Epafras, meu companheiro de prisão por Cristo Jesus, te saúda; igualmente, Marcos, Aristarco, Demas e Lucas, meus colaboradores. A graça do Senhor Jesus Cristo esteja com o vosso espírito.

Embora esta carta seja composta de apenas vinte e cinco versos, exhibe a forma de uma epístola paulina precisamente (WINTER, 2009, p. 2). Não há dúvida de que esta foi uma carta escrita por Paulo e Timóteo. Paulo e o irmão Timóteo escreveram esta carta para Filemon, a irmã Ápia, a Arquipo e a igreja reunida na casa de Filemon (Fm 1). Paulo mesmo afirma no verso 19 que escreveu de próprio punho: “eu, Paulo, o escrevo de próprio punho” (Fm 19). Parece não haver sentido figurado nesse termo usado por Paulo. Conforme Malina (2006, p. 219), as cartas helenísticas se iniciavam com uma fórmula que consiste no nome do remetente, em seguida os destinatários e uma saudação.

Conforme Malina (2006, p. 593), Ápia e Arquipo, como muitos comentaristas indicaram, são membros da família de Filemon, talvez a esposa e filho. Paulo cumprimenta nominalmente esses três, mas também o grupo local de Jesus que se reúne na casa de Filemon. Filemon era o dono e senhor dessa casa que abrigava uma comunidade cristã da qual fazia parte Ápia e Arquipo. Mas tudo indica que o destinatário principal é Filemon, a quem Paulo faz um pedido especial.

Embora a abertura e fechamento de cumprimentos sejam dirigidos a três indivíduos proeminentes e ao grupo em sua casa, como é conhecido, o corpo da carta é direto a um único indivíduo, tradicionalmente Filemon (ELLIOT, 2011, p. 55). O principal destinatário é Filemon de quem Paulo espera alguma resposta. Contudo a igreja é participante, pois Paulo em suas cartas sempre buscou levar seus ensinamentos objetivando alcançar a comunidade. O destinatário Filemon era, segundo Fitzmyer (2011, p. 593), um jovem bem de vida e um cristão respeitado da cidade do Vale do Lico na Ásia Menor, possivelmente Colossas. Ele era um senhor de escravos e abrigava uma comunidade eclesial em sua casa. Não há como afirmar com certeza se Filemon era rico, mas tudo indica que possuía

uma casa e pelo menos um escravo. Sendo Filemon o proprietário de uma casa urbana que conta com pelo menos um escravo pode-se imaginar três possibilidades, segundo Míguez (1997, p. 97): que era um cidadão eminente da cidade, proprietário de terras e muitos escravos; ou um comerciante mais ou menos abastado, mas não nobre, o que é mais verossímil; e, por último, um artesão com oficina própria. A partir daí Onésimo seria o escravo fugitivo do rico cidadão eminente da cidade proprietário de terras; ou um administrador do comerciante Filemon; ou ainda o aprendiz do artesão Filemon (Míguez, 1997, p. 98). As possibilidades apresentadas por Míguez são bastante prováveis, principalmente as duas últimas. Filemon foi considerado por Paulo o senhor de Onésimo e o “tua” e o “ti” dos versos 2 e 4 se referiam a Filemon (FITZMYER, 2011, p. 594). E pelas palavras de Paulo, Filemon era um homem bondoso principalmente para com os irmãos do grupo de Jesus. Filemon aparece em toda a carta como um homem bom e generoso (CALLAHAN, 2011, p. 360).

Onésimo era um escravo que servia na casa de Filemon. Os comentaristas são unânimes na afirmação de que Onésimo é o escravo de Filemon (CALLAHAN, 2011, p. 361). Certamente servia também os irmãos da comunidade que se reunia na casa de Filemon sob o seu comando. O consenso da exegética sustenta que Onésimo era um fugitivo, ainda que não existam verbos de fuga em toda a epístola (CALLAHAN, 2011, p. 357). É bastante provável que Onésimo era um escravo doméstico urbano que fugiu e buscou a ajuda de Paulo para ser restaurado ao seu dono Filemon. Tem sido assumido que Onésimo era um escravo fugitivo que procurou Paulo como um *amicus domini*, um amigo de seu senhor, para interceder em seu favor (ELLIOT, 2011, p. 52).

A respeito da ocasião e propósito, Fitzmyer (2011, p. 593) afirma que o escravo Onésimo havia fugido e causado considerável dano ao seu senhor e em sua fuga chegou ao local onde Paulo era mantido prisioneiro, e a partir daí ele escreve a Filemon para que receba o escravo fugitivo como irmão amado. Após esse encontro Paulo se vincula a Onésimo e o ganha para a causa de Cristo. Onésimo se torna o filho de Paulo, a quem ele gerou na prisão (Fm 10).

Essa carta trata principalmente do assunto referente à intercessão de Paulo para que Filemon perdoe o escravo fugido Onésimo (TAMEZ, 1997, p. 104). Onésimo provavelmente foi ao encontro de Paulo procurando sua ajuda como

alguém que pertencia ao mesmo grupo de seu senhor Filemon: o grupo de Jesus. Ao perceber que Onésimo era um escravo de Filemon Paulo queria mantê-lo consigo para auxiliá-lo no trabalho de evangelização, porém reconheceu o direito de Filemon e decidiu devolver Onésimo (FITZMYER, 2011, p. 593), conforme se verifica nos versos 14 e 16. O resultado desse encontro de Paulo com um escravo fugitivo foi essa carta de Paulo com um pedido em favor de Onésimo: “que o recebas de volta para sempre” (Fm 15). Paulo pede a Filemon que receba Onésimo “não mais como escravo, mas muito mais do que isto, como irmão querido” (Fm 16).

Paulo escreve ainda: “e se ele te deu algum prejuízo ou te deve alguma coisa, põe isso na minha conta”. Paulo está pedindo a Filemon que não inflija a Onésimo os severos castigos permitidos pela lei prometendo restaurar o dano que ele, Onésimo, tinha causado (FITZMYER, 2011, p. 594). Esse foi o propósito e ocasião da carta: em uma prisão Paulo pede a um seu cooperador que receba o escravo dele como irmão, alguém que ele evangelizou e então havia se tornado cristão. Uma leitura superficial da carta a Filemon indica que Paulo pretendia obter algum resultado de Filemon no que se referia ao seu escravo Onésimo (MALINA, 2006, p. 220). E o efeito esperado por Paulo era que a comunidade tratasse Onésimo como se fosse ele mesmo (Fm 17).

Paulo escreveu essa carta da prisão. A data provável foi por volta de 56-57 quando esteve preso em Éfeso, o que mantém Paulo (em Éfeso) e Filemon (Colossos) em um perímetro plausível (FITZMYER, 2011, p. 594). A datação mais aceita foi a indicada por Fitzmyer. Bortolini (2008, p. 13) afirma: Epáfras, Lucas, Marcos e Demas são lembrados na carta a Filemon e na carta aos Colossenses, o que reforça a ideia de que elas tenham sido escritas do mesmo local, Éfeso, e em datas muito próximas, entre 56 e 57.

O significado desta pequena carta é inquestionável e foi o instrumento para o restabelecimento de Onésimo na comunidade da casa de Filemon como irmão e colaborador do grupo de Jesus. A superação da escravatura por um relacionamento em *koinonia* é seguramente a questão central dessa importante carta de Paulo a Filemon (WEINGAERTNER & HOFFMANN, 1995, p. 74). O assunto tratado por Paulo nesta carta é delicado e carregado de significado considerando o contexto histórico. A carta é dirigida a outras pessoas além de

Filemon, inclusive à igreja doméstica, que em seu caráter formal incorpora uma atitude para com a escravidão que merece a atenção dos cristãos (FITZMYER, 2011, p. 594). A epístola é uma intervenção delicada e prudente por parte do apóstolo Paulo na problemática das relações cristãs sob o sistema de escravidão romana.

A estrutura da carta a Filemon foi dividida em quatro partes por Fitzmyer (2011, p. 595): introdução (prefácio e saudação); ação de graças (agradecimento a Deus pela fé e amor de Filemon); corpo (apelo a Filemon para receber Onésimo de volta e sugestão de sua utilidade) e conclusão (instruções finais, saudações e bênçãos). Os versos 1 a 3 se referem à introdução, os versos 4-7 contém a segunda parte, os versos 8-20 se referem ao corpo da carta e os versos 21-25 fazem parte da conclusão. A carta a Filemon apresenta uma fórmula que consiste em quatro elementos, segundo Malina (2006, p. 220): o cabeçalho com o nome do remetente, destinatário e uma saudação; a ação de graças conectando o cabeçalho ao corpo da carta e composta de uma declaração de gratidão a Deus; o corpo da carta e a conclusão. As duas fontes concordam entre si diferenciando somente no nome utilizado para a primeira parte.

Malina (2006, p. 220) informa que as cartas de Paulo seguem o padrão de retórica das cartas helenísticas tendo em vista que ele foi treinado na retórica. A carta a Filemon reconhecidamente uma carta de Paulo segue um padrão típico. Segundo os tratados de retórica, o padrão de retórica deliberativa tem o intuito de obter algum efeito sobre uma pessoa, para que esta pessoa tome alguma medida em relação a um problema com outra pessoa com o objetivo de ação imediata (MALINA, 2006, p. 220). Na verdade, essa foi a intenção de Paulo: conduzir Filemon a tomar uma determinada atitude em relação a Onésimo. Este é um padrão de três partes consistindo de uma abertura para obter o favor que, de acordo com Malina (2006, p. 220), se chama *exordium*, seguida do *probatio* que é uma solicitação revestida de recursos interpessoais para honra e vantagem de quem o recurso é feito, e mais uma formulação do pedido com apelo à boa vontade do destinatário chamado *perotatio*. Nessa carta a Filemon realmente pode ser verificada esta formulação das cartas helenísticas no padrão de retórica deliberativa. A carta se inicia com a saudação seguida de um preâmbulo criado para preparar o caminho e o coração dos leitores para o que se segue. Em seguida

os autores tecem o pedido ao lado de um discurso totalmente favorável a Onésimo. Depois os autores reformulam o pedido apelando à boa vontade do destinatário Filemon. E tudo isso para que o destinatário tome uma atitude positiva já formulada pelos autores. Nessa fórmula o *exordium* se refere aos versos 4-7, o *probatio* aos versos 8-16 e o *perotatio* seriam os versos 17-22 (MALINA, 2006, p. 220).

Paulo faz seu apelo como alguém em uma condição tão humilde quanto Filemon (FITZMYER, 2011, p. 595). Ele não se identifica como um apóstolo, mas como prisioneiro de Cristo (Fm 1). Paulo faz um pedido (Fm 10) apelando ao amor de Filemon (Fm 9). Conforme Wegner (1997, p. 85), após Paulo ter frisado que teria autoridade para ordenar (v. 8) declara ser mais do seu desejo pedir ou solicitar (em grego o verbo é *parakalo*). Em seguida Paulo agradece a Deus pela fé e pelo amor de Filemon. Na verdade, Paulo mencionou o seu conhecimento a respeito do amor de Filemon pelos seus irmãos e a sua fé em Cristo (Fm 5). O que certamente é um elogio a Filemon. O texto em si é repleto de uma linguagem de amor no contexto de relações fraternas (CALLAHAN, 2011, p. 372).

O termo empregado para “velho” (Fm 9) foi *presbytês* se referindo a um homem de idade avançada, entre 50 e 60 anos, que se dirigia ao jovem Filemon (FITZMYER, 2011, p. 595). Alguns autores identificam essa palavra com o termo *presbeutês*. Nesse sentido o termo *presbeutês* torna Paulo um embaixador de Cristo, mas este significado é inadequado neste contexto (FITZMYER, 2011, p. 595). Em nenhum momento desta carta Paulo destacou a sua posição de autoridade apostólica. Paulo preferiu destacar a sua condição de prisioneiro (Fm 1 e 9), companheiro (Fm 17), irmão (Fm 20) e idoso (Fm 9).

O verso 10 se inicia com uma frase em que Paulo faz um pedido a Filemon que soa como uma súplica. A frase: “em favor do meu filho Onésimo, que gerei na prisão” que aparece no verso 10 é uma referência de Paulo, segundo Fitzmyer (2011, p. 595), à conversão de Onésimo. Dessa forma Onésimo torna-se participante do grupo de Jesus, os irmãos em Cristo. No verso 11 Paulo joga com as palavras útil e inútil, jogando com o nome do escravo Onésimo, cujo nome significa alguém útil, dando a entender que agora, como cristão ele será digno de seu nome (FITZMYER, 2011, p. 595).

No verso 14 aparece a frase: “sem teu consentimento”, que traduz o reconhecimento de Paulo aos direitos do senhor sobre o seu escravo, mas sugere

que gostaria de receber Onésimo de volta para trabalhar com ele (FITZMYER, 2011, p. 595). Paulo preferia entrar em acordo com Filemon. Mais ainda do que isto, Paulo gostaria que a decisão viesse de Filemon, de forma espontânea, para que não fosse forçado. Ele prefere que o seu consentimento seja voluntário. No verso 15 aparece a expressão “para sempre” que tem, segundo Fitzmyer (2011, p. 596), dois sentidos: significa que o escravo agora retornará mais fiel do que nunca e que é uma alusão de Paulo ao novo relacionamento existente entre eles, pois agora são cristãos, relacionados de uma forma que nem a morte pode aniquilar. Talvez Onésimo foi afastado de Filemon por algum tempo, para que o recebesse para sempre (Fm 15). Foi por isso que o escravo foi levado por um curto período de tempo, para que o seu senhor pudesse vir a sustentar uma relação permanente com ele de um tipo completamente diferente, como seu irmão (KNOX, 1959, p. 26).

“Agora não mais como escravo, mas muito mais do que isto, como irmão querido” (Fm 16). Mas, agora, como membro do grupo de Jesus, Onésimo é irmão de Filemon no Senhor. O distanciamento entre senhor e escravo é agora transformado em proximidade pela igualdade existente entre irmãos. Os versos 18 e 19 fazem alusão a algum incidente envolvendo ações de Onésimo que deram origem à queixa contra ele por parte de Filemon (MALINA, 2006, p. 223). E seja o que for Paulo irá pagar, mas sabendo que Filemon também é devedor de Paulo (Fm 19). Esse verso 19, para Winter (2009, p. 11) se referem à suposta perda de bens envolvidos na perda de Onésimo como um escravo e que será “pago integralmente”, quando o destinatário receber Onésimo em Cristo.

3.2 UMA ANÁLISE SOCIOLÓGICA DA CARTA E SEUS PERSONAGENS

Esta carta conta uma história que transmite uma mensagem a uma comunidade que é de crucial importância para Paulo e os seus seguidores pertencentes ao grupo de Jesus. Segundo Petersen, (2008, p. 9) as cartas não são narrativas, no entanto se referem a um mundo narrativo cujo contexto histórico é real e contém uma dimensão literária e sociológica. Esse mundo narrativo da carta de Paulo a Filemon é o mundo narrativo de Paulo e contém seu ponto de vista

sobre os eventos narrados por ele na carta. Considerando a possibilidade de outros autores que juntamente com Paulo enviam saudações, então essa carta se refere ao mundo narrativo desses autores também. Da mesma forma contém o ponto de vista deles e sua participação na organização dos eventos narrados, no enredo e conclusão da carta. Percebe-se assim a importância, no estudo dessa carta, conhecer o mundo dos autores e destinatários, além de seu contexto histórico.

Esta carta inclui em sua narrativa uma dimensão social e, em consequência disto, os fatos e eventos narrados abrangem formas e organizações sociais que são, segundo Petersen (2008, p. 17), fatos sociais porque representam as estruturas das relações sociais de um grupo e o mundo de significados mantido por esse grupo. O mundo de significados é na verdade o sistema simbólico da vida social e do mundo social que são padrões ou modelos para tal vida social. No contexto da carta de Paulo aqui referida, verifica-se uma gama de estruturas sociais e um mundo de significado e sistema simbólico que pode ser compreendido e decifrado da própria carta e seus personagens. Pretende-se aqui entender tais estruturas e suas correlações com os personagens, a sociedade e o contexto social da época imperial romana em pleno vigor de seu poder.

Entender a forma como os membros de uma sociedade simbolizam ou caracterizam suas experiências é decodificar a maneira como esses membros vêm e definem a si mesmos no mundo em que vivem, é decodificar a linguagem deles (PETERSEN, 2008, p. 19). Os sistemas simbólicos de uma sociedade falam profundamente a respeito desta sociedade e suas instituições. Essa linguagem é significativa para compreender o sistema social de uma sociedade, suas relações sociais e os papéis sociais desempenhados no grupo. E Paulo e Timóteo maneiram muito bem todo o simbolismo do mundo deles nesta carta, sem se perder em ambiguidades, em eufemismos e polêmicas.

A história narrada nesta carta envolveu vários personagens pertencentes a um mesmo grupo, inseridos em uma realidade comum e membros de uma mesma sociedade. Esta história então apresenta um mundo que se refere ao mundo daquele que narrou a história e de seus personagens. Porém o que se sobressai é a percepção do narrador, com sua visão de mundo e seus sistemas simbólicos. Para Petersen (2008, p. 20), a vida no mundo narrativo está sujeita aos mesmos tipos de restrições e motivações como a vida no mundo real. Esta narrativa de

Paulo na carta a Filemon retrata a realidade vivida pelos personagens envolvidos e citados na carta. Claro que impregnada da percepção do narrador a respeito do seu próprio mundo e que se apreende através dos sistemas simbólicos utilizados na construção da narrativa através mesmo da linguagem utilizada. O universo simbólico traduz as diversas formas de relações sociais, organizações, instituições e papéis sociais representados. O universo simbólico expressa a vida como ela é na realidade, expressa o mundo vivido por Paulo e seus semelhantes, através da linguagem e história contada pelo autor. O simbolismo traduzido pelas palavras que Paulo utilizou ao escrever esta carta a Filemon, a linguagem que ele escolheu utilizar é carregada de conteúdo que denota o mundo vivido por Paulo e os personagens da carta, ao mesmo tempo em que é também um instrumento de construção de mundo e de realidade.

A sociologia da carta decifrada pelo sistema simbólico nela contido inclui, então, as relações sociais, fatos sociais, formas de organizações sociais, estruturas das relações sociais, papéis sociais, relações de parentesco, entre outras. O conteúdo simbólico a ser analisado aqui se refere aos personagens envolvidos no assunto central da carta que é a liberdade cristã vivida na prática da comunidade cristã. Os personagens desta carta de Paulo a Filemon são os mencionados na carta e que desempenham um papel fundamental em toda a temática. Este tema é a essência da pregação de Paulo, “é para a liberdade que Cristo nos libertou” (Gl 5, 1). A liberdade que Paulo menciona e esclarece é a partir da fé em Cristo, não só na dimensão espiritual, mas também social.

Uma carta como esta de Paulo a Filemon, além de ser um texto das sagradas escrituras, foi um meio de comunicação, por sinal bastante utilizado por Paulo, para comunicar-se com as comunidades ou grupos de cristãos dos quais ele se sentia responsável e até mesmo exercia um papel apostólico. Por ser uma forma de se comunicar, uma carta é também um modo de estabelecer um relacionamento com alguém ou com um grupo; escrever e receber cartas são formas de relações sociais. Conforme Petersen (2008, p. 43), a carta é uma forma alternativa de relacionamento social, a qual tem a função de estabelecer ou manter um relacionamento quando as partes não podem se encontrar face a face. Claro que o típico encontro cara a cara é uma forma mais subjetiva, pessoal e rica de se estabelecer relações sociais, mesmo porque uma carta a alguém possivelmente

prevê ou se baseou em encontros pessoais anteriores. E nesta carta específica a Filemon nos interessa decifrar o máximo do conteúdo simbólico presente com o objetivo de entender o mundo social de Paulo e dos personagens envolvidos.

3.2.1 OS PAPÉIS SOCIAIS E AS RELAÇÕES INTERPESSOAIS NO GRUPO

Inicialmente nesta carta nos versos 1 Paulo se intitula prisioneiro de Cristo. Ainda no verso 1 lê-se Paulo mencionar alguns personagens nomeando-os de irmãos. Filemon é para Paulo o irmão amado e cooperador. Filemon é companheiro de Paulo na divulgação do evangelho dando inclusive testemunho da utilidade que tem representado o seu amor e a sua fé para todos os fiéis da comunidade (WEGNER, 1997, p. 85). Chama Ápia de irmã no verso 2, e em seguida utiliza companheiro de luta e companheiro de armas para se referir a Arquipo. Deus é o nosso Pai e Jesus Cristo o Senhor no verso 3. Paulo é idoso ou velho no verso 7 e 9 respectivamente. No verso 10 Paulo utiliza a palavra filho para se referir a Onésimo, em todas as versões mencionadas na tabela abaixo. No verso 16 Paulo faz menção de escravo e irmão, também para se referir a Onésimo. Epafras no verso 23 é seu companheiro de prisão (em todas as versões bíblicas utilizadas na tabela). Para Marcos, Aristarco, Demas e Lucas, Paulo reservou a palavra “colaboradores” e “cooperadores” no verso 24. Para melhor visualização dos papéis mencionados por Paulo veja a tabela abaixo:

	Neo Vulgata-NV	João Ferreira de Almeida Corrigida-JFAC	Bíblia de Jerusalém-BJ
Verso 1	Paulo prisioneiro de Cristo	Paulo prisioneiro de Cristo	Paulo prisioneiro de Cristo Jesus
Verso 1	Irmão Timóteo	Irmão Timóteo	Irmão Timóteo
Verso 1	Colaborador Filemon	Cooperador Filemon	Filemon, amado colaborador
Verso 2	Irmã Ápia	Irmã Áfia	Irmã Ápia
Verso 2	Arquipo companheiro de luta	Arquipo companheiro	Companheiro de armas Arquipo
Verso 3	Deus nosso Pai	Deus nosso Pai	Deus nosso Pai
Verso 3	Senhor Jesus Cristo	Senhor Jesus Cristo	Senhor Jesus Cristo
Verso 7	Irmão Filemon	Irmão Filemon	Irmão

Verso 9	Paulo idoso	Paulo o velho	Paulo, velho
Verso 10	Filho Onésimo	Filho Onésimo	Meu filho Onésimo
Verso 16	Escravo e irmão querido Onésimo	Servo e irmão amado Onésimo	Escravo e irmão amado
Verso 17	Companheiro Paulo	Companheiro Paulo	Amigo
Verso 23	Epafras Companheiro de prisão por Cristo	Epafras Companheiro de prisão em Cristo	Epafras companheiro de prisão em Cristo
Verso 24	Colaboradores Marcos, Aristarco, Demas e Lucas	Cooperadores Marcos, Aristarco, Demas e Lucas	Marcos, Aristarco, Demas e Lucas, meus colaboradores

Os papéis foram bem definidos por Paulo. A partir daí se pode compreender um pouco do lugar de cada um neste grupo de cristãos, pelo menos em relação às expectativas e visão de Paulo e Timóteo. Os papéis que Paulo atribui a si mesmo são de pai, visto que chama Onésimo de filho, e é também irmão de Onésimo, de Timóteo, de Ápia e de Filemon. Paulo se considerou o pai de Onésimo em um sentido que figura como espiritual. Paulo é pai de Onésimo não no sentido literal, mas em uma forma semelhante de como Deus é seu Pai e Pai de todos (verso 3). Paulo utilizou o termo pai em relação a Onésimo que ele gerou na prisão. Esse papel de pai é pertencente ao tipo de papel de autoridade exercido nas relações de parentesco, assim como o de irmão e filho. Segundo Petersen (2008, p. 23), Paulo tomou emprestados os papéis nomeados de senhor, escravo, pai, filho, irmãos e irmãs das instituições de parentesco e de senhor-escravo do mundo fora da igreja. E visivelmente se percebe o conteúdo de autoridade pertencente aos papéis de Pai e senhor. Não foi de forma despropositada que Paulo se utilizou destes nomes para se referir aos personagens desta carta. Paulo nesse aspecto se considera da mesma família, mas se distingue como alguém a quem se atribui uma autoridade, e por quem se responsabiliza de uma forma que assume o compromisso e responde pelos seus atos. Pode-se verificar essa atitude de Paulo para com seu filho Onésimo quando intercede por ele no verso 17 e 18, quando pede a Filemon que o receba como se fosse ele mesmo e pede que Filemon cobre dele, Paulo, qualquer dano ou prejuízo que Onésimo possa ter lhe causado e coloque em sua conta.

Onésimo, além de filho, é também chamado por Paulo de irmão, assim como Filemon. Paulo afirma isto de forma intensa: “ele é como se fosse meu próprio

coração” (Fm 1, 12). Paulo com certeza chama estes dois de irmão de forma intencional, para dar a conhecer agora a Filemon que a condição de Onésimo foi transformada pela sua conversão à Cristo. E vai, além disso, Paulo afirma nas palavras ditas no verso 12 que qualquer atitude de Filemon em relação a Onésimo será o mesmo que uma atitude de Filemon em relação a ele Paulo. O modo como Filemon irá tratar Onésimo, para Paulo será como se esse tratamento fosse dirigido a Paulo. Este é um aspecto interessante da argumentação de Paulo, pois esclarece a Filemon exatamente quem é Onésimo. Esta apresentação de Onésimo a Filemon feita por Paulo não é somente persuasão, confronto ou mera argumentação, é algo, além disso, é a forma que Paulo encontrou de fazer Filemon entender que Onésimo não é mais a mesma pessoa de antes. Onésimo agora não é o seu escravo Filemon, ele é seu irmão, meu irmão, irmão de todos nós, e também meu filho gerado no cárcere, e nosso colaborador para a causa de Cristo, assim como você e eu. Agora Onésimo deve assumir um papel diferente em relação a Filemon, do tipo de papel que Filemon tem estabelecido com o próprio Paulo e aqueles que recebem em sua casa, os santos, os irmãos em Cristo, os colaboradores e companheiros da mesma causa. Para Onésimo tornar-se um irmão, Petersen (2008, p. 76) afirma que marca o fim de uma forma de relacionamento com Filemon; para Filemon, ser irmão requer dele conhecimento de uma nova forma de relacionamento com Onésimo que foi introduzida quando Onésimo se tornou um irmão. Esta nova forma de relacionamento deve, contudo, partir de uma decisão de Filemon.

Paulo apresenta a Filemon uma situação que requer dele uma mudança de atitude em relação a Onésimo. E mais que isto, uma mudança nos padrões de relacionamento anteriormente estabelecidos com Onésimo que modifica o seu *status* de superior de Onésimo para um *status* igualitário. Paulo propõe a Filemon uma mudança de atitude, de *status*, de visão de mundo, de relações sociais e de papéis sociais. A mudança de atitude que Paulo propõe se insere em um nível interpessoal e social que pode parecer simples em um contexto diferente do estabelecido na Roma imperial. Para conduzir Filemon a mudar sua atitude para com Onésimo Paulo, de certa forma, utiliza uma linguagem persuasiva, mas ao mesmo tempo é suave e amável.

Olhando mais profundamente, Paulo propõe mais que uma mudança de tratamento e de atitude no campo das relações interpessoais. É necessário que ocorra também uma transformação de *status*, posição social e de relacionamento social de Filemon para com Onésimo e toda a comunidade. Seria o caso de alguém superior deixar de ser este superior e tornar-se igual, sem direito de posse ou de ganho. E neste caso não seria de forma figurada, mas literalmente. Paulo extrapola sua linguagem de parentesco no sentido figurado e o leva para o campo das relações sociais e institucionais, para ensinar e orientar a respeito dos moldes do novo relacionamento que Filemon passaria a ter para com Onésimo a partir do momento em que deixasse de tratá-lo como escravo e o recebesse como irmão. Um relacionamento baseado na nova visão de mundo que tanto Paulo quanto Filemon, e agora Onésimo e toda a comunidade, têm em relação aos cristãos e servos de Cristo. O *status* de senhor-escravo se modificaria nessa relação entre Filemon e Onésimo. Os papéis sociais anteriormente definidos na relação senhor e escravo devem ser radicalmente transformados. Decisão nada fácil para um senhor de escravos no mundo imperial em que Filemon, Paulo e as comunidades cristãs estão inseridas.

A respeito desta mudança de relacionamento entre Filemon e Onésimo solicitada por Paulo, Petersen (2008, p. 23) afirma que se tem agora um superior em uma instituição (Paulo) intercedendo com um superior de outra instituição (Filemon) em favor de uma pessoa que é inferior em ambas as instituições (Onésimo). Paulo, superior de Filemon na comunidade cristã, visto se intitular apóstolo, intercede com Filemon, superior de Onésimo na instituição dos senhores de escravos, em favor de Onésimo, o escravo inferior na relação senhor-escravo, e inferior em relação a Paulo, seu pai na fé. Porém, a situação de Onésimo está preste a se transformar com a carta a Filemon: Onésimo será igual a Paulo e Filemon e toda a comunidade que se reúne na casa de Filemon. Onésimo será um irmão amado assim como Paulo e Filemon, com uma função que lhe permite ser mais útil agora do que antes. Onésimo fará maior diferença agora como irmão, pois será útil não só para Filemon, mas também para Paulo e os demais irmãos e a causa de Cristo. Onésimo será como igual a Paulo e Filemon e Timóteo e Arquipo, ele será também um cooperador, companheiro de luta, colaborador e escravo de

Cristo e servo de todos em Cristo, assim como todos são também escravos de Cristo e servos uns dos outros.

O pedido feito a Filemon foi feito por Paulo, um trabalhador artesão que conhece a pobreza, a necessidade, a prisão, a fome, a dor de um açoite. Além de um pedido de um trabalhador pobre, o pedido partia de um Paulo que foi, sobretudo, um homem que falava com um senso comunitário que ele vivia e buscava constantemente em suas cartas repassá-lo aos demais membros da comunidade a quem escrevia. Como toda pessoa possuidora de um senso comunitário, Paulo foi um lutador em prol de uma causa, pela qual ele se comprometia com sua própria vida. Por isso não é de se admirar quando Paulo pede, no verso 12, que Filemon receba Onésimo “como ao meu coração”, ou no verso 17 “recebe-o como a mim mesmo”. Pode-se entender a carga de sinceridade de Paulo nestas palavras quando se capta o compromisso de Paulo com sua causa e suas comunidades.

Para Paulo, uma vez em Cristo, reina o ministério da igualdade e fraternidade, em uma comunidade que deve funcionar como uma só família. Neste prisma, Onésimo e ele se fundem num mesmo coração; e ao receber Onésimo Filemon estará recebendo ele mesmo Paulo. Tamez (1995, p. 52) resume com lucidez quem é este Paulo: deve-se considerar Paulo um sujeito transindividual, com consciência coletiva, alguém que conhece as necessidades, desejos e formas de ver a vida de um grupo, um sujeito inserido na sociedade.

Paulo é também prisioneiro de Cristo, companheiro de luta de Arquipo, companheiro de prisão de Epafras. Importante este esclarecimento, pois o Paulo que deseja que Filemon receba Onésimo como irmão, como ele Paulo é o irmão do próprio Filemon, está encarcerado sofrendo as consequências deste evangelho que cria comunidade de iguais. Este prisioneiro Paulo, junto com companheiros que o assistem na prisão, não retrocedeu em seu movimento de levar o evangelho de Cristo, não importando as circunstâncias.

Resumindo, foi o pedido de Paulo, apóstolo, irmão, trabalhador pobre, prisioneiro, colaborador do grupo de Jesus e companheiro de lutas. E diante de toda a família cristã que o próprio Filemon recebia frequentemente em sua casa. E Paulo mandou bem envolvendo a comunidade. Contudo tal exposição poderia precipitar a comunidade despenhadeiro abaixo porque, caso Filemon recebesse

Onésimo como irmão, tudo ficaria bem para todos, mas caso contrário, o que poderia ocorrer com esse Onésimo e esta comunidade? Quais seriam as consequências para Onésimo, Filemon e a comunidade que se reúne em sua casa?

Onésimo é um irmão e aderiu ao grupo de Jesus. Se Filemon não reconhece isso ele estará quebrando o princípio da irmandade entre os que fazem parte do grupo de Jesus. E isto não terminaria bem para Filemon: ele comprometeria a sua relação com a comunidade na qual se inseria e comprometeria seu relacionamento com o irmão e companheiro Paulo. E a própria comunidade poderia abandonar as reuniões em sua casa por conta de uma decisão precipitada de Filemon em não atender ao pedido de Paulo. Ou uma crise iminente poderia se instalar no seio desta comunidade pois, de acordo com Petersen (2008, p. 99), se a comunidade é consistente com sua estrutura e sistema social, poderia excluir Filemon com o objetivo de preservar a fraternidade.

A fraternidade é uma característica essencial das comunidades construídas por Paulo, visto que se equivale ao seu ideal de viver entre irmãos como iguais. Diante disto, a posição de Filemon perante a comunidade, caso ele não recebesse Onésimo como irmão se tornaria insustentável enquanto anfitrião da comunidade reunida em sua casa. Conviver com Onésimo como membro da comunidade em sua casa e continuar escravizando-o era incoerente com a própria comunidade de iguais. A recusa de Filemon em aceitar Onésimo como seu irmão não só romperia a construção social da comunidade, mas também ameaçaria o todo racional, a realidade da fraternidade internacional (PETERSEN, 2008, p. 99). Ou seja, o risco alcançaria não só a comunidade da casa de Filemon, mas a comunidade de cristãos como um todo. Assim, toda a construção social de Filemon como irmão de Paulo e daqueles que fazem parte da comunidade em sua casa estaria ameaçada se não recebesse e tratasse Onésimo como igual.

Filemon também havia construído uma posição social no mundo do Império romano que o colocava em um *status* de senhor de escravos. Se nesse mundo imperial romano o papel social exercido por Filemon é de senhor de escravo, no mundo cristão eles deveriam ser irmãos assim como ele era irmão de Paulo, Timóteo, Arquipo e todos os santos e companheiros. E o Senhor de todos, inclusive de Filemon e Onésimo é Jesus Cristo (Verso 3). Em Cristo, o senhor Filemon deve

se transformar em irmão e o escravo Onésimo se tornar livre para ser irmão de todos e ter como Senhor somente a Jesus Cristo.

Para entender a dificuldade desta decisão de Filemon e de toda a comunidade como se propôs acima, pode-se começar imaginando o funcionamento desta casa de Filemon. Os escravos tinham um importante papel de fazer funcionar uma casa de forma organizada, limpa, capaz de alimentar os habitantes dela e seus convidados. Não se poderia manter uma casa acomodando um número significativo de pessoas de uma forma regular sem a ajuda de escravos. Certamente todo o aparato de que Filemon dispunha para atender os seus serviços e os de sua casa, estão agora à disposição da igreja, dos que são os irmãos em Cristo. E este esquema que Filemon possuía para ser atendido e atender àqueles que ele recebia incluíam, sem dúvida, os serviços de seus escravos. Onésimo tinha um papel que era fundamental para todo o esquema de Filemon e não seria nada fácil abrir mão disto, do ponto de vista do senhor de escravo que possuía uma casa a ser administrada. Instar senhores cristãos para se livrarem de seus escravos era obrigá-los não apenas a se humilharem, mas também a se privarem de importantes meios pelos quais eles poderiam servir outros cristãos (BARCLAY, 2009, p. 176).

Pois era desta forma que os senhores de escravos urbanos conduziam sua vida diária utilizando os serviços dos seus escravos para manter a vida em ordem, continuando a viver o melhor que a vida lhes proporcionara através dos seus serviços. A reunião acontecia de forma regular e muitos se faziam presentes para receber o ensinamento cristão, as orações dos santos e a ceia. E todos eram servidos e alimentados contando com o serviço primeiramente dos escravos. No contexto da casa, para Barclay (2009, p. 178), é difícil imaginar senhores e escravos sendo capazes de fingir que eram de igual *status*; se um escravo cristão se recusasse a obedecer a uma ordem (*levado* pelo Espírito a fazer o contrário) teria um senhor cristão de aceitar essa teimosia? Pensando desta forma é difícil imaginar tal convivência sem o estigma de escravo. É difícil imaginar também esta mesma casa funcionando organizadamente ou rotineiramente sem seus escravos tão eficientes sob o comando de seu senhor.

Esta novidade de tratar escravos como irmãos poderia ser impensável considerando a figura da escravidão e dentro de uma casa romana. Uma relação fraternal entre um senhor de escravo e seu escravo era incongruente,

principalmente se o escravo, ao usar de sua liberdade em Cristo, desobedecesse seu senhor. Nesse caso o escravo poderia esperar do desgosto de seu senhor até a punição. Certamente pensar, agir, e se relacionar com um escravo como se fosse seu irmão, como se fosse você mesmo, ou o próprio Paulo, ou o próprio Filemon, um escravo que era sua propriedade, seria algo inconcebível e penoso dentro destes moldes. A cada instante este escravo estaria lá, nesta casa, sendo-lhe requerido algo que inevitavelmente era próprio de um escravo. A sua mente quase que automaticamente seria levada pela mente do seu senhor a obedecer e a fazer prontamente. É possível que Filemon e Onésimo se tornassem verdadeiramente irmãos mantendo-se senhor e escravo (BRACLAY, 2009, p. 177)? Comportando-se como se não existisse a instituição da escravidão ou não existisse a relação de senhor-escravo? Na lógica paulina um escravo que se tornasse um cristão certamente deixaria de ser escravo e se tornaria igual a qualquer outro cristão. Caso fosse referido como escravo não estaria em consonância com a comunidade de iguais em que se baseavam as comunidades cristãs de Paulo e Jesus. Se esse escravo servisse uma comunidade e em seguida se convertesse e fosse recebido como irmão, o alcance dessa transformação de escravo para cristão permearia todos os níveis das relações existentes na comunidade em relação a esse novo irmão.

3.3 A CARTA A FILEMON EM PERSPECTIVA CONFLITUAL

Deste item em diante se fará a leitura conflitual da carta a Filemon. Será analisado o texto de Filemon para a melhor compreensão da prática da liberdade cristã nas comunidades de Paulo e seu grupo enfocando o contexto social e político do mundo romano de Paulo, com comentários a respeito da escravidão romana e do personagem Onésimo. Dessa forma se pretende entender a liberdade cristã na visão de Paulo e também de seus colaboradores, inclusive o escravo Onésimo, participantes da história da comunidade paulina da casa de Filemon. Neste aspecto a liberdade cristã será examinada considerando sua prática no contexto de vida do Império Romano.

3.3.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Alguns autores apresentam várias hipóteses a respeito do encontro de Onésimo com Paulo. Uma possibilidade apresentada por Rapske (2009, p. 187) foi: “Onésimo, em uma tentativa de felizmente ser restaurado ao seu dono distante, corre para Paulo, que é amigo de seu senhor” (RAPSKE, 2009, p. 187). Então Paulo, com o objetivo de ajudá-lo, o envia com uma carta que transmite a Filemon o seu desejo de que o amigo liberte o escravo amado para que o evangelho pregado por ele seja vivo e eficaz, transformando escravo em livre, e senhor em irmão.

A forma como exatamente Paulo se encontrou com Onésimo, pode-se apreender do verso 10 da carta: “Peço-te por meu filho Onésimo, que gerei nas minhas prisões”. As especulações a respeito desse encontro são várias e podem ser reduzidas a algumas possibilidades que são enunciadas por Rapske (2009, p. 187): 1) o mensageiro Onésimo é enviado para Paulo pelo seu mestre e pela igreja; 2) o fugitivo Onésimo é capturado pelas autoridades e preso com Paulo; 3) o fugitivo Onésimo é encontrado por um dos associados de Paulo e é trazido à Paulo. Porém, a forma como se conheceram ou os motivos desse encontro não alteram o fato de que o que está em jogo para Paulo é o assunto referente à liberdade de um escravo que pretende viver em comunidade junto com os demais irmãos.

Na hipótese 1 apresentada, caso o mensageiro Onésimo tivesse sido enviado a Paulo por seu dono, ele não seria fugitivo. Ele teria sido enviado a Paulo para ajudá-lo no tempo em que estava na prisão, algo possível naquele tempo. Um escravo poderia ser vendido, emprestado ou até mesmo alugado por seu dono. Esta tese é bastante defendida por Sarah Winter. Ela afirma (WINTER, 2009, p. 1) que “o escravo Onésimo está com Paulo na prisão, porque ele foi enviado para lá pelo destinatário mencionado no corpo principal da carta (provavelmente Archippus), em nome da igreja Colossos; Onésimo não fugiu”. Contudo, se Onésimo não fosse um fugitivo, o apelo de Paulo tão veemente quanto a Filemon ter sofrido algum dano por parte de Onésimo, como se vê no verso 18 da carta, não se justificaria: “E, se te fez algum dano, ou te deve alguma coisa, lança-o na minha conta”. Para Rapske (2009, p. 188), é difícil conceber que fosse confiado a um não

crente, como Onésimo era antes de ir para estar com Paulo, essa importante responsabilidade espiritual. Paulo nesta carta não deixou claras tais questões, o que torna complexa a comprovação de tais hipóteses. Mas, trabalharemos com a hipótese de Onésimo ter sido um escravo fugitivo. As entrelinhas do texto de Filemon induzem mais à afirmação de que Onésimo era escravo fugitivo do que à afirmação de Winter. O argumento de Rapske de que a igreja não enviaria um mensageiro não cristão é coerente.

A hipótese 2 se refere a possibilidade de Onésimo ter sido um fugitivo capturado pelas autoridades e preso junto com Paulo. Segundo Rapske (2009, p. 191) seria inviável, pois se Onésimo tivesse sido capturado no exercício de uma das opções mencionadas por Stuhlmacher, teria sido quase impossível para ele ter conhecido Paulo. Isso se deve ao fato de que um cidadão romano como Paulo dificilmente seria aprisionado junto com um escravo, pois um escravo fugitivo capturado teria quase por certo a morte e não a prisão. O resumo das opções para um fugitivo inclui várias situações. Ele poderia cair em companhia de bandidos; perder-se na subcultura de uma grande cidade; fugir para um território estrangeiro fora da jurisdição de Roma; procurar trabalho em um lugar com escassez de mão de obra; ou pedir asilo em um templo (STUHLMACHER *apud* RAPSKE, 2009, p. 190). Dentro das possibilidades para um escravo fugitivo da Roma antiga, realmente seria impossível para Onésimo se deparar com Paulo. Dessa forma, (RAPSKE, 2009, p.191) o fugitivo Onésimo, se tivesse sido capturado, teria enfrentado uma forma muito rigorosa de custódia; provavelmente em uma prisão de escravos. Assim sendo não teria sido possível que se encontrasse com Paulo ou o conhecesse na prisão, pois, a prisão de Paulo foi, à luz da evidência de Filemon e de acordo com o seu *status* como um cidadão romano, nada severa; provavelmente uma forma solta de confinamento (*custodia liberada*) (RAPSKE, 2009, p. 191). A possibilidade do encontro de Paulo com Onésimo enquanto prisioneiro diminui à medida que se aprofunda na análise a respeito das diversas situações disponíveis para um escravo fugitivo. Callahan (2011, p. 363) afirma que escravos fugitivos no mundo antigo, quando pegos e restaurados aos seus donos eram geralmente submetidos à tortura e outros abusos.

Na possibilidade 3 apresentada por Rapske de o fugitivo Onésimo ter sido encontrado por um dos associados de Paulo e trazido a ele evita os problemas

resultantes da hipótese de captura e da hipótese de terem se encontrado na mesma prisão. Bruce (BRUCE apud RAPSKE, 2009, p. 191) fornece essa ideia como uma de suas possibilidades: talvez Epaphras de Colossos, que estava em uma visita a Paulo na época, se deparou com Onésimo na cidade, reconheceu-o e levou-o para Paulo porque ele sabia que Paulo o ajudaria em sua situação. Esta hipótese, no entanto, abre um conjunto diferente de dificuldades. Era a obrigação legal de qualquer pessoa que descobrisse um *fugitivus* denunciar seu paradeiro ao magistrado municipal; dar assistência ou dificultar a busca de um *fugitivus* era uma ofensa punível e abrigá-lo era passível de ser acusado de roubo (RAPSKE, 2009, p. 191). Então surge a questão: será que Paulo se envolveria em situações em que pudessem, ao ajudar um escravo fugitivo, comprometê-lo ou até mesmo colocá-lo em risco diante das autoridades e das comunidades? Ele dificilmente arriscaria se indispondo com um companheiro de luta praticando o que só poderia ser considerado roubo. Este era o risco que Paulo correria caso ajudasse um escravo fugitivo.

Descartando as possibilidades apresentadas acima há ainda mais duas possibilidades: 4) o fugitivo Onésimo corre para o lugar de prisão de Paulo em uma tentativa de encontrar asilo de seu senhor na igreja (templo), e 5) o fugitivo Onésimo recorre a Paulo como amigo de seu dono. Na hipótese quatro Onésimo secretamente foi para Paulo porque ele não foi bem-sucedido como um *fugitivus*. Onésimo corre para o lugar de prisão de Paulo em uma tentativa de encontrar asilo de seu senhor. Sugerir que Onésimo vai para a prisão onde Paulo está com o objetivo de encontrar asilo de seu senhor na igreja de Paulo era uma forma de resolver a situação e deixar de ser um fugitivo. Widemann explica como o asilo no templo funcionava no mundo antigo. Quando um senhor não queria dar lugar para seu escravo por qualquer motivo, não era vergonhoso dar preferência a um deus e não apresentava nenhuma ameaça para os direitos de propriedade ou a escravidão como instituição (WIDEMANN apud RAPSKE, 2009, p. 192).

Uma última possibilidade seria a quinta hipótese em que o arrependido escravo fugitivo Onésimo, em uma tentativa de felizmente ser restaurado ao seu dono distante, corre para Paulo, que é amigo de seu senhor. Esta tese foi recentemente apresentada pelo Peter Lampe (LAMPE apud RAPSKE, 2009, p. 187) e fornece uma explicação mais adequada de como o escravo e o prisioneiro

vêm a estar junto. Elliot (2011, p. 52) corrobora as afirmações de Rapske e Lampe: assume-se que Onésimo era um escravo fugitivo que procurou Paulo como um *amicus domini*, um amigo de seu senhor, para interceder em seu nome. A fuga para um "amigo do dono" (*amicus domini*) se encaixa muito bem na situação encontrada na carta a Filemon. Na verdade, para Onésimo perceber que Paulo era uma boa pessoa não seria imprescindível que ele fosse cristão. E apelar para Paulo como alguém que pudesse ajudá-lo junto ao seu dono seria uma decisão interessante a tomar. Há evidências consideráveis a mão que sugerem a Onésimo que fugir para Paulo como um *amicus domini* seria definitivamente fugir para alguém em um nível acima de seu dono (RAPSKE, 2009, p. 201). Provavelmente Onésimo já havia presumido que Paulo era alguém influente junto aos cristãos, e sendo seu dono cristão, Paulo seria alguém que pudesse influenciá-lo de forma favorável em relação a sua situação e necessidade de ser restaurado junto ao seu senhor. A perspectiva de um retorno mais bem sucedido aumenta se o escravo foge para um nível elevado, ou seja, se ele vai para um *amicus domini* que tem maior poder e autoridade, e uma posição social mais elevada do que o seu senhor ofendido (RAPSKE, 2009, p. 200). Recorrer a um *amicus domini* de posição inferior poderia dificultar as chances de alcançar o esperado retorno com sucesso.

Olhando para o assunto do ponto de vista do dono irritado, Rapske (2009, p. 200) afirma que, enquanto podia, com relativa facilidade, dobrar-se aos apelos feitos por um *amicus* de maior *status* social do que ele mesmo, ele podia simplesmente ficar mais irritado ao ser solicitado com os pedidos de um amigo de *status* inferior. Se Onésimo conhecia a mudança que Filemon havia feito em suas práticas religiosas enquanto adepto do cristianismo, ele pode ter presumido uma ligação entre Paulo e Filemon assim como a liderança de Paulo sobre Filemon. Paulo era alguém que se sentia responsável pela mudança radical de Filemon e ele ressalta isso no verso 19 - "isto, para não te dizer que tu também tens uma dívida para comigo: a tua própria pessoa". Rapske (2009, p. 201) afirma que a influência de Paulo sobre seu senhor teria sido claramente evidente para Onésimo pelo fato de que toda a família foi reestruturada de modo a servir esta nova religião, tendo inclusive sido liberado recursos para servir nessas necessidades. Pode-se constatar a influência de Paulo sobre Filemon no verso 8 e 9 quando diz que, "embora em Cristo eu me sinta muito à vontade para te ordenar o que deves fazer,

prefiro apelar ao teu amor”. Se Onésimo está correto em presumir que Paulo é plenamente capaz não só de exercer pressão no seu caso, mas também de comandar Filemon e esperar a obediência dele pode ser inferido na carta. Paulo tem a amizade e cooperação de Filemon além de certa liderança frente a toda a comunidade que se reúne em sua casa. Por isso, recorrer a Paulo como um *amicus domini* foi uma decisão plausível de Onésimo no sentido de alcançar o retorno pretendido. A intenção do escravo de ser restaurado ao seu ofendido senhor através da égide de um mediador exonera, segundo Rapske (2009, p. 196), o escravo da acusação de ser um *fugitivus*. Dessa forma Onésimo seria inocentado e retornaria ao seu dono com uma grande possibilidade de não sofrer castigos adequados a um fugitivo.

Após as considerações acima, a história da Onésimo e Paulo assim se pode contar: Onésimo foge da casa de seu senhor Filemon, mas após um tempo se arrepende e resolve procurar ajuda a um amigo de seu dono para lhe ajudar. Assim, Onésimo, o escravo fugitivo, recorre a Paulo na prisão, um amigo de seu dono, a fim de ser restaurado ao seu senhor. Paulo conhece Onésimo na prisão e se tornam amigos e irmãos em Cristo. Convivem e se tornam companheiros de luta. Onésimo ajuda Paulo em seu empreendimento de divulgar o evangelho como servo de Cristo. Onésimo coopera com Paulo em servir a causa de Cristo. Porém, Onésimo é um escravo que fugiu de seu senhor por algum motivo não explicado e pretende retornar ao seu dono. Ou retorna ao seu dono ou deve ser vendido a outro senhor, ou ainda viver como escravo fugitivo. Mas Onésimo agora é cristão como seu senhor e seu irmão e pai Paulo. Vivendo no mesmo contexto Onésimo e Filemon acabariam se encontrando. Paulo deve resolver a questão de forma definitiva. Escreve uma carta para Filemon, juntamente com o irmão Timóteo, na forma de carta para a igreja, para que o assunto seja esclarecido e resolvido para toda a comunidade. Paulo e Timóteo expõem os atores e o fato em questão a toda a comunidade que se reúne na casa de Filemon.

Dessa forma, todos são de fato confrontados a se posicionarem frente a um problema complexo para o mundo romano. A questão se tornou um assunto eclesial e comunitário, de caráter social e ideológico. Paulo tratou desse assunto de tal forma que o deslocou do campo privado para a esfera social e comunitária. Paulo sempre procurou tratar os assuntos de seu empreendimento na origem e

hábitat deles, de forma a incluir a comunidade envolvida para que participe da solução. Paulo era um representante de Cristo no grupo de Jesus. Uma carta de sua autoria em conjunto com um companheiro de luta certamente seria uma carta dirigida à comunidade toda. Mesmo sugerindo a solução, nesse caso de Onésimo, Paulo sempre pretendeu envolver a comunidade como um todo com o fim de resolver os conflitos de modo transparente e coletivo. Dessa forma o ensinamento prático da causa que serve, o evangelho de Cristo, alcançava o maior número de pessoas.

Estendendo para a comunidade o assunto relativo à liberdade de um escravo-irmão, Paulo transporta a questão do campo privado para o reino social. Paulo procede assim de forma proposital, para que futuros assuntos práticos sejam resolvidos da mesma maneira e para que a decisão seja a partir da comunidade. Para que o caso de Onésimo seja considerado como uma questão social e eclesial, além de uma questão ideológica, filosófica e política. Assunto social visto que se refere e envolve toda a comunidade cristã. Assunto eclesial uma vez que se originou no seio da igreja e lá deve ser solucionado. Ideológico, pois transmite o ensinamento do cristianismo em sua essência, e a própria ideia subjacente ao ideal cristão em que todos são iguais. Filosófico, pois retrata o modo de ser e viver que o cristianismo deverá adotar em questões semelhantes. Política, pois, estabelece uma solução que contraria toda a base de um regime imperial que se sustenta por ser escravagista em seu modo de produção.

Para Barclay (2009, p. 171), Paulo confronta Filemon quando expõe a toda a comunidade o assunto sobre a libertação de um escravo por seu senhor, quando dirige a carta a toda a igreja em sua casa a fim de que Filemon sinta-se responsável para com os cristãos frequentes em sua casa. Realmente expor uma carta a uma comunidade com um pedido é uma chamada à responsabilidade. Não são somente Paulo e Filemon que são chamados a praticar a liberdade, mas também toda a comunidade cristã, e em especial a comunidade que irá receber Onésimo. Filemon irá iniciar essa construção, mas a comunidade em certo momento, um por um, teria que também decidir construir essa comunidade onde todos são livres e iguais. Uma construção de tal porte, dentro de uma comunidade, envolve todos os participantes dela. Não seria viável praticar liberdade cristã em uma comunidade sem que todos estivessem compromissados com essa liberdade,

pois esta é toda a essência da causa de Cristo. Não há como ser cristão sem servir ao próximo pelo amor e com liberdade e igualdade. A responsabilidade de Filemon é importante para a construção social que Paulo pretendia emoldurar através da comunidade reunida na casa de Filemon. Para começar Filemon deveria se solidarizar com Onésimo e, além de libertá-lo, recebê-lo como irmão, se relacionar com ele como se estivesse se relacionando com o próprio Paulo. Mas Filemon também deveria envolver toda a comunidade para esta chamada para a liberdade.

Independente também de sua essência, Paulo, em suas cartas, sempre tratou de assuntos da comunidade. Não há como fugir da regra: o assunto da carta é de caráter social, comunitário. É uma carta que fala abertamente do sentimento de Paulo em relação a um irmão cuja condição social é a de um escravo. Apesar de concisa, esta é uma carta polêmica. Uma comunidade reunida que iria ouvir uma carta de Paulo sobre um assunto que envolvesse a soltura de um escravo, considerando a conjuntura da época, seria um ato de subversão. Um ato político de extrema oposição ao império. Para não causar problemas a carta deveria ser lida somente por Filemon. Deveria ser um bilhete sigiloso de Paulo para o irmão Filemon, de forma reservada e secreta. Mas Paulo ousa transformá-lo em carta e insere outros destinatários e remetentes. Isso porque Paulo é um sujeito que pensa coletivamente. Alguém que tem pensamentos voltados para a coletividade geralmente age em função do grupo e procura envolver a comunidade em suas ações e propósitos.

Paulo pretendeu nesta carta a Filemon ensinar a comunidade enquanto parte integrante de uma sociedade, representante de seu cristianismo e agente de construção dessa mesma sociedade. Sociedade, na definição de Berger (1985, p. 20-24), é um elemento da cultura que é construída e mantida por seres humanos em ação e que atingiu o *status* de realidade objetiva. A sociedade é uma construção humana que se insere na cultura e é produzida e mantida pela ação humana, pelas inter-relações estabelecidas pelos seres humanos num determinado espaço e tempo que se apresenta para o indivíduo como uma realidade objetiva e exterior. A ação de Paulo empreendida nesta carta com certeza contribuiu para uma construção de realidade que diretamente repercutiu na comunidade cristã que se reunia na casa de Filemon e ainda certamente repercutiu no mundo romano imperial daquela época.

As ações engendradas pelo ser humano no sentido de construção de mundo se efetivam coletivamente e não isoladamente ou individualmente. Há uma construção engendrada nos postulados de Paulo inserido em sua carta dirigida à comunidade a que Filemon pertencia. Uma construção que modifica padrões sociais e vidas sociais da comunidade de maneira radical e de certa forma contraditória ao mundo imperial romano. Uma construção social que envolve diversos personagens e desafia todos eles e também toda uma cultura que se baseava em estruturas sociais estanques e dominadoras. Estruturas sociais que se moldavam na forma de papéis sociais contraditórios e opostos que se separavam por verdadeiros abismos.

Pretende-se olhar esta carta de uma forma detalhada sem perder a perspectiva do seu caráter específico, como por exemplo, os personagens envolvidos e o mundo simbólico deles. Mas também sem ignorar o contexto social, político, religioso e econômico que envolvia esses personagens da carta e que, de certa forma, eles participavam, mas que ao mesmo tempo empreendiam ações construtivas e transformadoras para mudá-lo conforme as boas novas anunciadas por Cristo e Paulo. Assim, serão ouvidas as diversas vozes, sobretudo as vozes dos esquecidos e não ouvidos pelo Império romano, as vozes dos emudecidos escravos.

3.3.2 O CONTEXTO SOCIAL DO MUNDO ROMANO DE PAULO

Para entender a realidade social do mundo de Paulo no que se refere às estruturas e suas correlações com os personagens em si e a sociedade é importante entender o contexto social da época imperial romana. É importante entender o contexto social olhando para a sociedade em seus diversos aspectos, incluindo as dimensões econômicas e políticas, assim como as diferenças sociais e os conflitos mais insurgentes dessa sociedade. O contexto social revela bastante sobre os motivos de Paulo em escrever uma carta tratando de assunto tão ubíquo na sociedade imperial romana. Olhando por este prisma, as contradições devem ser consideradas e analisadas de forma a entender o funcionamento desse mundo

imperial romano, em seus aspectos relativos ao modo de produção, divisão do trabalho, relações de contradição, os pontos conflitantes e as tensões existentes.

Como ressalta Ferreira (2009, p. 48), detectar o surgimento de classes sociais, o relacionamento global entre as pessoas ou grupos envolvidos num determinado modo de produção econômica é um modelo sociológico bastante útil para se compreender o mundo de Paulo. Analisar as contradições, tensões e conflitos manifestados diante das explorações de um grupo sobre outro é também útil para se compreender o mundo de Paulo. É entender o sistema de dominação que transcendeu o que se conhece nos dias de hoje sobre a exploração humana, exploração do trabalho humano, discriminação e marginalização de pessoas. Falar do mundo de Paulo, Filemon, Onésimo e muitos outros cristãos da igreja primitiva é falar do mundo em que eles viveram: o mundo imperial romano. A Roma da época de Paulo traduz a maldade na forma de escravidão de uma forma que se tornou inconcebível para um mundo que Cristo e seus cristãos pretendiam viver e ensinar a viver. O sistema imperial romano era sustentado por um modo de produção escravagista que não aceitava negociações. O trabalho escravo era a mais importante força de trabalho e essencial para a manutenção do sistema imperial romano. A escravidão romana era um importante sustentáculo do sistema imperial romano e se utilizou dessa força escrava para ampliar seu poder e força cada vez mais em todo o seu território.

O encargo de administrar essa força de trabalho pertencia aos senhores desses escravos que o faziam de uma forma que lhes extirpavam todas as chances de um viver como iguais ou de um viver digno e humano. A verdade de dignidade no mundo romano é que apenas uns poucos conseguiam receber o qualitativo de dignos, e se restringia à classe alta (TAMEZ, 1995, p. 95). As honras pertenciam à elite romana e ao imperador que as recebiam com uma naturalidade que lhes era peculiar. O mais digno de todos, o imperador, garantia que sua elite também recebesse a dignidade que lhes era devida através de seu sistema de troca de favores, de sua *Pax Romana* e da escravidão. O imperador também recebia todo o favor que lhe era devido, nem que para isto fosse necessário que seu poder, honra e dignidade fossem garantidos e mantidos pela força de suas tropas. Os dignos protegiam sua dignidade com a força de suas tropas militares, preservando assim sua segurança e paz e, sobretudo o seu poder e domínio. Os indignos sofriam a

discriminação, a humilhação e a desonra de não pertencerem a uma categoria de pessoa privilegiada considerada digna e honrada.

A dignidade era um atributo que os escravos e os pobres certamente não tinham, ao contrário, eram considerados indignos. Os considerados dignos se restringiam aos cidadãos romanos. O grau da dignidade oferecido aos romanos era proporcional à quantidade de riqueza e poder que possuíam. Para os cidadãos romanos de condição econômica pobre, a dignidade se reduzia, porque poder, riqueza e dignidade caminhavam lado a lado dentro do império de Roma. Civilização, paz, direito e dignidade significavam, para muitos pobres, pobreza, sujeição e humilhação, o que era confirmado pelo fator econômico e social, em que o primeiro torna impossível a vida do pobre; o segundo lhe nega sua dignidade de pessoa (TAMEZ, 1995, p. 88). Nem o pobre e nem o escravo podiam gozar de uma vida com dignidade no sentido expressado por Tamez. A dignidade do pobre lhe era negada por sua condição de ser desprovido dos bens necessários para se ter um poder de compra e troca que lhe garantisse uma vida melhor ou lhe colocasse em um nível social e econômico que lhe permitisse receber as benesses do império. Na medida em que se tornasse economicamente mais abastado, a sua dignidade poderia ser restaurada ou concedida. Com algo a oferecer, podiam ter esperanças de receber alguma coisa que lhe favorecessem. O sistema de troca de favores podia garantir também a dignidade dos cidadãos romanos.

Os proprietários arrancaram o excedente da produção, a *Plus valia*, diretamente do trabalho escravo e servil e indiretamente dos pequenos proprietários, dos artesãos que trabalhavam por conta própria e dos comerciantes (TAMEZ, 1995, p. 92). Sem o trabalho escravo a prosperidade e o poder da elite romana não se tornariam possível. Junte-se a isto também a cobrança de impostos por parte de Roma. A tributação era pesada e muitas vezes para manter seus compromissos os proprietários, principalmente os pequenos, recorriam a empréstimos com altos juros e muitas vezes não conseguiam se livrar de suas dívidas, chegando a perder parte ou toda a sua propriedade. Por causa do preço a ser pago para que a elite romana e seu imperador continuassem com sua riqueza, dignidade e poder, o sistema imperial romano produziu muitos endividados, muitos pobres, e muitos escravos.

Foi este o custo que muitos tiveram que pagar pelo progresso e expansão do Império Romano. E, afirmando mais uma vez, a escravidão foi fundamental para todo esse processo de romanização esquematizado pelo programa que Roma definiu como a sua *Pax Romana*. E esse processo de romanização fortaleceu e prosperou as cidades com a construção de estradas e até mesmo a construção de novas cidades. Crossan & Reed (2007, p. 175-177) esclarece que o processo de romanização se concretizou com a construção de estradas e portos, estátuas e templos, aquedutos e banhos. Dessa forma Roma ocupou seu espaço entre os povos dominados e expandiu seu território. O processo romano de desenvolvimento das cidades se sustentou também pelo evergetismo, o que, conforme Crossan & Reed (2007, p. 174), conduziu os aristocratas locais a brigarem uns com os outros para patrocinarem projetos cívicos com o fim de serem beneficiários das bênçãos da urbanização romana recebendo os frutos da *Pax Romana*. E várias eram as bênçãos reservadas a estes patronos. Poderiam receber diminuição de impostos, poderiam ser chamados para ocupar cargos importantes e poderiam também ter perdão de suas dívidas.

Muitas eram as possibilidades para alguém que possuía recursos financeiros: podia participar desse sistema de troca de favores e assim se beneficiar dessa rede de poder. O verdadeiro propósito do dar não é receber honras, mas manter o poder e a riqueza da elite; e o relativo sucesso do Império Romano reside em larga medida na extensão do sistema evergético de troca desigual de modo bem amplo por todo o Império (HORSLEY, 2004, p. 136). A desigualdade nessa troca residia no fato de que um patrono, muitas vezes patrocinava a construção de um templo, de uma festividade, ou até mesmo financiava esculturas e monumentos de alto custo, muitas vezes em troca de cargos públicos, honras e títulos que nada ou pouco custava para o imperador. Além disso, estes favores ficavam a mercê da decisão da elite romana e de seu imperador. Eles decidiam o que dar em troca dos favores recebidos e decidiam também quais pessoas seriam beneficiadas e prestigiadas com seus favores. Claro que essa decisão sobre quem seria o merecedor do favor e que favor seria oferecido pelo imperador e sua elite, ou mesmo por um patrono qualquer, seria baseada no que estava sendo oferecido pelo cliente ou no que seria desejado ou seria prioridade do ponto de vista do imperador ou de um patrono, seja ele quem

for. A desigualdade dessa troca, mais uma vez afirmando, residia justamente em que a decisão sobre a troca estava nas mãos do patrono, o detentor do poder.

E desta forma Roma imperou, progrediu e se expandiu, tornando-se um poder que elevou seus imperadores ao *status* de deus. O imperador era um deus entre deuses tradicionais e era comum ver uma estátua do imperador em templos separados às divindades gregas de maior expressão, associando-o a esses deuses (HORSLEY, 2004, p. 29). O fato de o imperador ser elevado à condição de deus ampliava certamente seu poder. Os que se rebelavam sofriam grandemente o terrorismo do poder militar romano que agia em função de manter o programa definido pelo Império Romano, mesmo que fosse necessário utilizar sua força ou violência. O poder do imperador era então fortalecido mais e mais através de seu status divino. Resistir ao império era resistir ao imperador, um deus que recebia culto, e podia significar que a resistência a um deus era o mesmo cair que na ira deste deus. E só deus sabe o que poderia suceder a alguém que estivesse sob a ira do deus imperador. Muitas eram as formas do deus imperador demonstrar sua ira para com aqueles que lhe desafiavam. Além das prisões, as crucificações eram formas de punição para os que se opunham à divindade do imperador. Dessa forma exemplar os homens que não se submetiam ao imperador eram dominados e aterrorizados para que entendessem que não podiam se opor ao deus imperador. Considera-se que a divinização do imperador romano funcionou como a legitimação do poder (HORSLEY, 2004, p. 72). Um poder fundamentado no caráter divino do imperador e validado pelo seu próprio sistema de culto religioso. Existe mesmo uma relação íntima entre poder, religião e política, principalmente nesse mundo romano em que o próprio dirigente se constituiu como um deus que deve ser cultuado por seus súditos através de culto religioso, com o propósito principal de que seu poder seja consolidado de forma a se tornar inconcusso. Os ritos funcionam perfeitamente como legitimadores e preservador dos poderes dominantes, principalmente em um Império que respirava religião e política como inseparáveis e como instrumento de dominação. As punições eram também eficazes para a preservação do poder imperial dominante.

O poder de um imperador divino praticamente colocou o império romano em uma condição em que sua autoridade adquiriu a qualidade de inquestionável e axiomático. A validação da autoridade imperial através de seu *status* divino foi

facilitada pelo culto ao imperador em templos construídos para este fim. O domínio e autoridade eram então justificados por um imperador divino. Esta popularização do culto ao imperador conduziu Roma a um domínio político mais amplo e intenso entre as camadas mais pobres da população, de forma a possibilitar uma expansão ainda maior de sua ideologia e política sustentada pelo sistema de patronato e por sua *Pax Romana*. A figura divina do imperador popularizada facilitou o domínio e promoveu mais e mais poder para Roma, seu imperador, sua elite e sua milícia. Quanto mais o imperador era cultuado, mais ele ia se tornando temido e respeitado.

O culto ao imperador, tal como os cultos aos deuses tradicionais, conforme Horsley (2004, p. 76), criou um relacionamento de poder entre súdito e soberano, aumentou o domínio das elites locais sobre a população como um todo e formou uma grande parcela da rede de poder que constituía o tecido da sociedade. A população dessa forma se vinculava diretamente ao imperador e indiretamente participava do império como súdito, mas em comunicação com a divindade. Este vínculo certamente gerou lealdade ao deus imperador cultuado, pelo menos entre uma boa parcela dos seus súditos. Estava então formada a rede de poder necessária à consolidação da autoridade imperial assegurada por seu caráter divino. A vinculação a um deus proporciona uma relação de dependência que designa o dependente como alguém que se tornou servo de seu deus e senhor, e desse modo se posicionou em um nível de servidão e dependência em que o divino se encontra no vértice dessa relação. A submissão a um deus transforma a pessoa em um ser dependente que se relaciona com um deus que lhe é propício na proporção em que a submissão é mantida e consolidada, porque qualquer deus que se preze requer de seu servo a obediência que lhe é devida. O culto ao imperador pode ser considerado como mais um instrumento que contribuiu de certa forma para a construção de uma mentalidade de servidão e submissão no povo que habitava o império romano.

Em relação ao sistema de patronato, Horsley (2004, p. 102) afirma que consistia na troca de favores e de serviços cuja premissa central era a de que o homem que recebe um favor deve ao seu benfeitor gratidão e uma contrapartida do mesmo tipo. A troca de favores era um sistema de relações sociais entre duas partes, sendo de um lado alguém que recebia o favor e de outro o patrono que

concedia o favor. Sistemas Patrono-cliente são, segundo Malina (2006, p. 322), relações socialmente fixadas de reciprocidade generalizada entre desiguais socialmente, na qual uma pessoa de baixo *status* em necessidade (cliente) tem sua necessidade atendida recorrendo ao favor de outra pessoa (patrono) de maior *status*. Essa relação ocorria frequentemente entre pessoas desiguais socialmente, visto que aquele que recebe o favor (cliente) necessita de outro (patrono) que tenha os recursos necessários para atender suas necessidades, o que posiciona o patrono em um *status* mais elevado do que o cliente que vai receber o favor. O sistema de patronato possibilitava que uma pessoa, chamada de cliente, de *status* inferior e em necessidade, tivesse suas demandas e necessidades atendidas. Contudo esse favor pode ser computado como um débito, se estabelecendo uma relação entre um credor e um devedor a partir dessa relação. Uma dívida era estabelecida entre um cliente recorrendo ao favor de uma pessoa de *status* mais elevado, uma pessoa bem posicionada socialmente, chamada de patrono. O devedor se enfraquece diante de seu credor e o seu credor adquire poder e autoridade sobre ele que pode ser equivalente ao montante da dívida ou à natureza da mesma. Isso ocorria no sistema patrono e cliente posicionando o patrono em uma situação de dominação perante o seu cliente.

Reafirmando, por ter sido concedido o favor a dívida se estabelecia. O cliente promete pagamento ao patrono em tempo oportuno, quando o patrono determinar. Malina (2006, p. 323) ainda esclarece que tais relações abertas de reciprocidade generalizada são típicas da relação entre o chefe de uma família e seus dependentes: esposa, filhos e escravos; e tais clientes eram principalmente os pobres urbanos ou camponeses. O patrono percebe então seus clientes como seus dependentes enquanto o cliente considera seu patrono como uma pessoa superior e com mais poderes que ele. Na verdade, o compromisso da dívida gerou esta relação de dependência dentro do sistema de patronato que teve como função social originar categorias de pessoas socialmente inferiores e, portanto, suscetíveis ao domínio e autoridade do patrono. Não é difícil concluir que esta é a cara do império romano, que procurou estabelecer o seu domínio de todas as formas, estendendo até mesmo para as relações entre as pessoas mais próximas. A tentativa e êxito constante de estabelecerem servos, dominados, escravos, dependentes, subjogados, foram a ideologia e a forma romana de agir, o que serviu

para sustentar o poder, a autoridade e a riqueza da elite romana e de seu imperador.

Malina (2006, p. 324) afirma também que nos primeiros anos do império se ouvia, especialmente nas províncias, sobre a competição dos novos ricos por honra e por considerado *status* derivar uma longa série de clientes dependentes. Clientes competiam por patrono assim como patronos competiam por clientes em uma luta desesperada para obter vantagem política e econômica. Mas também essa competição era em busca de honra, prestígio e maior *status*. Assim, além da relação de dependência, a função de conceder favores era também para obter honra e prestígio. Esses clientes buscavam favores de quem controlava os recursos econômicos e políticos da sociedade porque já se encontravam em uma situação de necessidade. Também outra função desse sistema de patronato era manter a condição de necessitado das pessoas indignas, desses pobres, dessas pessoas sem recursos, para que patronos pudessem exercer seu domínio e alcançar sua honra e prestígio.

Dessa forma esse sistema de patronato se consolidou e já não se podia pensar uma forma menos dominadora de exercer o poder dentro do império romano. A opressão contínua de um longo período, segundo Míguez (2004, p. 9) tende a criar nas pessoas submetidas a percepção de invulnerabilidade do poder dominante surgindo assim o sujeito dominado, a partir da convicção de que tal domínio é de alguma forma legítimo, politicamente necessário ou inevitável. O sujeito dominado se configurava na pessoa do escravo, mas também na pessoa do cliente. O sujeito cliente que recebia favor e devia honra. Poderia ser humilhado por sua própria condição de devedor, tendo sua dignidade usurpada pelo patrono que se assenhoreava do direito de humilhá-lo. Estava formada assim a mentalidade do sujeito dominado, que via em seu patrono um poder legítimo e inevitável.

É interessante saber dos detalhes da vida de um cliente, descrito por Malina (2006, p. 324):

na instituição mais formalizada na própria Roma, o primeiro dever de um cliente foi o *salutatio*- de manhã cedo era chamado na casa do patrono, vestido de forma adequada, para se reunir com outros clientes deste mesmo patrono, enquanto esperava ser chamado para servir as necessidades do patrono, o que ocupava grande parte do dia. Funções subalternas eram esperadas, embora o elogio público do patrono era considerado fundamental. Em troca os clientes recebiam uma refeição por dia e outra variedade de pequenos favores. A humilhação dos clientes era frequente e na verdade poucos recursos eram disponibilizados. Um patrono que fornecesse mais era considerado gracioso.

Esse tipo de relação que se estabelecia entre patrono e cliente era tão somente mais uma forma de domínio, mais uma maneira de subjugar pessoas a um custo mais barato e de forma conveniente. Mais uma forma de sujeitar as pessoas com fins de dominação, prestígio, honra e poder. Considerando que a humilhação do patrono pelo cliente era uma característica dessa relação, e ainda o cliente ficava à disposição do patrono de uma forma que o subjugava enquanto pessoa e o prendia ao patrono em suas constantes solicitações de serviços. Isso somente caracterizava a extrema pobreza dos povos que habitavam o Império Romano. Por conta dessa pobreza e extrema necessidade tinham que se submeter à dependência e humilhação em relação ao seu patrono.

Uma segunda instituição que complementa esse sistema de patronato era, segundo Malina (2006, p. 324), a *hospitium*, a relação de hóspede e convidado, que ocorria entre iguais socialmente e era formalizada por acordo contratual para ajuda e proteção mútuas que se tornava hereditária. Tais acordos selavam laços que se estabeleciam entre as famílias e prosseguiam através dos seus descendentes. Dessa forma ocorria a troca de proteção e de ajuda em que ambas as partes se beneficiavam em tempo oportuno. Ocorria somente entre iguais para que ambos pudessem se beneficiar de igual forma, em contrapartida equivalente. Tais acordos eram considerados sagrados, que não se podiam quebrar, assim como as relações entre patrono e cliente do tipo *salutatio*. Os patronos foram indivíduos poderosos que detinham recursos e uma posição privilegiada e utilizavam isso em favor de si mesmos. Esses favores poderiam ser concedidos a clientes individuais, mas essa generosidade poderia ser estendida também para apoiar cidades e vilas ou grupos de pessoas. Uma cidade, por exemplo, poderia ser patrona de outra cidade. A rede social generalizada das relações sociais patrono-cliente se formou e tinha conexão com as várias instâncias de pessoas e grupos sociais.

Segundo Malina (2006, p. 324), os corretores mediavam os bens e serviços que um patrono podia oferecer e controlavam os recursos de segunda ordem como contatos estratégicos e acesso aos patronos. Os clientes eram então controlados pelo patrono e corretores, tornando-se dependentes deles. Os clientes podiam às vezes se sentir amigos dos patronos, mas, segundo Malina (2006, p. 324), amigos eram normalmente pessoas iguais socialmente, que eram vinculados por relações

recíprocas e obrigados a ajudar uns aos outros em uma base contínua. Estava claro que um cliente era bastante distinto de um amigo, considerando o ponto de vista do patrono. Assim como ser patrono e ter muitos clientes rendia prestígio e honra, ter amigos era algo prestigioso também.

Este sistema de patronato se associava ao imperador, o patrono maior, que distribuía pão e promovia a alegria do povo com suas festas e festivais. E os súditos deviam ao imperador a única coisa que podiam lhe oferecer: lealdade e a submissão. E a paz que Roma trazia era uma paz de vitória para os romanos, mas para os vencidos, paz de submissão (WENGST, 1991, p. 23). Se por um lado o poder militar de Roma prometia e garantia segurança e paz para os cidadãos de romanos, por outro lado mantinha os povos derrotados submissos ao imperador e seu colegiado de uma forma que o poder e a autoridade do imperador e de sua elite imperial fossem garantidos.

A ideia de liberdade no Império era bem diferente da que foi construída por Jesus, Paulo e seu grupo. A liberdade em vários aspectos era propiciada somente aos cidadãos romanos e de forma mais ampla aos cidadãos romanos mais abastados, pertencentes à elite imperial romana. Os cidadãos romanos de classe mais pobre podiam contar com certa liberdade, tinham direito de recurso junto ao tribunal, podiam recorrer às leis, requerer seus direitos, contudo, não participavam da política, não viviam em democracia onde podiam exercer o direito de voto. Em sua fórmula do Estado ideal Cícero assim reagiu contra a democracia (CÍCERO apud GRANT, 1960, p. 107): conceder ao povo o direito de votar é orientado no sentido de que a posse e uso da autoridade política se concentrem nas mãos de homens de reputação e a liberdade consiste no fato em dar ao povo a oportunidade de conseguir o favor desses homens. Apesar de ser a afirmação de um homem específico, essa ideia a respeito da liberdade política estava presente na mentalidade do Império Romano. Cícero apenas a formulou e expressou com clareza o entendimento romano quanto ao direito de votar e a liberdade política, reformulando o seu sentido de acordo com a conveniência imperial.

Continuando sua fórmula a respeito da igualdade, Cícero ainda expressou:

Pelo que, a igualdade de direitos legais, de que os povos livres gostam tanto, não pode ser mantida: uma vez que os próprios povos, embora livres e sem limitações, concedem muitíssimos poderes especiais a muitos indivíduos e fazem largas distinções entre os homens e a honra que lhes são concedidas. Outrossim, o que se chama igualdade é, na realidade, desigualdade. Pelo que, quando igual honra é atribuída ao mais alto e ao

mais baixo – pois em todas as nações devem existir homens de ambos os tipos -, então esta simples equidade é a mais iníqua, mas tal não pode acontecer em Estados governados pelos seus melhores cidadãos (CÍCERO apud GRANT, 1960, p. 107).

Os melhores cidadãos eram certamente aqueles que governavam. Entender este conceito de melhor cidadão concebido nesta afirmação era complicado para aquele que nem sequer era tal cidadão romano. O melhor era aquele que pertencia ao grupo do imperador. O melhor era aquele que não era escravo, nem liberto e nem mesmo o pobre, mesmo que fosse um cidadão romano. O melhor era sem dúvida aquele que participava do círculo de cidadãos romanos ligados ao imperador e seu grupo. Como entender esse conceito de liberdade tão impregnado de preconceito e que considera que somente um pequeno grupo de melhores cidadãos pode merecer a honra de ser livre e ser cidadão de bem. Somente esse grupo de melhor cidadão, pertencente ao grupo do imperador, podia ter o direito de exercer e conceder a liberdade, enquanto os piores cidadãos não podiam sequer ser livres visto que não são iguais aos melhores cidadãos. O senso de liberdade romana não continha nada referente ao senso de liberdade definido por Paulo e Jesus. Este é então o mundo romano no qual Jesus, Paulo e seus companheiros de luta, os seus irmãos em Cristo viviam e de certa forma eram instados por Paulo em suas cartas a desafiar.

A política romana para aqueles que não pertenciam à elite romana era o pão e o circo. O Império Romano distribuía alimentos para esta categoria de pessoas considerados pobres e sem prestígio e patrocinava festas e jogos com o intuito de apaziguar qualquer espírito descontente ou revolucionário. A política imperial para as classes mais baixas no Império de Roma não se limitou a uma mera anulação do poder político, mas forneceu provisão, para contentá-las, de alimentos grátis e espetáculos, para manter a população tranquila (GRANT, 1960, p. 109). Contudo, essa provisão fornecida pelo Império romano de longe não atendia a todas as necessidades das classes mais baixas, o que sem dúvida alimentou o descontentamento no meio deles. A função do entretenimento, neste caso, foi o de manter a população controlada em suas expectativas de uma vida melhor ou em seus anseios de liberdade. Com o povo entretido com festas e espetáculos, a alegria proporcionada por estes eventos calava e conduzia ao esquecimento as insatisfações de um império cruel e cerceador da liberdade. Não poderia haver

estratégia mais eficaz para conter os que possuíam desejos de liberdade e ainda apaziguar possíveis movimentos de luta contra o domínio imperial.

A igualdade na distribuição da força de trabalho no Império Romano era inexistente. A minoria de proprietários, pertencente à elite imperial, controlava os meios de produção. No mundo romano o poder existente era imperial e o interesse comunitário praticamente não existia. O que existia e prevalecia eram os interesses do Império e de sua elite que se mantinha no poder à custa do trabalho escravo e de seu sistema de patronato. E foi em nome da paz e prosperidade que Roma se estabeleceu como Império. O império estabeleceu a *Pax Romana* favorecendo o livre comércio, mas impondo pesados impostos ao povo a fim de garantir a concentração da riqueza e do poder de Roma. Reimer (2006 a, p. 73) afirma que o Império Romano é um mundo de subjugação e dominação patriarcal em níveis familiar, social e político, dentro do qual se elaborou e se vivenciou as experiências de fé descritas no Novo Testamento. O Império Romano foi fundado e fortalecido à custa da dominação de estrangeiros, taxaço de altos impostos, expropriação de terras, escravidão humana e pobreza da grande maioria.

3.3.3 A ESCRAVIDÃO ROMANA E O GRUPO DE ONÉSIMO, O ESCRAVO

Escravo era toda pessoa desprovida de liberdade, cujos direitos e trabalho estavam integralmente nas mãos de outrem, que era seu senhor e amo (ARENS, 1998, p. 60). O escravo era propriedade de seu senhor, sendo considerado um objeto, uma mercadoria que podia ser negociada, vendida e entregue ao dono. Não podia se movimentar livremente e estava totalmente sujeito às ordens e vontade de seu senhor. E a vontade do senhor de escravo era certamente exercer o domínio sobre seu escravo para dele extrair toda a vantagem possível e desejável, na forma de trabalho escravo e servidão sem fim. O escravo não era pessoa, mas objeto, propriedade de seu dono, sem vontade própria, devendo obedecer ao seu dono nas mínimas coisas (TAMEZ, 1995, p. 172).

Podia-se tornar um escravo através da guerra, como destino dos vencidos pelo Império Romano, mas paulatinamente, o ser escravo era alguma coisa que já

se estabelecia desde o nascimento. E assim, gerações e gerações de escravos iam se construindo sem ao menos se questionar tal situação. Dessa forma a escravidão romana adquiriu as características de ser hereditária e onipresente, transformando inclusive o seu conceito. E escravidão era a permanente dominação violenta de pessoas alienadas de nascimento e geralmente desonradas (BRADLEY, 1999, p. 16).

A escravidão imperial, incluindo sua dimensão econômica, não pode ser ignorada como um fator fundamental no cativo ou como destruição da subjetividade humana (MÍGUEZ, 2004, p. 8). A escravidão no mundo romano coloca a pobreza em situação de superioridade em relação ao escravo considerando o aspecto social e o estigma insuperável gerado pela instituição da escravidão e a violência que foi necessária para a sua imposição e estabelecimento. Um exemplo dessa violência a respeito do suprimento de escravos se refere ao caso de duas tribos espanholas que foram suprimidas e reduzidas à escravidão. Quando perceberam que tinham perdido a esperança de serem livres perderam todo o interesse de preservarem suas próprias vidas, Bradley (1999, p. 44) relata que alguns atearam fogo às suas fortalezas, outros cortaram suas próprias gargantas, outros voluntariamente permaneceram com seus companheiros e morreram em chamas enquanto outros tomaram veneno à vista de todos. A sofrida ideia de perderam a liberdade e com ela o controle de suas próprias vidas trouxe a essas pessoas o desespero e o sentimento de perda total de si mesmas. O suicídio foi somente a expressão de que suas vidas já não mais teriam sentido caso se tornassem escravos dos romanos. Já haviam perdido parentes, amigos, casa, vida social, sentimento de pertença e liberdade. Não restava mais nada a não ser a ritualização, através do suicídio, de tais perdas.

Conforme Bradley (1999, p. 29), do ponto de vista cultural, escravidão em nenhum momento foi uma característica incidental da organização Romana e tampouco um elemento inconsequente da mentalidade Romana. Escravidão foi utilizada por Roma como um instrumento eficaz para exercer o seu domínio sob os povos dominados. Não foi de forma despropositada que o Império Romano produziu escravos. Nem tampouco foi por acaso que os romanos se utilizaram desta mão de obra ou destes serviços de forma crescente para alcançar o seu domínio sobre os povos. Esta mentalidade de escravizar pessoas impregnou e

alcançou a ideologia do império e de seus habitantes. Na verdade, uma consciência imperializada foi formada e ela aparece, conforme Horsley (2004, p. 12), na atitude passiva de resignação, na idealização da situação imperial, e, de uma forma mais ativa, na disposição de imitar a conduta imperial, persistindo na memória coletiva, cristalizada numa subjetividade comum imperializada. O poder imperial romano se tornou um princípio, assim como sua escravidão e suas relações de patronato se tornaram a fonte do domínio, as características determinantes do império e de onde se baseia o poder imperial.

Provavelmente Onésimo era um escravo desde o nascimento e servia a Filemon conforme todo escravo de Roma deveria servir ao seu senhor. Certamente Onésimo era desprovido de sua vontade e movimentos e se encontrava cativo em uma casa que era cristã. Uma casa cujos habitantes e frequentadores eram aqueles que Cristo libertou para que fossem livres, para que pudessem gozar da liberdade e pudessem permanecer livres em um mundo de escravidão. Onésimo era alguém nesse contexto de casa cristã que denunciava e lembrava a todo instante aos cristãos da casa de Filemon que a escravidão era algo presente e próximo a eles e da qual tinham que batalhar para superar e destruir pelo amor, o amor que Jesus ensinou que deviam nutrir pelo próximo. O modo de produção escravista e a sociedade patriarcal desconheciam a busca de uma sociedade fraterna (FERREIRA, 2009, p. 100). Na verdade, nessa relação entre senhor e escravo não havia lugar para a igualdade e a fraternidade.

A ideologia presente em um sistema de escravidão nos moldes romanos, destruidora do sujeito em sua vontade e em seu livre arbítrio era única e com características específicas. A ideia que se pode fazer de um sistema que aprisiona e maltrata, e por vezes destrói o ser naquilo que mais o diferencia de seu caráter animalesco, é a de que a pretensão aqui foi a de exercer o poder sobre alguém, neste caso o escravo, em níveis exagerados.

Argumentava-se que para que pudesse existir a aristocracia (ARENS, 1998, p. 61) era necessário que os deuses proovessem os aristocratas de quem os servisse: os escravos que por sua parte cresciam imbuídos desse modo de pensar. Assim, os escravos eram considerados como uma providência dos deuses para os seus senhores. Algo vindo dos deuses não cabia desafiar, somente aceitar como passível de ser recebido naturalmente e impossível de se mudar, a não ser que os

deuses decidissem o contrário. Nessa lógica que permeava a existência da escravidão a religião, o sagrado, estavam sendo utilizados para consagrar e tornar legítima a escravidão, calando possíveis movimentos em direções abolicionistas. Com a legitimação da escravidão através da vontade dos deuses e com os escravos emudecidos e destituídos de sua própria vontade e capacidade, o império prosperou e se expandiu, e sua política de subjugar e escravizar se consolidou e a escravidão se tornou ubíqua. A verdade disso foi que o sujeito escravo em sua escravidão quem sofreu em sua alma na escuridão de sua indestrutível servidão. Onésimo era um sujeito desse tipo, que sofria enquanto sujeito que se encontrava em sua alma na escuridão da servidão em consequência de sua escravidão resultante de um sistema de degradação do ser humano.

Se a relação entre senhor-escravo foi apenas uma variação do tema sobre as estruturas básicas da autoridade na mente romana, o grau de variação, neste caso, foi altamente significativo, pois em nenhuma outra circunstância o poder exercido por um sobre o outro foi tão abrangente (BRADLEY, 1999, p. 5). O senhor poderia, com o propósito de disciplinar, açoitar seu escravo, torturá-lo, ou até mesmo tirar-lhe a vida. Os escravos podiam ser disciplinados por açoitamento, e se chamados a depor em tribunal, eles eram torturados para se extrair a verdade; e a qualquer momento podiam ser mandados embora sem qualquer consideração quanto a sua vida familiar (BARCLAY, 2009, p. 167). Essa era a condição do escravo do império romano. Não havia direitos disponíveis para eles de qualquer espécie. Esses escravos eram indignos aos olhos do império romano, não podendo participar de seus benefícios e servindo para propiciar aos seus donos mais e mais riqueza e uma vida digna que tanto almejavam enquanto cidadãos romanos. E Onésimo era esse escravo que propiciava a Filemon e sua casa uma vida de melhor qualidade com sua servidão. Filemon era beneficiado com os serviços de Onésimo e não há dúvidas que utilizou desses serviços, pois isso era natural a um senhor de escravos, era algo naturalmente disponibilizado para ele.

Ao ler o que Paulo escreve nesta carta não fica difícil entender que Filemon se comportava ainda como um possuidor de escravos, caso contrário não haveria a necessidade de que Paulo interviesse em favor de Onésimo. Nem, contudo haveria a necessidade de que Onésimo fosse enviado por Paulo ou recorresse a ele ao invés de ir diretamente ao seu senhor. Porém, isto deve ser visto não como algo

escandaloso, mas como algo perfeitamente coerente com o modo de pensar e agir do mundo romano. A escravidão era inerente ao império, ou melhor, dizendo, a escravidão era parte do Império Romano e não se vislumbrava nada contrário a esta realidade. E esta relação entre Filemon e Onésimo, enquanto uma relação entre senhor e escravo, ocorria nos moldes e nas regras e leis da sociedade escravagista romana. Uma sociedade escrava, como escreveu Bradley (1999, p. 12), é uma sociedade na qual os escravos desempenham um importante papel na produção e compõe uma elevada proporção da população. Desta forma, vivia-se no Império Romano cercado de escravos e de tal forma que esse serviço se tornou parte intrínseca da sociedade escravagista romana.

Os escravos não foram sempre ou exclusivamente vistos por seus donos como meras fontes de trabalho compulsório e ganho potencial, como afirma Bradley (1999, p. 14), eles têm frequentemente sido mantidos como expressão de prestígio e *status* de seus donos, por causa da ostentação do poder e influência, da satisfação pessoal e também pelo desejo de uma riqueza adicional. Neste aspecto, é possível imaginar a dificuldade que Filemon teria em alforriar ou libertar seu escravo Onésimo. Tratá-lo como irmão diante da igreja reunida e dos demais escravos era um desafio maior ainda. Estava em jogo não só sua propriedade Onésimo, mas também seu prestígio como dono do escravo Onésimo. Perder escravo era equacionado como proporcionalmente uma perda de prestígio e *status*. Escravos eram um bem necessário do ponto de vista econômico e de *status* social. Uma vida ou várias vidas pelo prestígio simples e medíocre. Uma vida ou várias delas pela necessidade de poder, domínio e riqueza. Os escravos eram, sem dúvida alguma, importante fonte de riqueza de seus donos, tanto em seu aspecto de gerador de riqueza monetária, quanto em seu aspecto de gerador de bens (patrimônio) e serviços. Além de também funcionar como instrumento de elevação de *status* e honra.

A construção da dignidade de uns poucos foi possibilitada pela degradação e destruição da dignidade de muitos outros, os denominados escravos, para que o império fosse viabilizado enquanto potência cuja força e poder se espalhou e dominou territórios e vidas com sua violência desmedida e injustificada. O Império se impregnou da escravidão de tal forma que ela se tornou sua característica

intrínseca, a cara do Império de Roma. Utilizar-se dessa forma de dominação para se manter forte no poder e viver de forma digna e honrada tornou-se sua vileza.

Escravidão era a mais baixa situação possível, pois negava a própria condição humana do escravo (MÍGUEZ, 1997, p. 90). Ser escravo não era ser uma pessoa como hoje se pode entender popularmente o seu conceito. Ser um escravo na Roma imperial era alguém que não podia nada, era ser um objeto ou coisa para alguém que podia tudo a seu respeito. E quem pertencia a esse percentual não tinha praticamente nenhuma escolha a não ser se submeter ao senhorio de seu dono, fosse ele quem fosse. Sim, porque havia entre os senhores de escravos aqueles que eram gentis, por sua própria natureza, mas um escravo poderia também se defrontar com um senhor cuja maldade o capacitaria a ter atitudes com seus escravos que poderiam ir ao extremo da sua maldade. E não havia leis que os pudessem detê-los ou puni-los em sua maldade. As leis que existiam tão somente tinham a função de limitar o poder desses senhores de escravos. Essas leis funcionavam para regular os limites da crueldade, ou instruir esses donos de escravos a não exagerarem em sua crueldade ou não extrapolarem em suas correções a um determinado escravo.

Bradley (1999, p. 4), a respeito da complexidade da escravidão romana, afirma que a alforria, a venda, o sucesso material e a violência física eram características comuns da experiência servil de Roma, as quais dificilmente parece se adequar juntas. Podia-se então esperar que um escravo fosse alforriado, vendido, que obtivesse algum sucesso financeiro ou, também era comum esperar que sofresse algum tipo de violência física por parte de seu dono. Essas possibilidades na vida de um escravo podiam parecer estranhas todas juntas em um mesmo contexto, mas todas são somente variações dos rumos destinados a um escravo, o resumo do que se podia esperar para o escravo romano. O futuro disponível não ultrapassaria em nada aquilo que se poderia designar como liberto ou alforriado quando se considera o melhor destino. O papel de um escravo romano, conforme Bradley, (1999, p. 19), é o de cumprir papéis domésticos que tradicionalmente lhe foram atribuídos, com ou sem lealdade ao seu dono, colocados em tortura como evidência da política dos tribunais, sendo punidos por ofensas triviais, ou sendo libertados. E a vida de um escravo se restringia praticamente em cumprir esse papel doméstico tradicional, como no caso dos

escravos urbanos era isto que lhe estava reservado, com lealdade ao seu dono ou com deslealdade, podendo receber punição por ofensas banais ou até mesmo quando não havia tais ofensas. A vida material do escravo no mundo romano foi determinada, segundo Bradley (1999, p. 89), por um lado pela função do escravo, seu tempo de permanência e seu relacionamento com seu dono, e por outro lado pelo grau de responsabilidade no qual o dono atendia sua obrigação material para com seu escravo. O bom tratamento designado a um escravo por seu dono era proporcional à sua utilidade e dependendo da função que exercia.

Em comparação com os pobres livres, segundo Bradley (1999, p. 92), os escravos podem ter estado muitas vezes em vantagem material, uma vez que eles eram em certo grau abastecidos, devendo em muitos casos ter desfrutado de uma segurança em suas vidas que os pobres livres nunca poderiam ter conhecido. Porque alguns pobres naquele tempo viviam em condições bastante precárias faltando-lhes até o necessário para comer. Muitos desses pobres viveram em condições de miséria não possuindo muitas vezes o suprimento diário para as suas necessidades básicas. Os escravos pelo menos tinham seu sustento garantido, incluindo moradia, vestuário e alimentação diária. Alguns desses escravos conseguiram até se integrar nas famílias e serviam com lealdade ao seu senhor em troca recebendo maior consideração e apreço.

A melhor opção para o senhor de escravos era cuidar bem de sua propriedade para que dela pudesse extrair o melhor proveito. A verdade era que os maus tratos não eram bons para o negócio de escravos. Os maus tratos eram contraproducentes, uma vez que o escravo poderia se ressentir diminuindo sua capacidade de trabalho, mesmo porque ele era propriedade valiosa e útil que dela se cuidava para que pudesse render os frutos esperados (ARENS, 1998, p. 63). Os maus tratos poderiam deixar o escravo acamado ou conduzi-lo à fuga redundando em prejuízo para o dono. Escravos fugitivos e não recuperados era o equivalente à uma baixa no patrimônio, e escravos doentes eram inúteis.

Tais ideias estavam presentes na mentalidade de um senhor de escravos enquanto proprietário de um bem útil e de valor. E o que alimentava tais ideias não era o senso de humanidade do dono de escravo, mas seu senso de utilidade. Porém, conforme Arens (19998, p. 67), nem todos viviam nessas condições, daí se ouvir falar em escravos fugidos. Os maus tratos existiram mesmo como

instrumento para disciplinar escravo desobediente ou como instrumento de dominação. E no caso de escrava a situação poderia ser até pior, pois poderia estar ao dispor dos desejos sexuais de seu senhor. O senhor tinha direito sobre o corpo de seus escravos tendo havido casos de senhores que tiveram escravas como amantes (ARENS, 1998, p. 65).

O contexto de vida de um escravo dificilmente difere do que foi até aqui demonstrado. E, segundo Arens (1998, p. 65), na Ásia Menor as condições de vida dos escravos eram mais humanas do que no ocidente, e não poucas vezes mais vantajosas do que de alguns homens livres que se achavam carregados de dívidas e preocupados com a sobrevivência. Não há evidências nas fontes mencionadas aqui sobre a forma como Onésimo era tratado por Filemon. Mas era esperado que Onésimo servisse integralmente a Filemon em sua casa sendo por ele alimentado, vestido e podendo ter um teto para dormir. Mas como todo escravo não tinha seus direitos garantidos e não podia ir e vir por sua própria vontade e nem tomar decisões por conta própria. Em termos práticos, a qualidade de vida de um escravo dependia muito da disposição do senhor e que, segundo Barclay (2009, p. 166), poderia se reduzir em dois sentidos: a proximidade de um senhor cruel poderia resultar em sofrimento de uma gama ilimitada de males, mas um bom e generoso dono poderia tornar a vida um tanto tolerável e esperançosa. Provavelmente Filemon era generoso, contudo sua generosidade enquanto senhor de Onésimo não foi suficiente para libertá-lo nem tampouco para se relacionar com ele como igual. Talvez sequer Filemon, até a chegada da carta de Paulo, tenha pensado em conviver com um escravo dentro de uma comunidade fraterna onde todos são iguais, incluindo o próprio Onésimo. E na hipótese aqui considerada de que Onésimo era escravo fugitivo, fica a questão sobre quais motivos o levaram à fuga. E como já vimos tais motivos poderiam variar desde os maus tratos até à necessidade de liberdade.

Os motivos pelos quais um escravo poderia alcançar sua liberdade variavam. Era possível esperar que um senhor pudesse alforriar o seu escravo e assim ele se tornaria um liberto. Mas mesmo liberto ficaria com o estigma de um dia ter sido escravo. Um liberto era uma categoria, como diz Meeks (1992, p. 39), de transição entre escravo e livre, nitidamente superior ao escravo, mas ainda conservava obrigações para com seu senhor anterior, agora protetor ou patrono,

sob inúmeros aspectos, e levava para o túmulo o estigma geral de sua origem servil. Mesmo após ter sido liberto, um ex-escravo não podia negar sua origem, a sua marca o acompanhava onde quer que fosse e o impossibilitava de ampliar seus horizontes no sentido de se igualar aos melhores de Roma, os cidadãos dignos, os cidadãos romanos do império. Um escravo podia ser liberto e conseqüentemente passar legalmente para outro nível social de maior consideração e aceitação, como resultado de um gesto de gratidão de seu senhor (manumisso) ou pela compra de sua liberdade (redenção) (ARENS, 1998, p. 69). Tornar-se um liberto era a única possibilidade de um escravo alcançar alguma mobilidade social, mas jamais se livraria de seu estigma. A sociedade romana se construiu de tal forma que não demonstrou nenhum vislumbre de uma sociedade flexível que possibilitasse ou estimulasse a ascensão de *status* ou o crescimento econômico do indivíduo que lhe permitisse alcançar uma posição dentro da elite romana. A estabilidade e estratificação era a característica geral da sociedade romana. O que implica que uma vez nascido em uma condição social ou *status* específico, o mais certo que se podia esperar era que morreria nessa mesma condição social. A possibilidade de um liberto e mesmo escravo alcançar sucesso material era bastante reduzida, porém Arens (1998, p. 73) afirma que não era estranho encontrar libertos ou seus descendentes, que conseguiram amealhar considerável fortuna, convertendo-se inclusive em donos de escravos. A estratificação e a estabilidade eram a característica da sociedade romana, e, segundo Meeks (1992, p. 38), a mudança de *status* mais fundamental para alguém das classes mais baixas era mesmo a passagem da escravidão para a liberdade, e o limiar entre escravo e livre permanecia como dado fundamental na percepção do lugar que o indivíduo ocupava na sociedade.

Quanto à possibilidade de um escravo sofrer violência física, esta sim poderia ser esperada com maior facilidade. Um escravo romano era alvo de abuso físico ou injúria de seu senhor a qualquer tempo (BRADLEY, 1999, p. 4). A violência física era presumível, mas havia também a violência psicológica traduzida pelas humilhações constantes que um escravo poderia vivenciar em seu dia a dia. Qualquer escravo romano podia se tornar objeto de abuso físico e sofrer algum dano ou ofensa física ou moral, e até mesmo sofrer ferimento em qualquer momento de sua vida, por parte de seu dono ou a mando deste. A violência física

dirigida a um escravo ou escrava, segundo Bradley (1999, p. 3) era desumana, mas considerada legítima pelo império romano, de tal forma que, um escravo podia ter sua língua cortada como forma particularmente brutal de punição ou como um ato sádico de injustificável violência. Uma violência injustificada, mas, porém, legítima diante das leis do Império Romano. A crueldade dessa violência injustificável não era vista como merecedora de punição, mas somente como um ato corretivo a uma escrava ou escravo indisciplinado e desobediente, ou simplesmente como uma decisão da mera vontade do senhor do escravo.

O escravo é um morto com morte adiada e que se pressupunha que não tinha pensamento, nem sentimento e nem vontade, um objeto passivo nas mãos do amo, não tendo direito algum e não existindo civilmente (COMBLIN, 1998, p. 24). O estigma do escravo era vergonhoso, uma marca indelével que perdurava por gerações. Não podia se associar a ninguém nem a nada. Até mesmo uma família no sentido concebido por Roma lhe era negado, pois caso incorresse no ato de ser pai ou mãe, esse filho seria automaticamente propriedade de seu senhor. Nenhum proprietário de escravos era obrigado a respeitar as relações familiares que seus escravos haviam constituído entre eles (BRADLEY, 1991, p.62). Um escravo era um ser que não era reconhecido enquanto pessoa em seus direitos e em sua capacidade. Um escravo romano era um incapaz perante a sociedade visto que não podia assumir compromisso algum perante outras pessoas. A única capacidade que podia ter era a de obedecer e se sujeitar a um dono que tinha sobre ele o poder de tirar-lhe a vida se isso lhe fosse útil. O poder lançado à disposição do dono de escravos era o poder de vida e morte e escravidão era vista de muitas maneiras como um estado de morte em vida (BRADLEY, 1999, p. 25).

Outra possibilidade de um escravo se ver livre do senhorio de seu dono era fugindo. Um escravo que assumisse o risco de fugir era, segundo Barclay (2009, p. 170), presumivelmente levado a isso por mau trato ou pela falta de perspectivas de alforria. Onésimo pode ter visto a possibilidade de fuga como uma chance de alcançar a liberdade ou de fugir dos maus tratos. Ele pode ter se arriscado e fugido porque desejava ardentemente a sua liberdade. As chances de um escravo fugitivo sair ileso de sua fuga ao ser capturado ou espontaneamente retornar ao seu dono eram praticamente nulas. Nem que seja para servir de exemplo, a punição era sempre a mais apropriada das chances esperadas para um escravo fugitivo

capturado ou retornado. Pode-se muito bem imaginar o que um fugitivo podia, em circunstâncias normais, esperar de seu dono: flagelação e marca eram comuns e não havia, na prática, limite para as punições que um furioso senhor podia impor (BARCLAY, 2009, p. 170). A fuga de um escravo era ilegal perante as leis romanas do império. Um escravo que fugia se quisesse retornar ao seu dono sem maiores problemas teria que ser restaurado ao seu dono distante por um amigo de seu senhor. Era essa a possibilidade pacífica para o escravo, o já mencionado recurso ao amigo do dono ou se refugiar em um templo. O retorno de um escravo fugido ao seu dono sem uma explicação era um retorno ao castigo certo e as fontes revelam que as punições para um *fugitivus* poderiam ser temíveis e poderiam incluir chicotadas e prisão, ou degradação (RAPSKE, 2009, p. 189).

Não há dúvida de que o alvo de qualquer pessoa na condição de escrava é a sua liberdade. A escravidão certamente produziu libertos e fugitivos como expressão do próprio desejo de ser livre. Pois não há dúvida de que o maior desejo de cada escravo era ganhar sua liberdade. As nossas fontes informam que os homens desejam serem livres, acima de todas as coisas, e dizer que a liberdade é a maior das bênçãos, enquanto a escravidão é a mais vergonhosa e a mais miserável condição (BARCLAY, 2009, p. 168). Então se pode afirmar que Onésimo não possuía a bênção da liberdade, mas sim a vergonha da sua condição de escravo e almejava sua liberdade como qualquer outro escravo. Onésimo carregava o estigma de escravo e evidentemente essa sua condição lhe era vergonhosa e lhe acarretava desonra, e sem dúvida desejava alcançar a tão valiosa liberdade.

3.3.4 A LEITURA CONFLITUAL DA CARTA

Paulo não está só, ele tem seus companheiros de luta Arquipo, Filemon, Timóteo, Ápia, Epafras, Marcos, Aristarco, Demas, Lucas e tantos outros. Eles cooperam com Paulo na mesma missão de levar a mensagem do evangelho que liberta. Eles são os companheiros de Paulo, aqueles que comungam as causas missionárias, evangelizadoras e política, correndo o risco do perigo, da

perseguição, do cárcere e da morte (FERREIRA, 2009, p. 101). Eles participam com Paulo da mesma missão, da mesma fé, do mesmo grupo e da mesma história. Eles acompanhavam Paulo em sua militância e lutavam ao lado dele, mesmo quando Paulo era preso. Eles e elas eram pessoas que se arriscavam pela causa de Cristo e procuravam se mobilizar para propagar e ganhar novos adeptos para o grupo de Jesus.

Os companheiros de trabalho de Paulo, os pioneiros admitidos no grupo de Jesus e que cooperavam com Paulo eram inovadores, produziram a novidade de viver em comunidade onde todos são iguais e irmãos e com o dever de compartilharem os recursos existentes para que as necessidades de todos fossem supridas, em um mundo de escravidão, dominação, violência e medo. Eram também pessoas que mantinham relacionamentos com outras pessoas de outros lugares e povos e devendo se adaptar a esses diversos lugares e pessoas. Malina (2006, p. 235) afirma que quando os inovadores e primeiros admitidos empreendem a inovação de reestruturação do sistema social local como, por exemplo, estabelecer uma casa igreja, então os recursos materiais obtidos pelos inovadores eram distribuídos. Isto caracteriza um empreendimento inovador do tipo liderado por Paulo e seus companheiros, entre eles Filemon e os demais mencionados por Paulo nessa carta. Eles procuravam partilhar os recursos materiais com aqueles que necessitavam, pois era este o modo como exerciam o amor ao próximo e serviam uns aos outros. E eles empreenderam um projeto inovador e revolucionário que incluía a solidariedade, a igualdade e a fraternidade.

Meeks (1992, p. 106) informa que a expectativa é a de que uma comunidade paulina incluísse tanto proprietários de escravos quanto escravos, e que o *ethos* dos dirigentes fosse mais semelhante ao dos senhores do que ao dos escravos. Neste caso da comunidade que se reunia na casa de Filemon, tudo indica que o papel de Filemon era de liderança, por ser o dono da casa e também nomeado por Paulo como companheiro de trabalho. Paulo entendia que ser um companheiro de trabalho incluía ser alguém que como ele trabalhava para Cristo e lutava por ensinar e concretizar os ensinamentos de Jesus no estabelecimento de seu reino. Um reino constituído por pessoas que eram iguais e serviam uns aos outros em amor e pertenciam à família de Jesus, sendo todos irmãos.

Para constituir um reino conforme delineado por Jesus seria necessário formar pessoas com a capacidade de inovação e coragem frente às mudanças e transformações que seriam necessárias de serem feitas para a expansão do reino de Deus e para e que esse reino fosse conforme Cristo ensinou. Pois, na medida em que o reino de Deus estivesse sendo delineado de acordo com o que Cristo e Paulo ensinaram, mais e mais esse mundo se separaria do mundo imperial romano de forma que o confrontaria com seu modo de viver em liberdade, onde já não haveria mais judeu ou grego, escravo ou livre, homem ou mulher, pois todos seriam um só, em Cristo Jesus (Gl 3, 28). Para isto era imprescindível um espírito inovador e de luta que empreendesse as transformações fundamentais para esse novo viver arriscado dentro do antigo mundo romano. Paulo e seus companheiros de luta, entre eles Filemon, provaram historicamente a capacidade de conduzir essa luta. Esses colaboradores de Paulo foram chamados de agentes de mudanças, definidos assim por Malina (2006, p. 226): pessoa que comunica informações sobre alguma inovação para algum grupo designado em nome de uma ação ou instituição de mudança, na tentativa de influenciar a decisão de inovação, funcionando como ligação entre duas ou mais entidades sociais. Os agentes de mudança Paulo, Timóteo, e seus companheiros de luta, incluindo Filemon, se posicionam, enquanto agentes de mudança, como responsáveis pela inovação. Agentes de mudança possuem a sua missão de inovar e a vivem em sua prática profissional como genuínos militantes da prática inovadora. Eles se consideram comissionados e trabalham em função disso integralmente como responsáveis pela inovação. Nesse caso a comissão é proclamar o reino de Deus e que ele está próximo através da pessoa de Jesus que ressuscitou dentre os mortos.

Os agentes de mudança devem se ocupar das seguintes tarefas, segundo Malina (2006, p. 226): desenvolver a necessidade de mudanças, desenvolver uma relação de troca de informações, diagnosticar problemas, criar a intenção de mudar, traduzir a intenção em ação, estabilizar e impedir a descontinuidade. Paulo e seus companheiros procuraram desenvolver uma mudança radical nas relações existentes dentro da comunidade da casa de Filemon apontando o problema a respeito do escravo Onésimo que havia se tornado um cristão, portanto um irmão. Dessa forma consideraram que seria extremamente necessário que Filemon empreendesse essa mudança enquanto o senhor do escravo Onésimo. Paulo

apontou uma alternativa para resolver a questão de um escravo que se torna irmão: “talvez Onésimo foi afastado de ti por algum tempo, precisamente para que o recebas de volta para sempre; agora, não mais como escravo, como irmão querido; querido especialmente por mim, e muito mais por ti, não só segundo a carne, mas, sobretudo no Senhor” (Fm 15 e 16).

Paulo procurou motivar Filemon a mudar seu relacionamento com Onésimo criando a necessidade de se relacionarem como irmãos de forma espontânea: “não quis fazer nada sem o teu acordo, para que o teu benefício não pareça forçado, e sim, espontâneo (Fm 14). Na tarefa de desenvolver a troca de informações, Paulo atualizou Filemon com informações a respeito de Onésimo, sua conversão e a nova relação que agora seria necessário que todos estabelecessem com ele (“faço-te um pedido em favor do meu filho Onésimo, a quem gerei na prisão”: Fm 10). O objetivo de troca de informações é o de manter e desenvolver a identidade social baseada na inovação proclamada (MALINA, 2006, p. 226). As informações contidas na carta a Filemon funcionaram perfeitamente como instrumento para manter e desenvolver a identidade social no desempenho do papel de irmão em uma comunidade onde todos são iguais e devem ser solidários em relação às necessidades uns dos outros.

Essa carta a Filemon também funcionou como diagnóstico do problema relativo a um senhor e um escravo dentro da comunidade, mas que agora deveriam viver em fraternidade e em liberdade. Diagnosticado o problema cria-se assim a necessidade de mudança. A carta a Filemon, enquanto instrumento eficaz nas mãos de um agente de mudança, também funcionou para criar a intenção de mudar a relação do senhor de escravo Filemon com o seu escravo Onésimo, agora seu irmão em Cristo. Estabelecida a necessidade de mudança, o objetivo de Paulo e Timóteo nessa carta passou a ser o de criar em Filemon a intenção de aceitar as mudanças propostas por ele. A inovação que o agente de mudança propõe deve ser motivada através da necessidade daquele que deve tomar as providências para a mudança. Era necessário que Paulo promovesse uma intenção de mudança em Filemon, assim como em toda a comunidade. Diz Paulo: “outrora, ele te foi inútil, mas, agora, ele é útil a ti e a mim”. Pretendeu Paulo com essas palavras motivar Filemon e criar uma intenção em Filemon em desenvolver a mudança necessária e esperada.

Ao ser criada a intenção de mudança, o próximo passo seria traduzir a intenção em ação. A intenção de Filemon deveria ser transformada em atitude em conformidade com a proposta de Paulo em que Filemon recebesse Onésimo como se fosse ele mesmo (Fm 17). Era necessário que após a leitura dessa carta Filemon introduzisse as inovações necessárias para concretizar as propostas de Paulo que estavam inseridas em seus ensinamentos a respeito do reino de liberdade. Os cristãos foram chamados à liberdade e não à escravidão, contudo, servindo uns aos outros pelo amor, pois toda a lei se resume em um único mandamento: amarás o teu próximo como a ti mesmo (GL 13 e 14).

Os agentes de mudança também se responsabilizam e procuram estabilizar as mudanças que são levadas à prática impedindo a sua descontinuidade. As atitudes práticas que Filemon e sua comunidade deveriam tomar eram em relação a Onésimo. Tornava-se necessário traduzir o relacionamento deles com Onésimo em relações de fraternidade assim como eles mesmos se relacionavam entre si e com Paulo. Paulo precisava garantir a permanência de tais atitudes e padrões de relacionamentos. Talvez motivado por este objetivo tenha escrito: “escrevo-te contando com a tua obediência e sabendo que farás mais do que peço. Ao mesmo tempo, prepara-me também um alojamento, pois espero que, graças às vossas orações, vos serei restituído” (Fm 21 e 22). É como ouvir Paulo dizer: eu bem sei que vocês conseguirão tratar Onésimo como irmão, penso que o tratarão como vocês mesmos me tratam, como irmão amado a quem muitas vezes vocês não mediram esforços para ajudar. E como sei que procederão dessa forma, estou ansioso para ir vê-los e testemunhar dessa fraternidade e solidariedade que conseguiram empreender na comunidade que se reúne na sua casa Filemon. Ficarei feliz em conferir essa fraternidade recebendo também um pouco desse amor que foram capazes de dedicar a Onésimo e uns aos outros.

Os senhores de escravos geralmente garantiam que eles mantivessem vantagens importantes de seus ex-escravos ao se livrar da responsabilidade de sua manutenção (BARCLAY, 2009, p. 169). Então era necessário que Paulo também garantisse que os irmãos se responsabilizassem pela manutenção de Onésimo sem obter vantagens de sua condição de ex-escravo. Onésimo agora é da família e todos devem tratá-lo como irmão amado. Como um bom agente de mudança Paulo dificilmente perderia a oportunidade de pessoalmente conferir a

inovadora e revolucionária transformação ocorrida através de sua atuação para a concretização das mudanças necessárias para o estabelecimento do reino de Deus com a sua proposta do reino de liberdade, na comunidade de Filemon e Onésimo. O objetivo maior de Paulo em suas cartas é, segundo Malina (2006, p. 226), estabelecer grupos locais de Jesus com membros que se comportam de acordo com a sua nova identidade social enquanto aguardam a vinda de Jesus.

Esses cooperadores lideravam tais inovações transformadoras com coragem e determinação. Inovar e criar são coisas sempre complexas em qualquer tempo e contexto. Existe uma resistência às mudanças no meio de qualquer grupo ou sociedade que funciona como uma espécie de defesa do grupo ao que lhe é diferente e estranho, no que se refere tanto a pessoas quanto as ideias. Um grupo tende a admitir como membro aquele que aceita suas regras e normas e aquele que se conforma e se adapta aos demais membros. Introduzir grupos com ideias e características totalmente diferentes ou até contrárias das já existentes dentro de uma sociedade é um empreendimento inovador e criativo, porém conflituoso. E Paulo e seus companheiros de trabalho estavam altamente comprometidos em realizar a transformação criada e proposta por Jesus. Eles participavam do grupo de Jesus como os formadores de novos grupos e os agentes de mudanças de Jesus incorporando nas comunidades uma sociedade de iguais vivendo na liberdade de filhos e filhas de Deus. Eles por vezes se encontravam em conflitos com o Império romano por causa dessas ideias de liberdade, igualdade e justiça. Mas continuavam a atuantes nesse empreendimento arriscado e desafiador. Paulo e seus companheiros de luta eram assim ousados, não temiam o risco e o perigo e se consideravam imitadores de Cristo e de Paulo.

É importante destacar que as ideias de Paulo a respeito do reino de Deus foram mais do que inovações em relação ao mundo imperial romano. Elas foram conflitantes com a ideologia imperial baseada no modo de produção escravagista e no sistema de patronato. Paulo e seus colaboradores combateram o modelo romano de escravidão com suas ideias de liberdade e igualdade. Eles confrontaram a escravidão romana e as relações senhor e escravo, homem e mulher, judeu e grego. Eles confrontaram também o poder imperial em sua deidade, senhorio e domínio com as afirmações de Jesus como único Deus e

Senhor de todos. Paulo anunciou um novo reino sob o comando de Cristo e não do Imperador romano, e que se baseava na fé nele (Cristo).

Esse reino não era apenas escatológico. Paulo ensinou ao grupo de Jesus que eles deveriam iniciar já nas comunidades a prática da justiça de Deus que define a todos como iguais, assim como Jesus havia comandado (“venha o teu Reino, seja feita a tua vontade, como no céu, assim também na terra” – Mt 6, 10). Nesse reino é de justiça para que todos sejam iguais e irmãos, vivendo a liberdade de filhos de Deus. E em Filemon Paulo coloca em prática o modelo de família baseado na ideia de Deus como o Pai de todos os que são irmãos pela fé em Cristo. É chegado o reino de Deus que é reinado de justiça onde todos são filhos e filhas de Deus pela fé em Cristo. É chegado o reino de justiça e liberdade na casa de Filemon.

As comunidades paulinas, como a da casa de Filemon, buscaram a igualdade e fraternidade de forma a viver o reinado de justiça de Deus ainda no presente mundo. Esse modelo de comunidade procurou igualar a todos pela fé em Cristo quebrando o jugo de escravidão e injustiça. Nesse modelo cristão a escravidão foi confrontada assim como o modelo imperial romano injusto que gerava escravos e desigualdades. As comunidades paulinas como as de Filemon não viveram apartadas no mundo, elas estavam inseridas no contexto do mundo romano antigo e os seus membros atuavam constantemente como agentes de mudança para transformação dessa sociedade. Por isso Paulo e seus colaboradores sofreram perseguições, prisões e açoites, mas resistiram permanecendo na luta da defesa do reino de justiça e liberdade de Cristo.

O prisioneiro Paulo quando escreve a carta aos seus companheiros de luta e à igreja que se reúne na casa de Filemon informa que não pode estar com eles, pois estava detido por Cristo. Paulo se encontrava preso, como tantas outras vezes, por causa de seu trabalho para Cristo. Mas mesmo em prisões ele não desistiu e insistiu em sua missão junto às igrejas cristãs porque ele é um mensageiro de Cristo. Mesmo em prisões continua sua luta como mensageiro da liberdade em Cristo, o mensageiro daquele que o comissionou. Paulo não foi preso por um ato criminoso ou por um delito grave. Segundo Tamez (1995, p. 86), Paulo poderia ser considerado o que hoje se denomina preso político já que foi preso por provocar tumultos ao falar em público de outro Senhor, de outro reino e de outra

justiça estreados por um crucificado inocente. Paulo enfrentou prisões por causa de sua ideologia e empreendimento inovador e revolucionário de proclamar e vivenciar a liberdade produzida por Cristo através da fé dentro de um mundo de escravidão e violência, um mundo que produziu cativos e violência em abundância. Os senhores de escravos, assim como os patronos foram partes atuantes nesse processo de produção de cativos e cativos, e eles mesmos se tornaram dependentes e cativos desse sistema como a outra face da mesma moeda. E o empreendimento inovador e revolucionário de Paulo e seu grupo propunha a destruição do cativo.

No mundo habitado por Paulo e seus companheiros de trabalho, segundo Malina (2006, p. 232) cada pessoa era compreendida por ser incorporada em outras e tinha sua identidade somente em relação a essas outras, significando que os indivíduos não agiam e nem pensavam por si próprios como pessoas independentes do grupo familiar. De onde se conclui com exatidão que Paulo se comunicou com todos da comunidade da casa de Filemon ao escrever esta carta. Pois a comunidade de Filemon era uma família cristã onde todos eram irmãos orientados pelo grupo e definiam sua identidade a partir do seu grupo de pertença: o grupo de Jesus. Segundo Malina (2006, p. 232) eram pessoas coletivistas que dependiam dos outros para lhes proporcionar um sentido de quem eles eram. O grupo de Filemon, como comunidade cristã inserida no grupo de Jesus era composta por cristãos que se orientavam enquanto pessoas e existiam somente a partir de sua participação e pertença a esta comunidade. É importante entender essa carta nesta perspectiva de que as pessoas no mundo de Paulo e Filemon eram coletivistas e se orientavam a partir de outras pessoas. Não eram pessoas individualistas como hoje se percebe no mundo ocidental em que cada indivíduo constrói o seu mundo como um universo único. Para os coletivistas como Paulo e seus companheiros de luta, o seu universo é o grupo e somente conseguem pensar em si mesmos enquanto membro de um grupo ou associados a outras pessoas. O seu universo é o próprio grupo de que participa e dele depende para se definirem como pessoa.

E esta comunidade que se reúne na casa de Filemon e para quem Paulo escreve são irmãos e irmãs, da mesma família cristã, filhos do mesmo Pai. Os seus irmãos e irmãs são aqueles que pertencem ao seu grupo, o grupo de Jesus. Eles

trabalham pela mesma causa, mas são também irmãos da mesma família por meio de Cristo. A linguagem de parentesco é fictícia e somente pretende ressaltar que há no grupo a que pertencem uma irmandade e uma cooperação que os torna como irmãos. Paulo faz alusão ao parentesco também porque encontra nesses conceitos a ideia de que pertencem por escolha à mesma família que é unida por Cristo com o mesmo *status* de irmãos. A ideia subjacente é a de construir a família de Cristo, sendo todos irmãos e onde haja a fraternidade que os iguala e os une em amor. Dentro da perspectiva de pessoas coletivistas, ser irmão e irmã os identifica como pertencentes à mesma família, mas também participantes de tudo que possuem. Eles são irmãos e nutrem o mesmo amor fraternal. Paulo inclusive assinala que Filemon é possuidor desse amor fraterno (Fm 7) e consolou e reconfortou muitos corações.

Paulo segue o modelo de família defendido por Jesus, que “são formadas por aqueles que escutam e fazem a vontade de Deus (homens, mulheres, pais, filhos) e que, conseqüentemente, vivem como irmãos e irmãs entre si” (TAMEZ, 2004, p. 10). Paulo adere ao modelo de comunidades de iguais e segue o modelo de Jesus relativo à família. Nas comunidades paulinas todos se tornam irmãos e cumprem a vontade de Deus (Mt 12, 46-50; Mc 3, 31-35; Lc 8, 19-21), no modelo de família grande e igualitária na qual não há domínio de uns sobre os outros (TAMEZ, 2004, p. 24). O modelo de família definido por Jesus se encontra em Mc 3, 33: quando os seus discípulos o avisam que seu pai e sua mãe o procuravam Ele responde que sua mãe e seus irmãos são aqueles que fazem a vontade de seu Pai. A família de Jesus são os irmãos e irmãs que aderiram à fé no Deus que ressuscitou a Jesus dos mortos. Mas, o que caracteriza a família romana é a organização de um certo número de indivíduos, livres e não livres, submetidos ao poder paterno de seu chefe (ENGELS, 1984, p. 15). Família romana era um termo atribuído a um grupo de pessoas que pertencia a um patriarca que tinha sobre elas um poder amplo. A expressão família é uma invenção dos romanos para designar um novo organismo social, cujo chefe mantinha sob seu poder a mulher, os filhos e certo número de escravos, com o *pátrio* poder romano e o poder de vida e de morte sobre todos eles (ENGELS, 1984, p. 15). Nesse aspecto a condição de todos os membros da família romana se igualava. Tanto a mulher como os escravos viviam

em condições de submissão e dependência praticamente total ao patriarca da família.

Para Malina (2006, p. 245) a família e toda a sua casa forneciam aos primeiros membros do grupo de Jesus a sua forma básica de coesão e identidade social, e uma família substituta, um grupo familiar fictício servia as mesmas funções que uma família. Contudo, para ser da família de irmãos da comunidade cristã era fundamental, antes de qualquer laço consanguíneo, a adesão ao grupo de Jesus pela fé no Cristo ressuscitado. A comunidade da casa de Filemon era uma família fictícia, com irmãos fictícios, mas que se abasteciam da mesma fraternidade e solidariedade. Ao se referir a um tratado dedicado a dois senadores romanos que eram irmãos, Bradley (1991, p. 125) informa que era assumido que não era incomum irmãos ocuparem o mesmo espaço de moradia e havia muitos exemplos de irmãos usando a mesma casa e mesa, e sem distribuir propriedades e escravos. Era comum irmãos dividirem bens e residirem na mesma casa enquanto pertencentes à mesma família. De forma variada, no mundo imperial romano a família podia conter esposas e crianças, pais e irmãos (BRADLEY, 1991, p. 180). Mas lembrando que a relação de parentesco que indicava a pertença. No grupo de Jesus a pertença se definia pela fé em Cristo e todos se igualavam independentemente dos laços de sangue. A genealogia que prevalecia era a de Cristo para que todos pudessem ter a mesma oportunidade independente da linhagem de parentesco. Paulo e seus irmãos procuraram compartilhar a mesma casa em suas reuniões, mas a ideia subjacente nos escritos paulinos era a de que a vida em comunhão com os irmãos deveria ser também no sentido de partilha e isso incluía recursos materiais além dos espirituais e sociais. A solidariedade abrangia compartilhar o amor fraternal que incluía partilhar os recursos financeiros.

Conforme Comblin (1986, p. 96), a *ágape* de Filemon, a novidade anunciada por Paulo que é capaz de destruir a escravidão e criar novas relações humanas sem dominação, se traduz por solidariedade e está ligada à fé. Paulo afirma em seu discurso que ouviu falar do amor e da fé de Filemon, a fé no Senhor Jesus e o seu amor para com todos os santos (Fm 5), e que teve grande alegria e consolação por causa do amor fraterno de Filemon ao reconfortar o coração dos santos (Fm 7). O que Paulo atribui a Filemon é, para Comblin (1986, p. 97), o retrato da caridade, solidariedade e *ágape* em todos os seus aspectos, uma nova realidade que

Filemon soube criar em torno de sua casa, não só comunidade espiritual, de pensamentos e de puros sentimentos, mas também comunidade de bens materiais. Paulo reconhece o amor e fé de Filemon, o seu apego pessoal aos irmãos que é revelado em suas ações ao reconfortar de alguma forma o coração dos santos, talvez de alguma forma suprindo com recursos materiais alguns dos seus irmãos. Paulo assinala nessa carta a fé que Filemon alcançou em Cristo e já prepara para fazer-lhe um pedido esperando ser atendido com base nessa fé. Paulo recorreu à fé de Filemon, uma fé que, segundo Comblin (1986, p. 96) o leva a praticar a *Koinonia*, ou seja, a comunidade, o modo de ser comunitário em que todos já vivem a serviço de todos, partilhando a vida toda no respeito à liberdade de todos. Paulo viu nesse viver de Filemon e da comunidade que se reunia em sua casa a oportunidade para que esse grupo de Jesus inovasse mais uma vez dando um salto para a liberdade de forma a exemplificar na prática a liberdade cristã. Segundo Ferreira (2009, p. 100), a comunidade precisa dar o exemplo; dentro da comunidade cristã, o encontro de mulheres e homens, fundamentado na igualdade viva precisa ser a alternativa ao sistema injusto do Império Romano.

Esta carta, apesar de dirigida a coletividade, tinha um propósito específico de solicitar um favor a Filemon, seu irmão amado. Paulo complementa seu apelo com uma súplica em favor de seu filho Onésimo que gerou na prisão (Fm 1, 10). Esta súplica tem a função de somente levar Filemon a entender que a decisão era dele. Era Filemon quem deveria iniciar um novo tempo e uma nova construção de relacionamento pessoal e social com Onésimo. Liberdade imposta por lei ou qualquer outro instrumento não é a liberdade proclamada por Paulo. A liberdade defendida por Paulo se baseia no amor que vem do Espírito que capacita a todos a se colocarem a serviço uns dos outros (Gl 5, 13). Paulo quer ver esse amor vindo de Filemon para com Onésimo de forma voluntária, pois ele sabe que não se pode impor o amor assim como não se impõe a liberdade. Liberdade para ser coerente e enraizada em Cristo deve ser iniciada a partir de uma livre vontade gerada pelo amor. Era necessária uma decisão de Filemon baseada no seu amor para com todos os santos e não na ordenança de Paulo. A força do texto está no amor fraternal (*ágape*) que constrói a comunidade totalmente diferente dos parâmetros greco-romanos (FERREIRA, 2009, p. 86). Paulo apela para a *ágape* de Filemon com a intenção de destruir o sistema de dominação que ainda existe entre Filemon

e Onésimo, destruir seu senhorio em relação a Onésimo. É na prática da *ágape* que a escravidão é destruída. Por isso Paulo prefere que seu pedido dependa totalmente da benevolência de Filemon. Paulo quer que Filemon faça o que ele espera, não por obediência, não para se submeter a uma lei, não por vontade alheia, mas por vontade própria, por impulso pessoal da *ágape* (COMBLIN, 1986, p. 88). Paulo afirmou sua autoridade, mas não a utilizou. Paulo, no entanto, prefere que Filemon tome a decisão de libertar Onésimo.

Paulo já tinha em mente o significado de seu pedido frente à comunidade que se reunia na casa de Filemon. Paulo entendia perfeitamente que liberdade consistia em uma prática que era todo o princípio de seu ensinamento cristão. Ele mesmo já sabia que “para a liberdade que Cristo nos libertou” (Gl 5, 1), não havendo motivos para que a vida em comunidade fosse baseada em modelos que pertenciam ao mundo romano. Para Paulo já não há mais escravo nem homem livre, pois todos são um em Cristo (Gl 3, 28). Estava claro que Paulo não aceita a oposição entre um senhor cristão e um escravo igualmente cristão por lhe parecer impossível e intolerável, visto que não poderiam ser iguais em Cristo, mas desiguais na sociedade (CROSSAN & REED, 2007, p. 109). Paulo, em suas comunidades, não vivia e nem considerava que seus irmãos vivessem apartados do mundo romano de modo a vivenciarem seu cristianismo somente quando e enquanto se reunissem em assembleia. A vivência cristã para Paulo era na verdade uma forma de vida que modificava o *ethos* do grupo, a tal ponto que modificava os papéis desempenhados na comunidade, assim como as relações sociais vivenciadas entre os cristãos. Mas a vivência cristã modificava também as relações que os cristãos estabeleciam fora da comunidade. A inovação e mudança empreendida pelos agentes de mudança do grupo de Jesus precisava se expandir para que o reino de liberdade de Cristo produzisse a completa destruição da escravidão e promovesse a prática da liberdade em todos os seus aspectos.

Este desencontro desigual não podia fazer parte da vida dos cristãos, essa relação senhor e escravo tinha de ser cortada pela raiz (FERREIRA, 2009, p. 100). A comunidade da casa de Filemon precisava estender a sua partilha, a sua fraternidade, a sua igualdade e seu amor a um escravo que havia se tornado igual. Era o princípio da inclusão de todos os escravos na comunidade livre onde todos são iguais pela fé em Cristo. Dessa forma a escravidão de Onésimo seria destruída

e dessa forma o grupo de Jesus incluía em seu viver a liberdade cristã e a destruição do sistema de escravidão dentro da comunidade e fora dela. Era colocar em prática mais um dos ensinamentos de Jesus e Paulo que centraliza o amor como maior mandamento e a liberdade como o centro da novidade de estar em Cristo. “

Era urgente que todos estivessem livres e vivessem em liberdade, todos os que estão em Cristo. Pois se a libertação veio de Cristo pela fé, a liberdade era para o cristão. E o encontro entre irmãos precisava ser de amor, delineando-se aí uma mudança estrutural da sociedade e das comunidades cristãs (FERREIRA, 2009. P. 100). A liberdade era um chamado de Jesus para aquele que crê e vive em Cristo pela fé que age pelo amor para eliminar relações desiguais como a de senhor e escravo. O chamado à liberdade seguida da libertação proporcionada por Cristo abrange o caráter prático dessa liberdade e inclui a necessidade de destruir o paradigma da escravidão do mundo no qual se inseria a comunidade cristã.

Paulo considerava que o escravo Onésimo era inútil para Filemon, mas o irmão Onésimo, “outrora, ele te foi inútil, mas, agora, ele é útil a ti e a mim” (Fm 11). Pois que utilidade pode haver em alguém, enquanto sujeito e ser humano que não tem vida própria, não tem liberdade, não existe como pessoa e foi alienado em sua humanidade tornando-se objeto e mercadoria. Escravo era útil somente para o seu senhor. Mas um irmão é útil para toda a família. Mas Paulo considerava que escravo não era mais útil nem para o seu senhor. Nessas palavras Comblin (1986, p. 98) afirma que a utilidade que constitui o objeto escravo é uma falsa utilidade, ela é na verdade inutilidade.

A realidade social da escravidão tornaria quase impossível aplicar o próprio entendimento de Paulo sobre fraternidade para a relação entre senhor e escravo (BARCLAY, 2009, p. 180). Dessa forma a escravidão deve ser destruída para que a comunidade possa conquistar a fraternidade e viver em comunhão, onde todos são iguais. Não haveria como Onésimo permanecer em escravidão e se tornar membro da comunidade fraterna de Filemon. Para que fosse fraterna a comunidade deve quebrar o jugo de escravidão definitivamente, destruir a escravatura dentro da comunidade para ressurgir o reino da liberdade. Como irmãos os cristãos destroem a escravidão no interior da comunidade do grupo de Jesus.

As relações entre Onésimo e Filemon, e também entre os demais membros da comunidade deveriam ser de irmão, porém não só em um aspecto espiritual, mas também social e concreto. Como diz Paulo, Onésimo deveria ser recebido “não mais como escravo, mas muito mais do que isto, como irmão querido; querido especialmente por mim, e muito mais por ti, não só segundo a carne, mas, sobretudo no Senhor” (verso 16). Nesta perícopes, para Reimer (1997, p. 77) declarada está a superação do sistema escravagista através do amor e da fé em Jesus Cristo; uma vez que a acolhida de Onésimo deve acontecer na integridade da *Koinonia*, tanto no nível sócio material, quanto espiritual. Para Filemon receber Onésimo como irmão, primeiro é necessário romper o paradigma do senhor-escravo. É fundamental superar este esquema imperial romano para que Filemon possa receber Onésimo como irmão e não mais como escravo. Somente a partir deste rompimento com o padrão escravagista romano que relações de iguais podem existir, pois a fraternidade, a *Koinonia* só é possível fora do sistema romano baseado na escravização, através da violência, de seres humanos indefesos. Quebrado este paradigma, então se pode pensar em Onésimos sendo servidos por Filemons, Paulos e outros.

Conforme afirma Comblin (1986, p. 99), Paulo em Filemon constrói pela sua *ágape* a *koinonia*, a nova ordem baseada na comunidade, uma associação entre iguais e livres, em que todos colaboram e todos servem ao bem de todos, destruindo a escravatura na sua realidade concreta e material. Onésimo agora pertence ao grupo de Jesus e deve ser inserido em uma comunidade, de preferência, aquela onde era a sua casa, onde servia a Filemon. Onésimo deve ser agora recebido como um membro amado dessa comunidade de Filemon. A comunidade fraterna de Jesus.

Paulo pede ao amigo amado que receba Onésimo como se fosse ele mesmo, alguém a quem Filemon tem em grande estima e com o amor zeloso que o capacita a ser solidário. Paulo é um irmão de Filemon e um companheiro e lhe pede que seja esse o sentimento que tenha também em relação a Onésimo, e que isso ele faça no Senhor. Paulo pretende que Filemon estenda o seu amor por ele a Onésimo, agora um irmão de Paulo e Filemon. A responsabilidade de Filemon em receber Onésimo como o próprio Paulo, a quem o próprio Paulo gerou em algemas

(Fm 10), certamente aumenta quando Paulo utiliza a expressão: irmão querido no Senhor (Fm 16).

Em sua missão de estar à frente da comunidade em sua casa Filemon se torna responsável pelos irmãos que tem no Senhor, sobretudo aqueles que recebem em sua casa, pois o Senhor mesmo quem lhe entregou e plantou essa família de Jesus em sua casa. A situação lançada a Filemon para que receba o irmão Onésimo, seu antigo escravo, como o seu irmão no Senhor, é duplamente desafiador. Filemon deve receber o irmão Onésimo no Senhor e se responsabilizar para que a comunidade também o receba como um deles; e ainda Filemon deve liberá-lo ou libertá-lo da condição de seu escravo uma vez que em Cristo ele já estava livre, pois, para a liberdade ele foi libertado (Gl 5, 1), ele era parte da comunidade agora e como os demais irmãos também foi chamado para a liberdade (Gl 5, 13).

3.3.5 A LIBERDADE SE CONCRETIZOU NA LIBERTAÇÃO DE ONÉSIMO

Essa carta de Paulo e Timóteo a Filemon, apesar das poucas palavras, condensou o tema da escravidão e liberdade em seu aspecto prático enquanto desafio para a comunidade cristã nos tempos de Paulo e seus irmãos do grupo de Jesus. É indubitável que Paulo escreveu essa carta para exemplificar a maneira como os cristãos deveriam conduzir a questão da escravidão dentro da comunidade. Era necessário que Paulo partisse de um exemplo concreto e Onésimo foi o homem entregue a Paulo para iniciar os cristãos na prática de abolir a escravidão dentro do grupo de Jesus. Isso faz dessa carta um marco histórico para os cristãos do mundo romano, pois, principia um novo modo de relacionamento entre senhores de escravos e escravos dentro do grupo de Jesus a partir da destruição da escravatura e conseqüentemente do poder desse senhor de escravo. Enquanto cristãos que vivem em comunidade fraterna e sob o senhorio de Jesus, não pode haver dois senhores e tampouco escravidão. Foi para a liberdade que o Senhor Jesus libertou os cristãos, para que a vida de liberdade estivesse

disponível na comunidade para ser vivida na prática, no reino material e não puramente espiritual. As palavras de Paulo em Gálatas 3, 28 são na verdade uma declaração de vida cristã: “não há mais judeu ou grego, escravo ou livre, homem ou mulher, pois todos vós sois um só, em Cristo Jesus”. Assim Paulo expressou o significado da igualdade e fraternidade na vida comunitária dos cristãos. Era necessário primeiramente que todos entendessem o significado da igualdade em Cristo e da fraternidade na comunidade. Todos deveriam ser um só em Cristo Jesus, fazendo nascer a *koinonia* que iguala a todos independente de raça, gênero ou categoria social e econômica. A fraternidade é também solidária para que as diferenças sociais e econômicas sejam também destruídas.

Paulo então proclamou em suas palavras em Gálatas o reino da liberdade conquistado por Cristo. Os cristãos deveriam experimentar a liberdade, pois, foi para tal propósito que Cristo ressuscitou. A liberdade conquistada por Ele na cruz se aplicava também ao mundo concreto. Não havia mais como retroceder, era necessário avançar e se apropriar da libertação propiciada por Cristo. Era necessário permanecer liberto para que a liberdade ocupasse o seu lugar na vida dos irmãos. Não havia porque ser novamente amarrado ao jugo da escravidão mesmo no mundo onde ela era onipresente. Os irmãos tinham que lutar juntos para a destruição do jugo da escravidão não importando as suas consequências, mesmo que isso redundasse em prisão ou morte. Uma vez em liberdade não podiam retroceder, deveriam caminhar para frente, em direção à conquista do reino de liberdade, avançando mais e mais em direção à *ágape* para que a *koinonia* se desenvolvesse.

Conhecendo Filemon, Paulo apostava que a sua comunhão na fé seria eficaz, fazendo-o conhecer todo o bem que seriam capazes de realizar para Cristo (Fm 6). Paulo não mergulhou em seu projeto revolucionário para a comunidade dos irmãos de Filemon no obscurantismo ou ao acaso. Havia em Paulo e seus colaboradores a consciência de que a comunidade da casa de Filemon, assim como o próprio Filemon, possuíam as condições necessárias para introduzir em sua *koinonia* a prática da liberdade inserindo em sua fraternidade um irmão que era escravo. Paulo nesse caso, através do texto escrito a Filemon, fornece evidências de que não estava se aventurando. Ele estava cômico de seu objetivo e conhecia o irmão Filemon a ponto de agir em função de desenvolver na comunidade a

necessidade de que Filemon e seus irmãos se relacionassem com Onésimo como irmão. Paulo sabia que poderia criar em Filemon a intenção de tratar Onésimo como irmão amado.

Para que o projeto de Paulo alcançasse sucesso, ele não poderia ser imposto, teria que ser de livre decisão do dono da casa e dono do escravo, aquele que estava imbuído e abrigar e proteger os irmãos e que tinha o poder sobre a vida do escravo e influência sobre a comunidade. A imposição coloca em risco o sucesso na prática a liberdade, pois para Paulo liberdade se opunha à lei e escravidão sendo da natureza da fé. E fé consiste em a pessoa se entregar à sua vocação para a liberdade sem reservas e com risco total (COMBLIN, 1998, p. 47). E na fé que age pelo amor não pode haver imposição, mas o que deve disparar essa liberdade na comunidade é o amor que torna possível uma comunidade fraterna e solidária onde há igualdade.

A liberdade de Onésimo na forma projetada por Paulo para a comunidade de Filemon promoveria a utilidade dele. Na escravidão Onésimo era inútil para Filemon e seus irmãos, pois, na fraternidade das comunidades paulinas a liberdade é o contrário de escravidão e não existem juntas ou ao mesmo tempo. Então, enquanto escravo, Onésimo seria inútil na *koinonia* construída pela *ágape*. A escravidão não poderia subsistir em uma comunidade paulina o que a torna desnecessária e impossível de ter utilidade na comunidade onde todos se tornam escravos uns dos outros pelo amor (Gl 5, 14). Na inutilidade da escravidão nos moldes romanos na comunidade o chamado para a liberdade não se concretiza. Mas sendo todos os irmãos na fé agindo pelo amor, ser escravo um do outro os torna úteis e os capacita para a prática da liberdade habilitando-os para a *koinonia*.

Paulo então manda Onésimo para Filemon afirmando para ele que Onésimo é como o seu próprio coração (Fm 12). Paulo não envia o mesmo Onésimo, agora é o irmão e o amado amigo. Se Filemon tem Paulo em seu coração, deverá entender agora que Onésimo também é como o coração de Paulo. Os laços entre eles, Filemon e Onésimo, agora deverão ser de amor e de uma forma que os iguala. A *ágape* deve ser intensa para que possa quebrar o jugo de escravidão e destruir o antigo sistema senhor e escravo. Esse novo modelo altera todo o sistema de escravidão do mundo romano para que se manifeste o reino da liberdade através da fé que age pelo amor (Gl 5, 6). O Onésimo escravo já não mais existe, o

irmão Onésimo é quem Paulo envia como se fosse o seu próprio coração, as suas entranhas. Paulo com essas suas palavras destruiu a figura do escravo Onésimo e construiu um novo modelo de relação social com o sujeito Onésimo a partir da inserção dele no grupo de Jesus como irmão. Não há mais como Filemon encarar o escravo Onésimo após essas palavras de Paulo. Será mesmo necessário que Filemon se depare com o irmão Onésimo de uma forma que equipare com o mesmo respeito e amor que ele nutre por Paulo, pois ele agora é o próprio coração de Paulo. O próprio coração de alguém é o mesmo que dizer a própria alma e a própria vida. Paulo seria capaz de lutar por sua alma e vida de todo o seu ser como ele declarou que seria capaz de fazer isso também por Onésimo. E dessa forma também Filemon deveria ser agora capaz de lutar pelo irmão Onésimo mantendo sua vida e alma em paz e segurança, protegendo-o como a sua própria vida, caso fosse necessário.

E Paulo bem que não gostaria de enviar Onésimo de volta para que ele o servisse no lugar de Filemon enquanto ele carrega as correntes por causa do evangelho (Fm 13). Mas era necessário que Onésimo fosse enviado de volta para que a comunidade da casa de Filemon experimentasse a profundidade da ágape que vivenciavam. E Onésimo seria de grande utilidade para que os irmãos da casa de Filemon tivessem a oportunidade de desenvolver a *koinonia* agora fixando e entranhando a fraternidade e igualdade pela destruição da escravidão através da inserção de Onésimo como o irmão amado. Isso poderia ter sido ordenado por Paulo desde o princípio, mas Paulo não quis fazer nada sem o consentimento de Filemon para não parecer forçado (Fm 14). Não tem como construir o reino de liberdade pela força ou pela lei. Dessa forma seria mais uma instituição baseada na lei e não seria capaz de construir a *koinonia* pela ágape.

Por isso pode-se entender Paulo não ter liderado um movimento abolicionista como muitos o criticaram. Paulo nunca teve a intenção de liderar um movimento abolicionista porque a sua missão envolvia a construção de um mundo totalmente diferente: o reino da liberdade que exclui a violência, as guerras, os conchaves políticos, as imposições e, sobretudo as desigualdades. Uma reforma nunca foi o plano de Paulo. Paulo era ousado assim como o seu projeto de expansão do reino de Deus e do reino de liberdade. A construção desse reino de liberdade nunca poderia ser através de um movimento que resultasse em uma

simples reforma do sistema vigente. A pergunta mais apropriada e mais difícil é por que ele não sugeriu que os senhores cristãos alforriassem seus escravos, e, em especial, aqueles escravos que eram seus irmãos cristãos (BARCLAY, 2009, p. 183). A resposta está nessa carta a Filemon: a alforria ou movimento abolicionista não seria suficiente para construir uma fraternidade de iguais nem tampouco seria eficaz para trazer a liberdade na fé que age pelo amor (Gl 5, 6). O amor que se utiliza da fé para construir a *koinonia* deve ser espontâneo e criativo para produzir a igualdade, fraternidade e solidariedade. Nesta perspectiva Paulo foi além dos movimentos abolicionistas. Paulo não enxergou no mundo romano antigo nenhum vislumbre de amor e fraternidade que pudesse se utilizar para propor um movimento abolicionista. Todo o mundo imperial romano deveria ser transformado pela fé em Cristo para que a igualdade e fraternidade viessem à existência através do amor que constrói o reino de liberdade. No mundo romano da época de Paulo e Jesus não havia espaço para o amor que é dado pelo Espírito através da fé. O espírito do Império Romano era o espírito de violência, escravidão e dominação. O Espírito de Deus é o Espírito de liberdade onde o amor é dado para que o reino de liberdade seja construído e todos sejam irmãos e sirvam uns aos outros. Porque os irmãos são chamados à liberdade para que sirvam uns aos outros pelo amor (Gl 5, 13).

A antiga autoridade de senhor sobre um escravo que Filemon possuía sobre Onésimo é eliminada pela fraternidade gerada através da fé (WEGNER, 1997, p. 86). O reino de liberdade é construído por causa dos irmãos, para que a liberdade reine na comunidade onde todos são iguais e solidários por causa do amor. O companheiro Filemon deve considerar que Paulo e ele são colegas e ambos pertencem ao mesmo grupo: o grupo de Jesus. Paulo e Filemon pertencem à mesma comunidade e corporação, eles têm o mesmo ofício: são companheiros de missão e a missão deles é expandir o reino de liberdade. Com base em sua missão Filemon devia receber Onésimo como se fosse o próprio Paulo porque enquanto membros do mesmo grupo têm a mesma missão em Cristo. Onésimo agora também é da corporação e assim como Paulo e Filemon ele assumiu a missão de levar o reino de liberdade a se concretizar em um mundo onde a escravidão era onipresente.

Paulo assume total responsabilidade por qualquer prejuízo ou dívida que Onésimo tenha para com Filemon (Fm 18 e 19). Isso pode significar que tenha ocorrido algum fato que possa ter colocado Onésimo em situação de dívida para com Filemon. Mas, o importante nessas palavras de Paulo é o fato de que ele abordou a questão da relação do credor e devedor. Ferreira (2009, p. 100) afirma que o escravo Onésimo simboliza os endividados de qualquer sistema e ainda que Paulo aponta a dívida como um obstáculo para se chegar à liberdade total. Se houve ou não alguma dívida a ser paga de fato ela deveria ser anulada para que Onésimo permanecesse livre. Os endividados são pessoas reféns de seus credores e no mundo imperial romano em que reina a escravidão e o sistema de patronato permeia as relações sociais, ser um endividado pode acarretar obrigações às vezes difíceis de se livrar. Qualquer relação fraterna que se preze deve começar nas condições em que ambas as partes estejam em situação de igualdade, mesmo porque a *koinonia* de Filemon preservava e valorizava a igualdade.

Paulo deseja laços de fraternidade no relacionamento de Filemon e Onésimo. Paulo intui que a lógica da dívida é a lógica da dependência, um caminho bastante usado para o autoritarismo (WEGNER, 1997, p. 87). O pagamento da dívida isenta o endividado de qualquer obrigação e o libera do cativeiro, porque um endividado se torna refém de seu credor. O endividamento cerceia a liberdade da pessoa (WEGNER, 1997, p. 86). Paulo põe na sua conta e afirma que pagará toda a dívida de Onésimo (Fm 19). Paulo envia Onésimo a Filemon sem dívida para que Onésimo inaugure sua vida cristã sem desigualdades e os irmãos o recebam como igual. Como devedor Onésimo estaria em condição desigual frente a Filemon e os demais irmãos. O primeiro passo para a fraternidade é a igualdade, o primeiro passo para a igualdade é o amor e o primeiro passo para o amor é o perdão, inclusive perdão das dívidas e ofensas. Uma relação igualitária entre Filemon e Onésimo pressupõe que seja quitada a dívida deste, pois sem a quitação de dívida a relação de autoridade não será recíproca entre irmãos (WEGNER, 1997, p. 87). Paulo acredita que Filemon atenderá o que ele está pedindo (Fm 21) porque a *ágape* de Filemon é conhecida de Paulo e será suficiente inclusive para o surpreender com algo mais. Paulo confiava no amor de Filemon e dos irmãos da sua casa para concluir que Onésimo ficaria bem e o reino de liberdade mais uma

vez triunfaria. A comunhão dos irmãos da comunidade de Filemon, onde todos são iguais, era um exemplo a ser seguido e foi especialmente escolhida para que se concretizasse a liberdade através da fé que age pelo amor (Gl 5, 6). A *ágape* de Filemon e seus irmãos os capacitariam a cumprir o chamado para a liberdade e a *koinonia* seria construída. Paulo espera de Filemon mais do que ele está pedindo porque é exatamente isso que um amigo, companheiro e irmão amado faz: atender o que lhe foi pedido e ainda oferecer algo mais. A *ágape* dentro da *koinonia*: supera desigualdades, diferenças, resistências e até mesmo expectativas.

CONCLUSÃO

Esta análise da liberdade a partir de Gálatas e Filemon incluiu a sua prática, o seu conceito e as suas consequências considerando a ubiquidade da escravidão no mundo romano. Pois, os conflitos refletidos neste texto de Filemon em consonância com gálatas é a da antagônica relação senhor-escravo e da luta pelo estabelecimento do reino da liberdade em contraposição ao império da escravidão. O significado da carta a Filemon é essencial para o próprio conceito de Paulo sobre a liberdade cristã e no que se refere a sua prática nas comunidades paulinas. Ela aborda a prática da liberdade enquanto questão fundamental para a construção do reino da liberdade de Paulo. Esta carta é importante também para o entendimento a respeito da abordagem de Paulo em relação à escravidão nas comunidades cristãs. Esta foi a razão pela qual a carta a Filemon, juntamente com Gálatas, foram inseridas como referências nesta tese para a compreensão da forma como Paulo e o grupo de Jesus procuraram solucionar a questão da escravidão no contexto das comunidades de forma a validar as relações fraternas de igualdade e fraternidade.

Em Gálatas o apóstolo dos gentios se opôs radicalmente às práticas legalistas como meio de salvação. Esse ponto se destaca da carta aos gálatas. A Lei para Paulo estava sendo usada como em um sistema fechado de dogmas que mais aprisionava seus adeptos, separando-os de Deus e da verdadeira liberdade de filhos de Deus. Paulo entendeu a ação dos judaizantes também como uma afronta à sua autoridade apostólica e uma afronta ao evangelho de Cristo. O objetivo de Paulo foi o de combater a ação dos judeu-cristãos alertando os cristãos gálatas sobre o significado da circuncisão. Paulo procurou também confirmar sua autoridade apostólica respondendo às acusações dos judaizantes.

Para Paulo a circuncisão inicia o retorno à Lei que é retorno à escravidão. Os judaizantes estavam impondo aos cristãos gálatas um jugo que não vinha de Cristo, pois Cristo os havia libertado para que fossem livres. A proposta de Paulo era também demonstração de abertura a todos os povos para a criação da comunidade a partir da fé justificadora que conduz à realização de serviços de uns para com os outros. A comunidade paulina tinha objetivos de viver vida de liberdade com igualdade onde, segundo Assis, (2009, p. 25) todos se tornavam

iguais e responsáveis, com os mesmos direitos, sem dominação de uns pelos outros, sem distinção de classe, raça ou gênero.

Na carta aos Gálatas Paulo esclarece o significado da circuncisão e também define o significado da fé em Cristo. Paulo determina os parâmetros para a compreensão dessa fé nomeando o autor dela e o modo como ela entra em ação. Paulo também explica o resultado da adesão à fé em Cristo e a sua abrangência. A salvação e libertação, para Paulo, ocorrem por causa da fé em Cristo. Nesse sentido se deve compreender a oposição de Paulo em relação à circuncisão que os cristãos judaizantes pretendiam estabelecer na comunidade dos gálatas. A pessoa a quem a fé deve estar direcionada é Cristo e essa fé não é estática, mas entra em ação pela operação do amor. A justificação é exclusivamente através da fé em Cristo. E o Espírito Santo é a força que capacita o cristão para a vida de liberdade e igualdade na comunidade de Cristo.

Paulo entende que a essência do cristianismo é a fé no Cristo ressuscitado. A carta aos gálatas defende tal ideia para esclarecer e livrar os próprios gálatas da escravidão advinda da submissão à lei e suas práticas. A submissão à lei credita nela a salvação, contudo a submissão e fé em Cristo colocam todo o crédito na graça de Deus e em seu filho Jesus. A submissão à Lei para alcançar a salvação e se tornar filho de Deus e povo escolhido é uma fé contrária à salvação pela fé em Cristo e implica em proposta de anulação de toda a obra de Cristo na cruz do calvário. Após o advento da ressurreição de Jesus a condição de filho e filha de Deus é alcançada pela fé em Cristo. Mas, a adoção de alguma prática da Lei mosaica como imprescindível para ser povo de Deus coloca o fiel sob a tutela da Lei. A sujeição à Cristo é que torna o cristão capaz de alcançar a liberdade segundo Paulo. A tutela da Lei não conduz à igualdade e produz falsos irmãos. Sob a tutela da Lei ocorre falsa igualdade, pois nela se recorre a mecanismos legais que são subterfúgios para se alcançar a condição de filho e filha de Deus.

Para Paulo o ser judeu ou grego não é marcador do início da vida cristã e nem tampouco é fundamental para a adesão ao grupo de Jesus. Não haveria sentido então judaizar uma comunidade cristã como a da Galácia com o fim de transformá-los em judeus. Para ser filho e filha de Deus a fé em Cristo era imprescindível, mas a pertença ao grupo de Jesus se confirmava pelo batismo. A liberdade alcançada pela fé em Cristo é eficaz e suficiente para alcançar o fiel

independente de sua condição social, econômica, política, de sua etnia ou gênero. Paulo conhecia as condições dos Gálatas e sabia que muitos deles tinham sido escravos. O evangelho de Paulo para os cristãos gálatas era libertador. As relações sociais no mundo estruturado pelo regime imperial escravagista negam a liberdade. Em Cristo ocorre a liberdade da Lei. Mas a liberdade em Cristo é também liberdade de toda a forma de jugo de opressão. A liberdade alcançada em Cristo liberta de toda a forma de escravidão para servir a um único senhor que é Cristo.

Paulo pensava em uma liberdade capaz de ser suficiente para impulsionar o amor, que era dado a todos pelo Espírito, a agir em prol de todos da comunidade através do serviço que cada um poderia oferecer ao outro e a todos com o fim de promover o bem uns dos outros no exercício de sua liberdade e na liberdade do outro, sem esquecer que todos são iguais e irmãos de um mesmo Pai. O bem seria então almejado para todos igualmente, assim como o serviço seria disponibilizado para todos. Todos assim viveriam uma liberdade sem precedentes, de dentro para fora, em comunidade, sem individualismos, sem egoísmo, sem pretender ou desejar novamente subjugar alguém para que sirva à sua vontade, pois a vontade individual seria a vontade da comunidade, pois o individual seria suplantado pelo comunitário para uma vida em liberdade onde todos seriam iguais em Cristo e por causa Dele. Poderia se pensar que a liberdade individual estaria sendo esmagada em função da coletividade. Mas não se deve entender desta forma, pois, partindo do interior esta liberdade se basearia numa decisão pessoal que também deveria ser mantida por esse indivíduo ao longo de sua convivência em comunidade e conseqüentemente afetaria outros. Assim, nada poderia ser feito sob a pressão do grupo, mas somente a partir de uma vontade e agir pessoal e coletivo ao mesmo tempo em que, brotados da fé interior dada pelo Espírito, poderia ser eficaz para gerar a liberdade na forma de iguais dentro da comunidade. Mesmo porque, a noção de individualidade era imprecisa naqueles tempos de Império Romano, pois, o ser humano estabelecia sua identidade a partir do outro ou de outros, ele existia em coletividade.

No que se refere à sua prática nas comunidades paulinas a carta a Filemon é bastante exemplar para o entendimento da abordagem de Paulo a respeito da escravidão nas comunidades cristãs. Ela aborda a prática da liberdade enquanto

questão fundamental para a construção do reino da liberdade de Paulo. Nessa perspectiva Paulo confronta a instituição da escravidão e conduz a comunidade a repensar as relações sociais de forma a quebrar qualquer jugo que ainda possa estar impedindo aos irmãos de construir laços fraternos e relações igualitárias. Em Cristo prevalece a igualdade para todo o cristão batizado. Cristo eliminando as diferenças e privilégios para todo aquele que tem fé é o anúncio apostólico de Paulo em Gl 3, 26-28. É o anúncio da liberdade através da fé e Cristo que quebra todo jugo para uma vida livre. A declaração de Paulo em Gl 3, 28 é de extrema ousadia no âmbito das relações sociais igualitárias.

A ideologia de Paulo em Gálatas sobre a chamada para a liberdade e a construção da *koinonia* com relações fraternas e igualitárias é confirmada em Filemon. Nesse sentido a instituição da escravidão no contexto da comunidade cristã estava em desacordo com a identidade social do grupo de Jesus baseada no modelo de família defendido por Jesus. O modelo de família defendido por Jesus e Paulo é aquele em que todos são irmãos por causa da fé em Cristo e obediência a Deus. Nesse sentido a instituição da escravidão destoava da família definida por Jesus onde não há escravos e nem relações antagônicas e conflituosas como a de senhor e escravo. O vínculo entre os colegas do grupo de Jesus se fortalece através do estabelecimento de relações fraternas na comunidade. O vínculo baseado no modelo de família onde todos são irmãos tem a função de reforçar a coesão fortalecendo o grupo. Dessa forma facilitam também os laços afetivos que são aprimorados através da comunhão. Vínculo, afeição e pertença servem para manter a identidade do grupo. Paulo trabalhou para manter a integridade do grupo de Jesus na comunidade da Galácia e da casa de Filemon com o objetivo de assegurar a identidade social de forma a preservar seus ensinamentos a respeito da liberdade em Cristo e justificação pela fé.

E nesta perspectiva, na comunidade cristã deve reinar a liberdade, o serviço, o amor, a comunhão, a igualdade, a fraternidade. São estes os princípios básicos das comunidades cristãs de Paulo. A escravidão é a antítese destes princípios, mas é à base do império de Roma. O império de Roma se sustenta na escravidão, mas o reino de Deus ensinado e vivenciado por Paulo em suas comunidades é o reino da liberdade. Então se evidencia um conflito: estar em Cristo na comunidade é viver em liberdade e em comunhão com os irmãos de uma forma em que todos

são iguais; mas no império prevalece a escravidão e as relações que se tornaram ubíquas foram as de senhor-escravo. No reino da liberdade de Paulo não há senhor e nem escravo. No reino da liberdade de Paulo o que prevalece é a igualdade e a fraternidade. E para exemplificar o poder de transformação de seu evangelho Paulo escolheu Filemon e Onésimo. Um exemplo muito útil para conduzir a comunidade ao reino de liberdade e fazer chegar a Filemon o reino de Deus e o senhorio de Cristo.

A proposta paulina por liberdade confronta o sistema romano de dominação e poder. Cristo libertou para a liberdade (Gl 5, 1) e para que as relações sejam de igualdade de forma a que sejam destruidoras das diferenças entre gregos e judeus, escravos e livres, homem e mulher (Gl 3, 28). Paulo anunciou aos Gálatas um novo reino em Cristo derrubando as paredes de separação na comunidade comandada pelo poder do Espírito Santo e através da fé em Jesus Cristo. É a justiça de Deus chegando com Cristo para o estabelecimento do reinado de justiça e vida que depende somente de ter fé em Jesus Cristo e pertencer ao seu grupo. O reinado de justiça busca a prática da justiça e o reino de Deus. Praticar a justiça de Deus é estar sujeito a perseguições nos tempos de Paulo quando predominava a injustiça, a violência e a escravidão. Pois, o escravo enquanto propriedade do seu dono, sem vontade própria, devendo obediência ao seu senhor em tudo estava sob o domínio do mal no sentido de estar sofrendo a injustiça do sistema de poder do mundo romano.

Quando se fala do império romano também se fala de escravidão que foi o modo de enriquecer da elite imperial e o seu modo de produzir riquezas. Este modo de produção escravista sustentava toda a elite imperial romana e os seus senhores de escravos com seu poder e domínio. Este modo de produção influenciou profundamente a maneira como as pessoas no império romano estabeleceram as suas relações tanto sociais quanto políticas e econômicas. O modo de produção influenciou também a forma como as pessoas estabeleceram seus valores e visão de mundo. Então a sociedade escravista do Império Romano produziu e reproduziu escravos destituídos de identidade, de vontade, de direitos e de poder sobre sua própria vida. Assim como produziu e manteve mulheres destituídas de liberdade e oportunidade, sendo guiadas pelo seu marido sem poder exercer um mínimo de controle sobre sua vontade e sendo privadas de seu poder de decisão sobre suas

próprias vidas. Essa sociedade escravista da Roma antiga também produziu e reproduziu senhores de escravos que manejaram facilmente o domínio sobre sua propriedade: os escravos. Esta mesma sociedade reproduziu sujeitos desprovidos de liberdade e direitos (escravos) e com uma mentalidade que se resignou a um ser cativo e subserviente dentro de uma lógica que se legitimou por ser necessária e imprescindível para a manutenção do império romano. Era impensável que tal sociedade pudesse existir em outros moldes. Esta é toda a lógica da escravidão romana que produziu sua riqueza ao preço da destruição da dignidade dos escravos, ao preço da destruição do direito de todos de serem livres e ao preço da incineração da liberdade e dignidade. Pois, um escravo era um ser indigno e sem honra.

O mundo romano mantinha relações sociais e econômicas assimétricas com relações do tipo patrono-cliente, escravo-senhor, pobres e elite romana. O sistema de patronato servia para apaziguar o descontentamento e possíveis confrontos. Era um sistema que alcançava resultados para reduzir insatisfações e estabelecer relações de dependência e de ajuda, mas que não dirimiam as desigualdades produzidas pelo sistema imperial romano. Mas, em Cristo as relações devem se tornar simétricas dentro das comunidades predominando a igualdade e liberdade.

Não há como negar que alguns escravos foram bem tratados. Poderia até ter sido o caso de Onésimo. Contudo, a relação de dominação do senhor sobre seu escravo estava sempre presente, como uma névoa que a qualquer momento poderia se transparecer. Geralmente o relacionamento amistoso e próximo entre um senhor com seu escravo ocorria porque era necessário que o escravo fosse o mais útil possível e não por consideração. E mesmo que Onésimo tenha sido um escravo muito bem considerado por Filemon e Filemon tenha sido um senhor amado por Onésimo, o estigma de escravo ainda se fazia presente. Ainda por cima Onésimo era um escravo fugitivo e a sua fuga pode ter ocorrido por razões que podem estar relacionadas à figura de seu senhor. A falta de liberdade de ir e vir de Onésimo também pode ter resultado em sua fuga, o que denota simplesmente a dominação subjacente na relação senhor e escravo. Mesmo a melhor das considerações por parte de um senhor em relação ao seu escravo, a instituição da escravidão impunha padrões de conduta que eram socialmente esperadas e

legitimadas. A esperada punição para a fuga e desobediência eram exemplos, mesmo que em graus reduzidos.

Em sua carta a Filemon e sua comunidade Paulo avançou no tema da liberdade a que os cristãos foram chamados e introduziu na comunidade de Filemon uma solução a respeito da controvérsia da escravidão. Paulo não se arriscou no escuro somente pelo fato de se deparar frente a uma oportunidade de conduzir os irmãos a destruir a escravatura dentro da comunidade. Paulo conhecia Filemon e aqueles irmãos do grupo de Jesus que se reuniam na casa dele, eles eram os irmãos chamados para a liberdade. Filemon já era seu companheiro de luta o que faz dele alguém com uma missão como o próprio Paulo, alguém que funciona como um agente de mudança no meio do grupo de Jesus e no mundo habitado por eles. Paulo já havia ouvido falar do amor e da fé de Filemon, fé no Senhor Jesus e amor para com todos os santos (Fm 5). Estava claro para Paulo que a oportunidade valiosa e adequada era aquela que se referia ao caso de Onésimo. Deve-se entender que Paulo, apesar de estar avançando e arriscando na vivência da liberdade dentro de uma comunidade cristã inserida no mundo romano antigo, ele não utilizou o exemplo do escravo Onésimo sem propósito. Enquanto bom agente de mudança que era, Paulo já havia feito o diagnóstico da situação de Onésimo, assim como já desenvolvido um conjunto de estratégias para criar em Filemon a intenção de inserir mudanças reais em sua comunidade que servissem à sua missão de expandir o reino de liberdade defendido por Paulo e seu grupo. Paulo escreveu a sua carta a Filemon desenhando o seu projeto de traduzir a sua intenção de que a comunidade recebesse Onésimo como ele mesmo em ação coletiva de vivência prática da liberdade.

Com a destruição do objeto escravo nesse exemplo de Filemon e Onésimo, a pessoa humana ressurgue e ganha dignidade e liberdade. Então o que se perde, um escravo, é sem valor perante a pessoa humana representada por Onésimo, ainda mais que se torna irmão como o próprio Paulo é irmão de todos os que pertencem à comunidade que se reúne na casa de Filemon. E como a ágape não pode ser imposta, mas sentida e vivida em liberdade, Paulo não quis fazer nada sem o consentimento de Filemon, para não parecer forçado (Fm 14). O que Filemon decidir, para que seja construída a *ágape*, deve ser a sua livre decisão, por isso Paulo procura obter o seu consentimento. Filemon tem que estar inteiramente

de acordo e deliberadamente empreender a inovação e transformação pretendida e proposta por Paulo.

A inovação radical e transformadora realizada por Paulo e seus colaboradores no contexto do grupo de Jesus era uma contribuição no sentido de permanecer na liberdade a que Cristo chamou para vivenciar. Essa chamada de Cristo para a liberdade não faz acepção de pessoas e inclui todos os cristãos, independente de sua condição social, étnica e de gênero. A liberdade paulina era proposta de vida comunitária que incluía também a partilha através da distribuição dos recursos pelo sistema de coleta, trazido espontaneamente pelos que mais possuíam e se fazia a distribuição do que foi coletado (Gl 2, 10; 1Co 16, 1-4 e Rm 15, 25-26).

A carta aos Gálatas e a Filemon defende a liberdade e igualdade para todos os irmãos da comunidade cristã. Liberdade para Paulo incluía todos os aspectos em que essa liberdade pode ser vivida, ou seja, a vivência da liberdade em todas as suas dimensões: religiosa, social, política e até econômica. Esse é o projeto de Cristo para a comunidade cristã. A liberdade proclamada por Paulo, conquistada através da fé em Cristo, como dom de Deus dado pelo Espírito Santo, é para ser vivida em comunidade, e não individualmente, ou de maneira solitária, introvertida e individual. Paulo tinha em mente uma transformação social e política, mesmo que de forma localizada. Esta amplitude da liberdade propiciada pela libertação que Cristo realizou através da cruz e ressurreição para o fiel é um ponto fundamental na prática missionária de Paulo.

Paulo e seus colaboradores, enquanto agentes de mudança atuantes, interferiram na comunidade da casa de Filemon com o objetivo de introduzir as transformações necessárias para a construção da koinonia. Era necessário que as mudanças se realizassem no contexto do grupo de Jesus para que as relações fraternas pudessem conduzir à igualdade e comunhão. Paulo concretamente buscou ainda neste mundo praticar a justiça de Deus e a liberdade em Cristo de forma a criar comunidades participativas orientadas por seus ensinamentos. As comunidades paulinas seguiram o padrão cristão baseado em relações igualitárias e fraternas. A abordagem de Paulo a respeito da liberdade dos filhos de Deus não foi somente de forma escatológica: o reino de Deus esperado na vinda de Cristo quando será estabelecido seu reinado de justiça. Paulo almejou a liberdade

também para as comunidades cristãs de sua época. Paulo esperava que os cristãos atendessem ao chamado de Cristo para a liberdade na experiência prática das comunidades através de relações sociais igualitárias e fraternas. A história de Paulo percorre a defesa do reino de Deus e da justiça de Deus através da fé em Cristo para uma vida de liberdade. A comunidade é o local considerado ideal por Paulo para que a transformação de um escravo e de um senhor em irmãos ocorra de forma a quebrar o jugo de escravidão ainda reinante no mundo imperial romano onde todos são desiguais e a liberdade é inexistente para uma maioria.

Os companheiros de lutas se arriscaram no estabelecimento do reino de liberdade construindo pela sua *ágape* a *koinonia*, pois, os irmãos nos tempos de Paulo tinham um chamado e uma missão a cumprir. Os irmãos do grupo de Jesus necessitavam praticar a liberdade a que foram chamados. Eles necessitavam viver a prática da liberdade e também praticar a *koinonia* pela *ágape* fazendo diferença em um mundo de escravidão e violência para que se realizasse o reino de liberdade e justiça ainda nesta terra.

As ideias de Paulo e de seus companheiros de luta não foram arranjos diferentes em um modelo pré-existente. A ideologia de Paulo, Jesus e seu grupo confrontaram o modelo de sociedade imperial romana em suas relações sociais e até econômicas. O modelo imperial romano baseado na escravidão, nas relações de patronato e no seu vértice o deus imperador. Jesus iniciou a proclamar um novo reino comandado por Ele e foi crucificado. Mas ressuscita e anuncia aos seus discípulos que está vivo e é Senhor e salvador de todos. Os discípulos aderiram à ideia e formaram membros para o novo grupo de Jesus e foram perseguidos pelo Império por anunciar um novo rei. Paulo também aderiu ao grupo de Jesus e se intitulou o apóstolo dos gentios. Além de anunciar um novo rei, um novo reino englobando todas as pessoas pela fé em Cristo, ele anunciou que as paredes de separações sociais, étnicas e de gênero estavam derrubadas. Todos eram iguais em Cristo, o rei e senhor de todos, e podiam ser dignos e honrados como filhos e filhas do Deus único e verdadeiro. Após a adesão a Cristo as relações interpessoais se desenvolveram se tornando mais e mais igualitárias e fraternas.

Dessa forma, após essa análise, as questões suscitadas na carta a Filemon foram respondidas. Qual a essência da carta? Tratar de um conflito social que retratou a mentalidade do Império Romano e sua ideologia a respeito de poder.

Tema polêmico para a época de Paulo e de Onésimo. O que a carta retrata? A condição social de dois irmãos em Cristo, oposta uma à outra, em que figura o domínio de um sobre o outro, e expressa todo o mal social de que o Império foi capaz para subjugar aos menos favorecidos, os pobres da época. Qual o tema central da carta? A liberdade em todos os seus aspectos: social, econômico e político. O que Paulo e Timóteo pretendiam? Conduzir os irmãos do grupo de Jesus a concretamente praticar a liberdade. Paulo e seus colaboradores realizaram o projeto deles? Afirmamos que sim. Eles realizaram em Filemon e Onésimo a *koinonia* pela *ágape* através da superação da escravidão no âmbito da comunidade da casa de Filemon estabelecendo relações de igualdade e fraternidade entre todos.

Em resumo, Paulo confrontou os judeus afirmando que eles não eram a nação exclusiva de Deus, mas sim os que estão em Cristo que pertencem à verdadeira descendência de Abraão. Paulo confrontou também o Império em seu modo de agir, em seu modo de produção escravagista e em seu modelo de sociedade afirmando que judeu, grego, homem, mulher, escravo e livre são todos iguais em Cristo e nas comunidades cristãs. Paulo conseguiu desfazer a relação senhor escravo na comunidade da casa de Filemon. Esse modelo de Jesus e Paulo que iguala a todos como irmãos e filhos do Deus verdadeiro derruba o jugo de escravidão concedendo dignidade e honra a todos que pertencem ao grupo de Jesus através da fé que age pelo amor. Paulo e seu grupo revolucionaram em suas práticas de liberdade e justiça de Deus conflitantes com o modelo imperial romano de sociedade. Nas comunidades ocorria a igualdade e a partilha para que todos vivessem com dignidade. Dessa forma as comunidades paulinas viveram na liberdade para que foram chamados construindo a unidade e igualdade pela fé que age pelo amor. O reino da liberdade em Paulo não permanece somente nas palavras, mas se concretiza na comunidade da casa de Filemon e Paulo transcendeu as palavras partindo para a prática na comunidade da casa de Filemon (ASSIS, 2015, p. 364). Pois, o segredo era estar em comunhão para vencer e destruir todas as barreiras que impedem a construção da *koinonia* é o amor (ASSIS, p. 366).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARCHILA, Francisco Reyes. Paulo de Tarso e sua missão nas cidades: um espírito aberto à universalidade a partir do reverso da história. *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana*, Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 2009, VOL. 62, p. 21-38.

ARENS, Eduardo. *Ásia Menor nos tempos de Paulo*, Lucas e João. Aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento. São Paulo: Paulus, 1998.

ASSIS, Maristela Patrícia de. Sob fogo cruzado: um comentário de Gl 5, 1-14. [Artigo científico]. *Ciberteologia Revista de Teologia e Cultura*, São Paulo, Janeiro/Fevereiro 2009, ed. 21, Ano III.

<http://ciberteologia.paulinas.org.br/portals/47/03SobFogoCruzado.pdf>

_____. *Nem só de palavras se inaugura a liberdade cristã*, mas de toda a ágape que constrói a *koinonia*. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, 2015, v. 25, nº 3.

<http://seer.ucg.br/index.php/fragmentos/article/view/4195/2407>

BARBAGLIO, Giuseppe. *As cartas de Paulo*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

BARCLAY, John M. G. Paul, Philemon and the dilemma of Christian slave ownership. *New Testament Studies*, v. 37. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. Published online: 05 February 2009, V. 37, p. 161-186. Published online: 05 February 2009. http://journals.cambridge.org/abstract_S0028688500015642

BECKER, Jürgen. *Apóstolo Paulo*, vida, obra e teologia. Tradução de Irineu J. Rabuske. São Paulo: Editora Academia Cristã, 2007.

BERGER, P. *O dosseil sagrado*: elementos para uma teoria sociológica da religião. Tradução de José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tradução em português diretamente dos originais da Edição em língua francesa. São Paulo: Edições Paulinas, 1973.

BÍBLIA SAGRADA. Versão Revista e Corrigida. Tradução em português por de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1996.

BÍBLIA SAGRADA. Texto da CNBB – Versão Neo Vulgata. Versão 4.2.2. Desenvolvimento Net Filter (Aplicativo).

BORTOLINI, José. *Como ler a carta aos Gálatas*. São Paulo: Paulinas, 1971.

BRADLEY, K. *Discovery the roman family*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

_____. *Slavery and society at Rome: key themes in ancient history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

BRADLEY, K. & CARTLEDGE, P. *The Cambridge world history of slavery*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

BRANICK, Vincent. *A igreja doméstica nos escritos de Paulo*. São Paulo: Paulus, 1994.

CALLAHAN, Allen Dwight. Paul's Epistles to Philemon: toward an alternative *argumentum*. *Harvard Theological Review*, 2011, Vol. 86, p. 357-376. Published online: 10 Junho 2011.

http://journals.cambridge.org/abstract_S0017816000030625

CALVINO, João. *Gálatas: série comentários bíblicos*. Tradução de Valter Graciano Martins. São José dos Campos: Editora Fiel, 2007.

COMBLIN, José. *A liberdade cristã*. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. *Epístola aos Colossenses e epístola a Filemon*. Petrópolis: Vozes/Sinodal, 1986.

_____. Paulo e a cruz de Jesus. *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana*, Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1989, VOL. 3, p. 37-48.

_____. *Paulo, apóstolo de Jesus Cristo*. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Vocação para a liberdade*. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. *Cidadania, Lei e liberdade*. Estudos Bíblicos, Petrópolis: Vozes, 2013, VOL. 30, p. 293-304.

COTHENET, Edouard. *A epístola aos Gálatas*. Tradução Monjas Dominicanas. São Paulo: Paulinas, 1984.

CROSSAN, J. D. & REED, J. L. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. São Paulo: Paulinas, 2007.

DICIONÁRIO INTERNACIONAL DE TEOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO. 2. Ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, v. I.

DICIONÁRIO DE TEOLOGIA, conceitos fundamentais da teologia atual. São Paulo: Edições Loyola, 1970. V. III.

DODD, Charles Harold. *A mensagem de São Paulo para o homem de hoje*. São Paulo: Paulinas, 1978.

DRANE, John William. *Paulo: um documento ilustrado sobre a vida e os escritos de uma figura-chave dos primórdios do cristianismo*. Tradução de Alexandre Macyntire. São Paulo: Paulinas, 1982.

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

ELLIOT, Scott S. Thanks, but no Thanks': Tact, Persuasion, and the Negotiation of Power in Paul's Letter to Philemon. *New Testament Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, V. 57, p. 51-64. Published online: 16 Dezembro 2011. http://journals.cambridge.org/abstract_S0028688510000238

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do estado*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1984, 9ª edição.

FERREIRA, Joel Antônio. *Gálatas, a epístola da abertura de fronteiras*. São Paulo: Edições Loyola, 2005a.

_____. O projeto revolucionário de Gálatas 3, 26-28. *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana*, Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 2005b, VOL. 50, p. 135-140.

_____. *Análise sociológica da Bíblia pelo modelo conflitual*. Goiânia: S/E, 2007 a.

_____. *Métodos de interpretação de textos sagrados*. Goiânia: S/E, 2007b.

_____. *Paulo, Jesus e os marginalizados: leitura conflitual do novo testamento*. Goiânia: Ed. Da UCG, Ed. América, 2009.

FITZMYER, Joseph A. A carta a Filemon. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (Editors). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Academia Cristã/Paulus: Santo André/São Paulo, 2011.

FROMM, Erich. *O espírito de liberdade, interpretação radical do velho testamento e de sua tradição*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1970.

_____. *O medo à liberdade*. Tradução de Octávio Alves Velho. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1986.

GIAVINI, Giovanni. *Gálatas: Liberdade e lei na Igreja*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulinas, 1987.

GRANT, Michel. *O Mundo de Roma*. Rio de Janeiro : Ed. Arcádia Limitada, 1960.

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

KNOX, John. *Philemon among the letters of Paul*. New York: Abingdon Press, 1959.

LEHFELD, Neide. *Metodologia e conhecimento científico: horizontes virtuais*. Petrópolis: Vozes, 2007.

LUTERO, Martinho. *Da liberdade do cristão*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

MALINA, Bruce J. *O evangelho social de Jesus: o reino de Deus em perspectiva mediterrânea*. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2004.

MALINA, Bruce J. & PILCH, John J. *Social-science commentary on the letters of Paul*. Minneapolis: Fortress Press, 2006.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Editora Martin Claret, 2004.

_____ & ENGELS, Friedrich. O manifesto comunista. Fonte digital: Rocket Edition, 1999. Edição eletrônica: Ed. Ridendo Castigat Moraes (www.jahr.org).

_____ e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*, 1º capítulo: seguido das teses sobre Feuerbach. Tradução de Silvio Donizete Chagas. São Paulo: Centauro, 2002.

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

MÍGUEZ, Nestor. Paulo, o compromisso da fé: para uma “Vida de Paulo”. *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana*, Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1995, VOL. 20, p. 7-29.

_____. Escravos no império Romano. O caso de Onésimo. *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana*, Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1997, VOL. 28, p. 90-98.

_____. *La Carta de Pablo a los Gálatas*, Cuando la libertad no es (neo) liberalismo. Buenos Aires: ISEDET, 2002.

_____. O império e depois – manter a esperança bíblica no meio da opressão. *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana*, Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 2004, VOL. 48, p. 7-24.

PETERSEN, Norman R. *Rediscovering Paul*. Philemon and the sociology of Paul's narrative world. Eugene: Fortress Press, 2008.

RAPSKE, M. The prisoner Paul in the eyes of Onesimus. *New Testament Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, V. 37, p. 187-203. Published online: 05 February 2009.

REIMER, Ivone Richter. Eficácia da fé na superação de desigualdades. Estudo exegético sobre a carta de Paulo a Fillemon, Ápia e Arquipo. *Revista de*

Interpretação Bíblica Latino Americana, Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1997, VOL. 28, p. 67-82.

_____. 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 a.

_____. A lógica do mercado e a transgressão de mulheres: uma visão teológica cultural a partir dos evangelhos. In: REIMER, Ivoni Richter (org.). *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI; Sinodal, 2006b.

SCHNEIDER, Gerhard. *A Epístola aos Gálatas*. Tradução de Frei Geraldo Hagedorn. Petrópolis: Vozes, 1984.

TAMEZ, Elsa. Roteiro hermenêutico para compreender Gl 3, 28 e 1Cor 14, 34. *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana*, Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1993, VOL. 15, p. 8-15.

_____. *Contra toda condenação*, a justificação pela fé, partindo dos excluídos. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. A carta a Filemon no conjunto das cartas paulinas. *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana*, Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1997, VOL. 28, p. 103-108.

_____. *As mulheres no movimento de Jesus*, o Cristo. Tradução de Beatriz Affonso Neves. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

TENNEY, Merrill C. *Gálatas: escritura da liberdade cristã*. Tradução de João Bentes. São Paulo: Edições Vida Nova, 1967.

WEGNER, Uwe. Comunidade e autoridade em Filemon. *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana*, Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1997, VOL. 28, p. 83-89.

WENGST, K. *Pax Romana*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1991.

WINTER, Sara C. Paul's Letter to Philemon. *New Testament Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, V. 33, p. 1-15. Published online: 05 February 2009. http://journals.cambridge.org/abstract_S0028688500016027

WEINGAERTNER, Martin & HOFFMANN, Arzemiro. *Em diálogo com a bíblia: Tito e Filemon*. Curitiba: Encontro Editora, 1995.