

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO: MESTRADO**

**A FORMAÇÃO DO HOMEM IDEAL EM PAULO DE TARSO: O AMOR
COMO ELEMENTO FORMATIVO**

ROSELI GALL DO AMARAL DA SILVA

**MARINGÁ
2010**

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO: MESTRADO

**A FORMAÇÃO DO HOMEM IDEAL EM PAULO DE TARSO: O AMOR
COMO ELEMENTO FORMATIVO**

Dissertação apresentada por ROSELI GALL DO AMARAL DA SILVA, ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Área de Concentração: História e Historiografia da Educação, da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientador:
Prof. Dr. JOSÉ JOAQUIM PEREIRA MELO

MARINGÁ
2010

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central – UEM, Maringá-PR., Brasil)

S586f Silva, Roseli Gall do Amaral
A formação do homem ideal em Paulo de Tarso: o amor como elemento formativo/ Roseli Gall do Amaral Silva. -- Maringá, PR : UEM, 2010. 146 f.

Orientador : Prof. Dr. José Joaquim Pereira de Mello.
Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Estadual de Maringá, 2010.

1. História da Educação. 2. Pedagogia cristã.
3. Epístolas paulinas (Bíblia). 4. Cristianismo primitivo.
5. Tarso, Paulo de. 6. Ágape. I. Universidade Estadual de Maringá. Programa de Pós-Graduação em Educação. II. Título

CDD.370.93 21.ed.

ROSELI GALL DO AMARAL DA SILVA

**A FORMAÇÃO DO HOMEM IDEAL EM PAULO DE TARSO: O AMOR
COMO ELEMENTO FORMATIVO**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Joaquim Pereira Melo (Orientador) – UEM

Prof. Dr. José Carlos Souza Araújo – UFU - Uberlândia

Prof. Dr. César de Alencar Arnaut de Toledo – UEM

Maringá, 19/03/2010

Dedico este trabalho ao Prof. Dr. José Joaquim Pereira Melo pelo carinho e atenção, à minha mãe, meus amados, esposo e filhos (meus parceiros) e, em especial, a meu melhor amigo e pai, que, acompanhando-me literalmente durante o percurso, não pôde vê-lo concluído (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

A Deus cuja fidelidade me foi demonstrada em cada momento dessa caminhada.

Ao Prof. Dr. José Joaquim Pereira Melo pela imprescindível orientação, dedicação e carinho, que tanto contribuíram para a realização desta pesquisa.

Aos membros da banca examinadora, Prof. Dr. César de Alencar Arnaut de Toledo, Professor Dr. José Carlos Souza Araújo e Prof.^a Dra. Nerli Nonato Ribeiro Mori, por tão valiosa contribuição.

Aos amigos do mestrado, ao corpo docente e funcionários do Programa de Pós-graduação em Educação da UEM, pela gentileza e dedicação.

Aos meus familiares, em especial aos meus pais, Hilton e Derli, a quem devo a vida, e aos meus irmãos Ronaldo, Ricardo e Pablo, pelo apoio necessário para que alcançasse sempre novas realizações.

Ao meu amado esposo Reinaldo, grande incentivador, que nas horas mais difíceis sempre esteve ao meu lado.

Aos meus filhos, Matheus e Gabriel, pela compreensão, abdicção do tempo e fervorosa torcida.

A amiga Stela, companheira nas viagens e aventuras de idas e vindas.

A Neuza Maria Julião Fortunato e Eliza Fantatto Encinas, professoras modelo de excelência e amor a profissão docente.

Ao atualmente amigo Reginaldo Bordin, por sugerir o tema e apresentar-me ao nosso querido orientador.

O amor é tema que não se encerra e nem se exaure: apesar de permanentemente retomado, permanece inconcluso, aberto sempre à possibilidade de novas variações. Eis por que - sem a apreensão de seu início, sem visualização de seu final - do tema do amor temos somente o meio, seu dilacerado meio onde estamos e somos: os inúmeros e às vezes antagônicos dos discursos amorosos, onde tentamos inserir nossa fala particular e provisória .

(José Américo Pessanha)

Mas, quando vier a perfeição, o que é limitado será abolido.

(Paulo de Tarso)

SILVA, ROSELI GALL DO AMARAL DA . **A FORMAÇÃO DO HOMEM IDEAL EM PAULO DE TARSO: O AMOR COMO ELEMENTO FORMATIVO.** 146 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: Prof. Dr. José Joaquim Pereira Melo. Maringá, 2010.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é discutir as cartas paulinas aos Romanos e Coríntios, abordando a reorganização das relações sociais a partir do afeto. A proposta pedagógica cristã primitiva, exposta por Paulo de Tarso, buscava lançar alicerces para uma nova sociedade na qual a separação entre os homens e as distinções sociais fosse amenizada pelo amor, expresso na teologia ética. Na construção desse novo modelo de homem e de sociedade, que responderia às necessidades do cristianismo nascente, Paulo de Tarso, em seu magistério, fundamentava-se em Cristo, o modelo de perfeição a ser imitado pelo homem cristão. Na tentativa de efetivar esse modelo, utilizou-se tanto da cultura hebraica como da clássica, o que tornou possível o seu diálogo com os que ele considerava pagãos, bem como a divulgação de sua proposta pedagógica, que, a partir de bases afetivas, envolvendo elementos éticos e morais, buscava uma universalidade. Neste processo, papel significativo foi dado ao amor, considerado como princípio motor do ser. Tanto os gregos como os cristãos o enfatizaram como elemento formativo. Para identificar as influências gregas na proposta paulina foi utilizado o texto *O Banquete* de Platão buscando-se aproximações e divergências nas *epístolas* paulinas aos *Coríntios* e aos *Romanos*. Paulo de Tarso preocupou-se em definir a função do amor, do amor-ágape, como instrumento educativo a fim de responder às crises ocorridas nas primeiras comunidades cristãs, partindo de uma visão de mundo e de sociedade dual para formar o homem ideal pretendido pelo cristianismo primitivo.

Palavras-chave: Educação; Paulo de Tarso; Pedagogia cristã, Ágape.

SILVA, Roseli Gall Do Amaral da. **PAUL OF TARSUS IDEAL HUMAN FORMATION: LOVE AS A ELEMENT FORMATIVE.** 146 f. Dissertation (Masters in Education) – State University of Maringá. Person who orientates: Prof. Dr. José Joaquim Pereira Melo. Maringá, 2010.

ABSTRACT

The aim of this paper is to discuss the pauline letters to the Romans and Corinthians, addressing the reorganization of social relations from the affection. The proposed early Christian teaching, expounded by Paul of Tarsus, was seeking a foundation for a new society where the separation between men and social distinctions were softened by love, expressed in theological ethics. In constructing this new model of man and society that would respond to the needs of early christianity, Paul of Tarsus, in his teaching, was based on Christ, the paragon to be imitated by the Christian man. In an attempt to model this effect, we used both the hebrew culture and the classical, which made its dialogue with those who considered pagans, and the dissemination of its pedagogical approach, which from bases affective, involving ethical elements and moral, sought a universality. In this process, significant role was given to love, considered to be the principal driving force, both the greeks and the christians emphasized as formative. To identify the greek influences on the proposal pauline text was used Plato's Symposium is seeking similarities and differences in the pauline epistles to the Corinthians and the Romans. Paul of Tarsus was concerned to define the role of love as an educational instrument to respond to crises in the early christian communities, from a world view and dual society to form the ideal man sought by early christianity.

Keywords: Education, Paul of Tarsus, Christian Pedagogy, Agape.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
2. A FORMAÇÃO EDUCACIONAL E O MAGISTÉRIO DE PAULO DE TARSO	20
2.1. A FORMAÇÃO JUDAICA	23
2.2. A INFLUÊNCIA HELENÍSTICA	27
2.3. A MISSÃO: DE JUDEU HELENISTA A CRISTÃO	32
2.4. PAULO DE TARSO E A EXPANSÃO DO CRISTIANISMO	35
2.4.1. As Viagens Paulinas: Início do magistério	38
3. AS EPÍSTOLAS PAULINAS: UMA DISCUSSÃO DO MAGISTÉRIO E DAS CARTAS AOS CORÍNTIOS E AOS ROMANOS	48
3.1. EPÍSTOLAS PAULINAS	49
3.2. O MAGISTÉRIO EM CORINTO	53
3.2.1. A Primeira Carta aos Coríntios.....	53
3.2.2. A Segunda Carta aos Coríntios.....	58
3.3. O MAGISTÉRIO EM ROMA: A EPÍSTOLA AOS ROMANOS	62
3.4. O CONHECIMENTO: A SABEDORIA CRISTÃ.....	68
4. CONCEITOS DE MUNDO, DE SOCIEDADE, DE HOMEM E DE EDUCAÇÃO NOS ESCRITOS PAULINOS	72
4.1. O CONCEITO DE MUNDO	73
4.2. O CONCEITO DE SOCIEDADE: A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ	76
4.3. O CONCEITO DE HOMEM	84
4.4. O CONCEITO DE EDUCAÇÃO.....	88
5. A PROPOSTA FORMATIVA PAULINA: O AMOR COMO ELEMENTO FORMATIVO	93
5.1. POSSÍVEIS CONTRIBUIÇÕES DE PLATÃO PARA A PROPOSTA PEDAGÓGICA DE PAULO DE TARSO	94

5.1.1. Aproximações Entre A Proposta Paulina e Platônica	99
5.1.2. Considerações sobre <i>Eros</i> e <i>Ágape</i>	104
5.2. O CONCEITO DE AMOR EM PAULO DE TARSO	111
5.2.1. <i>Ágape</i> como Poder e Busca	114
5.2.2. <i>Ágape</i> como Práxis do Bem	116
5.2.3. <i>Ágape</i> como Amor ao Próximo em sua Relação com Deus	120
5.3. O AMOR COMO ELEMENTO PEDAGÓGICO NA FORMAÇÃO DO HOMEM CRISTÃO.....	122
5.4. CARACTERÍSTICAS DA PEDAGOGIA CRISTÃ PRIMITIVA: A AÇÃO EDUCATIVA.....	124
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	131
7. REFERÊNCIAS	136

1. INTRODUÇÃO

O presente estudo tem por objetivo discutir a pedagogia cristã primitiva em Paulo de Tarso, que teve no amor seu principal instrumento formativo. Para tanto, como fontes primárias examinaram-se as cartas paulinas aos *Romanos* e aos *Coríntios*, onde a reorganização das relações sociais a partir do afeto ganhou dimensões pedagógicas. Buscou-se, nesse sentido, destacar o papel da pedagogia cristã primitiva no reordenamento da sociedade dominada pela cultura clássica, a partir de mudanças referentes às questões intelectuais (dos gregos e romanos), fundadas na lógica e na razão, para questões afetivas (cristãs), fundadas no amor como elemento formativo.

Elemento decisivo, neste sentido, foi o fato de o cristianismo ter começado a ultrapassar as fronteiras do mundo semita e entrar em territórios dos povos que chamavam de pagãos. Esse contato com a cultura clássica, além de marcar profundamente a nova religião, provocou mudanças substantivas no pensar e no comportamento dos povos clássicos. Nesse primeiro momento, Paulo de Tarso teve papel determinante na sistematização do conteúdo e na sua regulamentação, o que favoreceu a sua expansão.

O contato com a cultura greco-romana oportunizou a apropriação, por parte do cristianismo, de uma rede de significados, conceitos e categorias da filosofia clássica, o que contribuiu para o enriquecimento da própria doutrina cristã (PEREIRA MELO, 2001).

Esse quadro não ocorreu de forma pacífica, à medida que houve resistência dos povos clássicos e dos próprios semitas aos novos padrões de conduta propostos, quer em relação a si próprios, quer em relação ao sagrado

A questão fundamental que deve incitar as investigações sobre o cristianismo, em especial o cristianismo primitivo, é a tentativa de se explicar como foi possível às massas populares do Império Romano abraçarem-no enquanto doutrina, preferindo-o a todas as outras religiões, de tal forma que em séculos posteriores fosse adotada como religião oficial do Estado Romano. O problema limita-se ao que diz respeito à reconstrução do clima político-social e econômico que possibilitou surgir e desenvolver-se o cristianismo, e à definição

dos seus elementos fundantes, nos quais propunha relações reguladas pelo “amor”, em contraponto à razão grega.

No levantamento dessas questões, cabe ainda definir qual o papel atribuído por Paulo de Tarso ao amor como elemento formativo, conceituá-lo e perceber em seu magistério as suas características pedagógicas.

Para Paulo de Tarso o cerne da vida cristã está na unidade dinâmica de fé, de esperança e de amor, sendo o maior deles, segundo ele, o amor. Contudo, faz-se necessário, antes de tudo, esclarecer o conceito de amor genuinamente paulino.

Dessa maneira, é direcionada a atenção, inicialmente, à compreensão do termo “amor” na cultura greco-romana, na qual Paulo de Tarso dialogava com conceitos aparentemente já conhecidos de seus interlocutores como o conceito de *eros* e que pretendia, em sua proposta educacional, canalizar para *ágape*, termo que, no percurso da história, se consagrou como definição do amor puramente cristão.¹

Para tanto faz-se imprescindível conceituar a *ágape* nos registros paulinos e caracterizá-la a partir da prática social efetiva nas comunidades.

Para conceituar *ágape* pode-se inferir que Paulo de Tarso partiu das concepções gregas de amor que, no âmbito da cultura helênica, se referendavam, sobretudo no termo *eros*². As reflexões sobre o *eros*, que se tornaram mais célebres, são expressas por Platão, em especial no *Banquete*.

Nele o amor é conceituado em uma escala de graus, que vai desde o amor pela beleza física (que é o ponto de partida), passando pelo degrau que consiste no amor pela alma (amizade), o amor pelas atividades e pelas grandes produções da alma (o amor pela política), e o amor pelo mais elevado, ou seja, o amor pelo conhecimento da verdade que consiste na visão e fruição da beleza e do bem em si e por si mesmo.

Ao se estabelecer proximidades entre *eros* e *ágape*, ou entre Platão e Paulo de Tarso, não significa, em hipótese alguma, que se está atribuindo o

¹ Convencionou-se utilizar a grafia *ágape*, salvo em referências e citações.

² O termo *eros* foi utilizado com a grafia em minúscula em função da discussão platônica sobre a noção de *eros* como princípio dinâmico, entendendo-o não como deus e sim como força (dáimon). A grafia em maiúscula foi utilizada somente em citações ou referências ao deus grego *Eros*.

mesmo conceito ontológico ao termo, e nem tão pouco estabelecendo-se parâmetros de identidade entre ambos.

O que se buscou fazer ao examinar o *Elogio ao Amor* de Platão e o conceito de amor em *I Coríntios* foi analisar o papel pedagógico atribuído ao amor na paideia platônica e as implicações e apropriações que o termo *ágape* assume em forma de significados e valores em suas conotações essenciais, que tinha no amor como *eros* os nexos pedagógicos iniciais no período.

A importância do tema esboça-se no papel considerável que o amor-*ágape*, como instrumento formativo, teve no reordenamento do comportamento dos homens que se tornavam cristãos no primeiro século.

Na construção da identidade do ser-cristão, além do conceito de amor, papel preponderante teve a imitação do exemplo de Cristo, modelo perfeito, nessa perspectiva, onde fé e esperança ganharam peso motivacional.

Nesse sentido, o fenômeno educativo no século I e a contribuição da pedagogia cristã primitiva perpassam pela compreensão da dinâmica das transformações sociais que abrangeram, não somente o pensamento educacional daquele momento, mas também seus fundamentos históricos, a partir das necessidades da sociedade da época. O fenômeno educativo cristão, então, ganhou materialidade no convívio em sociedade, no caso desse objeto de pesquisa, na formação e estruturação das primeiras comunidades cristãs.

Para compreender a proposta de Paulo de Tarso, que uniu estreitamente soteriologia à ética, faz-se necessário suscitar a discussão da antropologia, da cristologia e da teologia no pensamento do autor; somente nesse universo pode-se esclarecer por que o amor assume papel tão determinante.

A pergunta-chave do estudo é: Qual o significado e a especificidade do amor na proposta pedagógica paulina? E sendo a proposta pedagógica paulina um caminho soteriológico, que forma adquiriu a relação com o sagrado, se o seu correspondente ético é a *ágape*? E ainda, que configuração adquire o amor ao próximo como instrumento educativo do comportamento cristão?

É neste aspecto o recorte que este estudo pretende estabelecer: investigar a construção de uma plataforma pedagógica que apresenta os laços afetivos como modelos reguladores ou normativos das relações sociais; que objetivava uma suposta reorganização social universal, fundada, não em

princípios de igualdade social e jurídica, mas numa igualdade subjetiva e ideológica cujo ápice apontava para um mundo ideal, no pós-morte, administrado não por homens concretos, mas por um ente divino, o que implicou na construção do conceito de homem de fé proposto pelo cristianismo.

Num ambiente de crise, os vínculos de solidariedade e apoio mútuo representaram a aceitação e a proteção que as camadas populares buscavam e a crença numa entidade espiritual, sagrada, encarada como pai amoroso, muito atraiu os necessitados.

Neste sentido, a ação pedagógica paulina, delimitada em seu epistolário, serviu de fundamento ideológico para uma nova ordem em construção, na qual, pelos laços fraternos, era prometida a organização de uma nova sociedade sob uma nova égide (o amor), fundamentada num novo modelo de sagrado: o Deus-pai, que buscava envolver toda a humanidade, sem distinção de raças, sexo e posição social.

Nascido como uma “doutrina” de escravos e de deserdados, como expressão da fraqueza e do sofrimento dos homens em face da crise do século I, o cristianismo trazia em si elementos contraditórios. Levava o homem a uma resignação a seu estado de sujeição material e, ao mesmo tempo, em sua envergadura, apontava para uma nova ordem, que buscava regular o comportamento dos homens tendo em vista as relações estabelecidas entre esse homem e o sagrado. O que significava uma reação contra a reestruturação social constituída e a espera de um novo modelo social prometido: um reino messiânico.

Segundo Ojea (1984), Paulo de Tarso traçou uma pedagogia soteriológica, espiritual e moral integrando a interiorização helênica e as experiências místicas das religiões de mistério com o legado judaico - com todos os seus imaginários literários e sua emoção religiosa, que era a sua força vital. Assim, o homem paulino repousa sobre a crença em um mundo idealizado celeste, compensatório de suas frustrações terrenas.

Destaca-se, no período, a relação estabelecida entre o novo conceito de sagrado apresentado pelo cristianismo, baseado em um novo conceito de amor³.

³ Segundo Nicola Abbagnano, na obra “Dicionário de Filosofia” (2003), os gregos viram no amor uma força unificadora e harmonizadora, que move as coisas que as une e as mantém juntas, e a entenderam baseada no amor sexual, na concórdia política e na amizade. Na obra “Dicionário de Mitologia Greco-Romana” (1976), nas páginas 63 e 64, o *Eros*, uma das divindades primordiais, é

Todo o alicerce do cristianismo primitivo apóia-se na premissa de que Deus é o amor. E segundo esse pressuposto, Deus assume o caráter pessoal de pai.

Enquanto criador e protetor da humanidade, estreita vínculos com suas criaturas pelos laços afetivos que se consolidam no “amor”, definido como *ágape*, amor que excede ao filial, em essência, divino, conceito em construção no primeiro século. Cristo inaugurou uma norma moral nova, que, baseada na teologia do amor, necessitava uma ética de “caridade”⁴

O aprofundamento e a sublimação de ideia de Deus, concebido como amor, não poderia deixar de reformar, igualmente, a concepção das relações do homem para com Deus e, bem assim, as relações mútuas dos homens entre si; numa palavra, era forçoso que surgisse uma nova atitude ética. A teologia do amor constituiu o fundamento para uma ética de caridade. (BOEHNER; GILSON, 1970, p.16 -18).

Sobre esse alicerce o cristianismo nascente construiu sua proposta, que em Paulo de Tarso assume ação pedagógica, visando formar o homem sob “novos” moldes centrados no afeto, regulando seu comportamento a partir do padrão de sagrado personalizado em Cristo, modelo perfeito a ser atingido. Jaeger (1995), ao discutir a formação do herói, ressaltou essa tendência grega de compreender os mitos heróicos como mescla entre deuses e homens e de abranger a educação como formação, modelação do homem integral de acordo com um tipo fixo. (JAEGER, 1995, p. 32).

Nesse sentido, o modelo de formação cristã que mesclava homem e Deus, não era original; a originalidade se deu, contudo, em não confundir o homem com

definido como uma força fundamental do mundo; assegurando não somente a continuidade das espécies, como a coesão interna do Cosmos. Na obra “O Banquete”, de Platão, *Eros* aparece como um “*dáimon*” força espiritual misteriosa. Platão, no banquete, opõe-se a tendência de considerar *Eros* como um deus, apresentando-o como força motora, sempre em busca de seus objetivos, uma força insatisfeita e inquieta (GRIMAL, 2000).

⁴ O termo grego utilizado por Paulo de Tarso para caracterizar amor é *agape*, está associado tanto ao próprio conceito de Deus que é apresentado como pai, como também a condição para a vida cristã. O novo conceito cristão de amor caracteriza-se como dom, por apresentar Deus como quem ama a humanidade a ponto do sacrifício, mas ao mesmo tempo traz em si a definição grega de força unificadora e harmonizadora da humanidade. Em S. Agostinho a noção de amor ainda é a mesma dos gregos: uma espécie de relação, união ou vínculo que liga um ser ao outro: quase “uma vida que une ou tende a unir dois seres”. Contudo, na Escolástica, houve distinção no que diz respeito à caracterização da natureza do amor: amor natural e amor intelectual. As idéias de Aristóteles sobre amizade são oportunamente modificadas e adaptadas para caracterizar a natureza do amor *caritas*, que será definido por Tomás de Aquino como, amor intelectual: que é caridade e virtude: “a amizade do homem por Deus”, entendendo-se por “amizade” segundo o significado aristotélico, o querer o bem de alguém. (ABBAGNANO, 2003, p. 38-41).

os semideuses gregos. Paulo de Tarso instaurava um novo conceito de homem - o homem santificado.

Esse modelo de homem santificado necessitava uma nova matriz pedagógica. A matriz metodológica para a ação pedagógica centrava-se no dualismo entre o mundo temporal e o sobrenatural, entre o bem e o mal e entre o homem natural e o homem espiritual. Explorada pelo cristianismo com vista a uma suposta recompensa pós-morte, projetava o conceito do “ideal” e de “ideologia” como parte da identidade cristã⁵.

Em Paulo de Tarso encontraram-se elementos que puderam ajudar a explicar as questões a serem desenvolvidas neste estudo, pois foi uma das personagens fundamentais na disseminação das doutrinas cristãs em outros territórios, segundo Charles Guignebert (1998).

Divulgando um novo referencial de sagrado e de homem, centrado numa proposta monoteísta de Deus, a qual, apesar de não ser original, enfatizava um único Deus como pai e criador da humanidade, ele assumiu como missão tornar os ensinamentos de Cristo uma proposta pedagógica “universal”. Assim, pode-se encontrar em sua ação os traços de uma educação cristã nascente, que bem mais tarde iria se estruturar em escolas catequéticas.

Apesar de as epístolas paulinas não se constituírem num sistema filosófico, seus registros influíram profundamente no pensamento especulativo cristão e contribuíram para que outros pensadores cristãos, a exemplo de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, pudessem consolidá-lo. (BOEHNER; GILSON, 1970).

Segundo Boehner e Gilson, os argumentos sobre a existência de Deus na construção da teologia cristã partem do texto de Paulo de Tarso aos romanos, e a teologia da história natural, que foi desenvolvida por Santo Agostinho e influenciou o espírito ocidental até Hegel e Comte, tem sua gênese na *Carta aos Romanos*. Foi Paulo de Tarso quem lançou as bases da contraposição entre sabedoria cristã e sabedoria pagã desenvolvida mais tarde por São Tomás de

⁵Segundo Abbagnano (2003), Mannheim na obra “*Ideology and Utopia*” (1953), ressalta que a idéia de amor fraterno cristão numa sociedade fundada na servidão é irrealizável e por isso ideológica, mesmo quando entendida num fim para uma conduta individual. O alcance ideológico do princípio citado por Mannheim sobre o amor fraterno, não reside no fato negativo de que esse princípio não se realize numa sociedade fundada na escravidão, mas no fato de, mesmo numa sociedade fundada na escravidão, esse princípio permitir controlar e dirigir a conduta das pessoas. (ABBAGNANO, 2003, p. 532-533).

Aquino. Ainda, a base de uma ética e moral natural parte de um dos registros paulinos na *Carta aos Romanos* no capítulo 2, versículo 14. A discussão entre o bem e o mal e a hipótese de como solucionar o embate de forma pessoal, está contida na forma como o cristianismo constrói o sentimento moral (BOEHNER; GILSON, 1970).

Para interpretar e conceituar filologicamente o termo amor fazem-se necessárias as considerações de José Américo Motta Pessanha no artigo *Platão: as várias faces do amor* (2009). Também se consideram os estudos realizados a respeito do conceito de amor cristão que foram amplamente discutidos por Paul Tillich no livro *Amor, Poder e Justiça* (2004); nele o autor discutiu a antologia do termo e a sua relação com *eros*. Segundo ele, *ágape* não pode ser experimentada como força vital, senão através das outras qualidades do amor e especialmente do *eros*.

Examinou-se também Thomas Södin (2003), que discutiu o caráter da *ágape*, termo usado para discutir o amor cristão e sua função na tríade pedagógica paulina (fé, esperança e amor).

Partindo do conhecimento historicamente constituído a respeito do conceito de amor, procurou-se aprofundar as questões estruturais que embasaram a proposta pedagógica paulina, que teve em sua formação judaico helenista o seu alicerce, buscando estabelecer uma análise que contemplasse sua dimensão educativa examinando sua intencionalidade pedagógica em suas cartas.

No que se refere ao enfoque dado à distinção e conceituação do amor tipicamente cristão, é um assunto recorrente ainda hoje, na *Carta Encíclica* de 2006, *Deus Caritas Est*, escrita por Joseph Ratzinger (Bento XVI). O tema foi abordado na tentativa de se esclarecer a relação entre *eros* e *ágape* na formação do homem cristão atual.

Em termos gerais, no tratamento dado a essas questões, esta pesquisa reivindicou uma bibliografia específica, que lhe desse respaldo histórico no sentido de obter as respostas desejadas, bem como uma bibliografia genérica, para viabilizar a análise proposta, assim como um direcionamento metodológico no tratamento das fontes levantadas no movimento histórico, em uma concepção dialética da história.

No desenvolvimento do presente trabalho buscou-se proceder a uma leitura crítica do cristianismo e de sua proposta pedagógica, tendo-se como ordenador geral, já mencionado, as *Cartas aos Coríntios* e a *Carta aos Romanos* publicada na *Tradução Ecumênica da Bíblia - TEB*, e traduzidas na língua portuguesa pelas edições Loyola, de São Paulo, 1994.

A opção por estas cartas como fonte deve-se ao fato de serem consideradas cartas autênticas e por conterem conteúdo fundamental para se compreender a proposta pedagógica paulina. Nelas, Paulo de Tarso buscou responder a quesitos definidos de interpretações a respeito da mensagem de Cristo, recuperando-os e sistematizando-os em valores pedagógicos com algumas apropriações de conceitos helenistas.

Nesse sentido, essas cartas podem indicar em que proporção, nesses primeiros momentos, o cristianismo pode ter utilizado de alguns referenciais da cultura clássica para a organização e estruturação dos seus próprios referenciais, a fim de construir sua proposta pedagógica.

Não obstante, faz-se necessário apreender nas epístolas paulinas o que é visto como prioritário, importante, necessário ou fundamental para a formação do homem ideal. Ao mesmo tempo é preciso identificar o que é mantido e o que é transformado, quer em termos de conceitos, quer em termos de atividades, ações e práticas, bem como os procedimentos que o cristianismo adotou na seleção dos conteúdos da cultura hebraica e da cultura clássica que lhe interessavam para a fundação da fé cristã e a elaboração de um “novo conceito de homem”.

Assim sendo, ao examinar as mudanças ocorridas com a propagação do cristianismo no mundo clássico, a preocupação se constituirá em verificar os caminhos apontados para se obter uma transformação social que levasse ao “novo” tempo prometido por Cristo. Junte-se a essa preocupação o exame da alteração causada pelo cristianismo, que destruiu toda uma concepção teórica da cultura clássica e construiu bases para toda uma fundamentação pedagógica em torno do sagrado e de relações sociais fundamentadas no afeto.

Para responder a estas questões o trabalho foi dividido em quatro seções: na primeira seção buscou-se compreender a formação educacional de Paulo de Tarso, judeu formado no espírito do helenismo e a influência dessas culturas em sua proposta formativa.

Na segunda seção, no levantamento das fontes priorizaram-se as *Epístolas aos Coríntios* e aos *Romanos* procurando compreender as crises internas e externas nas comunidades que colaboraram para que Paulo de Tarso desenvolvesse e sistematiza-se sua proposta pedagógica.

Na terceira seção investiga-se o conceito de mundo, de sociedade, homem e de educação, para o qual Paulo de Tarso irá direcionar sua proposta pedagógica a fim de construir uma identidade cristã no primeiro século, buscando-se entender as categorias formativas elencadas como fundamentais para a formação do homem cristão.

E, na quarta seção, aborda-se a proposta educativa para a formação do homem ideal tendo como instrumento formativo o amor. É discutido como Paulo de Tarso organizou sua proposta formativa, seu conteúdo centrado na *ágape* como elemento norteador na conduta interior do cristão (que deveria orientar-se pela busca constante de uma tríade: fé, esperança e amor).

Fez-se necessário analisar os conceitos já estabelecidos de amor e a possível influência grega, por meio de Platão, na conceituação paulina em construção naquele primeiro momento.

Entendendo-se que a educação visa atender às transformações de seu momento histórico, a qual é um dos fatores essenciais de desenvolvimento do ser humano e de sua transformação, discutir o modo como ela se deu no primeiro século da era cristã poderá ser uma peça significativa para uma maior compreensão da educação em seus aspectos gerais. Com o desenvolvimento destas questões, acredita-se que se terá maior probabilidade de entender os limites do processo educacional enquanto agente transformador de comportamentos.

2. A FORMAÇÃO EDUCACIONAL E O MAGISTÉRIO DE PAULO DE TARSO

Duas cidades exerceram influência decisiva na formação de Paulo de Tarso: Tarso e Jerusalém. Nelas se fundiam duas correntes da cultura antiga: a formação helênica e judaica.

Paulo de Tarso, judeu formado no espírito do helenismo, foi um dos principais organizadores desta síntese entre judaísmo e helenismo, denominada Cristianismo⁶.

Nasceu, provavelmente entre os anos de 1 a 5 da era cristã, sob o reinado do Imperador Augusto (63 a.C-14 d.C.), na cidade de Tarso, cidade situada na planície ciliciana às margens do Rio Cidno⁷.

Recebeu nome hebreu Saulo (*Shaul*), e também nome grego *Paulos*, derivado do latim "*Paulus*", que quer dizer pequeno. Denominado nos *Atos dos Apóstolos* de *Saulo*, mesmo até depois da conversão de Sérgio Paulo, procônsul de Chipre (ATOS 13. 9), dali em diante só usa o nome de Paulo, que ele a si mesmo deu em todas as suas cartas. Não é de estranhar que alguns pensem que tomou este nome do procônsul Sérgio. Isto, porém, não é aceitável pela tradição,

⁶Período Helenístico- Sec. III a.C. ao sec. VI d. C. – Convencionou-se chamar Helenismo a influência da cultura grega em todo mediterrâneo oriental e no Oriente desde as conquistas de Alexandre da Macedônia. O Império de Alexandre, o Grande, tentou formar uma unidade cultural a partir da Grécia: mesma língua, moeda e cultura. O império foi curto, mas a influência da cultura grega permaneceu por toda a região da Mesopotâmia, Egito e Ásia. O período Helenístico se caracteriza por pensamento de escolas filosóficas, o importante era a corrente filosófica da qual o pensador estava vinculado e não propriamente sua originalidade e criatividade. Assim o caráter da filosofia helenista é dogmático e doutrinário. Perde-se o caráter argumentativo, polêmico, crítico das origens da filosofia grega. É um período em que se misturam e sintetizam várias correntes de pensamentos, o ecletismo (LARA, 2001).A filosofia helenista se ocupava com as questões da ética, do conhecimento humano e das relações entre o homem e a natureza e de ambos com Deus. Apareceram aspectos místicos e religiosos no pensamento filosófico, influenciados pelo contato com o Oriente (REALE, 1994).Com o fim da polis grega, após a conquista de Alexandre, o Grande, o homem grego perdeu sua principal referência ético-política: a vida na comunidade, as leis, as tradições e práticas culturais. Embora o mundo fosse grego, o homem grego sentia-se sem raiz, pois sua referência básica era a cidade e essa havia perdido força para o império centralizado (MARROU, 1975). Era preciso desenvolver uma ética forte, com conteúdos práticos e novas referências: regras de conduta, apontando o caminho em busca da felicidade pessoal nesse novo contexto de várias culturas. Nesse período, três correntes de pensamentos filosóficos se destacam e influenciaram o mundo ocidental: estoicismo, epicurismo e ceticismo (LARA, 2001).

⁷ Ali ficava um dos centros da civilização, também conhecida como a Atenas do Mediterrâneo Ocidental. Cidade para onde convergiam homens de erudição era a sede de uma escola de filosofia estoica. Tarso era também cidade de comércio livre, lugar privilegiado para a corretagem, especialmente pela sua preciosa madeira de construção.Importante centro econômico da antiguidade, a cidade de Tarso representava uma linha divisória entre duas culturas,a civilização Greco-romana do ocidente e a civilização semítico-babilônica do leste (HOLZNER,1958).

considerando o modo pelo qual Lucas o apresenta⁸, dando-lhe o nome gentílico de Paulo, quando começou o seu magistério “evangelizador” e sendo denominado na literatura cristã de “apóstolo”.

É mais provável que, acompanhando o costume de muitos judeus (ATOS 1, 23; 12,12; COLOSSENSES 4.11), e principalmente os judeus da dispersão, usasse de ambos os nomes.

Havia nascido em Tarso, como já mencionado, cidade principal da Cilícia, (ATOS 9,11; 21,39; 22,3), e pertencia à tribo de Benjamim, como se referiu na *Carta aos Filipenses*: “Circuncidado ao oitavo dia, da linhagem de Israel, da tribo de Benjamim, hebreu de hebreus; quanto à lei, fariseu” (FILIPENSES, 3, 5).

Josef Holzner (1958) afirma que o fato de mencionar o seu clã não era casual, mas trazia em si a intenção de atribuir-lhe certa importância e autoridade junto à sua comunidade:

Desde os dias do rei Antíoco Epifânio, de quem falavam os livros dos Macabeus (ano 171 a.C.), o qual falhou na sua tentativa de helenizar o judaísmo, as famílias hebraicas de Tarso formavam um grupo racial hermético, com direitos iguais aos dos gregos e uma corporação política ou colônia (*politeuma*). Constituíam um pequeno Estado dentro do Estado. E os laços deste clã sagrados e rigorosos. Na antiguidade, ninguém podia tornar-se cidadão de uma cidade sem ser membro de uma tribo ou clã (*phyle, thiasos*).

⁸ Não há dados precisos sobre a vida de Lucas. Segundo a tradição nasceu em Antioquia na Síria, Ásia Menor. Suas primeiras referências constam nas cartas paulinas. O livro dos Atos dos Apóstolos lhe é atribuído. Três passagens bíblicas citam Lucas pelo nome: as duas primeiras passagens bíblicas: “Saúda-vos Lucas, o médico amado, e também Demas” (COLOSSENSES 4, 14), e: “Saúdam-te Epafras, prisioneiro comigo, em Cristo Jesus, Marcos, Aristarco, Demas e Lucas, meus cooperadores” (FILEMOM 1, 23). Dessas duas saudações resulta o seguinte: Lucas foi um dos colaboradores de Paulo de Tarso no trabalho missionário entre os considerados gentios. Uma vez que em (COLOSSENSES 4,1), Paulo de Tarso destaca os colaboradores da circuncisão de forma específica, sem arrolar Lucas entre eles, supõe-se que Lucas era de família não judaica. Logo, Lucas era um gentio cristão. Do título de médico, atribuído a Lucas em (COLOSSENSES 4,14), deduz-se que ele era cientificamente instruído. Entre os primeiros pregadores do evangelho Lucas é, provavelmente, ao lado de Paulo de Tarso, o único que havia adquirido uma formação mais aprimorada. A terceira passagem em que Lucas aparece é: “Somente Lucas está comigo” (II TIMÓTEO 4,11). Paulo de Tarso estava no final de sua vida. Estava preso em Roma pela segunda vez (por volta do ano 66). Seus colaboradores estavam todos em viagens missionárias, apenas Lucas lhe fazia companhia na prisão, pouco antes de Paulo de Tarso morrer. Há suposições que como Lucas, escreveu dois relatos – os Atos dos Apóstolos e o terceiro evangelho –, é possível que o relacionamento entre Paulo de Tarso e Lucas tenha existido pelo menos desde a época em que Paulo de Tarso viajou de Trôade para a Macedônia (ATOS 16,10).

Ora, este facto conferia a família de Paulo de Tarso uma certa tradição, um orgulho de patrícios (HOLZNER, 1959, p. 27).

Não se sabe como é que a sua família foi residir em Tarso. Uma antiga tradição afirma que ele havia sido levado de Giscala (cidade situada ao norte da Judéia) à Galiléia pelos romanos, depois que tomaram este último lugar. É possível, pois, que a família de Saulo, em tempos anteriores, tivesse fixado residência em Tarso, em alguma das colônias que os reis da Síria estabeleceram ali, ou que tivesse imigrado voluntariamente, como faziam muitos judeus por motivos de ordem comercial (CHAMPLIN, 1995).

Pode-se supor que Paulo de Tarso tinha relações familiares e de amizade em Roma. Na *Carta aos Romanos* (16, 7.11), manda saudar a três pessoas, seus parentes, das quais Andrônico e Júnias, que se haviam assinalado entre os apóstolos e que foram cristãos primeiro que ele. Pela leitura de Atos (23,16), sabe-se que um sobrinho, que provavelmente morava em Jerusalém com sua irmã, deu informações ao tribuno sobre a conspiração tramada contra a vida de Paulo. Dá isto a entender que Paulo de Tarso pertencia a alguma das famílias importantes da cidade⁹. Na *Epístola aos Filipenses* (3,4-7) seus registros permitem perceber que ocupava posição de influência, que lhe dava margem para conseguir lucros e privilégios.

Apesar de receber uma educação subordinada às tradições e às doutrinas da fé hebraica e de ter pai fariseu (ATOS 23), ele era cidadão romano. Ignora-se por que meios havia alcançado este “privilégio”; teria sido por serviços prestados ao estado ou, quem sabe, por compra, e pode bem ser que o nome Paulo tenha alguma relação com o título de cidadão romano. De qualquer modo, dava-lhe grande importância na sequência de seu trabalho cristão e serviu-lhe mais de uma vez para salvar-lhe a vida.

Educado nos moldes judaicos, após o período de educação doméstica, onde cabia ao pai a obrigação formal de ensinar a religião aos filhos, Paulo de Tarso fora, como os demais meninos judeus, levado a aprender a parte essencial da lei Judaica. O conteúdo era centrado no quinto e sexto capítulos de

⁹ O que parece confirmado pelo fato de Paulo haver presidido o ritual de execução de Estevão. É provável que já fosse membro do concílio (ATOS 26,10), pois que não tardou a receber comissão do sumo sacerdote para perseguir os cristãos, (ATOS 9,1-2; 22, 5).

Deuteronômio, os salmos que, como um hinário, eram cantados nas festas e nas datas mais importantes do calendário religioso.

A partir dos seis anos as crianças judias já começavam a frequentar a escola na sinagoga. O conteúdo básico que norteava os estudos era a história do judaísmo, suas glórias e triunfos e a esperança do messias prometido, que novamente colocaria seu povo em ascensão, no poder. Era, pois, uma atmosfera de orgulho de casta, voltada a formação do nacionalismo do judeu em terra estranha (HOLZNER, 1987).

Seus pais, como costume judaico, fiéis à lei mosaica, mandaram-no logo a Jerusalém para ser educado. A semelhança de outros da mesma etnia, tinha de aprender um ofício, que, no seu caso, foi o de fazedor de tendas, das que se usavam nas viagens (ATOS 18,3). Nos *Atos dos Apóstolos* há menção de que fora "instruído conforme a verdade da lei de seus pais" (ATOS 22,3). A educação consistia principalmente em fixar nele as tradições farisaicas.

2.1 A FORMAÇÃO JUDAICA

A partir de sua mudança para Jerusalém¹⁰ teve como preceptor um dos mais reconhecidos rabinos daquele tempo, conhecido como Gamaliel, neto de

¹⁰Jerusalém era um importante centro urbano da palestina, uma estreita área situada entre a África e a Ásia. Encontrava-se dividida em áreas menores: Judéia, Samaria e Galiléia, a oeste; Ituréia, ao norte; Gualanítade, Batanéia, Traconítide, Auranítide, Decápole e Peréia, a leste e Iduméia ao sul. O comércio interno, pouco conhecido, consistia-se nas trocas locais e, sobretudo, visava o abastecimento das grandes cidades. Quanto ao externo, importavam-se produtos de luxo, consumidos pelas elites e pelo Templo. Por outro lado, exportavam-se alimentos – frutas, óleo, vinho, peixes – e manufaturas, como perfumes, além do betume. A principal atividade econômica da região, contudo, era a agricultura. Plantava-se trigo, cevada, figo, azeitonas, uvas, tâmaras, romãs, maçãs, nozes, lentilhas, ervilhas, alface, chicória, agrião. Além da plantação de alimentos, eram encontrados cultivos especiais, voltados para a produção de manufaturas, como rosas, para a produção de essências para os perfumes. Pela Palestina circulavam soldados, comerciantes, mensageiros, diplomatas, etc. Esta região possuía importantes centros urbanos, como Cesaréia e Jerusalém, que concentravam pessoas e atividades econômicas. Como em outras áreas do Império, nesta região existiam vias e portos, que facilitavam as comunicações e o transporte de mercadorias e de pessoas. Jerusalém possuía grande atividade comercial devido a dois fatores: a) era a cidade do Templo e a capital do Estado e b) como centro religioso e político era também centro econômico importante. Abriga a corte, a aristocracia sacerdotal e, também, a nobreza leiga, que trazem para a cidade grandes recursos financeiros. A sociedade palestinese pode ser dividida em quatro grandes grupos socioeconômicos: os ricos, grandes proprietários, comerciantes ou elementos provenientes do alto clero; os grupos médios, sacerdotes, pequenos e médios

Hillel. Foi Gamaliel, cujo discurso se contém nos *Atos dos Apóstolos* (5,34-39), que aconselhou o Sanedrim (conselho ou assembleia religiosa - Sinédrio) a não tentar contra a vida dos apóstolos¹¹. Gamaliel não inclinava para o mesmo rigor característico do espírito farisaico, ele se avizinhava da cultura grega. O seu discurso, segundo Holzner (1959), demonstrava que ele não possuía o espírito intolerante e perseguidor, característico de alguns da seita dos fariseus¹².

Os teólogos de então dividiam-se em duas escolas: a escola de Hillel, de carácter conciliatório e dúctil, que conhecia sempre o meio de escapar da rigidez da lei, e a escola de Schammai. O fanático preso a letra. Gamaliel, neto de Hillel, era digno do seu grande antepassado. Saulo tornou-se seu discípulo [...] (HOLZNER, 1959, p.34).

“A seus pés” (de Gamaliel) Saulo, vindo de Tarso, recebeu as lições sobre os ensinamentos da Lei Judaica, de acordo com as interpretações dos doutores da lei

proprietários rurais ou comerciantes; os pobres, trabalhadores em geral, seja no campo ou nas cidades; e os miseráveis, mendigos, escravos ou excluídos sociais, como ladrões (JEREMIAS, 1983).

¹¹ Sinédrio- tribunal presidido pelo sumo-sacerdote e formado por 71 membros (anciãos, sumo-sacerdotes depostos, sacerdotes do partido dos saduceus e escribas fariseus), com sede em Jerusalém. Provavelmente instituído ainda no século III a.C, no século I d.C, possuíam atribuições jurídicas: julgavam os crimes contra a Lei Mosaica, fixavam a doutrina e controlavam todos os aspectos da vida religiosa. Em todas as cidades e vilas da Palestina também existiam pequenos sinédrios formados por três membros que cuidavam de questões locais (MATEUS 5, 25) (BENOIT; SIMON, 1987, p. 53).

¹²A palavra fariseu significa "separado". Fariseus eram os puristas religiosos, um partido que surgiu dos "*hassidim*", (fiéis de Deus) do século II antes de Cristo (a.C). Hostis ao Império Romano e ao mesmo tempo passivos, aguardavam a hora da libertação. Desprezavam e marginalizavam os não judeus e o povo simples, pois achavam que estes desconheciam a lei e todo aquele que não conhecia a lei não podia se salvar. Esse grupo era formado por intelectuais da cultura hebraica, provindos de todas as camadas sociais, sobretudo artesãos e pequenos comerciantes. Na religião caracterizavam-se pelo rigoroso cumprimento da Lei e das tradições orais. Eram legalistas e zelosos da moral judaica (MIRANDA; MALCA, 2001). E assim criavam novas tradições através da interpretação da Lei. Com a ajuda do povo tinham a maioria no Sinédrio, o conselho supremo dos judeus. Grande parte dos escribas, isto é, dos escritores, pertenciam a este partido. Desta forma detinham o monopólio da interpretação das "Escrituras sagradas". Um aspecto importante, no que se refere aos fariseus, é a sinagoga, criação do grupo e expressão máxima do farisaísmo e que se opunha ao Templo, dominado pelos saduceus. Assim, pela sinagoga os fariseus eram os guias espirituais do povo e os responsáveis mais eficientes pelo destino do judaísmo, após a destruição do templo no ano 70 d.C. Eram fiéis ao ensinar e viver as verdades da fé judaica tradicional. Obcecados por alcançar a perfeição propunham a responsabilidade pessoal. A perfeição era possível ao homem, segundo essa ideologia, pois bastava somente observar e cumprir a lei. Recebiam, segundo as Instituições judaicas, a incumbência do magistério, ou seja, do ensino, e exerciam também funções judiciais, já que eram eles que se dedicavam ao estudo da lei que regia todas as demais instituições (MATEOS, 1992).

(como eram conhecidos os fariseus), que apesar de algumas flexibilidades tinham como missão zelar por defender suas tradições. Assim, tornou-se fariseu, zeloso, disciplinado nas ideias religiosas e intelectuais de seu povo.

Benoit e Simon assim descreveram os fariseus:

Pequeno grupo minoritário quando de seu surgimento, os fariseus pouco a pouco estenderam sua influência sobre toda a vida religiosa de Israel, dentro e fora da Palestina. Depois da catástrofe do ano 70, uma vez eliminadas as outras tendências pelo próprio curso dos acontecimentos, farisaísmo e judaísmo tornaram-se praticamente sinônimos, como até hoje: o judaísmo deve sua sobrevivência aos fariseus (BENOIT; SIMON, 1987, p. 60).

Considerados pelos evangelhos como fanáticos religiosos e nacionalistas, os fariseus, segundo Benoit e Simon, foram os responsáveis pela preservação das tradições judaicas:

Sua vida religiosa centrava-se na medição e na prática da Lei, com a preocupação dominante de precisar as condições em que esta se aplicaria às diversas situações que porventura surgisse sem terem sido previstas, em todos os pormenores, pelo legislador. Por isso, a casuística representava um elemento essencial da doutrina farisaica. Porém, ao se esforçar por esclarecer as regras gerais contidas na Lei, o farisaísmo foi além do texto escrito: daí a importância atribuída à tradição, complemento necessário da Lei, a qual explícita e parte integrante da revelação do Sinai. Oralmente transmitida de geração a geração e continuamente enriquecida pelos ensinamentos dos sucessivos rabinos, essa tradição era objeto de revisões incessantes e articulava-se em tendências diversas, umas de acentuado rigorismo, outras mais propensas à transigência. Ao findar o período de que nos ocupamos, ela acaba por ser igualmente codificada, por escrito, na Mishna e no Talmude. Ante o imobilismo saduceu, a noção farisaica de tradição se apresenta como fator de desenvolvimento e, em muitos pontos de vista, de progresso (BENOIT; SIMON, 1987, p. 61).

Seu grande poder residia no saber. Eram os especialistas na interpretação das Escrituras (Textos considerados sagrados), a base da vida do povo judaico.

Tornaram-se, assim, também os especialistas em direito, administração e educação. A influência dos fariseus estava em três lugares: no sinédrio: como juristas na aplicação da Lei de Moisés nos assuntos governamentais, administrativos e em questões juristas; na sinagoga: eram os grandes intérpretes e tradutores da Escritura considerada “sagrada”, criando novas tradições a partir da releitura, da explicação e aplicação da Lei para os novos tempos e circunstâncias e; na escola: eram eles que ensinavam a ler e escrever, formando novos discípulos.

Embora não pertencessem economicamente à classe mais abastada, gozavam de uma posição estratégica, pois monopolizavam a interpretação das Escrituras, tornando os guias espirituais do povo, influenciando profundamente a vida social e cultural (MATEOS, 1992).

Esta fase da educação judaica e especialmente farisaica parece ter marcado muito a vida de Paulo de Tarso, pois em suas epístolas, em especial aos Romanos, nos capítulos 7 e 8, descreve com minúcias a lei e as suas limitações para a formação integral do homem cristão: “Eu, porém houve um tempo em que vivi sem lei, mas vindo o mandamento, reviveu o pecado e eu morri, e o mandamento que era para vida, achei eu que me era para a morte” (ROMANOS 7, 9-10).

Para Tomás Parra Sanchez (1996), os estudos de Paulo de Tarso em Jerusalém levam a supor que, de acordo com as normas rabínicas de sua época, ao concluí-los, ele teria sido já um adulto maduro, e, provavelmente, casado ou viúvo, quando, levado por seu zelo pela lei judaica, passou a perseguir os cristãos.

Nesse mesmo ambiente de mentalidade farisaica em que Paulo de Tarso foi formado, estavam presentes as influências da cultura clássica, que o tornaram, como ele mesmo menciona na Carta aos Romanos: “Devedor dos gregos” (ROMANOS 1,1).

Apesar das divergências entre a cultura grega e judaica, o encontro dessas duas culturas influenciou a formação e o magistério paulino já que necessitava dialogar com ambas para que alcançasse seu objetivo pedagógico.

2.2. A INFLUÊNCIA HELENÍSTICA NA FORMAÇÃO PAULINA

Não se pode afirmar que Paulo de Tarso tenha frequentado as escolas de retórica, mas, no ambiente cultural em que foi formado, provavelmente tenha estado em contato com o modo de falar e de argumentar dos filósofos itinerantes de sua época.

Rinaldo Fabris (2003), além de comentar que é possível traçar um perfil histórico-biográfico de Paulo de Tarso, afirma que, por meio de seu *corpus* de escritos, pode-se perceber nele uma formação reflexiva, produto de sua dupla pertença, a dois mundos, duas culturas: judaica e helenística.

E no que diz respeito à formação helenista, o próprio Paulo de Tarso, na *Carta aos Romanos* se declarou devedor dos gregos. Esta afirmação revela um aspecto de sua formação, graças às suas origens e ao seu “currículo” formativo, a vivência na fronteira de dois mundos (judaico e helenístico), ambiente cultural típico que nele se refletiu.

Paulo de Tarso, como homem de seu tempo, moveu-se no mundo cultural grego-helenístico usando linguagens e imagens tiradas da vida urbana, com preferência pelos termos e expressões da vida comercial e administrativa.

Segundo Fabris, Paulo de Tarso escreveu em grego, tratava-se de um grego de nível médio, em uso no século I e chamado grego comum *koiné* (FABRIS, 2003, p. 58).

Assumiu metáforas inspiradas em acontecimentos contemporâneos ao período como as competições esportivas de Olímpia e Istmia (perto de Corinto) e utilizou terminologias militares para ressaltar o compromisso dos cristãos. A dupla pertença cultural de Paulo de Tarso o colocou na zona de fronteira, em que, por um processo de apropriação, deu-se um intercâmbio fecundo entre judaísmo e helenismo (FABRIS, 2003).

Do ambiente e das tradições judaicas ele recebeu técnicas de exegéticas e os critérios de interpretação, do mundo greco-romano ele aprendeu algumas formas de argumentação e os modelos da comunicação que eram ensinados nas escolas helenísticas e que estão documentados nos manuais e nos tratados de retórica na época. O que muito contribuiu para o exercício de seu magistério por

meio de cartas.

Em suas cartas pode-se vislumbrar a matriz do roteiro formativo de Paulo de Tarso, sua linguagem e seu estilo grego trazendo os sinais de algumas inflexões semitizantes.

No diálogo epistolar, com suas jovens comunidades cristãs, Paulo de Tarso recorria a alguns elementos da diatribe ou do debate em uso entre os mestres e propagadores do estoicismo popular.

Para compor sua concepção de homem, Paulo de Tarso tomou emprestado alguns termos e expressões que podem ser comparados aos da antropologia grega como: espírito, alma e corpo (SEVERINO, 1992). Como os filósofos e escritores neoplatônicos e estóicos de seu tempo, ele contrapôs o homem interior ao homem exterior, a precariedade das coisas visíveis frente à imutabilidade das invisíveis.

Apesar de todas essas influências, Paulo de Tarso atribuíra novas roupagens ao conceito antropológico determinado pela visão unitária bíblica, acrescentando a novidade da experiência cristã da ressurreição e o “dom” interior do Espírito de Deus, formalizados no homem de fé.

Josef Holzner (1959) comenta que o ambiente em que Paulo de Tarso cresceu pôde contribuir para explicar a influência helênica que se observa em sua proposta pedagógica:

Hoje, todos reconhecem que a maneira de pensar e a forma de vida dos gregos tiveram influência considerável sobre o espírito de Paulo, que deve ter vivido muito tempo em Tarso. Pensava, falava e escrevia em grego, como se fosse sua língua materna, enquanto que São Pedro carecia de intérprete sempre que se entregava à missão apostólica fora da Palestina, sobretudo para a correspondência epistolar (HOLZNER, 1959, p.19).

Holzner atenta para o fato de que as expressões nas cartas paulinas fazem alusão a acontecimentos assistidos por Paulo de Tarso ainda jovem em Tarso, como, por exemplo: a festa do solstício do verão que, acompanhada por quase toda a tradição das religiões de mistérios, terminavam em comemorações que eram associadas à ressurreição da natureza.

Nas epístolas paulinas várias vezes é mencionado o mistério da ressurreição.

O culto a Ísis também era muito difundido em Tarso. Era comum aos iniciados nos cultos a troca de vestes se revestindo de roupagens divinas quando de sua apresentação. Por exemplo, se o deus era representado por uma roupagem alusiva a um peixe, os iniciados se envolviam nas vestes que representavam a deidade.

Em suas epístolas Paulo de Tarso utiliza-se da expressão: “revestir-se de Cristo”, expressão de difícil aclimatação para quem não conhecia a tradição cultural (HOLZNER, 1959).

Holzner aponta ainda expressões, comuns a Tarso, como a inscrição assíria de Estrabão, afixada na entrada da cidade: “Viandante, come e bebe e goza a vida: o resto não tem nenhuma importância” (ESTRABÃO apud HOLZNER, 1959, p. 5). Na primeira carta escrita aos coríntios aparece expressão semelhante numa paráfrase de Paulo de Tarso: “[...] se os mortos não ressuscitam, comamos e bebamos, pois amanhã morreremos” (I CORÍNTIOS 15,32b).

A expressão e o sentido da palavra “redenção”, numa analogia às cerimônias realizadas para dar liberdade a um escravo, também era comum em Tarso. Com as suas economias o escravo poderia pagar o preço de sua liberdade, depositando-a num templo. O senhor dirigia-se então com ele a esse templo, recebia a soma e vendia-o ao deus por esse dinheiro. O escravo então era considerado um “liberto de deus”, expressão carregada de sentido que Paulo de Tarso adapta em sua primeira epístola aos coríntios: “Porque o que foi chamado no Senhor, sendo escravo, é liberto do Senhor; semelhantemente o que foi chamado livre, sendo livre é escravo de Cristo. Por preço fostes comprados [...]” (I CORÍNTIOS 7,22).

Nesse sentido, Rinaldo Fabris (2003) comenta sobre essas apropriações:

Mais de uma vez ele recorre à linguagem e às metáforas de alforria para definir a nova condição dos cristãos resgatados por Deus a alto preço e que se tornaram libertos de Cristo e livres em

relação aos homens. [...] notado é o fato de que Paulo em suas cartas recorra continuamente à terminologia da administração romana [...] (FABRIS, 2003, p. 37).

O fato é que embora o centro de gravitação religiosa do mundo paulino fosse Jerusalém, tem-se a impressão em seu epistolário de que ele se moveu com desenvoltura nas metrópoles e nos grandes centros administrativos do Império. E utiliza esta mesma configuração administrativa (Império) para explicar em uma das cartas consideradas deuteropaulinas, a carta aos Colossenses, o que ele chamou de império das trevas numa analogia entre as forças do mal contra, o que entendia como o reino de Deus. Distinguindo reino para designar as forças do bem e império para designar as forças do mal, como se pode observar em seus registros: “O qual nos tirou do império das trevas e nos transportou para o reino do Filho do seu amor; no qual temos a redenção” (COLOSSENSES 3,13).

Outra questão interessante mencionada por Holzner (1959) é a contribuição de Athenodoro (século I a. C.), professor e amigo do Imperador Augusto (63 a. C -14 d.C.), da cidade de Tarso, na qual viveu seus últimos vinte anos. Lá estabeleceu um governo municipal voltado para a cultura e educação. Os seus princípios éticos foram, portanto, muito difundidos em Tarso, principalmente no que diz respeito à consciência:

Será obra do acaso aparecer tantas vezes na Epístolas do apóstolo a palavra consciência, introduzida por Athenodoro nas normas de sua ética? Só conhecemos os pensamentos de Athenodoro através de Sêneca, seu grande admirador, que recolheu o seu respeito pela consciência ao escrever: “Habita em nós um espírito santo, observador vigilante dos nossos bons e maus pensamentos. Quando cometes actos que te honram, a todos é lícitos sabê-lo; se porém procedes indignamente, de que te serve ninguém o saber, se tu próprio o sabes?” (HOLZNER, 1959, p. 22).

Athenodoro apontava princípios éticos focados na consciência como morada de deus, enfatizava a vida e a relação com o próximo como se deus estivesse sempre presente e imprime a ideia de que as ações deveriam ser pautadas no princípio de que as conversas com deus poderiam ser ouvidas por

todos (HOLZNER, 1959, p. 22).

Nas epístolas paulinas a noção de consciência já desenvolvida por Athenodoro se faz muito presente.

Nesse sentido, o ambiente em que Paulo de Tarso foi formado era o da civilização grega e da língua universal grega, fator que exerceu influência em seu magistério.

Para Werner Jaeger a filosofia grega foi a base e o instrumento metodológico que permitiu a discussão e a divulgação do cristianismo primitivo (JAEGER, 1991, p. 26).

Paulo de Tarso utilizou a retórica, em especial a figura retórica *amplificatio*, segundo Jaeger, pela qual o orador demonstra a partir do objeto retratado uma moral, uma causa de grandes benefícios ou males.

O corpo de fato não se compõe de um só membro, mas de vários. Se o pé dissesse: “Como eu não sou mão, não faço parte do corpo”, cessaria ele, por isso, de pertencer ao corpo? Se o ouvido dissesse: “Como eu não sou olho, não faço parte do corpo”, cessaria ele, por isso de pertencer do corpo? Se o corpo inteiro fosse olho, onde estaria o ouvido? Se tudo fosse ouvido, onde estaria o olfato? Mas Deus dispôs no corpo cada um dos membros, segundo a sua vontade. Se o conjunto fosse um só membro, onde estaria o corpo? Portanto há vários membros, mas um só corpo. O olho não pode dizer à mão: “Eu não preciso de ti”-nem a cabeça dizer aos pés: “Eu não preciso de vós”. Não só, mas até os membros do corpo que parecem mais fracos são necessários, e os que consideramos menos dignos de honra, são os que mais honramos. Quanto menos decentes, mais decentemente os tratamos: os que são decentes não precisam dessas atenções. Mas Deus compôs o corpo dando mais honra ao que dela é desprovido, a fim de que não haja divisão no corpo, mas os membros tenham cuidado comum uns pelos outros. (I CORINTÍOS 12,14-25).

Identifica-se, no texto acima, a relação entre a fábula e os papéis sociais.¹³

É o que, segundo Paulo de Tarso, deveria ser desempenhado de forma fraterna, com igual valor e, sobretudo, dentro de uma nova forma social proposta

¹³ Segundo Jaeger, esta fábula foi utilizada por Menénio Agripa, narrado por Lívio, e encontrada em vários historiadores gregos. (JAEGER, 1991, p. 30).

pelo cristianismo, a igreja¹⁴. Nesse texto, o corpo representa a igreja, a nova forma social proposta pelo cristianismo.

Outro exemplo da utilização do recurso grego é a comparação estabelecida entre a preparação dos atletas gregos e o processo educacional cristão:

Não sabeis acaso que, no estádio, os corredores correm todos, mas um só recebe o prêmio? Correi, pois, de modo a levá-lo. Todos os atletas se impõem uma ascese rigorosa; eles, por uma coroa perecível, mas nós, por uma imperecível. Eu, portanto, corro assim: não vou às cegas; e o pugilismo, pratico-o assim: não dou golpes no vazio. Mas trato duramente o meu corpo e o mantenho submisso, a fim de que não ocorra que depois de ter proclamado a mensagem aos outros, eu mesmo venha a ser eliminado. (I CORÍNTIOS 9, 24-27).

O ambiente cultural e educacional de Paulo de Tarso permitiu um contato expressivo com as tradições filosóficas praticadas em Tarso, onde aprendeu a língua grega numa cidade cosmopolita (cheia de estrangeiros, costumes, religiões e tradições) e com um extenso comércio, onde sua família era de uma classe de artesãos judeus, negociantes. Esta convivência com duas culturas distintas, a judaica e a greco-romana, contribuiu para sua formação possibilitando uma compreensão maior do seu momento histórico.

2.3. A MISSÃO: DE JUDEU HELENISTA A CRISTÃO

Nesse ambiente helenista, Paulo de Tarso apareceu no cenário da história cristã como presidente da execução de Estêvão, o protomártir do cristianismo, “a cujos pés as testemunhas depuseram suas vestimentas” (ATOS 7, 58). A sua posição, neste caso, não queria dizer que estivesse investido de funções oficiais. De acordo com os dizeres da passagem referida acima, ele apenas consentia na morte de Estêvão¹⁵.

¹⁴ Segundo Jaeger, o novo tipo cristão de comunidade humana, a igreja, *ekklesia* em grego, significa originalmente assembléia dos cidadãos de uma polis grega (JAEGER, 1991, p. 31).

¹⁵ Estêvão, considerado o protomártir da tradição cristã não possui, no entanto, muitas evidências que atestem a sua existência no grupo cristão de Jerusalém e nem a sua morte pela lapidação ou

O conflito com relação ao cristianismo nascente dava-se no fato de a mensagem cristã chocar-se com os interesses dos círculos judaicos dirigentes. Segundo Juan Mateos (1992), os primeiros adversários dos cristãos nascentes foram os próprios judeus, e dentre eles os fariseus.

Logo após o martírio de Estevão, onde Paulo de Tarso tomou parte ativa, dirigindo o movimento de perseguição contra os cristãos (ATOS 8,2-3; 22,4 -26; 1 CORÍNTIOS 15,9; GÁLATAS 1,13; FILIPENSES 3,6; 1 TIMÓTEO 1,13). Pediu cartas ao príncipe dos sacerdotes para as sinagogas de Damasco com o fim de levar presos para Jerusalém quantos achasse adeptos dessa nova doutrina (ATOS 9,1-2). Os romanos davam largos poderes aos judeus para exercerem a sua administração interna. O governador de Damasco que obedecia à direção do rei Aretas (9 a.C.- 40 d. C.), era particularmente favorável aos judeus (ATOS 9,23 -24; II CORÍNTIOS 11,32), favorecendo por este modo a perseguição de Paulo de Tarso aos cristãos.

Nota importante a observar, segundo o testemunho expresso de Lucas e do próprio Paulo de Tarso, é que este respirava ameaças de morte contra os discípulos de Jesus até ao momento da sua conversão¹⁶. Evento que, segundo a tradição cristã, ocorreu provavelmente pelo ano 45 d. C., quando, a caminho de Damasco, a fim de cumprir uma missão e após um suposto e misterioso encontro com Cristo, Paulo de Tarso tornou-se cristão (ATOS 26,14).

apedrejamento pelos judeus da cidade. Sua presença marcante na igreja de Jerusalém é preservada, ao longo de todo o Novo Testamento, apenas pelo relato de Atos dos Apóstolos. (ATOS 7).

¹⁶ Não há dados precisos sobre a vida de Lucas, segundo a tradição nasceu em Antioquia na Síria, Asia Menor. Suas primeiras referências constam nas cartas paulinas. O livro dos Atos dos Apóstolos lhe é atribuído. Três passagens bíblicas citam Lucas pelo nome: as duas primeiras passagens bíblicas são Colossenses 4,14: “Saúda-vos Lucas, o médico amado, e também Demas”, e Filemom 1,23: “Saúdam-te Epafros, prisioneiro comigo, em Cristo Jesus, Marcos, Aristarco, Demas e Lucas, meus cooperadores”. Dessas duas saudações resulta o seguinte: Lucas foi um dos colaboradores de Paulo no trabalho missionário entre os gentios. Uma vez que em Colossenses 4:1, Paulo destaca os colaboradores da circuncisão de forma específica, sem arrolar Lucas entre eles, supõe-se que Lucas era de família não judaica. Logo, Lucas era um gentio cristão. Do título de médico, atribuído a Lucas em Colossenses 4,14, deduz-se que ele era cientificamente instruído. Entre os primeiros pregadores do evangelho Lucas é, provavelmente, ao lado de Paulo, o único que havia adquirido uma formação mais aprimorada. A terceira passagem em que Lucas aparece é II Timóteo 4,11: “Somente Lucas está comigo”. Paulo de Tarso está no final de sua vida. Está preso em Roma pela segunda vez (por volta do ano 66). Seus colaboradores estão todos em viagens missionárias, apenas Lucas lhe faz companhia na prisão, pouco antes de Paulo morrer. Há suposições que como Lucas, escreveu dois relatos – os Atos dos Apóstolos e o terceiro evangelho –, é possível que o relacionamento entre Paulo e Lucas existiu pelo menos desde a época em que Paulo viajou de Trôade para a Macedônia (CHARPENTIER, 1992).

Sabe-se, então, que, a partir desta experiência, Paulo de Tarso converteu-se ao cristianismo e retirou para Arábia onde passou três anos aproximadamente, a fim de estudar e compreender a nova doutrina da qual se tornou defensor e propagador (SÁNCHEZ, 1996).

Sua mudança repentina do judaísmo para o cristianismo inquietou tanto aos judeus como aos cristãos, a ponto dos primeiros o perseguirem e dos segundos demorarem a confiar nele.

Na ótica do próprio Paulo de Tarso, essa experiência no caminho de Damasco alterou o rumo de sua vida, apontando para uma suposta missão:

Pois, vós ouvistes falar do meu procedimento, outrora, no judaísmo: com que arrebatamento eu persegui a Igreja de Deus e Procurava destruí-la; eu progredia no judaísmo, ultrapassando a maioria dos da minha idade e da minha raça por meu zelo transbordante pelas tradições de meus pais. Mas quando Aquele que me pôs à parte desde o seio de minha mãe e me chamou por sua graça houve por bem revelar em mim o seu Filho, a fim de que eu o anuncie entre os pagãos, imediatamente, sem recorrer a nenhum conselho humano, nem subir a Jerusalém para junto daqueles que eram apóstolos antes de mim, parti para a Arábia depois voltei a Damasco. A seguir, três anos depois, subi a Jerusalém para conhecer Cefas e fiquei quinze dias com ele, sem ver entretanto nenhum outro apóstolo, a não ser Tiago, irmão do Senhor. O que vos escrevo, digo-o diante de Deus, não é mentira. A seguir, fui para as regiões da Síria e da Cilícia. Mas o meu rosto era desconhecido das igrejas do Cristo que estão na Judéia; elas tinham simplesmente ouvido dizer: "Aquele que outrora nos perseguia anuncia agora a fé que então destruía", (GÁLATAS 1,13-23).

Essa missão estava direcionada à expansão do cristianismo entre os povos considerados pelos cristãos como "gentios"¹⁷.

¹⁷Termo judaico e cristão para indicar aqueles que professam religiões não-monoteístas, isto é, pagãos. A qualificação "gentio" distingue o "povo eleito" dos demais povos. A palavra gentio designa um não-israelita e deriva do termo latino "gens" (significando "clã" ou um "grupo de famílias") e é muitas vezes usada no plural. Os tradutores cristãos da Bíblia usaram esta palavra para designar coletivamente os povos e nações distintos do povo Israelita (BAUER, 2000).

2.4. PAULO DE TARSO E A EXPANSÃO DO CRISTIANISMO PRIMITIVO

Quando se procura investigar por que o cristianismo (originalmente um produto da vida religiosa do Judaísmo) sofreu uma transformação completa, ou a antiga cultura grega adotou finalmente esta fé oriental (que parece tão afastada da forma clássica da mentalidade grega), tanto humanistas clássicos como cristãos enfrentam grandes dificuldades.

Segundo Werner Jaeger (1961), no terreno em que o cristianismo nasceu, a cultura grega já não apresentava as mesmas características de antropocentrismo que herdou. Na altura em que o cristianismo ofereceu o seu próprio conceito de homem e da vida, as subjacentes gerações da civilização “grega” passavam por uma crise moral e existencial em que o povo respirava temor a Deus:

[...] a cidade de Atenas, onde Paulo, ao caminhar pelas suas ruas, encontrava a cada passo os sinais de um povo temente a Deus, fora descrita quase com as mesmas palavras por Sófocles no seu *Édipo em Colono*: nessa cidade o sentimento religioso tinha raízes profundas (JAEGER, 1961, p.57).

O sentimento religioso apontava para raízes monoteístas por meio de uma discussão filosófica, que no tempo de Paulo de Tarso já decorria há séculos e chegara aos ouvidos do homem comum. Arminda Lozano (1995), afirma:

[...] as diferentes escolas filosóficas, neste momento, tiveram entre outras perspectivas, o surgimento de um pensamento monoteísta que foi abrindo espaço graças a divulgação e popularização de ideais que cresciam juntamente com o progressivo enfraquecimento da fé nos antigos deuses, processo que já vinha se estabelecendo, [...]. Era mais viável tirar conclusões a partir da perfeita ordem existente no universo e assumir isto como produto de uma suprema razão ordenadora, ou seja, um deus, do que aceitar o que os pensadores anteriores já haviam formulado (LOZANO, 1995, p. 125).¹⁸

¹⁸ [...] las distintas escuelas filosóficas actuantes en esta época, tuvo entre otras repercusiones apreciables la emergencia de un pensamiento monoteísta que fue abriéndose paso gracias a la divulgación y popularización de dicho ideário, unido al progresivo debilitamiento de la fe en los

E justifica que essa ideia monoteísta, enraizada e ampliada, foi determinante para fundamentar a existência de um poder político forte, como a monarquia imposta pelas várias dinastias helenísticas, que se tornaram universais com o advento do Império Romano, de onde se incentivou o poder concentrado em um só homem *oikumene*, senhor da terra e do céu (LOZANO, 1995, p. 125).

Nesse ambiente em transição, a própria filosofia passou por uma ruptura com o antigo sistema filosófico, os saberes particulares desviaram-se do tronco filosófico, que voltou-se aos grandes problemas do homem, convertendo-se em guia espiritual, e nesse contexto passou a ser tarefa pessoal e a buscar o fortalecimento do indivíduo. Tiago Adão Lara (2001) enfatiza o vazio existencial que, nesse momento histórico, várias correntes tentaram preencher apontando para uma ligação como o cosmos. E ao mesmo tempo convocavam seus adeptos a descobrirem-se como parte de um todo; a realização ou a perfeição pessoal, a felicidade voltava-se para a sua própria intimidade:

O novo humanismo correu o risco e, muitas vezes, nele sucumbiu de alienar as pessoas das tarefas históricas concretas, uma vez que o projeto de sociedade cosmopolita não passou de um projeto formal, para cuja realização jamais se apresentaram as medições históricas necessárias, a não ser o esforço de cada um para ser racional e para convencer os outros de também assumirem esse tipo de vida. A procura quase obsessiva da tranquilidade interior [...] marcaram o novo humanismo com a marca do conformismo sócio-político. O ideal de vida humana é a auto-suficiência interior (LARA, 2001, p. 184-5).

Nessa conjuntura, Paulo de Tarso, um dos principais sistematizadores do cristianismo nascente, encontrou os instrumentos necessários para facilitar a disseminação do cristianismo.

antigos dioces, proceso este ya em marcha, [...]. Era más factible sacar conclusiones derivadas de la constatación del perfecto orden existente em el universo y asumir éste como producto de una suprema razón ordenadora, es decir, de um dios. [...] pensadores anteriores, ya la habían formulad (LOZANO, 1995, p. 125).

Assim foi a missão cristã primitiva que obrigou os missionários ou apóstolos a empregar formas gregas de literatura e discurso, aos dirigirem-se aos judeus helenizados, para quem se viraram primeiro e que encontraram em todas as grandes cidades do mundo mediterrâneo. Isto tornou-se ainda mais necessário quando Paulo abordou os gentios e começou a fazer conversos entre eles (JAEGER, 1961, p. 23).

Nesse encontro histórico, segundo Jaeger, além da língua grega ser um fator importante, decisiva foi também a cultura grega e as transformações sociais que foram dinamizadas com as conquistas de Alexandre (356 a.C-323 a.C). Em um processo de expansão de séculos, as transformações sociais colocaram ao alcance do judeu helenizado e do “gentio” a doutrina cristã, numa relação dialética, entre o *Kerygma* cristão na tentativa de ultrapassar os limites da Judéia e a cultura grega de largas dimensões geográficas.

[...]o genial helenista nos adverte contra o erro de ver-se a helenização do pensamento cristão como um processo unilateral, sem relação alguma com as necessidades internas da civilização grega da época. A antiga religião dos deuses olímpicos, após a dissolução da polis, deixara um vazio de tal natureza que as correntes filosóficas mais significativas do mundo greco-romano foram levadas a preencher com a maior espiritualidade, nos termos de uma necessidade religiosa não racional. Quando aparece o cristianismo, torna-se conveniente e, por que não dizer, necessário à mentalidade pagã examinar esta fé que reúne adeptos tão fieis, avança por todas as terras e, curiosamente, com recursos intelectuais emprestados à própria tradição clássica, parece aplicar com eficiência as formas necessárias para fazer-se entender por todos, gentios e cristãos (BARROS, 2002, p. 02).

Paulo de Tarso, como afirma Benoit e Simon (1987), desempenhou papel capital na gênese e difusão do cristianismo, já que seus pares não deixaram registros suficientemente capazes de rivalizar com suas epístolas.

Os autores advertem sobre o fato de que Paulo de Tarso pode não ser o único artífice da primeira expansão cristã, mas concordam que, de todas as

figuras da história cristã primitiva, Paulo de Tarso tornou-se a mais conhecida.

E que dentre os seus registros, as epístolas consideradas autênticas são as únicas, dentre o Novo Testamento que procedem incontestavelmente do período apostólico, constituindo-se assim como os escritos mais antigos do cristianismo (BENOIT: SIMON, 1987, p. 100-101).

Essas epístolas foram escritas a fim de responder às necessidades das comunidades nascentes a partir das viagens feitas por Paulo de Tarso, denominadas pela tradição cristã de “Viagens Missionárias”.

2.4.1. AS VIAGENS PAULINAS: INÍCIO DO MAGISTÉRIO

Dentre as comunidades formadas, uma das primeiras a se destacar foi a de Antioquia. A passagem de *Atos* 11,25 relata que Barnabé foi a Tarso à procura de Paulo de Tarso para estruturar a comunidade em Antioquia, que, em franca expansão, necessitava de um reordenamento¹⁹.

A população em Antioquia era formada por uma mistura de raças e povos variados. Lá havia também uma colônia muito grande de judeus que pretendiam impor seus dogmas à nova comunidade nascente que mais tarde receberia o nome de comunidade “cristã”. Paulo de Tarso saiu de Tarso, convidado por Barnabé para firmar essa comunidade nos preceitos da doutrina de Cristo em construção naquele momento.

Cerca de 46 d.C. Paulo de Tarso e Barnabé foram comissionados por essa mesma comunidade para uma viagem evangelística a Chipre, cidade natal de Barnabé, passando pela Panfília, Pisídia, Icônio, Listra e Derbe. A partir de Derbe fizeram o caminho de volta buscando confirmar aqueles que haviam se convertido ao cristianismo. E assim passaram por todos esses lugares novamente, como se

¹⁹ Barnabé, natural de Chipre, foi um dos primeiros cristãos mencionados no Novo Testamento. Seus pais, Judeus helênicos lhe deram o nome de José (*Ιωσήφ*), mas quando ele vendeu todos os seus bens e deu o dinheiro aos apóstolos em Jerusalém, eles lhe deram um novo nome: Barnabé. Este parece ser de origem Aramaica *בר נביא*, que significa (*o filho do profeta*). No entanto, o texto grego do *Atos dos Apóstolos* 4,36 explica o nome como *υἱὸς παρακλήσεως*, *hyios paraklêseōs*, que significa “filho da exortação / consolação”(ATOS 4,36 -37). Foi uma espécie de mentor de Paulo de Tarso (BARBAGLIO,1989).

pode observar na figura abaixo:

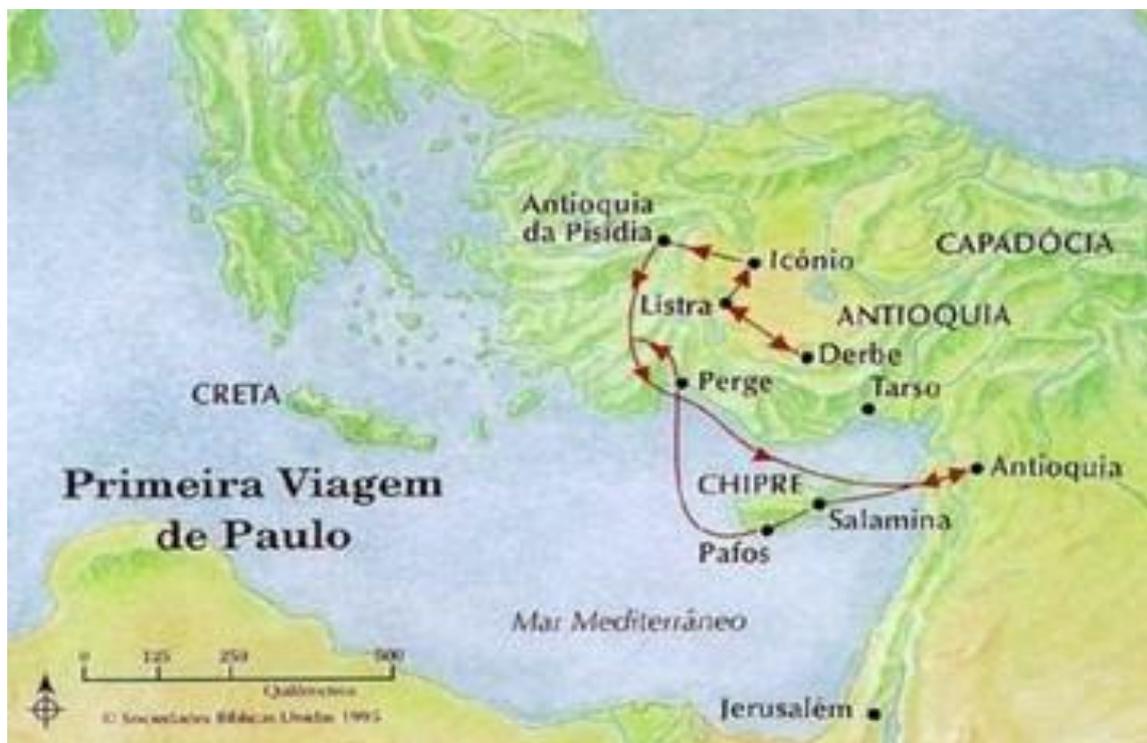


Figura 1- Fonte www.cpad.com.br/paginas/sub_mapa_2.htm

Entre a primeira e a segunda viagem de Paulo de Tarso, por volta do ano 49 de nossa era, aconteceu o primeiro Concílio Apostólico²⁰, visando responder e dar soluções às questões que vinham perturbando as comunidades no que diz respeito aos problemas ocasionados pelas contradições entre a nova doutrina cristã e os preceitos judaicos.

Novas condições levantaram novas perguntas. A igreja nascente estava superando seu estágio judaico. Mas os cristãos judeus estavam avançando vagarosamente para a universalidade dessa proposta.

A questão de os considerados “gentios” entrarem nas comunidades fora estabelecida, mas, não teriam de ser circuncidados e se tornarem judeus também? A ruptura de Paulo de Tarso com algumas tradições do judaísmo, em especial com o radicalismo no cumprimento da lei, e o fato de não impô-la aos

²⁰ Concílio é uma reunião ou assembléia para disciplinar os dogmas da fé. O primeiro concílio descrito em Atos 15 realizou-se em Jerusalém (aproximadamente entre 52-53 d. C.) para buscar um acordo entre o grupo de Paulo de Tarso e o dos demais apóstolos a fim de decidirem sobre os gentios e as exigências da lei judaica (QUESNEL, 2004, p. 23 até 31).

crístãos de origem pagã, havia provocado várias discussões inclusive entre os líderes das igrejas nascentes.

Três tendências parecem efetivamente ter-se confrontado, cada uma podendo estar ligada a uma personalidade emblemática. A tendência judaizante estava ligada ao nome de Tiago de Jerusalém, “o irmão do Senhor” (Gl 1, 19); [...], preconizava a observância da Torá para todos os crístãos, até mesmo aqueles que provinham do paganismo; e talvez ele ainda contasse com aliados judaizantes mais extremados, que fizeram alguns estragos junto aos gálatas. Paulo representa a tendência exatamente inversa; se os crístãos de origem judaica podiam continuar a prática da lei _ponderava- para ele esta não tinha mais nenhum valor na ordem da justificação. Quanto a Pedro, a epístola aos gálatas situa-o numa posição mediana: ele era bastante partidário das teses paulinas, mas, ao mesmo tempo, pronto a ceder algo as idéias judaizantes quando adversários da parte de Tiago faziam pressão GL 2,11-13)(QUESNEL, 2004, p.30).

Estas questões trouxeram a necessidade de um Concílio. Nesse concílio os apóstolos buscavam soluções a fim de universalizar as práticas tanto religiosas como morais. Paulo de Tarso e Barnabé foram a Jerusalém a fim de participar com os demais apóstolos. Quesnel (2004) comenta sobre a decisão:

Decidiu-se que os judeus crístãos continuariam, se quisessem, a praticar a circuncisão e a Torá, mas os crístãos advindos do paganismo seriam dispensados de tudo isso. Abria-se, pois, a porta para um cristianismo universal. Contudo, fez-se o máximo para manter a comunhão entre os dois ramos da árvore da fé. Esta foi a razão principal da coleta que Paulo organizou entre as igrejas que ele fundara, em benefício da igreja-mãe de Jerusalém (2 Cor 8, 8-9)(QUESNEL, 2004, p.31).

E na *Carta aos Gálatas*, Paulo de Tarso menciona o resultado deste acordo:

E, reconhecendo a graça que me foi dada, Tiago, Cefas e João, considerados como colunas, deram-nos a mão, a mim e a Barnabé, em sinal de comunhão, a fim de que fôssemos, nós aos pagãos, eles, aos circuncisos. Apenas teríamos de nos lembrar dos pobres, o que eu tive muito cuidado de fazer. Mas quando Cefas veio a Antioquia, eu me opus a ele abertamente, pois assumira uma atitude errada. (GÁLATAS 2, 9-11).

Pouco depois do Concílio, por divergências²¹ entre Paulo de Tarso e Barnabé, seu companheiro na primeira viagem missionária, Paulo de Tarso partiu para uma segunda viagem na companhia de Silas²² (ATOS 15,40).

Partindo de Antioquia para as terras da Galácia, seguiram por terra, e, em Listra (cidade da província romana da Licônia e que passou a fazer parte do sul da Galácia), novo companheiro aderiu à viagem, Timóteo²³.

Desviando do roteiro pretendido a princípio, que era a região ocidental, o norte da Galácia, em Trôade, Paulo de Tarso, fora incomodado por uma “visão”, como relata a tradição, que lhe indicou a Macedônia; assim começou a Evangelização da Grécia²⁴.



Figura 2-Fonte www.cpad.com.br/paginas/sub_mapa_2.htm

²¹ Segundo Fabris (1996) a personalidade de Paulo de Tarso demonstrou intolerância, o que contrastava com alguns de seus ensinamentos (ROMANOS 12:21), principalmente para com os que contestavam seus métodos (FABRIS, 1996, p. 42).

²² Silas, forma helenizada de um nome hebraico (talvez *sheal*, “pedir, invocar”, que é a mesma raiz do nome “Saulo”), do qual resulta também a forma latinizada *Silvano*. O nome Silas é confirmado só no *Livro dos Atos*. Ele era um judeu de Jerusalém, um dos primeiros que se fizeram cristãos, e naquela comunidade gozava de grande estima (ATOS 15,22), sendo considerado profeta (Atos 15, 32). Foi encarregado de levar “aos irmãos de Antioquia, Síria e Cílicia decisões tomadas no Concílio de Jerusalém e de explicá-las.” (ATOS 15, 23)

²³ Timóteo nascido em Listra (cerca de 200 km a nordeste de Tarso), de mãe judia e de pai pagão (ATOS 16,1).

²⁴ Observa-se no mapa (figura 2) o destino realmente percorrido destacado em verde.

Nesta segunda viagem, então, foram visitadas as cidades de Filipos, Tessalônica e Beréia. Chegando à Acaia, visitaram as cidades de Atenas e Corinto, como se pode observar no mapa abaixo:

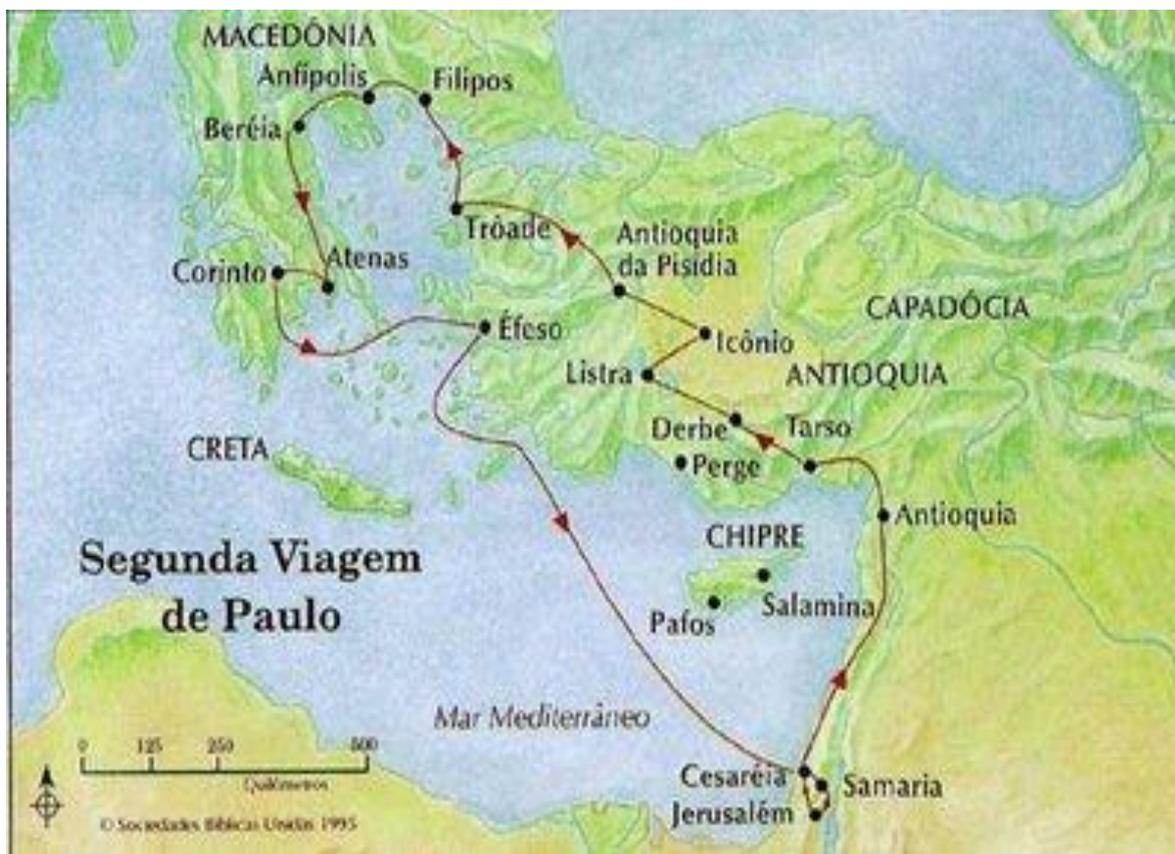


Figura 3-Fonte www.cpad.com.br/paginas/sub_mapa_2.htm

Em Atenas, Paulo de Tarso foi levado ao Areópago onde, a princípio, procurou um ponto de contato para expor aos filósofos a nova doutrina. No areópago era comum os atenienses e estrangeiros ocuparem-se de ouvir novidades, discutindo-as a partir dos referencias gregos. Paulo de Tarso ali, nesse confronto, discursou sobre as incompatibilidades entre a doutrina cristã nascente e a filosofia sofística, um discurso que não agradou nem a judeus nem a gregos.

Desde esse encontro, em que Paulo de Tarso não teve êxito, não se dirigiu mais aos filósofos, nem aos sábios, nem aos doutores da lei, mas aos que considerou abandonados (TRESMONTANT, 1964,137).

O encontro no Areópago marcou também, além da mudança de público alvo, uma mudança de pensamento. Paulo de Tarso, a partir desse evento, assumiu posição radical contra o que chamou de filosofia grega, apesar de continuar utilizando muito dos seus conceitos como instrumento didático.

Fabris (2003) comenta que, para abrandar o efeito frustrante desse encontro no Areópago, que marcou a ruptura com o auditório privilegiado de Atenas, que representava a cultura grega, o autor dos *Atos dos Apóstolos* ressalta a conversão de Dionísio membro do conselho do Areópago e de Dâmaris, uma mulher que poderia ser sua parente.

A questão é que esse encontro provocou uma reformulação no magistério paulino; e exceto o grupo que se reuniu em torno de Dionísio e de Dâmaris, em Atenas não se organizou nenhuma comunidade cristã naquele momento.

Paulo de Tarso deixou Atenas e se dirigiu apressadamente a Corinto, e em Corinto permaneceu por quase dois anos²⁵, do fim do ano 50 até os últimos meses do ano 52. De Corinto escreveu suas primeiras cartas, a *Primeira e Segunda aos Tessalonicenses*. Partiu de Corinto para Éfeso, passou por Jerusalém e chegou a Antioquia da Síria.

A terceira viagem missionária foi a época do magistério em volta do mar Egeu (Atos 18), Sob diversos aspectos esse foi o período considerado o mais importante da vida de Paulo de Tarso. Ele visitou toda a Ásia Menor e comunidades foram firmadas na Grécia. Durante esses anos Paulo de Tarso escreveu *I e II Coríntios*, *Romanos* e algumas das chamadas epístolas da prisão.

Tornou a visitar as comunidades cristãs ao redor do mar Egeu, atravessando de Trôade a Macedônia, onde escreveu a epístola chamada *II Coríntios*, e dali partiu para Corinto. Nessa cidade ele passou o inverno e escreveu a *Epístola aos Romanos*, antes de continuar a viagem a Mileto, um porto próximo de Éfeso.

De Antioquia da Síria, Paulo de Tarso voltou para Éfeso. Aí passou cerca de três anos tendo estabelecido aí um dos centros mais importantes do cristianismo na época.

²⁵ Pode-se precisar esta data graças a um fragmento de uma inscrição de Galião comparada ao relato de Atos 18, onde Paulo é levado ao Tribunal de Acaia do qual Galião era procônsul (FABRIS, 2003).

Viajou para Jerusalém para levar auxílio às comunidades carentes e pretendia ir à Síria. Mas, temendo armadilhas, pois os próprios judeus ameaçavam prendê-lo, resolveu ir para a Macedônia.

Da Macedônia, tomando um navio velejou ao longo das costas da Ásia Menor, com breves paradas efetuadas em diversos lugares como Mileto (como se pode observar no mapa), finalmente desembarcou em Tiro, na Síria.

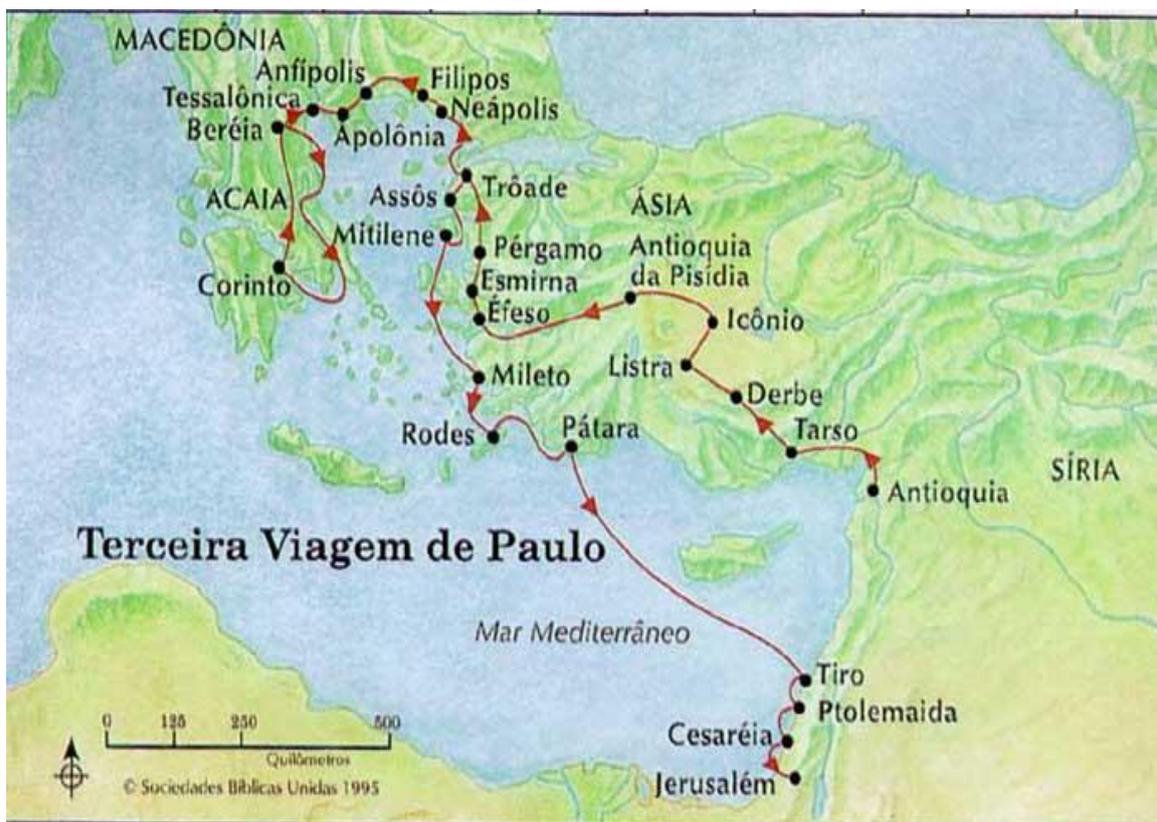


Figura 4-Fonte www.cpad.com.br/paginas/sub_mapa_2.htm

Em Atos 21,27-36; 16,16-40, conta-se a história da rejeição dos judeus a Paulo de Tarso em Jerusalém. Os judeus radicais, afrontando-o, causaram uma confusão na qual Paulo de Tarso foi acusado de perturbar a ordem, e encaminhado às autoridades romanas. Nesse momento Paulo de Tarso discursou nas escadarias do Templo, contando com pormenores a sua conversão ao cristianismo. Foi então ameaçado pelos soldados com açoites, mas, ao serem notificados de que era cidadão romano, soltaram-no.

Essa ação causou tal protesto por parte dos judeus e, para sua proteção, Paulo de Tarso foi conduzido às barracas militares e posteriormente conduzido a Cesaréia por um grupo armado.

Conduzido à residência de Félix, procurador romano no período de 52-60 d. C., Paulo de Tarso foi guardado por sentinelas no palácio de Herodes Agripa II (27 d. C.-100 d. C.). Aparentemente esteve em Cesaréia por dois anos.

Com a mudança de procurador em Cesaréia, Pórcio Festo, novo procurador, não quis ouvir o caso de Paulo de Tarso. Ele então apelou para César, reivindicando o que era direito de todos os cidadãos romanos e, dessa maneira, criou-se o motivo de sua viagem a Roma.

O capítulo 27 de *Atos* registra inclusive o naufrágio do navio em que Paulo de Tarso estava e que os obrigou a ficar algum tempo em Malta, ilha que fazia parte da província da Sicília. Dali viajou para Cesaréia, pelo mar, juntamente com outros prisioneiros; fez diversas paradas pelo caminho inclusive permanecendo algum tempo em Malta. Chegou a Roma no ano de 59 d.C. aproximadamente.

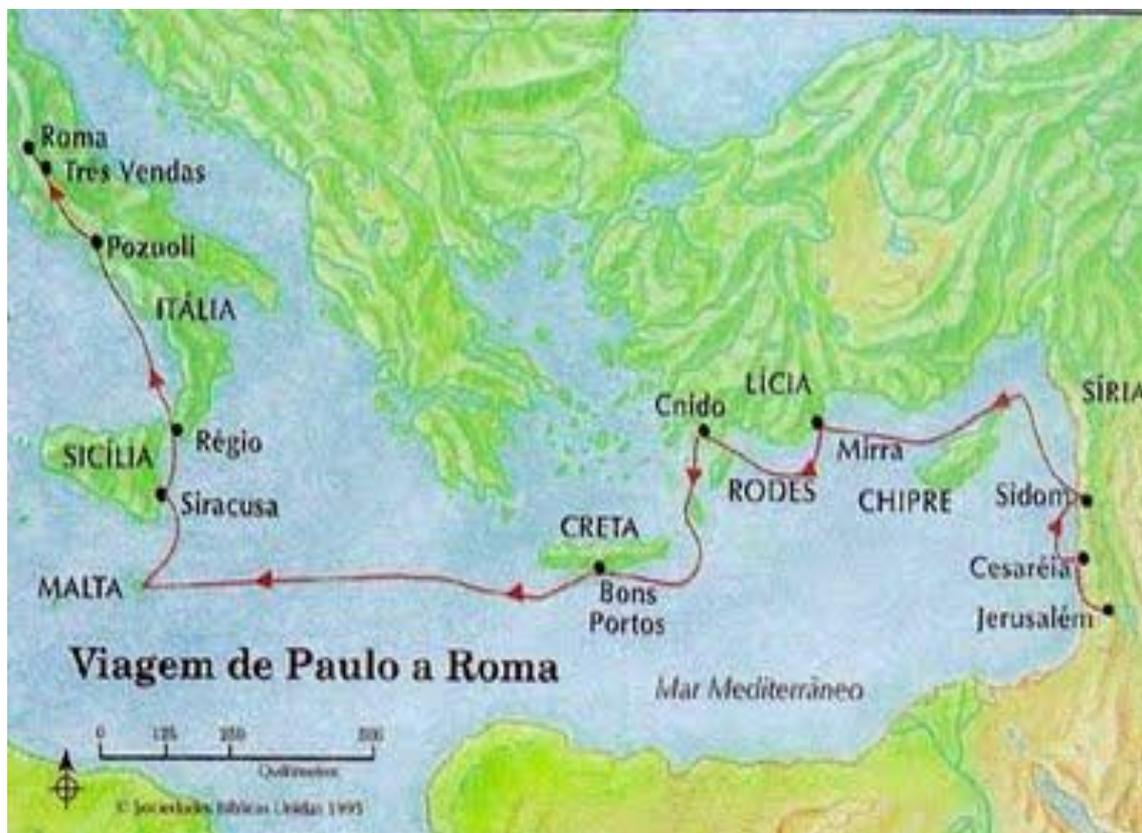


Figura 5-Fonte www.cpad.com.br/paginas/sub_mapa_2.htm

Chegando a Roma, foi mantido em liberdade-custódia, ou seja, podia viver em sua própria casa, desfrutando de liberdade de ação, mas sempre acompanhado de um guarda. Provavelmente ali foram escritas as epístolas aos *Colossenses* e a *Filemon*.

As cartas paulinas objetivavam manter a unidade entre as comunidades formadas, e por seu intermédio pode-se observar como eram essas primeiras comunidades e as crises por elas perpassadas nesse primeiro momento.

Blázquez (1995) esclarece a respeito das primeiras comunidades cristãs quanto a seus extratos sociais e suas interferências nas crises:

A opinião predominante é que às primeiras comunidades cristãs pertenciam pessoas pobres. Nas últimas décadas, chegou-se a conclusões diferentes.[...]. Concluiu-se que o cristianismo mais primitivo não deve ser visto como qualquer movimento de massa do proletariado, mas como um agrupamento de células mais ou menos excluído, em grande parte constituído de pessoas que vieram da classe média. [...] os conflitos conhecidos na igreja de Corinto ocorreram principalmente entre pessoas de diferentes níveis sociais; as tensões surgiram também no nível individual de atrito e divergências próprias de uma sociedade hierárquica e uma comunidade que estava se esforçando para viver em igualdade (BLÁZQUEZ, 1995, p. 95-6).²⁶

Essa diversidade social nas pequenas comunidades contribuiu para que Paulo de Tarso sistematizasse o que mais tarde seria considerada a Paidéia Cristã: à medida que as crises ganhavam corpo nas comunidades, contribuíram para que o escritor, conforme se pode identificar nas últimas cartas, refletisse e conceituasse sua visão de homem e de mundo frente às necessidades imediatas, o que permitiu a sistematização de sua proposta pedagógica de formação humana.

²⁶ La opinión prevalente es que las primeras comunidades cristianas pertenecían a gentes pobres. En los últimos decenios se há llegado a conclusiones diferentes.[...]. Concluye que el cristianismo más primitivo no debe verse como um movimiento proletário de masas, sino como um reagrupamiento de células más ou menos sobrantes, formadas em gran parte de gentes que procedían de la classe média. [...] los conflictos que se conocen em la iglesia de Corinto se producian casi siempre entre gentes de niveles sociales diferentes; las tensiones, también a nível individual surgían Del roce y desavenencias propias de una sociedad jerarquizada y uma comunidad que tendia a la igualdad (BLÁZQUEZ, 1995, p.95-6).

Essa nova reflexão doutrinária exigia uma nova formação educacional voltada a responder a uma nova visão de sociedade e concepção de homem que, Paulo de Tarso, em seu caráter educativo apresentou em suas epístolas.

3. AS EPÍSTOLAS PAULINAS: UMA DISCUSSÃO DO MAGISTÉRIO E DAS CARTAS AOS CORÍNTIOS E AOS ROMANOS

Cronologicamente as epístolas paulinas são os primeiros documentos considerados cristãos capazes de fornecerem instrumentos para a pesquisa das raízes cristãs (MORESCHINI, 1996).

Nas *Epístolas aos Coríntios* e aos *Romanos*, ambas escritas em meados do século I de nossa era, Paulo de Tarso registrou a sua interpretação do judaísmo à luz dos ensinamentos de Cristo. Assim pode-se observar em seus registros como se organizaram as primeiras comunidades cristãs, suas dúvidas e procedimentos comportamentais frente à nova doutrina.

Nessas tensões reveladas nos primeiros momentos, crises perpassaram desde os membros mais simples das comunidades até os líderes e o próprio autor, e se tornaram o elemento propulsor na contribuição para a sistematização de uma nova proposta pedagógica fundamentada no amor como elemento formativo.

No que se refere à obra paulina, Michel Quesney (2004) comenta que, quando se percorre as suas epístolas, identifica-se que é um registro em movimento, e não um pensamento fixado uma vez por todas. A transformação de seu pensamento está ligada a uma transformação literária que vai de carta simples a elaborações mais complexas a ponto de ser considerado um verdadeiro escritor²⁷.

As primeiras cartas cristãs foram escritas para responder às exigências do momento. A carta no mundo helenístico tinha variadas formas e funções. As duas grandes categorias eram: privadas e não privada. Subdividindo-se a segunda, temos: as documentárias, oficiais e as literárias. As literárias seguiam uma forma fixa do gênero epistolar: o prescrito, o remetente, o destinatário, uma saudação representada de hábito pelo infinitivo a qual pode ser ligada a um voto de boa saúde. Paulo de Tarso adota e modifica essas convenções.

²⁷ No início do cristianismo a transmissão era oral, a carta servia para substituir a comunicação oral. Os primeiros líderes das comunidades não eram pessoas iletradas, mas sabiam ler e escrever; entretanto, tudo que era escrito ainda fazia parte do âmbito da comunicação oral, pois destinava-se a leitura em voz alta, voltando-se assim a "literatura oral" (KOESTER, 2005, p. 02).

As cartas paulinas foram instrumentos com fins eclesiais e formativos que buscavam promover a organização contínua, manutenção e formação das comunidades que, em sua maioria, haviam sido fundadas por Paulo de Tarso²⁸.

[...] a carta se tornara o principal instrumento político com que líderes das comunidades cristãs procuravam moldar as políticas das congregações cristãs e estruturar, pelo menos até certo ponto, uma organização da igreja que abrangesse o mundo todo (KOESTER, 2005, p. 4)

E, ainda segundo Koester (2005), embora essas cartas tenham sido elaboradas com base em modelos judaicos e greco-romanos, sua retórica foi inspirada por exigências de situações específicas e devem ser entendidas no conjunto imediato das necessidades e problemas das comunidades.

3.1. EPISTOLAS PAULINAS

Na *Primeira Carta aos Coríntios*, Paulo de Tarso trata dos problemas da comunidade cristã nascente nessa cidade, contém várias instruções sobre diversos assuntos. Depois de tratar dos problemas que a comunidade enfrentava, das dissensões e de situações de desordem comportamental, Paulo de Tarso passou a responder sobre algumas dúvidas de seus membros.

As relações entre Paulo de Tarso e os membros da comunidade pioraram depois que eles receberam a primeira carta. Alguns dos elementos mais exaltados de Corinto duvidavam de seu magistério, e, portanto, não reconheciam sua autoridade para ensiná-los a resolverem os problemas da comunidade. Paulo de Tarso reagiu com firmeza e, na *Segunda Carta Aos Coríntios*, defendeu-se.

²⁸ É possível que *I Coríntios* tenha sido a segunda carta que Paulo escreveu aos cristãos em Corinto. Sabe-se que o apóstolo escreveu um total de quatro epístolas, das quais duas encontram-se perdidas na atualidade. Através de uma interpretação que se faz do verso 9 do capítulo 5 da epístola e de *II Coríntios* (2, 3-4), supõe-se que esta teria sido a segunda carta. E, por sua vez, a segunda epístola do Novo Testamento poderia ter sido a quarta (QUESNEL, 2004).

A *Segunda Epístola aos Coríntios* é uma exposição teológica que buscou responder às acusações externas (de pessoas que não pertenciam à comunidade) feitas ao magistério paulino.

Paulo de Tarso escreveu essa carta provavelmente depois de ter abandonado Éfeso e quando se encontrava na Macedônia, no fim do ano 56. Não é fácil reconstituir os acontecimentos que se passaram depois da primeira carta; mas, aparentemente quando Paulo de Tarso decidiu escrevê-la, fê-lo reconfortado com as boas notícias que Tito lhe trouxera de Corinto (MORESCHINI, 1996).

Se os problemas que causavam conflitos tratados na *Primeira Carta aos Coríntios* concentravam-se em desordens internas, na Segunda Carta os adversários eram externos à comunidade cristã. Portanto, a situação era diferente, o magistério paulino enfrentava problemas das mais diversas origens, mas ainda ligado à cultura e à religiosidade helênica dominante.

A carta trata de outros assuntos da vida cristã, inclusive a nova relação que Deus, por meio de Jesus Cristo, criou com a humanidade, mas o assunto central é a legitimidade do magistério de Paulo de Tarso. Apesar das repreensões, Paulo de Tarso terminou a carta salientando a importância do amor como elemento chave de reconstrução social e pedagógica.

Normalmente as cartas de Paulo de Tarso são escritas ocasionais, isto é, que procuraram responder a situações concretas dos destinatários ou do próprio autor. Porém, segundo Barbaglio (1991), a *Carta aos Romanos* parece não se encaixar nessa lógica: à primeira vista; Paulo de Tarso fez uma exposição do seu sistema teológico.

Mas, segundo Richard A. Horsley, no livro *Paulo e o Império: religião e poder na sociedade imperial romana* (2004), houve outros motivos. Segundo o autor houve um interesse de Paulo de Tarso em atrair patronos para financiar seu empreendimento. Sendo Roma a capital do Império, recrutar romanos poderia ser uma estratégia para difundir seu projeto social. Ainda segundo o autor, numa grande ironia histórica, o que veio a ser a religião estabelecida do Império, começou como um movimento antiimperial.

Donini (1980) foi condescende com o mesmo pensamento ao afirmar que, na espera de um “novo rei”, ainda que celeste, observa-se uma ameaça de tumulto contra o “rei” terreno, o César de Roma.

Neil Elliott (2004) assegura que, nas cartas paulinas, em especial na *Carta aos Romanos* é apresentada a ideia de que os poderes humanos aumentavam as desigualdades, a violência e o sofrimento, referindo-se às legislações imperiais, e que a solução estaria num reino celeste, descrito em *Romanos* no capítulo 8. Segundo Horsley (2004), Paulo de Tarso, catalisou um movimento de renovação de Israel, movimento tanto contra o regime romano como contra a aristocracia sacerdotal de Jerusalém.

Horsley (2004) afirma que Paulo de Tarso apresentava seu magistério como antagonista da religião Imperial (o Culto ao Imperador), apresentando Cristo como verdadeiro rei, filho de Deus. Para Paulo de Tarso, Cristo era aquilo que o *princeps* reivindicava ser: representante da humanidade, conciliador e regente do mundo (HORSLEY, 2004, p.143).

A ideologia imperial acentuava que Júpiter e os deuses tinham dado poder a Augusto; Paulo de Tarso, em contraste, insistia que Cristo agora reinava no céu, e depois de “ter destruído todo principado, toda autoridade, todo poder” iria entregar o “Reino a Deus Pai”, cujo representante na Terra era Cristo. (HORLEY, 2004, p. 150).

A chave interpretativa da *Carta aos Romanos*, segundo Barbaglio (1991), deve ser buscada na comunidade cristã de Roma e nos seus problemas eclesiais; contudo deve-se contextualizá-la, segundo Horsley (2004), como um produto do Império. Paulo de Tarso teria escrito a carta com o objetivo de reconciliar e pacificar a comunidade romana dividida entre gentio-cristãos e judeu-cristãos, consolidando por meio dela a sua proposta pedagógica. Essa ambivalência quanto à motivação de Paulo de Tarso na *Carta aos Romanos* (capítulo 13,1-7) espelha um caráter duplo. Na carta dirigiu-se a gentios e judeus.

Para Barbaglio (1991), a situação histórica interpretativa não estaria só na comunidade romana, mas também em Paulo de Tarso, na situação em que se encontrava. Isto é, em seu projeto de continuar o seu magistério, que projetava a partir de Roma capital do Império alcançar a Espanha e disseminar seu magistério por todo o Império.

Conforme Elliott (2004), as questões retóricas que moldaram a argumentação da *Carta aos Romanos* centravam-se em dois tópicos principais: o antijudaísmo gentio-cristão e um antinominalismo que alguns cristãos gentios

podiam ter confundido com o magistério paulino. Segundo esta perspectiva, Paulo de Tarso escreveu para se opor “as atitudes de menosprezo dos gentios-cristãos para com os judeus de Roma na esteira da expulsão destes por Cláudio” (ELLIOTT, 2004, p.190).

O problema estaria, também, entre Paulo de Tarso e Jerusalém. Preocupado com um possível confronto com os chefes da Igreja de Jerusalém onde deveria defender sua proposta pedagógica para os gentios-cristãos e, preocupado também, com Roma, onde os gentios-cristãos rejeitavam ostensivamente os preceitos judaicos. Em particular, a *Carta aos Romanos* estaria unida à crise da Galácia e seus reflexos no judeu-cristianismo na Palestina. Paulo de Tarso, portanto, exporia aos romanos o corpus do que pensava defender em Jerusalém²⁹.

Na carta, Paulo de Tarso se preocupou com problemas concretos da comunidade romana (ROMANOS 12,1–15,13); mas sabia que, indo a Jerusalém levar o resultado da coleta feita em Corinto como “sinal de comunhão” (ROMANOS 15,26), teria que vencer a aversão dos judaizantes e a desconfiança dos chefes da Igreja de Jerusalém, protegendo a comunidade romana da agitação nacionalista judaica (ELLIOTT, 2004).

Na *Carta aos Romanos* pode-se perceber uma reflexão consciente, mais aprimorada sobre o seu papel formador na divulgação do cristianismo, os fundamentos teóricos que embasaram sua proposta pedagógica e no que se refere ao que considerava sua “missão de universalidade”: alcançar os gentios. Ponderou ele, ainda, as implicações sócio-culturais que ocorreram como decorrência desse fato, dentro da universalidade por ele pretendida, tanto de unir sob os vínculos da afeição os homens greco-romanos quanto os judeus, como, também, de sistematizar o elemento chave-que era o núcleo da sua proposta formativa: o amor.

²⁹A crise nas comunidades da Galácia (provavelmente acontecida em torno da década de 50 d. C.) foi um fenômeno induzido por alguns líderes cristãos que argumentavam em favor da lei judaica levando a comunidade da Galácia a abrir mão da liberdade de consciência ensinada por Paulo de Tarso e a curvar-se aos rigores da lei. Essa crise não foi somente um embate local, mas alcançou grandes proporções a ponto de envolver todo o cristianismo de origem (BARBAGLIO, 1991, p 15-19).

3.2. O MAGISTÉRIO EM CORÍNTO

A autoria da *I e da II Carta aos Coríntios* não tem sido contestada, por isso são consideradas cartas autênticas.

Assim, para compreender as cartas paulinas é preciso relacioná-las a seu ambiente histórico, a fim de traçar uma relação entre o que estava acontecendo nas comunidades e as questões concretas que Paulo de Tarso buscava responder³⁰. E, em especial nas *Cartas aos Coríntios*, pode-se observar os problemas decorrentes quando a doutrina cristã primitiva era acolhida em ambiente de cultura não judaica.

3.2.1. A Primeira Carta aos Coríntios

O propósito da carta, considerada a primeira, aos Coríntios, é responder a uma série de problemas que se insurgiram na comunidade da província da Acaia.

³⁰ Corinto situava-se geograficamente numa estreita faixa de terra que liga o Sul da Grécia, ou Peloponeso, com o restante do país. Por Corinto, também se dava a ligação com os países do Norte, e tanto as rotas terrestres como marítimas eram extremamente movimentadas (MORRIS, 1997). Colin Kruse, em seu comentário sobre a carta de Paulo de Tarso aos Coríntios, expõe sobre a economia da cidade: “Corinto, tendo uma posição geográfica estratégica tão privilegiada, enriqueceu às custas de impostos cobrados pela movimentação de mercadorias, que a cidade supervisionava e controlava” (KRUSE, 1994, p.18). Corinto era uma cidade próspera, e o golfo de Corinto era então utilizado pelos navegadores de regiões ocidentais, a exemplo de Roma, ou até mais orientais, a exemplo da Síria. A prática mercantil feita através dos dois portos, Liqueu a noroeste e Cencreia a sudeste, separados por dezesseis quilômetros um do outro; o comércio local, os negócios, e, juntamente com indústrias diversas, especialmente a cerâmica, eram a base da economia da cidade que, notadamente nos tempos de Paulo de Tarso, havia superado Atenas quanto à importância política e comercial. No que diz respeito à religião, o Império Romano, ao dominar determinado território, a exemplo da província da Acaia e da cidade de Corinto, utilizava-se de práticas bastante condescendentes. Os romanos costumavam dar aos deuses locais dos territórios conquistados as mesmas honrarias dos seus, e especificamente no caso dos deuses gregos, houve até a assimilação da religiosidade grega por parte dos romanos (KRUSE, 1994). A cultura de Corinto possuía fortes tendências para com o misticismo ou para com práticas religiosas. O cosmopolitismo generalizado em muito contribuía para esta condição, mas o culto aos deuses era o que mais atraía a população. Somada a estas inclinações ao sobrenatural ou ao metafísico, havia ainda uma boa medida de perversão sexual associada à própria religião. Tanta era a fama da cidade, que existia um vocábulo grego denominado “corintinizador”, ou seja, “viver como um coríntio”, que indicava para uma vida não muito moralizada no sentido da época. A cidade de Corinto não só tornou-se importante no sentido comercial ou pelo fato de organizar os jogos bienais do istmo, o segundo depois da olimpíada, mas também por ser um dos centros mais movimentados de adoração à deusa Afrodite, deusa grega do amor (KRUSE, 1994).

Esboçada por Barbaglio (1989) a partir de seis tópicos básicos, a série de problemas pode ter a seguinte distribuição:

I. O problema de um espírito correligionário que surgiu de uma preferência por líderes religiosos, adaptados ao modelo clássico de liderança (I CORÍNTIOS 1,1- 4,21) e o conceito paulino de sabedoria (I CORÍNTIOS 1,10 – 3,4).

II. Preceitos a respeito de questões de ordem ética e jurídica: O problema de imoralidade (I CORÍNTIOS 5,1-13); a dificuldade nos processos entre os cristãos perante cortes públicas (I CORÍNTIOS 6,1-11); dificuldades de relacionamento entre áreas de sexo, casamento e escravidão (I CORÍNTIOS 7,1-40); as diferenças éticas causadas por comportamentos sócio-culturais diferentes (I CORÍNTIOS 8,1 -11,1).

III. A resposta paulina às crises. O princípio básico do amor como regulador social (I CORÍNTIOS 8,1 -13); a aplicação do princípio em comportamento e ação (I CORÍNTIOS 10,14 -11,1); o vínculo fraternal (I CORÍNTIOS 12,1-31); o conceito de amor (I CORÍNTIOS 13,1-13).

IV. O problema da ressurreição dos mortos (I CORÍNTIOS 15,1-58).

Ao mesmo tempo em que o magistério iniciado por Paulo de Tarso crescia e se desenvolvia, também aumentavam consideravelmente as dificuldades.

As práticas comportamentais se mostravam extremamente desordenadas e confusas na comunidade de Corinto, ocasionando sérios problemas éticos.

Esses problemas, segundo Fabris, estavam assim relacionados: Apolo, um judeu de Alexandria, que foi instruído na doutrina cristã por Áquila e Priscila (ATOS 18,24), deu continuidade à obra de Paulo de Tarso; todavia, após o afastamento de Paulo de Tarso, a comunidade atingiu um nível moral inadequado, conforme a concepção cristã. Deflagraram-se divisões (I CORÍNTIOS 3); confusões a respeito do conceito de liberdade cristã (I CORÍNTIOS 8 e 10); deixaram se influenciar por mestres judaicos, legalistas, que eram contrários ao ensinosa paulinos (I CORÍNTIOS 9); agindo de forma inadequada na cerimônia conhecida como “Ceia do Senhor” (I CORÍNTIOS 11) comendo em excesso, deixando-se até embriagar e negligenciando os pobres da comunidade (FABRIS, 2003).

A epístola traz uma avaliação com relação ao problema, segundo Paulo de Tarso, central da comunidade: o individualismo manifesto nos vários grupos

formados, o que Fabris (2003) denomina de “partidarismos”.

Se for levado em consideração o que Paulo de Tarso diz no capítulo 1: “Porque, vede, irmãos, a vossa vocação, que não são muitos os sábios segundo a carne, nem muitos os poderosos, nem muitos os nobres que são chamados (I CORÍNTIOS 1, 26). E comparado com as informações de Blázquez:

[...] Os conflitos conhecidos na igreja de Corinto eram quase sempre produzidos entre pessoas de nível social diferentes; as tensões, também a nível individual surgiam dos encontros e desavenças próprias de uma sociedade hierarquizada e uma comunidade que pretendia a igualdade (BLÁZQUEZ, 1995, p. 95 - 96. Tradução nossas).³¹

Ao se traçar um quadro aproximado da comunidade de Corinto, havia ali uma minoria de cristãos ricos ou de nível social médio, intérpretes de um cristianismo eufórico e entusiasta, com marcas individualistas e ao mesmo tempo espiritualistas, que viviam juntos, no interior da mesma comunidade, com uma maioria formada por cristãos pobres e de baixa condição social, que eram simples e humildes. Essas desigualdades, que eram reflexo das condições próprias da cidade de Corinto, atingiam conflitos maiores quando unidas sob a égide de suposta igualdade.

Efetivamente, a maioria dos membros da comunidade de Corinto nem eram considerados na grande metrópole da sociedade grega. Barbaglio, a esse respeito, conclui:

Pode-se, portanto concluir que as desigualdades socioeconômicas, da grande metrópole grega, repetiam-se na mesma proporção dentro da Igreja: uma minoria de cristãos de alta e média posição, e uma maioria de pobres e miseráveis (BARBAGLIO, 1989).

As reuniões da comunidade eram realizadas em casa particulares e pertencentes aos cristãos mais ricos, e, como parte dos encontros, eram servidas

³¹ [...] los conflictos que se conocen en la iglesia de Corinto se producían casi siempre entre gentes de niveles sociales diferentes; las tensiones, también a nivel individual surgían del roce y desavenencias propias de una sociedad jerarquizada y una comunidad que tendía a la igualdad (BLÁZQUEZ, 1995, p.95-6).

refeições, chamadas de “ceia do Senhor”, referendando a última ceia realizada por Cristo com os discípulos e fazendo alusão a sua morte e ressurreição.

Quesnel (2004) explica que as casas em Corinto adotavam o modelo das casas romanas e, seguindo os costumes sociais, o proprietário da casa recebia os amigos mais chegados na sala de jantar, ao passo que os demais se reuniam no *atrium*³².

A comida oferecida pelo proprietário era, certamente, melhor e em maior abundância do que as provisões das classes mais modestas, além do que os segmentos sociais mais altos podiam chegar mais cedo, desde as três horas da tarde, hora costumeira para alguém convidado a um banquete. No *atrium*, ao contrário, os trabalhadores ou escravos, chegavam somente quando haviam terminado os trabalhos, ou seja, bem mais tarde (QUESNEL, 2004).

Essa informação pode explicar a citação paulina:

Isto posto, eu não tenho de que vos felicitar: as vossas reuniões, muito ao invés de vos fazer progredir, vos prejudicam. Primeiramente, quando vos reunis em assembleia, há entre vós divisões, dizem-me, e creio que em parte seja verdade: é mesmo necessário que haja cisões entre vós, a fim de que se veja quem dentre vós resiste a essa provação. Mas quando vos reunis em comum, não é a ceia do Senhor que tomais. Pois na hora de comer, cada um se apressa a tomar a própria refeição, de maneira que um tem fome, enquanto o outro está embriagado. Então, não tendes casas para comer e beber? Ou desprezais a Igreja de Deus, e quereis afrontar os que não têm nada? Que vos dizer? É preciso louvar-vos? Não, neste ponto eu não vos louvo. (I CORÍNTIOS 11,17-22).

Essas divisões presentes até mesmo nas refeições projetavam-se ainda mais nas decisões a serem tomadas onde os dos segmentos sociais considerados inferiores não participam. Além disso, a busca por sabedoria, herança grega, continuava a existir, só que ocasionava mais competição do que a unidade em torno do conhecimento. O que Paulo de Tarso tenta responder negando o conhecimento construído e apresentando um novo elemento a fé.

³²As Casas dos ilustres em Corinto eram construídas à moda romana. As acomodações davam para um pátio central parcialmente coberto, o *atrium*, do qual, uma parte do espaço era ocupada por um recipiente destinado a colher as águas das chuvas. Mas havia também uma sala de jantar, o *triclinium*, geralmente com oito ou nove banquetas sobre as quais se comia reclinado (QUESNEL, 2004, p.42).

Diante dos conflitos internos, de que modo foi resolvido o problema de convivência dos diferentes segmentos sociais no seio dessa mesma comunidade? A resposta encontrada por Paulo de Tarso foi a separação das coisas terrenas, como próprias dessa vida e as espirituais, além, pós-morte. A superação radical do problema era pela convicção de que as diferenças de qualquer tipo seriam resolvidas pelos laços fraternos: o amor solidário.

Para justificar essa proposta solidaria, o autor das cartas apresenta uma nova instituição social: para a igreja importava sua cidadania celeste e não terrena, pois, consideravam-se peregrinos. A relação vital para os cristãos consistia em pertencer à igreja e, não à cidade ou ao Império. Mas, efetivamente, esse valor na prática ainda não estava instalado, os membros da comunidade continuavam repetindo comportamentos próprios da cultura em que estavam inseridos.

Assim, nos primeiros quatro capítulos, Paulo de Tarso enfrenta o crucial embate causado pelas divisões. Partia do princípio de que é a figura de Cristo o modelo e referencial também para este novo modelo de comportamento humano.

Nesses capítulos, também, Paulo de Tarso discutiu um novo conceito de conhecimento em contraposição à sabedoria humana e um novo conceito de homem.

A fim de que a vossa fé não se fundasse na sabedoria dos homens, mas no poder de Deus. No entanto, é realmente uma sabedoria que nós ensinamos aos cristãos adultos, sabedoria que não é deste mundo nem dos príncipes deste mundo, voltados à destruição. Nós ensinamos a sabedoria de Deus, misteriosa, escondida, e que Deus, antes dos séculos, destinara de antemão para a nossa glória. Nenhum dos príncipes deste mundo a conheceu, pois, se a tivessem conhecido, não teriam crucificado o Senhor da glória. Mas, como está escrito, *é o que o olho não viu, o ouvido não ouviu, e nem subiu ao coração do homem: tudo o que Deus preparou para os que o amam*. Com efeito, foi a nós que Deus o revelou pelo Espírito. Pois o Espírito tudo sonda, até as profundezas de Deus. (I CORÍNTIOS 2, 5-10).

Ao que Barbaglio comenta:

Adesão de fé ao evangelho pode amadurecer e crescer até tornar-se sabedoria cristã, capaz de abrir a mente a uma visão profunda dos caminhos misteriosos que conduzem o homem passo a passo, para a meta de um mundo ressuscitados, visto e valorizado

com os mesmos olhos do Espírito de Deus. À sede do conhecimento, própria do mundo grego, o apóstolo não responde, portanto, somente com a rejeição de generosas tentativas (porém, egocêntricas e individualistas), mas também e sobretudo, fazendo entrever os horizontes mais vastos da pesquisa meditada da verdade misteriosa do homem, que reluz na vida exemplar de Jesus de Nazaré [...] (BARBAGLIO, 1989, p.157).

Nessa conjuntura, o fortalecimento da estrutura do indivíduo em meio ao caos da sociedade era comum, ser sábio consistia em organizar a vida de forma a alcançar a felicidade. (LARA, 2001).

O tema fundamental dos primeiros capítulos foi a sabedoria cristã, que, segundo o autor, é, antes de tudo, divina, em oposição à sabedoria humana e deve ser evidenciada no convívio diário, nas relações fraternas.

3.2.2. A Segunda Carta aos Coríntios

Os problemas que levaram Paulo de Tarso a escrever a *Segunda Carta aos Coríntios* tratavam, segundo Moreschini (1995), do modelo de magistério assumido por outros cristãos que supervalorizavam as manifestações consideradas divinas e menosprezavam a sabedoria defendida por Paulo de Tarso, que, nesta carta, faz questão de identificar a Cristo como o crucificado: “Porque, ainda que foi crucificado por fraqueza, vive, contudo, pelo poder de Deus. Porque nós também somos fracos nele, mas viveremos com ele pelo poder de Deus em vós (II CORÍNTIOS 13,4).

Considerada por Barbaglio (1989) como uma resposta de grande fôlego, Paulo de Tarso havia sido acusado de ser enérgico em suas cartas, mas negligente quanto a sua presença na comunidade, o que levou os coríntios a questionarem a sua autoridade em seu magistério.

Sem obedecer propriamente a um plano, esta carta divide-se em três partes claramente distintas: o prólogo, que tem uma saudação e uma bênção e a apologia do comportamento de Paulo de Tarso em relação aos coríntios. Começando por se defender das acusações de inconstância e de leviandade que lhe fazem, sublinha, depois, a grandeza do ministério apostólico e termina com

um apelo à confiança afetuosa dos seus destinatários.

Em um segundo plano, Paulo de Tarso dá instruções relativamente à coleta em favor dos pobres da comunidade de Jerusalém.

E em terceira instância, Paulo de Tarso faz novamente a sua apologia, defendendo a autenticidade do seu magistério contra uma minoria de agitadores que trabalhavam no seio da comunidade.

Nesta epístola Paulo de Tarso elaborou sua defesa frente aos embates que, de certa forma, na *Segunda Epístola*, haviam transferido o seu foco para de onde provinha a autoridade de Paulo de Tarso para corrigi-los e ensiná-los.

Muitos judeus convertidos ao cristianismo queriam impor a lei mosaica aos cristãos de outras nacionalidades. Tais judeus são, normalmente, chamados de "judaizantes", devido ao seu esforço por judaizar o cristianismo. Estes fizeram diversos ataques ao magistério de Paulo de Tarso.

Outro ponto muito explorado foi a expectativa grega em relação aos líderes. O que se pode observar é que Paulo de Tarso não correspondia ao padrão grego de liderança. As credenciais gregas de um grande líder seriam, entre outras, a demonstração de uma admirável eloquência. Apolo é mencionado na *Carta*, e nos *Atos*, como alguém que estaria mais próximo desse padrão (ATOS 18, 24). Isso pode ter contribuído para que muitos coríntios tenham se unido em torno do seu nome, formando facções na comunidade (I CORÍNTIOS 1,12).

O magistério de Paulo de Tarso convivia assim com vários embates tendo como base os valores humanos e filosóficos provenientes da cultura associada ao judaísmo e à cultura greco-romana, que os membros da comunidade traziam antes de pertencerem ao cristianismo.

Contra esses valores Paulo de Tarso buscou argumentar, desconstruindo seus pressupostos, numa tentativa de construir seu magistério sobre novas bases.

As credenciais da aparência e da eloquência Paulo de Tarso atinge frontalmente como legalismo dos judaizantes ao se referir à lei como "ministério da morte" (II CORÍNTIOS 3,7) e "ministério da condenação" (II CORÍNTIOS 3,9). Desse modo, Paulo de Tarso colocou a doutrina de Cristo num plano de superação da lei:

Não é por causa de uma capacidade pessoal, que poderíamos atribuir a nós mesmos, é de Deus que vem a nossa capacidade. Foi ele que nos tornou capazes de ser ministros de uma Aliança nova, não da letra, mas do Espírito; pois a letra mata, mas o Espírito vivifica. Ora, se o ministério de morte gravado em letras sobre a pedra radiou com tal glória que israelitas não podiam fixar os olhos no rosto de Moisés por causa da glória – no entanto passageira – desse rosto, quanto mais glorioso ainda será o ministério do Espírito! (II CORÍNTIOS 3,5-8).

Paulo de Tarso lançou-se em um discurso de defesa pessoal, tratou da expectativa e da perspectiva da comunidade em relação ao perfil de magistério por ele defendido e, de antemão, referendou-o em Cristo, que era o modelo perfeito, segundo ele.

O padrão em relação aos requisitos que um "homem de Deus" deveria preencher, pois o magistério nesta perspectiva assumia formas também sacerdotais, eram os correspondentes aos padrões de santificação esboçados por Cristo, que poderiam ser resumidos no amor:

[...] como ministros de Deus. Por uma grande perseverança nas tribulações, nos constrangimentos, nas angústias, nos açoites, nas prisões, nos motins, nas fadigas, [...] pela pureza, pelo conhecimento, pela paciência, pela bondade, pelo Espírito Santo, pelo amor sem fingimento [...] (II CORÍNTIOS 6, 4-6).

E em sua defesa Paulo de Tarso argumentou que: “tudo isto é por amor de vós, para que a graça, multiplicada por meio de muitos, faça super abundar a ação de graças para a glória de Deus” (II CORÍNTIOS 4,15). Ressaltou seu chamado por Deus e enumerou as suas credenciais. Nos capítulos 1 a 4 refere-se, em vários textos, a seu chamado por Deus (II CORÍNTIOS 1,1;4,1; II CORÍNTIOS 3, 5-6;II CORÍNTIOS 1,1), apresentando-se como autenticado pelo Senhor: “Mas, o que nos confirma convosco em Cristo, e o que nos ungiu, é Deus” (II CORÍNTIOS 1,21).

Esta confirmação, ainda segundo Paulo de Tarso, pode ser comprovada pelas ações, pelo exemplo: “Os sinais do meu apostolado foram manifestados entre vós com toda a paciência, por sinais, prodígios e maravilhas” (II CORÍNTIOS 12,12).

E nos capítulos 10 a 12 defende sua autoridade, apresentando como argumento os sofrimentos. Nesse ponto, ele alega ter sofrido mais do que outros que se diziam servos de Deus (II CORÍNTIOS 11, 23-28; 12,10).

Entre suas credenciais, Paulo dá destaque ao sofrimento. Isso não era o tipo de credencial que os gregos esperavam. E até mesmo os judeus, que esperavam um reino messiânico, não concordavam com isto. Paulo de Tarso surpreendeu ainda mais quando fez apologia a expiação (II CORÍNTIOS 11,30). Justificou tal atitude como um processo que almeja uma compensação pós-morte. e apresentou o homem e a vida numa metáfora com um “vaso de barro” (II CORÍNTIOS 4,7).

No que diz respeito à eloquência, Paulo de Tarso desconsiderava a capacidade humana e enfatizava uma iluminação espiritual:

Não é por causa de uma capacidade pessoal, que poderíamos atribuir a nós mesmos, é de Deus que vem a nossa capacidade. Foi ele que nos tornou capazes de ser ministros de uma Aliança nova, não da letra, mas do Espírito; pois a letra mata, mas o Espírito vivifica. [...] E nós todos que, de rosto descoberto, refletimos a glória do Senhor, somos transfigurados nesta mesma imagem, com uma glória sempre maior, pelo Senhor, que é Espírito. (II CORÍNTIOS 3, 5-18).

Assim, a autoridade de Paulo de Tarso ganhou teor sacro na medida em que ele assumiu uma identidade, não como cidadão judeu ou romano, mas como embaixador de uma cidadania celeste: “Portanto, desempenhamos o encargo de embaixadores em nome de Cristo, e é Deus mesmo que exorta por nosso intermédio. Em nome de Cristo vos rogamos: reconciliai-vos com Deus!”. (II CORÍNTIOS 5, 20).

Para Koester (2005), os argumentos utilizados por Paulo de Tarso por carta não foram capazes de convencer, naquele momento: “Tudo isso não era ao que parece uma defesa muito impressionante da legitimidade do ministério apostólico de Paulo. [...] informado do fracasso da carta, Paulo decidiu ir a Corinto pessoalmente (KOESTER, 2005, p. 143).

Conforme Barbaglio (1989), esse confronto entre Paulo de Tarso e seus opositores não foi uma briga pessoal e nem uma luta por poder, mas um

confronto entre as bases do cristianismo nascente que, no trânsito entre a cultura judaica e greco-romana, ao mesmo tempo rompia e negava alguns conceitos e elaborava outros, num ciclo de rupturas e permanências.

3.3. O MAGISTÉRIO EM ROMA: A EPÍSTOLA AOS ROMANOS

Paulo de Tarso escreveu para a comunidade de Roma durante a sexta década do século I, no final de uma estadia prolongada em Corinto, a uns mil quilômetros a leste de Roma³³.

Barbaglio (1991), assim como Crossan e Reed (2008), dividem a *Carta aos Romanos* em três blocos homogêneos: o primeiro, que vai dos capítulos 1 a 8, refere-se à justificação de Deus; nele estão contidos o conceito de pecado e de justificação pela fé.

Em um segundo bloco, que vai do capítulo 9 ao 11, Paulo de Tarso analisa a situação de Israel dentro desta concepção de universalidade proposta pelo cristianismo.

E, num terceiro bloco, que vai do capítulo 12 ao 16, uma nova redação foi lavrada, depois que chegaram notícias de Roma enviadas por Priscila e Áquila. Neste bloco Paulo de Tarso explana os fundamentos principais a respeito de sua proposta pedagógica, que tem no amor seu núcleo básico. Este bloco se aplica

³³ Roma era a capital de um vasto Império em volta do Mar Mediterrâneo que se transformou numa urbe (núcleo urbano). A principal característica do período Imperial foi a concentração do poder nas mãos do Imperador, que estava acima de todas as instituições políticas, inclusive do Senado. O Império Romano, além da unidade centralizada de governo, possuía uma unidade econômica, com apenas uma moeda em circulação. As diversas regiões integravam-se a Roma através da produção, principalmente, de trigo, azeite e vinho. O transporte desses produtos era feito pelo Mediterrâneo e por uma rede de estradas, que serviam de vias de comunicação e intercâmbio entre as diversas regiões do Império, sob o comando político-administrativo que fazia de Roma o seu eixo central. A hierarquia social dependia das posses de cada cidadão. A elite era formada dos grandes proprietários de origem patricia e dos plebeus que se enriqueceram com as novas atividades das conquistas (abastecer os exércitos, cobrar impostos, realizar empreendimentos na agricultura, mineração, comércio, etc.). Já os plebeus empobrecidos formavam a massa urbana que oferecia seus serviços aos ricos ou era sustentada com pão e vinho pelo Estado. Abaixo de todos, trabalhando nas cidades, nos campos e nas minas, estavam os escravos, grupo que se tornou numeroso com as conquistas imperiais. O estado atendia aos interesses das camadas de proprietários, garantindo-lhes a propriedade privada das terras e a submissão dos escravos e dos (CROSSAN e REED, 2008).

mais diretamente aos princípios educacionais valorizados pelo cristianismo e visava atender à comunidade cristã em seus relacionamentos.

O tema global que Paulo de Tarso procura demonstrar é que Deus é justo e que essa justiça não pode ser aperfeiçoada pela lei judaica ou por qualquer outro código de regulamentação humano; somente em Deus há justiça e essa justiça refletiu-se em Cristo. Portanto, o fundamento básico para a efetivação da justiça é, segundo Paulo de Tarso, a lei do espírito, que se materializa no amor.

A discussão exposta na *Carta aos Romanos* vai além da composição da igreja de Roma e dos seus conflitos internos, além da constituição da moral cristã na pedagogia cristã primitiva; trata da relação fundamental entre o cristianismo e o judaísmo (QUESNEL, 2004).

A fim de ser convincente para uma audiência com a qual Paulo de Tarso não teve contato prévio, e também devido ao seu conteúdo específico, a *Carta aos Romanos* exige um tratamento cuidadoso e elaborado. A natureza ocasional de *Romanos* a diferencia das outras cartas paulinas por causa dos seus múltiplos referenciais.

As tensões existentes entre os judeus e os gentios nas congregações romanas eram semelhantes às existentes em Corinto:

Fica claro o retrato de uma comunidade cheia de tensões e divisões, traçadas nos cap. 14-15. Na Igreja de Roma criara-se uma situação de intolerância recíproca entre o grupo dos “fracos”, ligados a observância das práticas ascéticas, e o grupo dos “fortes”, que se julgavam livres. [...] estavam em processo de ruptura [...] uns e outros não se aceitavam em sua singularidade cultural-religiosa (15-7). Diminuíam, desse modo, a solidariedade e a fraternidade cristãs. Pode-se dizer que a Igreja de Roma repetia as divisões da comunidade de Corinto (BARBAGLIO, 1991, p.118).

Essas tensões surgiram logo após o retorno dos judeus para Roma, depois do exílio decretado pelo imperador Tibério (19 d.C.) e mais tarde por Cláudio (49 d.C.), que reinou de 41 a 54 d.C. (ELLIOTT, 2004).

As hipóteses reconstruídas da nova situação podem ser sintetizadas assim: depois da expulsão dos cristãos judaicos, os cristãos gentílicos da comunidade de Roma não podiam mais reunir-se nas sinagogas, mas somente em casas

particulares. A observância estrita da lei judaica rapidamente foi dispensada por esses cristãos de procedência não judaica. O retorno subsequente dos cristãos judaicos, com a observância, segundo a *Torá*, de rituais etnicamente orientados, criou tensão com os cristãos gentílicos, agora mais independentes, no período em que Paulo de Tarso escreveu a carta (sexta década do século I da era cristã).

Devido aos conflitos semelhantes aos acontecidos em Corinto, Paulo de Tarso viu-se forçado a articular a sua proposta pedagógica em torno do amor como elemento formativo partindo da desconstrução da lei judaica para fundamentar a “lei do Espírito”. Começa sua carta com o tema apocalíptico da “justiça de Deus” (*dikaio sunh qeou*), que guia em grande parte os seus pensamentos:

Pois, não tenho vergonha do evangelho: é o poder de Deus para a salvação de todos que creem, primeiro do judeu, mas também do gentio. Porque nele a justiça de Deus é revelada de fé em fé; como está escrito: "O justo viverá pela fé" (ROMANOS 1, 16-17).

Paulo de Tarso expandiu e interpretou o tema para referir-se à aplicação da justiça de Deus aos gentios através da morte e ressurreição de Cristo, a fim de confirmar as promessas de Deus a Israel (ROMANOS 15,8-9). Em *Romanos* 15,14-21 Paulo de Tarso considerou seus próprios planos missionários ligados ao seu entendimento do plano divino para a salvação dos judeus e dos “gentios”, como já foi elaborado nos capítulos 9 a 11.

Ao mesmo tempo, a passagem é ligada ao tema da carta, expresso no texto da *Carta aos Romanos*: “Na verdade, eu não me envergonho do evangelho: ele é o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê, em primeiro lugar do judeu, mas também do grego” (ROMANOS 1,16).

Entretanto, a conjuntura imediata dessa passagem (ROMANOS 15,7-13) vai ainda além da introdução (1,2-18). Paulo de Tarso estabeleceu seu argumento na afirmação de que as suas igrejas, nas quais os “gentios” de fato se reúnem com os judeus na adoração a Deus, devem ser o cumprimento escatológico da visão bíblica.

Dessa maneira, o que Paulo de Tarso denomina de “justiça de Deus”, que alcança os “gentios”, proclamada nos textos considerados sagrados pelos

cristãos, é vista em Paulo de Tarso como cumprimento de uma promessa: “prometida de antemão através dos profetas nas Escrituras Sagradas” (ROMANOS 12), e Paulo de Tarso argumenta, defendendo que a inclusão dos “gentios” era manifestação da justiça de Deus.

Paulo de Tarso, então, em *Romanos* (15,14-33), vê como alvo do seu magistério, utilizando uma imagem sacrificial, trazer os “gentios” para o cristianismo. Em Cristo, segundo Paulo de Tarso, Deus demonstra a sua justiça e cumpre as suas promessas de ser uma bênção para Israel e, por intermédio de Israel, abençoar todas as nações. Discorre nos capítulos 9 a 11 como essas promessas são cumpridas histórica e teologicamente — começando com Abraão e continuando por meio dos profetas - esse é o tema principal desses capítulos. No capítulo 8 de *Romanos*, Paulo de Tarso apresenta o centro de sua proposta pedagógica: o amor. O clímax é que nada poderá separar a criatura do amor de Deus criador, que está em Cristo.

Paulo de Tarso concluía, então, que os “gentios” não eram incluídos na aliança pela lei e que a própria lei havia sofrido transformações a partir da reivindicação de Jesus. Foi essa perspectiva de Paulo de Tarso sobre a não observância da lei a principal fonte da sua tensão com alguns dos líderes da igreja de Jerusalém. E era essa tensão, junto com o reconhecimento por Paulo de Tarso da importância de Jerusalém, que constituía a ambivalência da sua atitude em relação à igreja de Jerusalém.

A redefinição da função da lei e a proposta da “Lei do Espírito”, segundo Paulo de Tarso, se fundamentam num novo tempo que Cristo veio inaugurar. Para ele Cristo era o perfil ideal almejado pela lei.

Mas, para alcançar a estatura de Cristo, somente com a ajuda do “Espírito de Deus”, que tinha no amor a sua personificação concreta. A lei tornara-se, nas palavras de Paulo de Tarso aos *Gálatas*, como um pedagogo, ou seja, um instrumento que conduz e mantém a disciplina: “assim pois a lei foi o nosso vigilante, à espera do Cristo, a fim de que fôssemos justificados pela fé. Mas, após a chegada da fé, não estamos mais sujeitos a esses vigilantes.” (GÁLATAS 3,24-25). Pois só o Espírito podia fazer a lei se tornar viva. Importa lembrar que o amor em Paulo de Tarso assume caráter coadjuvante na formação do homem espiritual.

É a partir dessa situação que se entende a discussão de *Romanos* 14 a 15 acerca dos cristãos "fracos" (predominantemente judeus) e os cristãos "fortes" (predominantemente gentios). Esses grupos distintos deveriam aprender a conviver. Os cristãos judaicos não deveriam insistir em reivindicações baseadas na etnia (ROMANOS 9), mas na finalidade de Cristo em todas as coisas, inclusive na Lei (ROMANOS 10). E os cristãos gentílicos deviam humildemente reconhecer a sua dívida para com Israel e crescer no seu apreço (ROMANOS 11).

Diante dessa situação reconstruída, o que pode ser afirmado do conteúdo da carta é a intenção de Paulo de Tarso de visitar os cristãos romanos. Em ocasiões anteriores, isto não fora possível (quando Cláudio³⁴ promulgou seu edito de expulsão), mas, no período em que Nero (54 d.C-68) estava no trono imperial numa anunciada era dourada —, no início de 57 de nossa era, a oportunidade havia chegado. A relação entre essa pretendida visita a Roma e o conteúdo da carta ainda permanece uma questão debatida. Horsley (2004) considera que, em *Romanos*, Paulo de Tarso resume seus mais variados experimentos, tanto práticos como teóricos, num único grande esboço. E esse esboço é enviado à comunidade de cristãos em Roma na qualidade de uma preparação para sua prospectiva conversação com eles.

Segundo Dieter Georgi (2004), no primeiro capítulo (15,20) Paulo de Tarso sugere e afirma que visitar Roma, na verdade, contrariaria seus próprios princípios (dado que ali já havia uma comunidade de cristãos não organizada por ele). Ao insistir nessa visita, violou princípios; fazendo isso ele indicava que a cidade tinha uma especial importância que o forçava a visitá-la. Que importância poderia ser, além da posição de Roma como capital do Império?

Para Georgi (2004), além disso, todas as páginas da carta contêm indicações de que Paulo de Tarso tinha objeções e críticas à teologia política dominante do Império Romano sob o Principado, ao utilizar termos como: *evangelion*, *pistis*, *dikaio syne* e *eirene* como conceitos centrais na carta aos *Romanos*.³⁵ Ao utilizar esses conceitos ele evocou suas associações com a

³⁴ Durante o reinado do Imperador Cláudio (41-54), razão porque os judeus foram expulsos de Roma. (BARBAGLIO, 1991, p. 118).

³⁵ Todas as tentativas de derivar o uso paulino da palavra *evangelion* (evangelho) da Septuaginta fracassaram. A palavra não aparece ali com o duplo sentido paulino, que denota tanto o ato como o conteúdo da proclamação. Não obstante, no uso grego extrabíblico, o termo possui um significado dinâmico que também abarca conteúdo e ação. O mais próximo paralelo do uso

teologia política romana. Monumentos dessa teologia eram conhecidos de seus contemporâneos por todo o Império Romano, tanto no Oriente como no Ocidente. E todos portavam o anúncio dessa ideologia na forma das moedas romanas.

Conforme Donini (1980), essa oposição ao sistema imperial foi transferida para o campo ideológico, tendo em vista que as comunidades voltaram-se para o regresso do Messias e a implementação de um reino celeste. A proposta paulina vislumbrou comunidades alternativas - *ekklésia*.

Ao escrever para as comunidades, Paulo de Tarso, apesar de utilizar argumentos didáticos, muito próximo dos argumentos clássicos, fundamentou toda a sua proposta numa nova forma de enfrentar a construção do conhecimento e da própria vida, seguindo a uma tradição judaica: pela revelação. Em todas as suas cartas enfatizou o contraponto entre a ciência (que parte da investigação) e a sabedoria (que é revelada pela contemplação).

Ele deixou claro em suas epístolas que o conteúdo de seu magistério não se deve a ensinamentos ou comunicação humana, mas que é fruto de uma revelação direta de Cristo (SÁNCHEZ, 1996).

Ao buscar interpretar as fontes paulinas faz-se necessário, então, compreender como se produz o conhecimento na interpretação de Paulo de Tarso.

O próprio autor adverte que a sua “palavra” não consistiu em sabedoria de homens e que parece loucura: “A minha palavra não consistiu em palavras persuasivas de sabedoria humana, mas em demonstração de Espírito” (I CORÍNTIOS 1 4). Para compreendê-las, então, faz-se necessária a ajuda de um recurso especial segundo ele: o auxílio do Espírito, porque, é uma “mensagem” espiritual e só pode ser discernida espiritualmente.

paulino ocorre numa inscrição de Priena, anunciando a “nova” a mensagem de paz de Augusto (GEORGI, 2004, p.150 -151).

3.4. O CONHECIMENTO: A SABEDORIA CRISTÃ

Ao apresentar o cristianismo como uma proposta pedagógica, centrada numa perspectiva de conhecimento que rompia com a filosofia e com a especulação da natureza, Paulo de Tarso trazia um novo conceito de sabedoria. E ao referir-se ao novo modelo de conhecimento que orientou a sua proposta pedagógica, apontou para a separação entre ciência humana e sabedoria celeste.

Sua originalidade fundamentava-se na apresentação de um novo elemento para se compreender o mundo e o homem: a fé. E na construção dessa nova forma de pensar, origina-se um embate entre os pressupostos gregos: a razão e a construção humana do conhecimento, já que em Paulo de Tarso o conhecimento é revelado por Deus mediante a fé, somente compreendido pelo espírito:

Com efeito, foi a nós que Deus o revelou pelo Espírito. Pois o Espírito tudo sonda [...]. E não falamos deles na linguagem que é ensinada pela sabedoria humana, mas na que é ensinada pelo Espírito, exprimindo o que é espiritual em termos espirituais. (I CORÍNTIOS 2, 10-13).

A sabedoria adquire em Paulo de Tarso o conceito de dom de Deus, e não produto da mera razão natural. Assim ela não depende de recursos humanos. Manifesta-se, ao contrário, na fraqueza humana.

Por isso, ao apelar para uma sabedoria nova e mais profunda, sua intenção não é trazer uma contribuição para a filosofia grega e, sim, substituir a ciência puramente humana pela sabedoria salvífica de Deus (BOEHNER; GILSON, 1970).

Esta sabedoria era concebida como instrumento capaz de nortear a conduta, como guia do homem para seu último fim, chegar à estatura de Cristo:

No entanto, é realmente uma sabedoria que nós ensinamos aos cristãos adultos, sabedoria que não é deste mundo nem dos príncipes deste mundo, votados a destruição. Nós ensinamos a sabedoria de Deus, misteriosa, escondida, e que Deus, antes dos séculos, destinara de antemão para a nossa glória. Nenhum dos príncipes deste mundo a conheceu, pois, se a tivessem conhecido, não teriam crucificado o Senhor da glória.

Mas, como está escrito, é o que o olho não viu, o ouvido não ouviu, nem subiu ao coração do homem: tudo o que Deus preparou para os que o amam. Com efeito, foi a nós que Deus o revelou pelo Espírito. Pois o Espírito tudo sonda, até as profundezas de Deus. (I CORÍNTIOS 2, 6-10).

Como resultado, a diferença entre a “ciência” e a “sabedoria”, advinda dos céus, assumiu perfis mais significativos e precisos: a ciência humana não podia garantir uma conduta virtuosa.

Ó profundidade da riqueza, da sabedoria e da ciência de Deus! Quão insondáveis são os seus julgamentos e impenetráveis os seus caminhos! Quem, com efeito, conheceu o pensamento do Senhor? Ou quem foi o seu conselheiro? Ou, ainda, quem lhe deu primeiro, para dever ser pago em troca? (ROMANOS 11, 33-35).

A sabedoria cristã proposta por Paulo de Tarso é considerada pelo cristianismo infinitamente superior às débeis especulações humanas e tem seu referencial no próprio Cristo: “Mas vós sois dele, em Cristo Jesus, o qual se nos tornou, da parte de Deus, sabedoria, e justiça, e santificação, e redenção” (I CORÍNTIOS 1 30).

Não se trata, então, de um saber filosófico de ordem superior, ou de uma “gnosis” visando satisfazer principalmente à razão, mas, sim, do saber simples e despretensioso de Jesus Cristo, o crucificado, fonte de salvação (BOEHNER; GILSON, 1970).

Paulo de Tarso, ao conceituar a sabedoria cristã como própria de Cristo, o faz no contraponto entre sabedoria cristã versus sabedoria deste mundo (BOEHNER; GILSON, 1970, p.19).

A sabedoria em Paulo de Tarso, portanto, assume uma dualidade própria dos conceitos por ele atribuídos ao sistema humano de estruturar a sociedade, como sistema corrompido. O que menciona nas suas cartas como “sabedoria deste mundo”, ou seja, a ciência; é uma crítica ao sistema filosófico grego:

Ainda que no início de seu magistério, Paulo de Tarso não tenha pretendido estabelecer contraste entre a razão e a revelação, a partir do encontro com os filósofos gregos no Areópago suas cartas demonstram uma negação ao

conhecimento produzido pela filosofia helênica. E a sua oposição à filosofia grega é percebida em especial nas *Cartas aos Coríntios*, quando Paulo de Tarso condena o que ele chama de soberba, e autossuficiência da sabedoria terrena, e orienta para uma sujeição ao sacrifício, representado pela cruz de Cristo:

Os judeus pedem sinais e os gregos procuram a sabedoria, nós, porém, pregamos um Messias crucificado, escândalo para os judeus, loucura para os pagãos, mas para os que são chamados, tanto judeus como gregos, ele é o Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus. Pois o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens. (I CORÍNTIOS 1,22-25)

Nesse sentido Boehner e Gilson comentam que em lugar, de imponente sistema de ideias, erigido em fundamentos puramente racionais e sustentado por sua própria coerência interna, Paulo de Tarso confronta os gregos, com o que eles consideravam um absurdo: um Deus morto, ressuscitado e elevado à glória do céu. O apóstolo se deu conta de que tudo isso constituía uma pedra de escândalo aos olhos da sabedoria grega (BOEHNER; GILSON, 1970, p.20).

É por isso, portanto, que o novo conceito de sabedoria e conhecimento em Paulo de Tarso tem na fé sua base principal:

A fim de que a vossa fé não se fundasse na sabedoria dos homens, mas no poder de Deus. No entanto, é realmente uma sabedoria que nós ensinamos aos cristãos adultos, sabedoria que não é deste mundo nem dos príncipes deste mundo, votados à destruição. Nós ensinamos a sabedoria de Deus, e que Deus, antes dos séculos, destinara de antemão para nossa glória [...] Com efeito foi a nós que Deus o revelou pelo Espírito [...] (I CORÍNTIOS 2, 5-10).

O saber assume, assim, em Paulo de Tarso, uma inteligência aprimorada nos mistérios do cristianismo, provindo de uma iluminação interior do Espírito Santo, graças à meditação e oração. Atribui à sabedoria um caráter de saber vivo e santo, que confluíu na denominação de sabedoria por excelência (BOEHNER; GILSON, 1970).

Contudo, Paulo de Tarso não deprecia o trabalho da razão dentro de sua esfera própria. A sabedoria cristã, para ele, não suprime, mas pressupõe a razão. Embora incapaz de penetrar nos mistérios, considerados por ele como profundos conhecimentos de Deus, ela pode aplicar-se com êxito a certos problemas de sua competência.

Eu vos exorto, pois, irmãos, em nome da misericórdia de Deus, a vos oferecerdes vós mesmos em sacrifício vivo, santo e agradável a Deus: este será vosso culto espiritual. Não vos conformeis ao mundo presente, mas sede transformados pela renovação da vossa inteligência, [...] sede bastante razoáveis para não serdes pretensiosos, cada um segundo a medida de fé com que Deus o aquinhoou. [...] Temos dons que diferem segundo a graça que nos foi concedido [...] Outro, o de ensinar? Que ensine. (ROMANOS 12,1-7).

E, ainda, ao falar do ensino, esclarece o objetivo a ser alcançado na formação educacional cristã: ser semelhante a Cristo. Ou seja, a pretensão de Paulo de Tarso em seu magistério é: com base no modelo, que é Cristo, formar o homem cristão partindo do suposto de que esse homem, como criança, precisa abandonar o que ele chama de “rudimentos”, ou seja, o conhecimento anteriormente construído e ser instruído num conhecimento mais aprimorado que garante a “suprema sabedoria” revelada em Cristo: “Pois quem conheceu a mente do Senhor, que o possa instruir? Nós, porém, temos a mente de Cristo. Eu, porém, irmãos, não vos pude falar como a espirituais, e sim como a carnis, como a crianças em Cristo” (I CORÍNTIOS 3,1).

A forma de conhecer adquiriu em Paulo de Tarso nova dimensão: a fé. Isto supõe segundo Bauer (2000), a distinção entre o conhecimento especulativo e revelado.

O conhecimento assumia, então, uma qualificação carismática e esotérica, com as características de inspiração e revelação.

A fim de avaliar essa proposta pedagógica, que aponta para um novo modelo de homem e de conhecimento, que tem no amor sua função formadora, é preciso discutir alguns conceitos apresentados pelo autor, como: conceito de mundo, de sociedade, de homem e de educação responsáveis pela formação de uma identidade cristã.

4. CONCEITOS DE MUNDO, DE SOCIEDADE, DE HOMEM E DE EDUCAÇÃO NOS ESCRITOS PAULINOS

A formação da consciência cristã, ou de uma identidade cristã, nos primeiros séculos de nossa era, passa pela pedagogia paulina e tem em sua proposta sua base fundamental.

Nessa construção da consciência cristã não se pode esquecer as categorias fundamentais que se instalaram como base de uma concepção de mundo, que requer normas de conduta adequadas a ela.

A fé é uma categoria fundamental para explicar e fundamentar as concepções paulinas de mundo e de sociedade.

A unidade entre fé e uma visão de mundo pode ser considerada como uma plataforma ideológica, já que não pode se constituir como uma ordem intelectual, pelo fato de não poder ser reduzida à unidade e coerência nem mesmo na consciência individual. Uma visão de mundo que não parte de conceitos racionais, só por meio de argumentos transcendentais pode alicerçar-se.

Nesse ponto, coloca-se o problema fundamental de toda concepção de mundo que se transformou em movimento cultural, ou em uma religião (isto é, que produziu uma atividade prática, na qual está contido uma premissa teórica implícita (que é uma ideologia)), o problema de conservar a unidade ideológica dos vários aspectos sociais aos quais está cimentada e unificada já que não se fundamenta numa base racional. Nesse sentido, Paulo de Tarso, para justificar sua proposta, necessitava elaborar adequados conceitos espiritualizados que sustentassem seus argumentos de fé.

As normas comportamentais cristãs em formação, então, pressupunham uma concepção de mundo que as fundamentasse e organizasse. Os homens, em suas estruturas sociais (econômicas, políticas e sociais) independente do período, alicerçam suas relações sobre uma base de produção. E é no momento de crise política, econômica e intelectual que oscilam entre os velhos padrões e os novos, perdendo a confiança no velho e ainda não se decidindo pelo novo, que surgem, então, reelaborações e reincorporações (GRAMSCI, 1981).

Nesse sentido, a concepção cristã, firmada num tratamento espiritualista e idealizado da realidade permite o desencadear ideológico de movimentos que

envolvem religiosidade e alienação (OJEA, 1984).

A reconstrução dos conceitos paulinos, que embasaram sua proposta, pode permitir compreender por que o amor *agape* tornou-se categoria central na identidade cristã e qual a sua especificidade dentro da formação do homem cristão nesse primeiro momento.

4.1. O CONCEITO DE MUNDO

Em sua visão de mundo, Paulo de Tarso expressa uma oposição que pode ser explicada pelo momento social vivido naquele período. Desde o início de sua formação, conforme já mencionado, fora marcado por duas cidades: Tarso e Jerusalém, e também por duas cidadanias: a judaica e a romana. O mundo para Paulo de Tarso não poderia ser diferente: Marcado por dois referenciais que pressupõem duas cidadanias, a concepção de mundo paulina é dualista.

Em suas epístolas aparece por vezes a cidadania terrena e celeste, as quais Paulo de Tarso conceituaria como próprias de pertença a dois tipos de mundos, que, por conseguinte, desembocam numa visão de sociedade em declínio e outra em ascensão.

Na *Primeira Epístola aos Coríntios*, Paulo de Tarso escreve sobre um novo tipo de sabedoria essencial para se compreender sua proposta:

Com efeito, pois o mundo, por meio da sabedoria, não conheceu a Deus na sabedoria de Deus, é pela loucura da pregação que aprouve a Deus salvar os que crêem. Os judeus pedem sinais e os gregos procuram a sabedoria [...] Mas o que é loucura no mundo, Deus o escolheu [...] (I CORÍNTIOS 1,21-27).

Citado em várias de suas epístolas, a palavra “mundo” assume uma conotação de sistema de organizações humanas, naquele momento representado no Império, no sentido das várias culturas que se aglutinaram no helenismo.

Esse sistema, segundo Paulo de Tarso, já não respondia às necessidades do momento.

Segundo Joaquim José Moraes Neto (2006), o cristianismo manifesta em sua visão de mundo dois elementos que o levavam a distanciar-se do mundo cultural romano:

O primeiro trata-se de uma distinção entre religião e política, ou seja: não considerava o imperador como chefe supremo da religião (a autoridade civil perdia a sacralidade que lhe dava plenos poderes nos campos religioso e político). O segundo refere-se à reivindicação da liberdade de consciência no relacionamento com Deus. [...] a recusa de cultuar o Imperador era apenas consequência de uma questão mais ampla (MORAES NETO, 2006, p. 38).

Assim, ao negar o “mundo” como sistema humano de governo, e apresentar o “reino” para o qual suas epístolas pretendiam orientar, Paulo de Tarso incorria numa aparente contradição. Orientava para a fraternidade e igualdade dos segmentos sociais no “reino” e ao mesmo tempo para a submissão a um poder estabelecido temporalmente que se fundamentava na escravidão e nas desigualdades sociais.

Para Donini (1980), Paulo de Tarso focaliza um mundo irreal, no qual, apesar de os cristãos se subordinarem a um poder maior, devem resignar-se à ordem estabelecida. As considerações de Gonzalo Puente Ojea (1984) são expressivas nesse sentido:

[...] As contradições e antagonismos da realidade histórica são canceladas no seio de uma consciência que, por força de idealizar os fatores que definem a sua situação pessoal real, acaba construindo uma realidade sobre uma racionalização inconsciente de sua vocação interior mística: o escravo, diz Paulo, "é um liberto do Senhor" e o senhor um escravo "de Cristo". Assim, a vontade de lutar pela liberdade real na sociedade cessa radicalmente [...] (OJEA, 1984, p. 216)³⁶.

³⁶ [...] Las contradicciones y antagonismos de la realidad histórica quedan cancelados en el seno de una conciencia que, a fuerza de idealizar los factores que definen su situación personal real, acaba formando como realidad lo que sólo es una racionalización inconsciente de su vocación mística interior: el esclavo, dice Pablo, se hace un “liberto del Señor”; y el amo un “esclavo de Cristo”. Así, la disposición a luchar por libertad real en la sociedad cesa radicalmente [...] (OJEA, 1984, p. 216).

Esse “reino”, então proposto por Paulo de Tarso, em contraposição ao “mundo” enquanto sistema, descansa sobre a crença numa compensação pós-morte:

Isto, portanto, permite o desenvolvimento de uma pedagogia que resume as idéias morais do helenismo (Fp 4:8), portanto, o homem interior paulino [...] repousa sobre a crença em um segundo mundo dos céus, compensatório de as suas frustrações [...]. (OJEA, 1984, p. 221)³⁷.

Interessante que esse sentimento de coletividade, unidade e busca do bem comum no qual se pautam as orientações pedagógicas de Paulo de Tarso para as comunidades, só é mencionado e tem validade dentro desta nova proposta social no “reino” ou na Igreja. Para os padrões sociais do que ele chama de “mundo” continuam valendo o individualismo e a passividade:

No plano social, o caráter provisório das estruturas comunitárias, à espera do “mundo vindouro”, traduz-se também num convite à passividade e ao desinteresse: Que cada um permaneça na condição que o Senhor lhe deu” (DONINI, 1980, p.105).

Na opinião de Ojea (1984), a concepção paulina de mundo tornava-se contraditória, na medida em que levava o homem a uma resignação a seu estado de sujeição material e, ao mesmo tempo, em seu bojo apontava para uma nova ordem, que buscava regular o comportamento dos homens pelo afeto, com base nas relações estabelecidas entre esse homem e o sagrado.

O que significava uma reação contra a reestruturação social constituída e a espera de um novo modelo social prometido: um reino messiânico, prometido por Cristo.

Paulo de Tarso então começa a elaborar conceitos do que seria a sua visão de sociedade perfeita: a Igreja, prenúncio do que seria o reino.

³⁷ Esto permite, pues, el desarrollo de una pedagogía que resume las ideas morales del helenismo (Fil. 4:8), así, el hombre interior paulino, [...] descansa sobre la creencia en un segundo mundo de los cielos - compensatorio de sus frustraciones presentes [...]. (OJEA, 1984, p. 221).

4.2. O CONCEITO DE SOCIEDADE: A FORMAÇÃO DE UMA IDENTIDADE CRISTÃ

A Identidade é a fonte de significado e experiências de um povo, com base em atributos culturais relacionados que prevalecem sobre outras fontes. A construção da identidade depende da matéria prima proveniente da cultura obtida, processada e reorganizada de acordo com a sociedade. A construção da identidade leva a resultados distintos, e é por esse processo de construção que se legitima a origem de uma sociedade civil, com organizações e instituições.

Na tentativa de construir essa identidade social, nos primeiros momentos Paulo de Tarso propôs categorias que se expressavam como divinas e reveladas espiritualmente.

O reino de Deus e a sabedoria de Deus são expressões que fazem alusão a uma nova forma social representada na Igreja, que se inicia nas comunidades, visando resolver os conflitos sociais internos, provindos das desigualdades sociais que se repetiam nas comunidades:

Pode-se, portanto, concluir que as desigualdades socioeconômicas, típicas da grande metrópole grega, repetiam-se na mesma proporção na Igreja; [...] mas de que modo foi resolvido o problema da convivência das duas classes sociais no seio da mesma comunidade? O movimento libertário de emancipação levava à superação radical do problema, pela convicção de que as diferenças de qualquer tipo, próprias da vida terrena, haviam perdido toda razão de ser (BARBAGLIO, 1989, 151-2).

Donini (1980) assim define o termo “igreja”, numa associação com “sinagoga”:

No mundo da emigração, o termo “sinagoga”, de origem helenística, indicava, havia tempo, as assembleias dos fiéis e dos prosélitos, antes ainda de designar o edifício em que decorria o serviço religioso judaico; o termo “*eclesia*”, reunião dos eleitos, tem um valor análogo nos Actos. Num certo passo, pode-se ler que S. Paulo deixou, com Barnabé, a cidade de Antioquia, para se dirigir a Jerusalém, “acompanhado pela igreja” (DONINI, 1980, p. 98).

A Igreja, então, é conceituada como uma nova proposta social em substituição à antiga proposta grega em transformação:

Renunciando à vossa existência passada, precisais despojar-vos do homem velho, que se corrompe sob o efeito das concupiscências enganosas; precisais ser renovados pela transformação espiritual de vossa inteligência e revestir o homem novo criado segundo Deus na justiça e na santidade que vêm da verdade. Eis que vos livrastes da mentira: cada um diga a verdade ao seu próximo, pois nós somos membros uns dos outros. Estais encolerizados? Não pequeis [...] Aquele que roubava pare de roubar, antes, esforce-se por trabalhar honestamente com suas mãos [...] Sede bons uns para com os outros, sede compassivos; perdoai-vos mutuamente [...] (EFÉSIOS 4, 22-32).

As comunidades distinguiam-se como formas alternativas de viver, conforme proposta de Paulo de Tarso. Segundo Horsley a noção de *ekklesia* assemelhava-se às reuniões da assembléia grega, *ekklesia* referia-se a uma reunião de cidadãos com o fim de deliberar. (HORSLEY, 2004).

Para adentrar nesta nova forma social proposta por Cristo e sistematizada por seus discípulos, faz-se necessário passar por um processo de iniciação chamado batismo que representa a redenção.

A redenção, para Paulo de Tarso, fora efetivada pela expiação na crucificação de Cristo, que era escândalo para o judeu e loucura para o grego. Vista, então, como um elemento de ruptura com o mundo circundante. (DONINI, 1980).

Essa nova forma social vislumbrada por Paulo de Tarso, “Igreja”, fundamentava-se numa estrutura que, a princípio, tinha como base: a família, a organização social em torno dos textos considerados sagrados e as relações de produção social centradas no trabalho. Dessas três, somente a terceira trazia em si uma nova concepção de relações que mesclava negócios com fraternidade. As duas primeiras transitavam entre os valores judaicos e gregos, com algumas inserções de originalidade.

Nesta forma social, assim como no estoicismo, buscava-se envolver toda

humanidade como uma única família, uma proposta universal: “Em um só espírito, todos nós fomos batizados, em um só corpo, quer judeus, quer gregos, quer escravos, quer livres. E a todos nos foi dado beber de um mesmo Espírito” (I CORÍNTIOS, 12, 13).

Na *Primeira Carta aos Coríntios*, a partir dos problemas surgidos na comunidade Paulo de Tarso discorreu sobre o celibato, o casamento e o papel da mulher.

Descritas essas situações particulares que nos permitem perceber os conceitos paulinos em construção, no que se refere à lei judaica, como instrumento de regulamentação social, Paulo de Tarso, nas *Cartas aos Coríntios*, propôs uma nova forma de relações sociais.

Partiu do conceito de consciência, muito difundido em Tarso pelas escolas filosóficas estoicas, na figura de Athenodoro de Canana (74 a.C.-7 d.C), estóico que foi professor do Imperador Augusto (74 a.C.-7 d. C.).

A noção de consciência não era desconhecida no mundo antigo; sabia-se da responsabilidade do homem diante do bem e do mal. A palavra *syneidesis* (consciência moral) é de origem jônica: encontra-se pela primeira vez em Demócrito (HOLZNER, 1987).

Nos evangelhos o termo não é usado; mas é surpreendente sua frequência nos escritos paulinos (umas 30 vezes). Na maioria das vezes um adjetivo; (consciência boa, má, maculada, pura). Tendo-a encontrado na linguagem da época e na pregação moral helenista, Paulo de Tarso fez da *syneidesis* um conceito moral e religioso bem elaborado, insistindo na autonomia de seu julgamento e na sua obrigatoriedade moral. (BAUER, 2000, p.67).

Paulo de Tarso rompeu com as tradições farisaicas a respeito da lei judaica e descreveu um novo conceito de regulamentação comportamental que tem por base de referência não o legalismo, mas a liberdade: “Todas as coisas me são lícitas, mas nem todas as coisas me convêm, todas as coisas me são lícitas, mas nem todas as coisas me edificam (I CORÍNTIOS 10, 22).

Nesse trecho de sua carta (I CORÍNTIOS 10,22-33), Paulo de Tarso relaciona o comportamento humano, ou cumprimento da lei, à consciência como fator de julgamento entre o certo e o errado. E referindo-se ao resumo dos dez mandamentos, feito nos relatos dos quatro primeiros evangelhos sobre Jesus

Cristo, onde se diz que a lei resume-se em: “Amar a Deus e ao próximo como a si mesmo”, Paulo de Tarso afirma:

Ninguém procure o próprio interesse, mas o de outrem. [...] Falo aqui, não da vossa consciência, mas da dele. Pois porque seria minha liberdade julgada por outra consciência? [...] quer comais, quer bebais, o que quer que façais, fazei tudo para a glória de Deus. Não sejais para ninguém ocasião de que queda [...] (I CORÍNTIOS 10,24-32).

A liberdade cristã então está relacionada à capacidade do indivíduo discernir a respeito de suas práticas buscando agradar a Deus e respeitar os seus pares. Paulo de Tarso enfatizou isso tendo em vista as discordâncias entre cristãos provenientes do judaísmo e os cristãos Greco-romanos.

Não é difícil descobrir nessas páginas o ponto central do confronto entre o cristianismo entusiasta e eufórico dos coríntios e a perspectiva paulina. Paulo não contesta a liberdade privatista e individualista, ou seja, desligada do relacionamento com os outros. (BARBAGLIO, 1989, p. 159).

Nesse sentido, Paulo de Tarso estabeleceu uma divisão no que se refere à consciência entre os fracos e os fortes. E exortou sobre o perigo de considerar-se forte: “Aquele que pensa estar de pé, cuide para que não caia (CORÍNTIOS 10, 12).

Adverte ainda sobre a necessidade de adequar-se a novos padrões comportamentais baseados no sentimento de valor e dependência uns dos outros como de um organismo:

O corpo de fato não se compõe de um só membro, mas de vários. Se o pé dissesse: “Como eu não sou mão, não faço parte do corpo”, cessaria ele, por isso, de pertencer ao corpo? Se o ouvido dissesse: “Como eu não sou olho, não faço parte do corpo”, cessaria ele, por isso de pertencer do corpo? Se o corpo inteiro fosse olho, onde estaria o ouvido? Se tudo fosse ouvido, onde estaria o olfato? [...] Portanto há vários membros, mas um só corpo. O olho não pode dizer à mão: “Eu não preciso de ti” - nem a cabeça dizer aos pés: “Eu não preciso de vós”. Não só, mas até

os membros do corpo que parecem mais fracos são necessários, e os que consideramos menos dignos de honra, são os que mais honramos. Quanto menos decentes, mais decentemente os tratamos: os que são decentes não precisam dessas atenções. [...] a fim de que não haja divisão no corpo, mas os membros tenham cuidado comum uns pelos outros. (I CORINTÍOS 12, 14-25).

E esse organismo social era forjado em uma nova estrutura social: A Igreja:

O reino futuro se torna uma realidade presente, mas invisível, e na pessoa de Jesus torna-se um fenômeno mítico, um *lógos* atuante em um homem interior e no seio da Igreja como "corpo de Cristo", cujos membros estão unidos por amor fraterno, no Espírito de Deus. Espiritualização e harmonia social: a nova teologia cimentou a plataforma ideológica sobre a qual repousa o poder da Igreja, no acompanhamento dos outros ramos da ordem temporal. (OJEA, 1984, p. 231-232) ³⁸.

Num ambiente de desigualdades sociais, os vínculos de solidariedade e apoio mútuo representaram a aceitação e a proteção que as camadas populares buscavam, e a crença numa entidade espiritual, sagrada, encarada como pai amoroso, muito atraiu os necessitados.

A plataforma ideológica para essa nova ordem em construção foi o afeto. Pelos laços fraternos, prometia-se a organização de uma nova sociedade sob uma nova égide (o amor), fundamentada num novo modelo de sagrado: o Deus-pai, que buscava envolver toda a humanidade, sem distinção de raças, sexo e posição social: "Entre eles nunca se chamam cristãos, mas irmãos, fiéis, discípulos, eleitos. Vendem os seus bens e distribuem o ganho por todos, segundo as necessidades de cada um" (DONINI, 1980, p.98).

Quanto às diferenças sociais e os embates dela decorrentes vivenciados na comunidade de Corinto, Paulo de Tarso explica pela desorganização causada

³⁸ El reino futuro se transforma en una realidad presente pero invisible, y la persona de Jesús se convierte en un fenómeno mítico, en un *lógos* actuante en el hombre interior y dentro de la Iglesia en cuanto "cuerpo de Cristo", cuyos miembros están unidos por el amor fraternal en el Espíritu de Dios. Espiritualización y concordia social: la nueva teología cimenta así la plataforma ideológica sobre la que descansa el poder de la Iglesia en el cortejo de los demás poderes del orden temporal. (OJEA, 1984, p. 231-232).

pela tentativa do homem de resolver seus problemas distanciados de Deus, com suas próprias capacidades racionais, o que Paulo de Tarso resume na conceitual desordem provocada pelo pecado (OJEA, 1984, p. 24).

Para Donini (1980), os problemas sociais foram encarados como princípios individuais gerados pelo pecado, numa luta interna:

Com base nas experiências religiosas e morais das comunidades, quando a espera do fim começa a esmorecer, o conflito entre dominados e dominadores, entre pobres e ricos, entre a luz e as trevas, transforma-se, em S. Paulo, na oposição entre “carne”, entendida como essência do mal, e “espírito”, elemento divino do homem (DONINI, 1980, p. 108.).

A indiferença quanto à escravidão e a obediência às autoridades constituídas nortearam e fundamentaram a proposta educacional paulina, que, contraditoriamente, negava a ordem instituída, mas, em essência, educava para a submissão a ela com vista à orientação para um mundo irreal, mítico, a realizar-se no limite da felicidade eterna do reino iminente (DONINI, 1980, p. 107).

Na *Epístola aos Romanos*, Paulo de Tarso assegura: “Cada um deve obedecer às autoridades constituídas, porque não existe poder que não derive de Deus”. (ROMANOS 13,1-3).

Segundo Ojea (1984), esta concepção social apontava para uma igualdade social somente ideológica:

Nesta doutrina, o cristianismo se constitui como uma comunidade de amor, puramente espiritual e mística: o conceito de Cristo é identificado com o corpo pneumático total dos crentes, que é concebido como uma *koinonia* [...] Assim, a vontade de lutar pela liberdade real na sociedade radicalmente cessa, a escravidão já não representava condição degradante e miserável, pois a nova nobreza da fé fornece os ingredientes psicológicos compensatórios adequados. Paulo formulou de forma inequívoca o princípio da obediência à ordem estabelecida civil [...] (OJEA, 1984, p. 215-6)³⁹.

³⁹ En esta doctrina, la cristiandad aparece constituida como una comunidad de amor, puramente espiritual y mística: el concepto del Cristo se identifica con el cuerpo pneumático total dos creyentes, el cual es concebido como una *koinōnía* [...] Así, la disposición a luchar por la libertad real en la sociedad cesa radicalmente; la esclavitud ya no siente como condición degradante y miserable, pues la nueva nobleza de la fe provee del adecuado, ingrediente psicológico

Conforme os preceitos cristãos, importava garantir os direitos em uma nova era, em outro sistema por vir, que tinha na Igreja sua forma de representação terrestre. Apesar de não se afastarem dos limites da cidade e de aceitarem às normas vigentes, centravam-se nas normas estruturadas nas próprias comunidades, que tinham como superiores:

Será admissível o recurso aos tribunais estatais? [...] o parecer do apóstolo é nitidamente negativo. Os Cristãos que “julgarão o mundo”, não devem dirigir-se a qualquer magistratura externa, para “resolver os seus problemas terrenos” porque os juízes “não são tidos, de modo algum em conta” (DONINI, 1980, p. 104).

Contudo, não eram de todo alienados da vida social, frequentavam os mercados e os templos. As suas assembleias eram ocasionais, para as orações e distribuição do pão, de acordo com as solenidades do mundo hebraico (DONINI, 1980, p 98).

A dupla cidadania “terrena” e “celeste” implicava alguns conflitos. A ordem social enfatizada na pedagogia paulina, nas comunidades, estava tumultuada, os conflitos não eram poucos:

Quanto a mim, irmãos, não pude falar-vos como a homens espirituais, mas somente como a homens carnis, como a criancinhas em Cristo [...] Já que há entre vós ciúme e contendas, não é que sois carnis e vos comportais de maneira meramente humana? [...] Ora, imaginando que eu não voltaria a estar convosco, alguns se incharam de orgulho. (I CORÍNTIOS 3,1-3; 4,18).

Os problemas, principalmente de relacionamentos, descritos na carta paulina contribuem para a sistematização do seu pensamento a respeito de sua proposta baseada no amor como elemento formativo e norteador das relações sociais. Fabris considera a pedagogia paulina “como um projeto de vida no amor” (FABRIS,2001, p.554).

compensatorio. Pablo formula sin equívocos el principio de obediencia al orden civil establecido [...] (OJEA, 1984, p. 215-6).

Para responder a essas contradições, observadas na comunidade, Paulo de Tarso propôs o que ele próprio considerou um caminho sobremodo excelente: o amor. Segundo Philotheus Boehner e Etienne Gilson (1970), ao inaugurar uma norma moral nova, que se baseava na teologia do amor, necessitava-se de uma nova ética de “caridade”:

O aprofundamento e a sublimação de idéia de Deus, concebido como amor, não poderia deixar de reformar, outrossim, a concepção das relações do homem para com Deus, e bem assim as relações mútuas dos homens entre si; numa palavra, era forçoso, que surgisse uma nova atitude ética. A teologia do amor constitui o fundamento para uma ética de caridade. (BOENNER; GILSON, 1970, p.17).

É a essa conjuntura que o capítulo 13 da *I Carta aos Coríntios* buscou responder, colocando na ordem do dia a discussão de uma nova ética:

Mesmo que eu fale em línguas, a dos homens e a dos anjos, se me falta o amor, sou um metal que ressoa, um címbalo retumbante. Mesmo que tenha o dom da profecia, o saber de todos os mistérios e de todo conhecimento, mesmo que tenha fé mais total, a que transporta montanhas, se me falta o amor, nada sou. Mesmo que distribua todos os meus bens aos famintos, mesmo que entregue meu corpo às chamas, se me falta o amor, nada lucro com isso. O amor tem paciência, o amor é serviçal, não é ciumento, não se pavoneia, não se incha de orgulho, nada faz de inconveniente, não procura o próprio interesse. Não se irrita, não guarda rancor, não se regozija com a injustiça, mas encontra a sua alegria na verdade. Ele tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. O amor nunca desaparece. As profecias? Serão abolidas. As línguas? Acabar-se-ão. O conhecimento? Será abolido. Pois o nosso conhecimento é limitado e limitada a nossa profecia. Mas quando vier a perfeição, o que é limitado será abolido. Quando eu era criança, falava como criança, pensava como criança, raciocinava como criança. Quando me tornei homem, pus cobro ao que era próprio da criança. Agora, vemos em espelho e de modo confuso; mas então, será face a face. Agora, o meu conhecimento é limitado; então, conhecerei como sou conhecido. Agora, portanto, permanecem estas três coisas, a fé, a esperança e o amor, mas o amor é o maior (I CORÍNTIOS 13,1-13).

Para adequar-se a essa nova ética, Paulo de Tarso propõe um novo modelo de homem a ser formado. Tendo como referencial pedagógico a figura de Cristo, modelo de perfeição a ser imitado.

Importava nesse momento, definir quem e como era Cristo. A essa necessidade Paulo de Tarso buscou responder ao estabelecer as categorias centrais de sua proposta e, ao que se pode perceber, a figura de Cristo foi delineada no *agape*. Cristo era o próprio *agape* encarnado em homem, segundo a proposta paulina, para ensinar e nortear o comportamento humano.

4.3. O CONCEITO DE HOMEM

Em suas epístolas Paulo de Tarso elaborou uma representação dos fatos a partir de pressupostos judaicos e gregos e, no que se refere à sua conceituação de homem, apresenta algumas inserções de originalidade: o homem de fé.

A nova relação estabelecida entre o novo conceito de sagrado, apoiada na premissa de que Deus é o criador da humanidade e assume o caráter pessoal de Pai, enquanto criador e protetor da humanidade (BOEHNER; GILSON, 1970).

O conceito judaico de Deus abrangia a supremacia e o poder ordenador de criar, e no Gênesis, primeiro livro do Pentateuco judaico (cinco primeiros livros do Antigo Testamento), é relatada a formação do homem à imagem e semelhança do criador⁴⁰.

Partindo desta premissa, o conceito de homem em Paulo de Tarso fundamenta-se, em primeira instância, em características judaicas. No judaísmo, porém, não havia a noção de perfeição humana; só Deus era perfeito. No Novo Testamento, esse modelo de perfeição é apresentado em Cristo, expressão do próprio Deus, que começa a assumir conceituação: como um Deus trino e uno, ou seja, triúno (BOEHNER; GILSON, 1970, p.15).

⁴⁰ Os pressupostos paulinos são contextualizados da Teologia Hebraica que é aceita no contexto da Criação e da Redenção. As palavras hebraicas *Tselem*, imagem, e *demuth*, semelhança, constituem-se nos vocábulos dessa doutrina e que no grego são correspondidas por *eikon* e *homoiosis*, respectivamente. O Homem foi feito Ícone de Deus e Jesus Cristo é a Ícone em Plena Essência do Deus Invisível (BAUER, 2000).

Cristo é o verdadeiro modelo de homem ideal em Paulo de Tarso, é o exemplo de referencial de perfeição educacional, que, portanto, deve ser imitado.

Mesclando homem e Deus, sem, contudo confundir com os referenciais gregos de perfeição humana, Paulo de Tarso instaurava um novo conceito de homem - o homem santificado.

Deve-se ter em vista que a sua visão de mundo é dualista: diferenciando o “mundo” e o “reino”; enfatizando mundo temporal e o sobrenatural; destacando bem e o mal; também, quanto ao seu conceito de homem Paulo de Tarso é dual.

Para Simon e Benoit (1987), o homem em Paulo de Tarso assumiu características dualistas; essa dualidade também é percebida na questão da concepção do conhecimento, dividindo o homem em carnal e espiritual.

Segundo Donini (1980), todos os homens em Paulo de Tarso são divididos em: carnis, psíquicos e espirituais:

S. Paulo não tem dúvidas de que os primeiros (carnais) são os que vivem mergulhados nas exigências da vida material; os segundos (psíquicos) sentem-se ainda ligados às normas de preceitos formais, no interior da comunidade; só os espirituais foram eleitos pela “graça”. Para estes, todos os actos se transformam em obras de bem [...] (DONINI, 1980, p.109).

Na verdade a controvérsia a respeito da dualidade se dá no que diz respeito ao conhecimento; para Paulo de Tarso tanto o primeiro (carnais) como o segundo (psíquicos), descritos na citação, são resumidos em carnis.

Os judeus não enfatizavam a distinção e a dualidade “corpo” e “alma”; ao contrário, os gregos enfatizavam o dualismo do ser humano, contrapondo matéria e espírito, corpo e alma; enfatizavam também o “espírito”, como se fosse um princípio racional e impessoal. (SEVERINO, 1992, p. 46-8).

Na *Primeira Carta aos Coríntios* (2,6-14), ao mencionar homem carnal, Paulo de Tarso referia-se aos padrões morais e valores centrados na forma social antiga, do velho homem. E ao propor o homem espiritual, segundo o modelo de Cristo, apontou para o modelo de homem que pretendia formar, o novo homem, sem paixões e apegos materiais, voltado para uma nova forma social

personalizada na igreja.

Ao discorrer sobre a fragilidade humana, Paulo de Tarso menciona o corpo humano como um vaso de barro, atribuindo-lhe características de miserabilidade, denominando-o de “casa terrena”. Em *II CORÍNTIOS*, nos capítulos 5 a 10, Paulo de Tarso conceitua o corpo como receptáculo do espírito:

Pois sabemos que, se a nossa morada terrestre, que não possa de uma tenda [...] nós não queremos nos despir, mas revestir uma roupa sobre a outra, a fim de que o que é mortal seja tragado pela vida. [...] Sim, nós estamos cheios de confiança e preferimos deixar a morada deste corpo para ir morar junto do Senhor [...], pois nós somos o templo do Deus vivo [...] (II CORÍNTIOS 5,1-6; 6,16).

Abordando a fragilidade do vaso, Paulo de Tarso aborda a mortalidade humana. O corpo humano é um vaso de barro. É corruptível (II CORÍNTIOS 4, 16). É mortal (II CORÍNTIOS 5,4). Vai desfazer-se (II CORÍNTIOS 5,1). Sua abordagem se concentra então sobre a questão da morte física. Isso precisava ser enfatizado para combater a supervalorização grega em relação à aparência. (II CORÍNTIOS 4,16 a 5,12; 10,7). O maior valor está no conteúdo e não no vaso, segundo Paulo de Tarso. Contudo, o vaso se reveste de grande importância em função do seu conteúdo e da sua utilidade. Referia-se, então, que o homem é apenas um receptáculo, cujo valor está na presença do Espírito: “Porque somos o templo de Deus vivo, como o próprio Deus disse: Eu habitarei e andarei entre eles, e serei o seu Deus e eles serão o meu povo” (II CORÍNTIOS 6,16).

Essa concepção de homem, segundo Paulo de Tarso, frágil e dependente, representa a destruição da concepção clássica de homem:

Contra a glorificadora noção de homem como um herói, como um semideus, como “senhor do mundo”, Paulo defende uma concepção que em nada exalta a natureza dos indivíduos. Os homens deveriam se ver por novas lentes, e assim, o apóstolo dos gentios vai contestando uma auto-imagem preta de vitalidade transformadora, ainda muito viva à sua época (NAGEL, 2006, p. 119).

Esta transformação na concepção de humanidade, defendida por Paulo de Tarso, implica numa nova forma de viver, numa ruptura com os padrões socialmente estabelecidos e na construção de um novo modelo de homem, que nega o referencial grego de racionalidade substituindo-o pelo da fé, que é forjado no bojo de uma nova instituição em ascensão.

Segundo esta proposta, a mudança se estabelece no individual para, então, ser gestada no coletivo.

A ruptura da identificação entre homem e cidadão, além do aspecto prioritariamente negativo [...] teve também um aspecto positivo: o homem, não podendo mais pedir à cidade, ao *ethos* do Estado e aos seus valores os conteúdos da própria vida, foi coagido, pela força dos acontecimentos, a fechar-se em si mesmo, a buscar no seu íntimo novas energias, novos conteúdos morais e novas metas pelas quais viver. (REALE, 1994, p. 7).

Pode-se identificar em Paulo de Tarso, na concepção dual de homem, elementos da cultura grega que assumem caráter religioso, mas, ao mesmo tempo, assinalam para uma superação de seu estado inicial.

Segundo Barbaglio, essa concepção de homem pautou-se por uma superação que envolvia autoconhecimento:

Estava subjacente uma precisa concepção antropológica que definia o homem em termos de ser pensante e consciente, de “eu” espiritual autoconsciente, de alma puríssima que refletia toda realidade externa. Salvar-se então, significava crescer e amadurecer no próprio “eu” interior e cognoscitivo, que toma consciência de si, de Deus e do mundo (BARBAGLIO, 1989, p. 139).

Necessário, portanto, para completar e unir o homem em suas dimensões, que se desenvolvesse a consciência desse homem, por um processo denominado por Paulo de Tarso de santificação, que se instrumentalizava pela educação.

4.4. O CONCEITO DE EDUCAÇÃO

Na concepção educativa paulina encontram-se implícitas as principais linhas norteadoras da educação cristã. A primeira diz respeito aos agentes que interferem no processo de aperfeiçoamento ou “acabamento do ser”, do homem, em sua caminhada para a santificação: o *Pneuma*, o Espírito que vivifica, por meio da graça, o processo santificador (PEREIRA MELO, 2001). Na *Primeira Carta aos Coríntios*, Paulo de Tarso assim refere-se ao processo de conhecimento:

Com efeito, foi a nós que Deus o revelou pelo Espírito. Pois o Espírito tudo sonda [...]. E não falamos deles na linguagem que é ensinada pela sabedoria humana, mas na que é ensinada pelo Espírito, exprimindo o que é espiritual em termos espirituais. (I CORÍNTIOS 2, 10-13).

A segunda, em ordem de importância da educação cristã, refere-se ao homem mesmo, que se santifica por meio do esforço, da luta e do sacrifício pessoal (PEREIRA MELO, 2001). E, para exemplificá-lo, Paulo de Tarso recorre ao exemplo do atleta grego:

Todos os atletas se impõem uma ascese rigorosa; eles, por uma coroa perecível, mas nós, por uma coroa perecível. Eu, portanto, corro assim: não vou às cegas; e o pugilismo, pratico-o assim: não dou golpes no vazio. Mas trato duramente o meu corpo e o mantenho submisso, a fim de que não ocorra que depois de ter proclamado a mensagem aos outros, eu mesmo venha a ser eliminado. (I CORÍNTIOS 9, 25-27).

Paulo de Tarso afirma, também, que os sofrimentos são instrumento educativo, orientando que se devia gloriar-se nas fraquezas produzidas pelas tribulações (II CORÍNTIOS 11,30). Esta orientação contraditória foi justificada por Paulo de Tarso como parte do processo de santificação que tem como objetivo, não somente essa vida terrena, mas uma compensação pós-morte:

Pois nossas tribulações de um momento são leves com relação ao peso extraordinário de glória eterna que nos preparam. O nosso objetivo não é o que se vê, mas o que não se vê; o que se vê é provisório, mas o que não se vê é eterno. (II CORÍNTIOS 4,17-18).

Desta forma, a vida ganha um novo conceito para o cristão; o processo educativo almeja formar um homem que é, antes de tudo, um “cidadão celeste”, que está estagiando neste plano físico, treinando para moldar-se ao que verdadeiramente importa para o cristão: o reino dos céus. E nesse processo o saber ganha novo conceito, mais profundo, porque transcendia a própria ciência ao se voltar para o “saber” que provinha do “alto”.

O conteúdo, centrado na vida de Cristo, seus feitos e ditos, tinha como objetivo formar o homem, a partir de modelos, por um processo educativo em que a carne (corpo físico) deveria se submeter ao espírito (elemento em que o homem torna-se semelhante a Deus). A este processo educativo Paulo de Tarso chamou “santificação”:

[...] com temor e tremor ponde por obra a vossa salvação [...]. A fim de serdes irrepreensíveis e sem comprometimento, filhos de Deus sem mancha no meio de uma geração transviada e perversa, onde apareceis como fontes de luz no mundo. (FILIPENSES 2, 12-15).

De resto, irmãos, eis nossos pedidos e nossas exortações no Senhor Jesus: vós aprendestes de nós como proceder para agradar a Deus, e é assim que procedeis; fazei ainda novos progressos. [...] A vontade de Deus é a vossa santificação, que vos abstenhais da imoralidade [...] (I TESSALONICENSES 4,1-3).

No processo de santificação papel significativo Paulo de Tarso atribuiu à consciência, que, como fator de julgamento entre o certo e o errado, necessariamente precisaria ser despertada e desenvolvida a fim de alcançar o discernimento entre o bem e o mal. Segundo Bauer, Paulo de Tarso fez do conceito de *syneidesis* um conceito moral e religioso bem elaborado, insistindo na autonomia de seu julgamento.

O conceito paulino de consciência, segundo Bauer (2000), é a capacidade

situada no coração⁴¹, no interior da alma, da qual cada ser humano, mesmo o “pagão” - não judeu (ROMANOS 2, 15) pode dispor, e que espalha a sua luz (seu testemunho), a fim de dirigir a ação concreta (como legisladora) e para sancioná-la (como juíza).

Quando pagãos, sem ter lei, fazem naturalmente o que a lei ordena, eles próprios fazem a vezes de lei para si mesmos, eles que não têm lei. Mostram que a obra exigida pela lei está inscrita em seu coração; a sua consciência dá igualmente testemunho disso, assim como os seus julgamentos interiores que sucessivamente os acusam e os defendem. (ROMANOS 2,14-15).

Esse julgamento, segundo Paulo de Tarso, é o que possibilita ao homem conduzir sua vida com atenção, refletindo sobre seus atos e distinguindo entre o bem e o mal. Mas esse julgamento tem que ser respaldado no testemunho interior que é dado em união com o Espírito Santo, ou seja, sob a luz de Deus:

Pois o nosso motivo de ufania é este testemunho de nossa consciência: nós nos conduzimos no mundo, e mais particularmente a vosso respeito, com a simplicidade e a pureza de Deus, não com uma sabedoria humana, mas pela graça de Deus. (II CORÍNTIOS 1, 12).

E se manifesta em Cristo, modelo de perfeição a ser imitado:

[...] a iluminação do evangelho da glória do Cristo, que é a imagem de Deus. Não, não é a nós mesmos, mas a Jesus Cristo Senhor que nós proclamamos. Quanto a nós, proclamamo-nos vossos servos por causa de Jesus. Pois o Deus que disse: brilhe a luz no meio das trevas foi o mesmo que brilhou em nossos

⁴¹Na antropologia paulina surge o conceito (em hebraico *leb* ou *lebab*, em grego *kardia*) que assumem o significado de que coração é o órgão central através do qual Deus se dirige aos seres humanos. É aí que se desenrola toda a vida interior. Aí se concentra a vida emotiva. Daí vêm os pensamentos e reflexões (I CORÍNTIOS 2,9), como os propósitos (I CORÍNTIOS 7, 37) e as intenções (I CORÍNTIOS 4,5). Também do coração surgem as manifestações da vida ético-religiosa, como a fé e a dúvida (2 CORÍNTIOS 1,22), o amor a Deus e aos irmãos (MATEUS 22,37). Como reflete Koch (1973, p. 470), o Espírito Santo habita nos “corações” das pessoas (II CORÍNTIOS 1, 22) e os “prova” (I TESSALONICENSES 2,4) e um dia trará à luz “os propósitos dos corações (I CORÍNTIOS 4,5)” (KOCH, 1973, p. 468-475).

corações para fazer resplandecer o conhecimento da sua glória que resplandece no rosto do Cristo. Mas este tesouro, nós o carregamos em vasos de argila, para que esse poder incomparável seja de Deus e não nosso (II CORÍNTIOS 4,4-7).

O elemento norteador desse testemunho interior, na condição de julgar, é apresentado ainda como observância do exemplo de Cristo, o afeto:

Essa valorização, motivada e clara, estende-se tanto às atitudes fundamentais, à retidão das intenções como à sua correta concretização no ato. Daí a exortação ao exame de consciência, cujo elemento principal terá de ser o amor fraterno, pois esse é o mandamento principal de Deus para seus filhos (BAUER, 2000, p. 67).

A inovação na forma como Paulo de Tarso conceitua consciência refere-se à elaboração da noção de uma consciência moral que precede e ordena, que não apenas manifesta o que se deve fazer, mas também obriga como a própria voz de Deus. A consciência se torna, em Paulo de Tarso, guia e controle que a pessoa tem da sua liberdade. Daí a advertência tão empregada nas *Cartas aos Coríntios*: “por causa da consciência”, que, segundo Bauer (2000), significa os motivos individuais e a regra moral imediata para a ação.

Ninguém procure o próprio interesse, mas o de outrem. Tudo o que se vende no mercado, comi-o sem levantar dúvidas por motivo de consciência; pois a terra e tudo o que ela contém pertencem ao Senhor. Se alguém, que não abraçou a fé, vos convidar, e vós aceitais este convite, comi de tudo o que vos é oferecido, sem levantar dúvidas por motivo de consciência. Mas se alguém vos disse: “é carne sacrificada”, não comais, por causa daquele que vos advertiu e por motivo de consciência; falo aqui, não da vossa consciência, mas da dele. Pois por que seria minha liberdade julgada por outra consciência?. Se eu tomo alimento dando graças, por que seria censurado por algo de que dou graças? Portanto, quer comais, que bebais, o que quer que façais, fazei tudo para a glória de Deus. Não sejais para ninguém ocasião de queda, nem para os judeus, nem para os gregos, nem para a igreja de Deus. (I CORÍNTIOS 10,24-32)

Essa orientação subjetiva, em certo sentido, se opõe às prescrições de uma lei externa, pois ela é determinada por um sentimento, na medida em que é reconhecida como a vontade concreta de Deus, e não pelo medo de eventuais sanções, pelo menos nestes primeiros momentos da pedagogia cristã primitiva.

Para explicar os conflitos existentes na comunidade de Corinto, Paulo de Tarso explora o termo “consciência fraca”, ou seja, uma consciência imatura, que não foi suficientemente instruída sobre os fundamentos da fé. Partindo destes pressupostos, a pedagogia páleo-cristã fundamenta-se num princípio básico: o estabelecimento de referenciais, modelos de conduta morais e religiosos. Referenciais de conduta ética, centradas na imitação de Cristo, que padroniza o comportamento humano por suas diretrizes. Cristo é o modelo educacional.

Werner Jaeger, ao citar a formação do herói, ressaltou esta tendência grega de compreender os mitos heróicos como mescla entre deuses e homens e, de compreender a educação como formação, modelação do homem integral conforme com um tipo fixo. (JAEGER, 1995, p. 32).

Ao estabelecer um tipo fixo, um modelo de homem santificado, que se construía numa interação entre o Espírito de Deus e a humanidade, Paulo de Tarso propôs os primeiros passos de uma nova paideia que, bem mais tarde, viria a se constituir na *Paideia Christi*.

Para formar esse novo referencial de homem imprimindo-lhe uma identidade cristã, requeria-se uma também nova concepção educacional, com novos referenciais pedagógicos, baseados em uma nova orientação ética.

Papel central, nessa nova proposta educacional, teve o amor, como elemento nuclear e direcionador do comportamento humano.

Nesse sentido, como chave desse processo de formação humana pretendido por Paulo de Tarso, importa conceituar o amor e definir sua instrumentalização como elemento formativo, caracterizando-o enquanto pedagogia.

5. A PROPOSTA EDUCACIONAL PAULINA: O AMOR COMO ELEMENTO FORMATIVO

A proposta pedagógica de Paulo de Tarso para a formação do homem ideal que tem no amor o principal instrumento formativo teve como principal influência a concepção de Deus, em essência, como amor, expressa na figura de Pai. O que o cristianismo acrescentou de novo à ideia de Deus - sem derogar em nada à antiga - é que “Ele, sobre ser o ente por excelência, é também amor, e que seu verdadeiro nome é Pai” (BOHENER; GILSON, 1970, p.16).

E essa nova concepção requeria também novas relações sociais, centradas no amor. Ao inaugurar uma norma moral nova, passou a necessitar uma também ética nova:

Cumpra que a teologia do amor venha acompanhada de uma ética da caridade. Esta consiste no amor a Deus sobre todas as coisas e na renúncia a tudo que possa contrariar este amor; exige-se, além disso, que todos os homens se amem mutuamente, como convém aos filhos de um mesmo pai celeste, irmanados em Cristo Jesus, e chamados a se tornarem membros do seu corpo místico, pela infusão de um mesmo espírito de amor (BOENNER; GILSON, 1970, p.17).

Essa discussão levantada por Paulo de Tarso, a fim de justificar a sua proposta formativa, cujo objetivo era a formação do homem ideal na concepção cristã, não representava uma discussão nova.

Ao propor o amor como “caminho sobremodo excelente” na formação integral do ser humano, Paulo de Tarso retoma uma velha discussão já levantada pelos gregos em Platão (428\7 a 347 a.C.)⁴².

Conceituar a palavra “amor”, no texto paulino, faz-se importante quando se considera que no grego existiam três conotações diferentes. A mais difundida era

⁴²Segundo Giovanni Reale e Dario Anseri, na obra “História da Filosofia” (1990), o pensamento grego criou, sobretudo em Platão, a admirável teoria do *Eros*, e segundo ele, *Eros* é desejo de perfeição, tensão mediadora que torna possível a elevação do sensível ao supra-sensível, força que tende a conquistar a dimensão do divino. o *Eros* grego é força-e-falta em uma conexão estrutural entendida em sentido dinâmico e, por isso, é força de conquista e ascensão, que se acende sobre tudo à luz da beleza (REALE, 1990).

a de *eros*⁴³. Paulo de Tarso traz uma nova conotação para a palavra grega amor, tem relação com a terminologia grega *ágape*⁴⁴, para designar um tipo de amor que excede ao fraternal e é essencialmente divino, e, segundo a proposta cristã, resume a essência de Deus e regula as relações com a divindade e com o próprio homem. Portanto, todo o código ético-moral cristão parte desta premissa: o amor.

5.1. POSSÍVEIS CONTRIBUIÇÕES DE PLATÃO PARA A PROPOSTA PEDAGÓGICA DE PAULO DE TARSO

Os gregos, em busca, como tantos outros povos, de um princípio motor no interior do Ser, acreditaram descobri-lo no amor (GRIMAL, 1985).

A sociedade grega sempre apreendeu o amor personalizado no *eros* como força atrativa e participante da formação humana, mas foi com Platão que o *eros* ganhou uma definição mais fundamentada, e como resultado uma proposta educacional mais substanciada.

Na *Teogonia*, o poeta grego Hesíodo, menciona as três primeiras divindades: Abismo, Terra e *Eros*⁴⁵. Contudo, *eros* não era poder gerador. As

⁴³Na tradição mitológica grega, a figura de *Eros*, deus do Amor, passa por uma evolução que vai da idade arcaica até a época alexandrina e romana. De acordo com as velhas teogonias, nasceu ao mesmo tempo da Terra e diretamente do Caos primitivo. Também nasce do ovo primordial, engendrado pela Noite, que, em duas metades, faz a Terra e o Céu. É uma força vital que garante a continuidade das espécies e a coesão íntima do Cosmos (ABBAGNANO, 2003, p. 38-41).

⁴⁴O termo grego utilizado por Paulo de Tarso para caracterizar amor é *ágape*, está associado tanto ao próprio conceito de Deus que é apresentado como pai, como também a condição para a vida cristã. O novo conceito cristão de amor caracteriza-se como dom, por apresentar Deus como quem ama a humanidade a ponto do sacrifício, mas ao mesmo tempo traz em si a definição grega de força unificadora e harmonizadora da humanidade. Em S. Agostinho a noção de amor ainda é a mesma dos gregos: uma espécie de relação, união ou vínculo que liga um ser ao outro: quase “uma vida que une ou tende a unir dois seres”. Contudo, na Escolástica, haverá distinção no que diz respeito à caracterização da natureza do amor: amor natural e amor intelectual. As idéias de Aristóteles sobre amizade são oportunamente modificadas e adaptadas para caracterizar a natureza do amor *caritas*, que será definido por Tomás de Aquino como, amor intelectual: que é caridade e virtude: “a amizade do homem por Deus”, entendendo-se por “amizade” segundo o significado aristotélico, o querer o bem de alguém. (ABBAGNANO, 2003, p. 38-41).

⁴⁵Sendo um deus, *eros* recebe genealogias diferentes. Ora ele é filho de Ilitia, ou de Iris, ou de Hermes e Artemis ctônica. A tradição preponderante o faz filho de Hermes e de Afrodite. Mas várias Afrodites também são distinguidas, também distinguem vários amores: *Eros* filho de Hermes e de Afrodite Urânia, *Eros Antéros* [Amor Contrário ou Recíproco], filho de Ares e Afrodite, filha de Zeus com Dione, *Eros* filho de Hermes e de Ártemis, filha de Zeus e de Perséfone. Sob a influência dos poetas, *Eros* vai mudar de fisionomia. É representado como uma criança alada ou sem asas, que se diverte perturbando corações, que queima com suas tochas ou fere com suas

coisas haviam sido criadas por Abismo e Terra. Homero, outro poeta grego, não menciona *eros*, mas *philia*, palavra que contemporaneamente tem sido traduzida por "amizade" (MARASCHIN, 2007).

Uma das preocupações de Platão foi discutir qual o conceito de *eros* e qual o seu papel na formação do homem. Platão elaborou em suas obras, uma discussão a respeito da reformulação da tradição grega atribuída a *eros*.

Platão dedicou-se ao magistério e, na composição de suas obras, formulou uma nova solução para o problema do conhecimento, representada pela doutrina das idéias, o que resultou numa filosofia própria⁴⁶.

Toda filosofia de Platão foi representada por uma busca, sistematicamente criticada e revista. Dessa busca, resultou uma visão de mundo, do lugar do homem no mundo e de seu destino (BARROS, 2002).

Essa nova formulação aparece em vários de seus diálogos, dentre eles *O Banquete*. A construção do conhecimento neste diálogo constitui uma conjugação de intelecto e emoção, de razão e vontade: a episteme, segundo Platão, é fruto de inteligência e de amor (*BANQUETE*, 211c-d). Nele o amor recebeu atenção especial de Platão, que o explica como elo que une e integra o homem ao "belo em si", conceituando-o e classificando-o em graus.

Gilda Maciel de Barros (2002), em seu estudo sobre o papel do *eros* no pensamento platônico, no que diz respeito à formação do homem, ressalta a importância dos avanços e recuos. As formulações sistematicamente refeitas, por vezes restabelecidas ou ampliadas, ou parcialmente modificadas de temas de que tratou. Isso não é diferente no que se refere ao *eros* na opinião da autora.

Esta preocupação em discutir e descortinar sua interpretação de *eros*,

setas. Os poetas alexandrinos gostam de mostrá-lo brincando com crianças divinas. Nas cenas infantis, ora é punido, ora posto de castigo pela mãe, ora ferido por espinhos de rosas que colheu etc. As pinturas de Pompéia tornaram esse tipo muito popular. Mas o que é constante é o fato de, sob a aparência de inocente, ser um deus de grande poder, capaz de ferir cruelmente (GRIMAL, 2000).

⁴⁶ O apogeu da filosofia grega coincide com a centralização da cultura em Atenas, depois que ela nascera e se desenvolvera nas cidades da periferia, sobretudo da Jônia (hoje espaço integrado no território da Turquia) e na Magna Grécia. A vida de Platão transcorreu entre a fase áurea da democracia ateniense e o final do período helênico; compôs seus primeiros diálogos levantando de diferentes modos o conceito a cerca das virtudes, denunciando as fragilidades dessas conceituações e deixando a questão em aberto, inconclusa. Os gregos receberam lições das coisas e do mundo, sob o peso de sua herança cultural, enfrentando os desafios intelectuais de seu tempo. Platão vai tomar suas posições e iniciar uma busca (BARROS, 2002).

como já mencionado, deve-se à importância dada pelo autor ao papel do amor na formação do homem, e o porquê de atribuir ao amor tanta relevância se aparelha em todas as suas obras. E essa discussão se faz de modo dialético, demonstrando sua investigação e inquietude. Nessa busca pode-se perceber o repensar de Platão⁴⁷.

Eros é objeto de vários elogios, mas o elogio propriamente filosófico vem de Sócrates pela boca da mulher de Mantinéia, a sábia Diotima - personagem do *Banquete*.

Eis, com efeito, em que consiste o proceder corretamente nos caminhos do amor ou por outro lado se deixar conduzir: em começar do que aqui é belo, subir sempre, como que servindo-se de degraus[...] até que acabe naquela ciência, que nada mais é do que aquele próprio belo, e conheça em fim o que em si é belo. Nesse ponto da vida [...] se é que em outro mais, poderia o homem viver, a contemplar o próprio belo (*BANQUETE*, 211c-d).

Para Platão a alma humana busca a soberana beleza, que contemplara antes da encarnação. Seu bem é atingir esse ideal, chegar até a beleza, e é pelo amor que ela encontra seu caminho. A educação do homem livre é retórica, na medida em que o ensina a proferir não um discurso belo porque agrada aos sentidos, mas belo porque verdadeiro e justo.

O problema pedagógico maior de Platão é garantir na alma a monarquia do prazer verdadeiro e, na cidade, a conduta correta, conforme a tábua de valores oferecida por uma reta razão⁴⁸. Para tanto, é necessário colocar o homem no rumo certo, em direção ao bem, ao belo e ao verdadeiro. E é preciso nutrir nele o

⁴⁷Na *República*, faz *Eros* interferir no funcionamento da parte apetitiva da alma. Sua atuação é destacada como negativa, pois vem associada à tirania dos sentidos. No *Fedro* há dois discursos sobre o amor, que é uma forma de delírio. No primeiro discurso, o Amor é um mal, um jogo ímpio, no segundo, um jogo agrado, uma possessão divina pela qual nos elevamos acima de nós mesmos. Nesse diálogo, Platão faz a crítica à retórica de seu tempo, que considera uma mera rotina, e que deseja substituir pela retórica filosófica, isto é, pela dialética. Desde que a retórica é uma forma de conduzir a alma de quem ouve o discurso, o retórico verdadeiro deve ter como objeto a alma, a qual deverá persuadir. Então, deve saber o que ela é e como se compõe (BARROS, 2002).

⁴⁸Para Platão a alma humana é dividida em três partes a racional, a irascível e a irracional ou apetitiva. Cada uma deve exercer a atividade que lhe é própria. À parte racional, que é superior, cabe comandar e sua qualidade específica é a sabedoria. À parte irascível, compete auxiliar a parte racional de tal forma que suas ordens sejam sempre obedecidas; a qualidade que a distingue é a coragem. À parte apetitiva cabe obedecer aos comandos da parte racional e a qualidade que lhe cabe é a temperança. Se cada parte exerce sua função, a alma está em

amor ao Bem.

Significativa é a discussão de Gilda Barros, ao afirmar que na paideia platônica, o amor é o mais precioso auxiliar daquele que quer atingir a perfeição, porque permite compreender que a natureza humana vive uma busca pelo saber.

Com efeito, uma das coisas mais belas é a sabedoria, e o amor, Amor é amor pelo belo, de modo que é forçoso o Amor ser filósofo e, sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante. E a causa dessa sua condição é a sua origem: pois é filho de um pai sábio e rico e de uma mãe que não é sábia, e é pobre. [...] é essa a natureza desse gênio (*BANQUETE*, 204b).

Nesse ponto o elogio ao amor feito por Diotima, referido por Sócrates no *Banquete*, assume características mediadoras entre os homens e os deuses e, por natureza revela uma busca inquieta. Longe de ser um deus poderoso, segundo Grimal, *eros* é uma "força perpetuamente insatisfeita e inquieta" (GRIMAL, 2000), que, em Platão, deve conduzir o homem à filosofia.

Paulo de Tarso também desenvolveu uma discussão sobre o amor e seu papel formativo. Guardadas as devidas proporções de tempo, de espaço e de objetivos e de conceituações, para compreender a proposta cristã primitiva em Paulo de Tarso a respeito do amor como elemento formativo, faz-se interessante levantar as discussões já anteriormente tratadas por Platão.

Nas epístolas paulinas, principalmente *aos Coríntios*, no capítulo 13, Paulo de Tarso, apesar das divergências, também teceu elogios ao amor, como caminho sobremodo excelente, vínculo da perfeição.

Partindo de pressupostos opostos, mais trazendo elementos comuns, o amor cristão, *agape*, assume para o cristianismo papel determinante na formação integral do homem ideal.

Ao discutirem o amor, cada um a seu tempo, tanto Platão quanto Paulo de Tarso, têm uma mesma intenção: esclarecer a seus pares o que consideravam ser o amor e a sua função na formação do homem.

harmonia, é justa e saudável. Quando ocorre de alguma parte desviar-se de sua tarefa, a alma adoece: a desordem impera e, com ela, a injustiça (BARROS, 2002).

Nesse sentido, o estudo do amor como elemento formativo em Paulo de Tarso estabelece relações de proximidade e divergências com o valor atribuído ao *eros* na paideia platônica. Guardadas as devidas proporções entre aproximações e divergências, a proposta platônica e paulina parte de um mesmo elemento comum: o amor.

O paralelismo entre o *Banquete* e a epístola paulina está nessa ideia de que o amor é um agente educativo, e que a aspiração à verdade e ao ser é impulsionada pelo amor e por ele ativada.

Se o bem, o belo e o justo, em Platão são o nosso destino (277e - 278a), o amor nos inspira um *élan* eternamente voltado para eles. O filósofo vive amoroso delírio nessa caça ao bem, ao belo e ao justo. Não é outro o sentido das palavras de Diotima, no *Banquete* (BARROS, 2002).

Para Paulo de Tarso é o pecado o responsável pela desordem da alma, e o conceito de pecado é complexo, mas, basicamente, para ele é a separação de Deus. Sob este pressuposto, a alma humana, na concepção paulina, também vive em busca de complementação.

Interessante mencionar que é na *Primeira Carta aos Coríntios* que Paulo de Tarso discute o amor como elemento formativo com mais propriedade do que em suas outras cartas. Interessante também é que nessa comunidade é que se instalaram as maiores crises comportamentais e éticas. E que, ao ser interrogado sobre como resolver os problemas internos dessa comunidade, começasse a sistematizar um código ético baseado numa nova interpretação de amor.

A relação que a cidade e os coríntios tinham com uma concepção cultural-religiosa de amor, pelo fato de nessa cidade concentrar-se o culto a *Afrodite*, pode ter colaborado para que Paulo de Tarso, em seu objetivo de moldar o homem cristão, partisse dessa práxis social já conhecida do cidadão de Corinto, dando-lhe nova roupagem (também mesclado do sagrado), para explicar o amor como vínculo social.

Algumas considerações sobre o suposto conhecimento de Paulo de Tarso no que se refere às discussões feitas por Platão a respeito dessa proposta de salientar o amor como instrumento formativo e a apropriação dessa interpretação para elaborar a sua própria, formulando uma nova a respeito desse assunto, podem ser consideradas.

5.1.1. Aproximações entre a proposta paulina e platônica

No capítulo 13 da epístola aos *Coríntios*, conforme já mencionado, Paulo de Tarso apresenta um elogio ao amor *ágape*, conceituando e ponderando sobre sua função e papel na formação do homem cristão que pretendia formar.

Para o cristianismo, Deus é o amor; o amor aparece então como atributo do caráter divino e, ao mesmo tempo, como personificação, assim como para os gregos o amor era um deus. Para Platão Eros não é deus e, sim, uma força, um *daimon*: O amor, nem belo nem feio, nem pobre nem rico, nem sábio nem ignorante, nem mortal nem imortal, nem homem nem deus. O amor é um *daimon*, um gênio que serve de mediador entre os homens e os deuses (*BANQUETE*, 202e-203a).

E ainda conclui:

[o amor] é um grande gênio, e, com efeito, tudo que é gênio está entre um deus e um mortal. E o seu poder é o de interpretar e transmitir aos deuses o que vem dos homens, e aos homens o que vem dos deuses [...] (*BANQUETE*, 202e).

Para Paulo de Tarso o amor assume o conceito de dom, também uma força que é dada ao homem, em sua interpretação pelo espírito de Deus no espírito do homem, elevando esse homem de natural a espiritual. Em uma das *Cartas aos Gálatas*, atribuídas a Paulo de Tarso, ele acrescenta: “mas, o fruto do Espírito é amor [...] (GÁLATAS 5, 22). E é pelo exercício do amor que o homem amadurece e se torna propriamente homem:

[...] quando eu era menino pensava como menino; quando cheguei a ser homem, desisti das coisas próprias de menino. Porque agora vemos como em espelho; obscuramente; então, veremos face a face. Agora, conheço em parte; então conhecerei como também sou conhecido. Agora, pois, permanecem a fé, a esperança e o amor, estes três; porém o maior destes é o amor (I CORÍNTIOS 13,11-3).

Platão também adverte quanto à necessidade da contemplação ir além das sombras:

Ou não consideras, que somente então, quando vir o belo com aquilo com que este pode ser visto, ocorrer-lhe-á produzir não sombras de virtude, porque não é em sombra que estará tocando, mas em reais virtudes, porque é no real que estará tocando? (*BANQUETE*, 212 a-b).

O que levou Platão a afirmar que o amor é um colaborador da natureza humana tendo em vista a seu aperfeiçoamento:

[...] um colaborador da natureza humana melhor que o Amor não se encontraria facilmente. Eis porque eu afirmo que deve todo homem honrar o Amor, que eu próprio prezo o que lhe concerne e particularmente o cultivo, e aos outros exorto, e agora e sempre elogio o poder e a virilidade do amor na medida em que sou capaz (*BANQUETE*, 212b-c)

Na *Primeira Carta aos Coríntios*, Paulo de Tarso afirmou que sua pedagogia excedia as demais, pois era um caminho ainda mais excelente: “Ainda que eu fale a língua dos homens [...] e conheça todos os mistérios e toda ciência [...] se não tiver amor nada disso me aproveitará” (I CORÍNTIOS 12, 31;13,1-3).

Algumas semelhanças são observadas, como, por exemplo, os graus da perfeição. Conforme Platão, para compreender como ocorre a desordem na alma, é preciso lembrar que os homens não são iguais: uns têm ouro na alma - estes são os que podem comandar a cidade, pois neles predomina a parte racional; outros têm prata na alma - estes são os auxiliares dos chefes, pois estão aptos a desenvolver a coragem no mais alto ponto e a defender a cidade, de seus inimigos internos e externos; em sua alma predomina a parte irascível, mas são extremamente úteis e saudáveis quando se aliam ao elemento superior - na cidade, o filósofo; na alma, a razão. Outros, ainda, têm bronze e ferro na alma e a eles cabe obedecer às ordens dos chefes, na cidade, e submetem os apetites à razão (BARROS, 2002).

Paulo de Tarso também menciona graus semelhantes, uns são meninos,

precisam ser direcionados e governados, outros, são espirituais e possuem capacidades intelectuais desenvolvidas para discernirem e se disciplinarem:

Não vos pude falar como a espirituais, mas como a carnis, como a meninos em Cristo. [...] porque ninguém pode lançar outro fundamento, além do que já está posto, [...]. Contudo, se o que alguém edifica sobre o fundamento é ouro, prata, pedras preciosas, madeira, feno, palha, manifesta se tomará a obra [...] (I CORÍNTIOS 3,1-12).

No *Banquete*, Platão enfatizou que, quanto à perfeita contemplação, em vista da qual os graus do amor se aprimoram, a começar pelo amor dos corpos que como instinto busca a preservação da espécie. Num grau mais elevado, coloca a amizade como um amor entre almas. Num grau ainda mais elevado chama a atenção para o parentesco comum que une aqueles que são compatriotas e que devem amar os ofícios e as leis, apontando para o amor a vida pública e ao bem comum. Mas o que Platão considera o mais alto nível de amor, o que é superior a todos os outros é o amor à filosofia:

[...] depois dos ofícios é para as ciências que é preciso transportá-lo, a fim de que veja também a beleza das ciências, e olhando para o belo já muito, sem mais amar como um doméstico a beleza individual [...] mas voltado ao vasto oceano do belo e, contemplando-o, muitos discursos belos e magníficos ele produza, e reflexões, em inesgotável amor à sabedoria, até que aí robustecido e crescido contemple ele uma certa ciência única, tal que o seu objeto é o belo seguinte (*BANQUETE*, 210 b-d).

Assinalando para um ideal de homem que está sempre em busca de algo que o complete, tanto Platão como Paulo de Tarso apontaram o amor como *daimon*, ou força motriz que conduz o homem nesta busca. Para Platão homem deve ser orientado a respeito do amor em busca do ápice de seus graus:

Aquele, pois, que até esse ponto tiver sido orientado para as coisas do amor, contemplando seguida e corretamente o que é belo, já chegando ao ápice dos degraus do amor, súbito perceberá algo maravilhosamente belo em sua natureza, aquilo

mesmo, ó Sócrates que tendiam todas as penas anteriores [...] (*BANQUETE*, 210e -211a)).

Em Paulo de Tarso, também há uma busca, um alvo a ser atingido. E este alvo a que Paulo de Tarso se refere é descrito como plenitude, ou seja, perfeição, cujo fundamento é o amor:

Irmãos, quanto a mim, não julgo que o haja alcançado; mas uma coisa faço, e é que, esquecendo-me das coisas que atrás ficam, e avançando para as que estão diante de mim, prossigo para o alvo[...] (*FILIPENSES* 13,14).

Na *Carta aos Romanos* e aos *Gálatas*, Paulo de Tarso salienta que toda a lei se cumpre em um só preceito, o amor, (*ROMANOS* 8,13 e *GÁLATAS* 5,14).

Nesse aspecto, a definição de amor encontrada em Paulo de Tarso, guardadas as devidas proporções, traz em si vestígios do conceito de amor dos gregos, o de busca: como um “*dáimon*”, força espiritual misteriosa, sempre em busca de seus objetivos, uma força insatisfeita e inquieta. E em Platão, em *O Banquete*, é sistematizado em graus. Neste diversos oradores discursam sobre o que consideram ser o amor e qual o seu papel na formação do homem. O debate caminha em torno do “amor” personalizado na figura de *eros*, como resposta aos anseios humanos por uma totalidade do ser, representada no processo de aperfeiçoamento do próprio eu, segundo o qual os seres tornam-se completos a partir de uma relação de amizade recíproca; como se a perfeição só se concretizasse numa unidade entre os próprios seres (PESSANHA, 2009).

Ao finalizar a discussão pelos lábios de Sócrates, Platão (*BANQUETE*, 210^a -211e), acrescentando que *eros* representa um anelo de qualquer coisa que não se tem e se deseja ter. Nesse sentido, estabelecendo relação entre *eros* e a filosofia, ampliou a busca pela perfeição humana no encontro com o próprio “eu”, que só se completava ao adquirir conhecimento.

[...] mas quando a sua perfeita contemplação, em vista da qual é que esses graus existem, quando se procede corretamente, não sei se serias capaz, em todo caso, eu te direi [...] começa quando jovem por dirigir-se aos belos corpos, em primeiro lugar [...] depois disso a beleza que está nas almas deve ele considerar mais

preciosa que a do corpo [...] contemplar o belo nos ofícios e nas leis, e a ver assim que todo ele tem um parentesco comum[...] depois do ofício é para as ciências que é preciso transportá-lo, a fim de que veja também a beleza das ciências, e olhando para o belo já muito, sem mais amar como um doméstico a beleza individual de um criança, de um homem ou de um só costume, não seja ele, nessa escravidão, miserável e um mesquinho discursador, mas voltado ao vasto oceano do belo e, contemplando-o, muitos discursos belos e magníficos ele produza, e reflexões, em inesgotável amor à sabedoria (*BANQUETE*, 210 b-e).

E em Paulo de Tarso, essa perfeição só se completava em Cristo, na união com o Espírito de Deus e com os seus pares:

Querendo o aperfeiçoamento dos santos [...] Até que todos cheguemos à unidade da fé, e ao conhecimento do Filho de Deus, a homem perfeito, à medida da estatura completa de Cristo, Para que não sejamos mais meninos inconstantes, levados em roda por todo o vento de doutrina, pelo engano dos homens que com astúcia enganam fraudulentamente. Antes, seguindo a verdade em amor, cresçamos em tudo naquele que é a cabeça, Cristo, Do qual todo o corpo, bem ajustado, e ligado pelo auxílio de todas as juntas, segundo a justa operação de cada parte, faz o aumento do corpo, para sua edificação em amor (*EFÉSIOS* 4,12-16).

Tanto Platão como Paulo de Tarso propõem um modelo de perfeição que é conquistado a partir da busca (conhecimento); para Paulo de Tarso, do perfeito conhecimento: a sabedoria:

Para que os seus corações sejam consolados, e estejam unidos em amor, e enriquecidos da plenitude da inteligência, para conhecimento do mistério de Deus e Pai, e de Cristo, Em quem estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência (*COLOSSENSES* 2, 2-3).

E, para Platão, do belo e para a ciência: “[...] quando vir o belo com aquilo com que este pode ser visto, ocorrer-lhe-á de produzir não sombras[...] mas reais virtudes, porque é no real que estará tocando? (*BANQUETE* 312 a).

Mas ambos concordam que o elemento chave para conduzir esta busca é o amor, como um colaborador da natureza humana.

O amor como cooperador no processo educativo proposto por Platão, pode ser observado em Paulo de Tarso, ainda que guardadas as devidas diferenças de conceito, como elemento norteador, ou seja, caminho que conduz: “passo a mostrar-vos ainda um caminho sobremodo excelente (I CORINTIOS 12, 31 - 13,1-3).

A divergência está principalmente no que se busca alcançar: Platão referia-se ao conhecimento para se autogovernar e governar a vida social na cidade por intermédio do amor à filosofia. Paulo de Tarso referia-se à sabedoria também para se autogovernar e governar as relações sociais por intermédio do amor a Deus, expresso em Cristo, modelo perfeito que deveria ser imitado pela fé. Ambos estabelecem modelos a serem alcançados: Platão, pela construção do conhecimento humano, e Paulo de Tarso, pela revelação por meio da fé. Ambos concordam que há necessidade de se estabelecer uma ordem, que começa, em primeiro lugar, na alma humana e que o elemento que a induz é o amor.

5.1.2. Considerações sobre *Eros* e *Ágape*

A princípio, a palavra de Paulo de Tarso esforçava-se espontaneamente por relacionar a mensagem cristã às supostas crenças de seus interlocutores considerados pagãos. A impressão de que Paulo de Tarso buscou em dados momentos apresentar sua proposta não como ruptura, mas como um complemento e um acabamento da mitologia grega, são possíveis, já que os temas abordados eram, na maioria, comuns da filosofia da época.

Temas como: o Deus verdadeiro não mora em templos feitos por mãos humanas, o estoicismo já o havia afirmado; que ele fosse incognoscível e, no entanto, próximo dos homens era uma tese de Platão. Platonismo e estoicismo tinham-se mesclado e mutuamente se alterado no ecletismo da época, e não se pode ignorar a sua influência no pensamento paulino (PÉPIN, 1974).

Pessanha (2009) enfatiza o sentido e a importância na filosofia socrático-

platônica da ascese erótico-filosófica que conduz a pessoa amada do amor ao corpo ao amor à alma para elevá-la no caminho da sabedoria e da filosofia, porta final, para se atingir o mundo inteligível, divino, sede das essências, da verdade, em oposição ao mundo sensível, humano, do erro e da ilusão. Uma verdadeira dialética ascendente platônica no campo do conhecimento das ciências e da filosofia para se atingir a sabedoria essencial: “*Eros*, mediador, tem a função de interpretar, de transmitir: é como a linguagem. Só que uma linguagem que se tece na verticalidade: no relacionamento humano/divino (PESSANHA, 2006, p.107).

Em Platão, num sentido socrático-platônico, viver exige um comprometimento ético-filosófico buscando a beleza, a bondade e a justiça, recusando a realização de qualquer injustiça para benefício próprio. Buscando a temperança, a virtude, o conhecimento como forma de aprimorar a alma para o grande voo rumo ao divino, cuja consecução depende duma vida virtuosa no mundo sensível, no qual o corpo enclausura a alma. Qualquer mal feito ao corpo é uma lembrança maléfica depositada na alma. Somente a vida na tríade socrático-platônica (beleza, bondade e justiça) garante a busca de uma alma virtuosa, inclusive com o devido controle das *aphrodisias* (prazeres) (PESSANHA, 2009).

Para Loredo o caminho educativo proposto por Platão no discurso de Diotima é um caminho ascensional, é o vínculo dinâmico que une paideia e excelência e que, em última instância necessita educar seu desejo e suas potencialidades (LOREDO, 2009).

Relacionar a questão do *eros* com o *logos filosófico*, no sentido da busca de uma verticalização do amor: a passagem do humano para o divino, perpassa via uma ascese filosófica socrático-platônica, baseada em *eros*–*philia*–filosofia, que se contrapõe à imediata relação amorosa da paixão carnal e busca a verdade pela filosofia, para qual o homem necessitaria ser educado no sentido de orientar-se no rumo certo (PESSANHA, 2009).

Segundo Baylly (2008), *eros* é o desejo. Para Pessanha (1987), desejo tem a conotação de carência em busca de plenitude. “Filosofo *Eros* vive entre a ignorância e a sabedoria, é a tentativa permanente de passar de uma a outra” (PESSANHA, 2009, p.107).

Para Pessanha o movimento de *eros* permite habitar a fronteira, o limite

extremo entre terra dos homens e o reino da divina beleza, a ascese que conduz às margens do absoluto é que, após a subida em direção ao plano da essencialidade e da incorporeidade, após os impulsos passionais de *eros*, ele assume um sentido filosófico, como impulso ascensional[...] Tende ao absoluto: re(conduz) a alma do contingente e do efêmero ao essencial e ao eterno” (Pessanha, 2009, p. 94).

Ao analisar os sete discursos sobre o sentido do amor presentes nessa obra e a oposição entre o discurso socrático-platônico e o discurso de Alcibíades, Pessanha destacou, notadamente, o discurso de Sócrates dentre os discursos de Fedro, de Pausânias, Erixímaco, de Aristófanes e de Agatão. O diálogo de Sócrates é importante por relacionar a questão do *eros* com o *logos* filosófico, no sentido da busca de uma verticalização do amor, que se contrapõe à imediata relação amorosa presente na ação e pretensão de Alcibíades, este fundamentado no amor-paixão dionisíaco.

Esse mesmo diálogo, socrático, caracteriza aspectos fundamentais da filosofia socrático-platônica na busca da justiça, da beleza e da bondade.

Para Londero (2009) o objetivo deste duelo de discursos sobre *eros* no *Banquete* é apresentar diferentes modelos educativos da Atenas do tempo de Platão e, estabelecendo uma interlocução crítica com estes modelos, o texto platônico apresenta, no discurso de Sócrates-Diotima, uma nova proposta de *paideia*.

O tema *eros* e a questão da *paideia* ganham destaque na proposta de uma nova noção de *eros* e, portanto, de educação, que apresentam não somente elementos a serem superados, mas possuem aspectos de verdade que serão aproveitados na construção de *eros* como mediador entre o divino e o humano, no discurso de Sócrates-Diotima (LONDERO, 2009, p. 370).

Reinhold Aloysio Ullmann (2007), ao tratar do método erótico-filosófico afirma que, no círculo socrático, *eros* não há que ser “ entendido somente como desejo de contato corporal, mas antes, como amor de excelência intelectual e moral⁴⁹” (ULLMANN, 2007, p. 118).

⁴⁹ Por *erótica* tem-se a relação amorosa entre os homens, ou seja, entre o homem mais velho (*erastês*) e o jovem (*erômenos*), restrita ao homem mais velho somente como sujeito ativo. No livro *Amor e Sexo na Roma Antiga*, Reinhold Aloysio Ullmann (2007) afirma que Sócrates proibia a relação homossexual, e estabelecia que o verdadeiro *eros*, na cidade ideal, permite ao amante

Pessanha também faz alusão à transmutação entre o vínculo erótico amado/amante em amizade (*philia*), que a *philia* alimenta-se na *filo-sofia* (amigo da sabedoria) e que o amor passava, então, do plano das relações afetivas entre pessoas para o plano da relação afetivo-intelectual entre sujeitos e verdade (PESSANHA, 2009, p. 92).

As reflexões sobre o *eros* – e que, justamente, se tornaram mais célebres – são expressas por Platão, principalmente nos Diálogos *Simpósio* e *Fedro*, tornando-se como pontos de referência.

Para Pessanha o *eros* é uma força mediadora, que ajuda o homem a elevar-se no plano da sensibilidade para alcançar o nível da inteligibilidade. Esta força nasce da necessidade de buscar a beleza (e o bem), da qual o homem é carente ou da qual só possui uma pequena parte e, portanto, sente um grande desejo (*orexis*).

O *eros* é a força que sobe de baixo para cima, ou seja, é “ascendente”; o *ágape*, por sua vez, é uma força que desce do alto para baixo e, portanto, é «descendente». Isto implica uma inversão do conceito de Deus, que para o cristão coincide com o próprio Amor, no sentido de «entrega absoluta». Deus amou o homem primeiro, chegando mesmo a dar-lhe o seu Filho para o redimir (REALE, 2006, p.02).

Em Platão, a beleza coincide com a forma (ou ideia): é expressão de uma “medida justa”, de relacionamentos harmoniosos, de uma ordem ontológica. Ele chega a definir Deus como “a medida suprema de todas as coisas”, e compreende a beleza como a sua manifestação mais excelsa.

Reale (2006) afirma que, no âmbito da cultura helênica, aquilo a que hoje chama-se *amor* era expresso sobretudo mediante o termo *eros*, enquanto no conjunto da cultura cristã se expressava – além de outros – através do vocábulo *agape*. A área semântica coberta por estes dois termos diferencia-se de modo específico e, sob certos aspectos, muito vigoroso.

As diferenças estruturais entre estes dois conceitos, *eros* e *ágape*, consistem na medida em que eles se excluem radicalmente um ao outro ou se num certo sentido podem ser mediados.

tocar em seu *paidika* () como a um filho, mas não mais do que isso (p.120).(ULLMANN, 2007, p.117-129).

Na interpretação de Reale, a resposta para ao problema da *agape* está na interpretação dada pelo cristianismo ao conceito de beleza absoluta:

Se o Amor absoluto coincide com a Beleza absoluta, eis a resposta ao problema na perspectiva do *ágape*: a Beleza absoluta é o Amor de Cristo, que se entregou ao homem para a sua salvação, e que se “rebaixou” a tal ponto que até o mais miserável de todos os miseráveis pudesse ter a certeza de que é amado por Ele. Consequentemente, em Cristo manifesta-se aquela Beleza no máximo esplendor: o único que pode salvar tudo e todos de modo absoluto (Reale, 2006, p.02).

Paul Tillich (2004), numa análise ontológica da palavra amor, afirmou uma suposta unidade entre os considerados opostos *eros* e *ágape*. Para ele a *ágape* é a qualidade transcendente ou religiosa do amor, fonte transcendente do conteúdo do imperativo moral, criação do Espírito divino e dimensão da vida eterna. Mesmo “transcendendo” as qualidades do amor, e sendo critério delas, *ágape* não existe isolada das três outras qualidades do amor (TILLICH, 2004).

Tillich distingue quatro tipos ou qualidades do amor: A primeira, *epithymia* ou libido, é o desejo de unir-se pelos sentidos à realidade material, no prazer de comer e beber, na atração sexual ou na emoção estética. Não é busca do prazer pelo prazer, mas desejo de união com a realidade que é fonte do prazer, em vista da realização vital de si mesmo.

A segunda, *philia*, é o pólo pessoal do amor, a qualidade de amizade, que reúne dois indivíduos humanos centrados e participando um no outro em pé de igualdade.

A terceira, *eros* é a qualidade mística do desejo amoroso. Eros busca a união com toda realidade portadora de valores; por causa desses valores: o belo e o verdadeiro na natureza e na cultura são na sua fonte divina. É o movimento do que é inferior em poder e sentido na direção do que é superior.

Enfim, *ágape* que é a qualidade transcendente ou religiosa do amor.

Para Higuier *eros* e *philia* estão numa situação de permanente interdependência, pois o amor só é possível na mais completa separação e na maior proximidade, tanto entre os indivíduos quanto nos grupos sociais:

Há uma distinção entre ágape e as outras qualidades do amor, sempre integradas uma à outra e presentes em toda experiência do amor. Pelo seu caráter transcendente, ágape não pode ser experimentada como força vital, senão através das outras e especialmente do eros. Contudo, em todas as decisões morais, ágape deve ser o elemento determinante, pois é ligado à justiça e transcende a finitude do amor humano. Sozinha, ágape se tornaria moralista e legalista. Mas sem ágape, o amor perderia a sua seriedade (HIGUET, 2007).

Na interpretação de Joseph Ratzinger (2006), levar ao extremo esta antítese, a essência do cristianismo terminaria desarticulada das relações básicas e vitais da existência humana e constituiria um mundo independente, considerado talvez admirável, mas decididamente separado do conjunto da existência humana:

Embora o *eros* seja inicialmente sobretudo ambicioso, ascendente — fascinação pela grande promessa de felicidade — depois, à medida que se aproxima do outro, far-se-á cada vez menos perguntas sobre si próprio, procurará sempre mais a felicidade do outro, preocupar-se-á cada vez mais dele, doar-se-á e desejará « existir para » o outro. Assim se insere nele o momento da *agape*; caso contrário, o *eros* decai e perde mesmo a sua própria natureza. Por outro lado, o homem também não pode viver exclusivamente no amor oblato, descendente. Não pode limitar-se sempre a dar, deve também receber. Quem quer dar amor, deve ele mesmo recebê-lo em dom (BENTO XVI, 2006, p 15).

No debate filosófico e teológico, conforme Tillich (2004), estas distinções a respeito das qualidades do amor foram muitas vezes radicalizadas até ao ponto de colocá-las em contraposição: tipicamente cristão seria o amor descendente, oblato, ou seja, a *ágape*; oposto à cultura não cristã, especialmente á grega, caracterizar-se-ia pelo amor ascendente, ambicioso e possessivo, ou seja, pelo *eros*.

Joseph Ratzinger partiu do mesmo princípio de que o amor não pode ser entendido isolado de suas outras qualidades:

Na realidade, *eros* e *agape* – amor ascendente e amor descendente – nunca se deixam separar completamente um do outro. Quanto mais os dois encontrarem a justa unidade – embora em distintas dimensões, na única realidade do amor – tanto mais

se realizará a verdadeira natureza do amor em geral (BENTO XVI. 2006,p.14-15).

Na interpretação de Maraschin (2007), o conceito de *eros* também pode ser encontrado nos registros judaicos, em especial no *Cântico dos Cânticos*, poema que canta o amor em versos: " Que ele me beije com boca ardorosa! Pois tuas carícias são melhores do que o vinho, melhores que as fragrâncias de teus perfumes. Teu nome é um perfume refinado. Por isso as jovens se enamoram de ti." (CÂNTICO DOS CÂNTICOS DE SALOMÃO 1,1-3).

Nessa perspectiva, os amantes são seres em busca. Procuram o que não têm. Mas os dois estão sentindo a falta (como Penia). E ambos estão cheios de amor para dar (como Poros, os pais de *Eros*, no mito). Mas a dádiva não é suficiente. *Eros* sente-se constantemente atraído pelo amado ou pela amada e é precisamente a atração o que mais caracteriza o amor. O Antigo Testamento faz alusão também ao *eros* divino representado pelo incessante amor de Javé por seu povo.

Costuma-se chamar esse tipo de amor (o amor de Deus) de *ágape*". Por que sentiria Deus atração por seu povo? Tudo indica que sentia prazer em conviver com ele. Seu amor baseia-se em escolha, mas também exige reciprocidade. Maraschin cita o textos bíblicos de Deuteronômio, capítulo 7, versículos 7 e 8, para afirmar essa reciprocidade: " Se o Senhor se ligou a vós e vos escolheu, não foi por serdes o mais numeroso dentre todos os povos, pois sois o menor de todos eles [...] é porque o Senhor vos ama e mantém o juramento feito a vossos pais[...] ". E o mandamento de Deuteronômio 6,5, reafirmado por Cristo como um resumo da lei " Amarás o Senhor teu Deus com todo o teu coração, com todo o teu ser, com todas as tuas forças" é, para o autor, clara demonstração de um amor que busca ser amado e que só pode existir nessa reciprocidade. Conforme essa interpretação, o Deus do Antigo Testamento é sedutor. Ele ama o seu povo e sente ciúmes quando esse povo se volta para outros deuses.

Na literatura helenística do judaísmo antigo *ágape* designa, sobretudo, o amor de Deus e o amor a Deus, mas também o amor ao próximo, ainda que este

próximo significasse “o semelhante”. O alcance do mandamento do amor limitava-se a Israel, o seu povo.

Para Söding, qualificações comparáveis às atribuídas por Paulo de Tarso à *ágape* não se encontram nem no helenismo, nem no Antigo Testamento, nem no judaísmo antigo. Assim, a especificidade da *ágape*, atribuída por Paulo de Tarso, não encontrou de forma direta claramente derivada nem do helenismo e nem do judaísmo (Söding, 2003, p. 127-8).

O helenismo desconhecia o substantivo *ágape*, na forma conceituada por Paulo de Tarso, mas no período neotestamentário o verbo adquiriu alguma importância. Ele significava, sobretudo “estimar” ou “preferir”; as vezes carregava até um sentido teológico “amor a uma divindade, um homem ou a uma cidade” (Söding, 2003, p.50), se comparado ao estoicismo, ao apregoar a virtude: a ponderada preferência pelo bem e o persistente empenho pela sua realização.

Também não se pode negar que o conceito e a especificidade atribuídos por Paulo de Tarso à *ágape* transitaram na esteira do limite proposto pelo helenismo do século I.

Tem-se como ponto de partida que *eros* representava, então, caminho de falta, de desejo no meio da caminhada, de um desejo encarregado de iluminar suas trilhas. E era também um caminho cheio de desejos cercados de estratégias, caminho sem essência. *Eros* representava, portanto, a busca constante.

A essa busca, Paulo de Tarso, em sua pedagogia, a denominou de “caminho excelente” e apresentou *ágape* como uma face pedagógica e disciplinada do amor.

Importa, neste momento, conceituar o que Paulo de Tarso entendia como amor e como pretendia reeducar o homem, agora cristão, nessa perspectiva.

5.2. O CONCEITO DE AMOR EM PAULO DE TARSO

O termo empregado por Paulo de Tarso em seus registros quando se refere ao amor é *ágape*. Para melhor compreender sua conceituação observou-se

o tratamento dado por ele a esse conceito nas demais cartas, a fim de melhor discuti-lo em sua proposta pedagógica.

Dentre os escritos mais antigos paulinos encontra-se a *Epístola aos Tessalonicenses*. Nela a *ágape* aparece cinco vezes mencionada: logo no início (capítulo 1,3); quando se refere à intercessão (capítulo 3,11); em exortação ao comportamento (capítulo 4,9-11); e no final, como ponto alto da paraclese (capítulo 5, 8) e num breve pedido (capítulo 5,13).

A *ágape* mencionada no capítulo 3,12 é inicialmente amor fraterno intracomunitário. Segundo Söding (2003), Paulo de Tarso refere-se à expressão *philadelphia*, que era um conceito helenístico de virtude conhecido dos tessalonicenses gentios-cristãos e relativamente raro na literatura do judaísmo antigo. No entanto, este conceito dizia respeito às relações entre irmãos consanguíneos: *philadelphia* é a virtude do vínculo cordial, do cuidado mútuo e da verdadeira convivência entre irmãos e irmãs. Mas Paulo de Tarso associou-o às interrelações dos membros da comunidade, sob o princípio de que Deus constitui a *ekklesia* como uma comunidade que, por causa da eleição divina, é tão unida que os cristãos se tornam irmãos e irmãs.

A essência da *philadelphia* consiste, então, no amor mútuo. Isso significava basicamente a aceitação do outro como membro da *ekklesia*.

A *ágape* em *Tessalonicenses* é expressão e consequência da relação pessoal com Deus, o Pai, que, por meio de Cristo, revela sua vontade para a humanidade.

Na *Carta aos Gálatas* *ágape* é o cumprimento da lei em sua totalidade, na medida em que acolhe e traduz o que, a partir de Jesus Cristo, resplandece como núcleo da exigência de Deus - o amor ao próximo (SÖDING, 2003).

A definição mais clara que se tem de “próximo” é a parábola do bom samaritano registrada nos evangelhos. Nela Jesus Cristo conceitua o próximo numa relação de proximidade literal e desvinculada de raça, cor ou sexo. Tanto para os gregos como para os judeus esta definição de semelhantes causa dificuldades, pois, para eles, semelhantes eram os pares iguais em nacionalidade e posição social.

Mas, além desta ênfase na práxis do amor ao próximo, Paulo de Tarso também enfatiza *ágape* como fruto do *pneuma*.

Paulo de Tarso, na *Carta aos Gálatas*, no capítulo 5, cita uma pequena lista de virtudes igualmente paradigmáticas lideradas pela *ágape*. Para Söding (2003), a *ágape* não está na dianteira por acaso. À luz de GÁLATAS, capítulo 5, versículos 6 e 13, pode-se deduzir que ela é o primeiro e o mais importante fruto do *pneuma*.

O *pneuma*, tanto pela fé como pelo amor, torna-se a grandeza determinante da vida dos que são justificados por Jesus Cristo; assim como a fé, o amor também abre caminho para a realidade da salvação escatológica: “ao servir ao próximo, ele transmite não apenas a ele, mas também a quem ama experiências de comunicação bem-sucedidas, que fazem transparecer o “ser/estar em Cristo” ” (SÖDING, 2003, p.139).

Na *Carta aos Romanos*, Paulo de Tarso esclareceu sobre a ligação da *ágape* com o *pneuma*: “[...], pois o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado” (ROMANOS 5,5).

A partir desse trecho Paulo de Tarso discorreu sobre a morte de Jesus estabelecendo-a como prova do amor de Deus para com os homens. Enfatizou também a aceitação dos homens, apesar de suas mazelas, e apresentou a justificação pela fé.

Em *Romanos* 8 elucidou a “lei do Espírito” , estabelecendo o contraponto entre o homem “carnal” e “espiritual”, afirmando que, sob o domínio da carne, não se pode agradar a Deus e que somente os que são guiados pelo Espírito de Deus são filhos de Deus (ROMANOS 8, 5-8).

No mesmo capítulo, nos versículos 31 a 39, Paulo de Tarso discorre um elogio ou hino ao amor ressaltando a *ágape* no que diz respeito à revelação de Deus para com o homem. Se em *I Coríntios* 13, Paulo de Tarso discorre sobre o amor num movimento do homem buscando chegar-se a Deus, em *Romanos* 8 ficou claro o seu inverso; Deus buscando o homem.

Logo, a *ágape* é, antes de tudo, reflexo e essência de Deus. Nela resume-se o cumprimento da lei: “aquele que ama cumpriu toda a lei (ROMANOS 13,8-10).

Em *Primeira Coríntios* Paulo de Tarso descreve um elogio à *ágape* enaltecendo-a como a “maior” dentre os elementos que constituem a identidade cristã.

Nesse trecho da carta, Söding destaca que os versículos, tanto poeticamente como teologicamente, são a mais abrangente e densa caracterização da *ágape* pelo escritor. Eles suscitam várias perguntas: de que amor se fala? Qual atitude e qual ação lhes são próprias? Em quais situações ele ganha estrutura?

As ações descritas em *Coríntios*, capítulo 13, versículos de 4 a 7, são fundamentais para se caracterizar seus motivos e efeitos de tal modo que se reconheça sua natureza.

Ao mesmo tempo, não se pode esquecer que os versículos têm como foco os problemas da comunidade coríntia. Por essa razão deve-se considerar, na interpretação, de um lado, as declarações fundamentais sobre o amor, e, de outro, a direção contextualizada aos problemas da comunidade.

Pode-se destacar a *ágape* em *I Coríntios* como: poder escatológico; práxis do bem e amor ao próximo em sua relação com Deus.

5.2.1. *Ágape* como poder e Busca

Seria incompleto entender a *ágape* em Paulo de Tarso, principalmente em *I Coríntios* apenas como ato básico que deve determinar toda a conduta dentro e fora da *ekklesia*, já que, segundo Collins (1999), alguns predicados atribuídos à *ágape* são predicados genuínos do próprio Deus.

Quando Paulo de Tarso mencionou em *I Coríntios* 13 que o amor é paciente e bondoso e não pensa no mal, referia-se às qualidades que, na linguagem bíblica, se atribuem a Deus e o designavam (COLLINS, 1999, p. 484). Os atributos mencionados nesse trecho tinham como pano de fundo a concepção veterotestamentária de eternidade e fidelidade de Deus:

O amor tem paciência, o amor é serviçal, não é ciumento, não se pavoneia, não se incha de orgulho, nada faz de inconveniente, não procura o próprio interesse, não se irrita, não guarda rancor, não se regozija com a injustiça, mas encontra a sua alegria na verdade. Ele tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. O amor nunca desaparece (I CORÍNTIOS 13, 4-8).

Essas afirmações permitem também perceber a associação com Cristo, pois revelaram conotações cristológicas. As afirmações de que a *ágape* não procura o próprio interesse, mas suporta tudo, traz um teor cristológico no contexto em que Paulo de Tarso procurou se referir à entrega de Cristo na cruz, na qual, segundo ele, se manifesta a *ágape* de Deus.

Além disso, Söding (2003) esclarece que, em *I Coríntios*, a *ágape* não aparece como personificação de uma virtude, mas como um poder que “se tem” ou “não se tem” (CORÍNTIOS 13,1), “que se procura” (CORÍNTIOS 14,1), e que determina o agir das pessoas (CORÍNTIOS 13,4-7). Portanto, o que a *ágape* em *I Coríntios* 13 tematiza é, no fundo, o poder escatológico do amor de Deus, que por meio de Cristo determina pela raiz a vida dos cristãos e em todas as dimensões concebíveis (COLLINS, 1999).

De modo mais preciso para Söding (2003): o amor enaltecido no trecho de *I Coríntios* 13, 4-7 é o amor ao próximo, na medida em que nele opera a *ágape* que Deus derramou “em nosso coração pelo Espírito Santo que nos foi dado” (ROMANOS 5,5), logo, é um “dom” (GALATAS 5,22). Assim “o amor do âmbito da graça de Deus é um poder vital que em certo sentido vem antes dos que creram” (BORNKAMM, apud SÖDING, 2003, p. 112).

Paulo de Tarso atribuiu o poder da *ágape* a uma força do Espírito que impulsiona o homem a fazer a vontade de Deus. A ética da *ágape* é consolidada por Paulo de Tarso cristologicamente: na esteira de sua elaboração da *theologia crucis* e de sua ligação com a pneumatologia, a *ágape* só se torna efetiva onde o “próprio Cristo, por força do Espírito, se torna vivo como *Kyrios* no mais íntimo do homem” (SÖDING, 2003, p.150).

Ao designar a *ágape* como *fruto do pneuma*, Paulo de Tarso a caracterizou como uma “energia” que vem pela graça. Isso corresponde a uma feição característica da *ágape* que já havia se configurado em *I Tessalonicenses* e atingiu a sua plenitude em *I Coríntios*, ganhando um traço peculiar no contexto da teologia da justificação (SÖDING, 2003).

Na *Carta aos Gálatas*: apenas como graça pode o amor ser a “energia” da fé justificadora: “Pois, para quem está em Jesus Cristo, nem a circuncisão, nem a incircuncisão são eficazes, mas a fé que age pelo amor” (GÁLATAS 5,6), é o cumprimento da lei (GÁLATAS 5,13).

Por ação do *pneuma* o amor deriva do mesmo movimento da vontade salvífica de Deus apresentado pela fé, assim como a fé não nasce das forças pessoais do homem, mas é presenteada por Deus; o mesmo acontece com o amor; assim como a fé é capaz de transformar, o mesmo acontece com o amor.

Assim o que pode se observar em correspondência entre *Gálatas* (5,22) e *Romanos* (6,22) é que o amor é a energia capaz de transformar-se em decisão, atitude e práxis livres, insubstituíveis e responsáveis, justamente por ser graça.

Mas, se a *ágape* como fruto do *pneuma* se deve unicamente à graça, isso significa, em contrapartida, que os cristãos são conduzidos à *ágape* quando se deixam determinar a agir pelo Espírito. O andar no Espírito, ou o amadurecer nos moldes do Espírito, consiste na *ágape*. A correspondência interna, segundo Söding (2003), se fundamenta no fato de o Espírito ser o poder do amor de Deus, que almeja determinar toda a vida do homem e o leva por isso ao amor ao próximo.

O indicativo paulino de que o amor-*ágape* devia ser buscado (I CORÍNTIOS 14,1) imprimiu a necessidade de uma reordenação do homem em onde e como buscá-lo.

5.2.2. *Ágape* como Práxis do Bem

Ainda em *I Coríntios* 13, Paulo de Tarso salienta a capacidade da *ágape* de superar o mal em todas as formas em que ele se apresentar, conforme o conceito cristão, seja como transgressão alheia, seja como “tentação” enraizada no próprio homem, tanto em suas fraquezas pessoais como também em seu zelo religioso. Isso corresponde, na opinião de Söding (2003), ao engajamento da *ágape* pela realização do bem; tanto em relação ao próximo, quanto em relação ao próprio sujeito que ama.

Paulo de Tarso sistematizou por meio da *ágape* o tipo de comportamento que o cristão deve ter em relação às faltas das outras pessoas, revelando-se longânime e generoso (I CORÍNTIOS 13,4a); o amor paulino deve ser capaz de suportar e perdoar faltas, exigindo perseverança e paciência. E, desse modo,

revelando sua bondade, decidindo dar ao próximo o que ele necessitar e não ajustando contas com aquele que comete faltas. Assim a *ágape* tem o poder de vencer pelo bem o mal que os outros cogitam e praticam.

Na situação específica da comunidade coríntia, Paulo de Tarso está incentivando o perdão nas discórdias entre os supostamente “fortes” e os efetivamente “fracos”.

Paulo de Tarso afirmou como deve agir a *ágape* quando os conflitos não são atenuados pela prontidão à reconciliação, como agir quando das múltiplas pressões de ser cristão e viver numa comunidade alternativa, que era norteadas por princípios bem diferentes dos padrões considerados “pagãos”, pressões externas e ao mesmo tempo internas frente aos problemas intracomunitários.

A *ágape* tem a força para tudo “suportar” (esse verbo recebeu outras traduções como: apoiar, calar ou cobrir (SÖDING, 2003, p.113), tem a força de romper o ciclo de ação e reação ao tomar para si a injustiça que lhe é imposta (SÖDING, 2003).

A *ágape* proposta por Paulo de Tarso leva a um direcionamento comportamental de como, ao ser exposto a injustiça, não se submeter a ela, mas acolhê-la para vencê-la, como o exemplo de Cristo pelo sofrimento e pela morte.

No conceito paulino de amor, a *ágape* não tem apenas forças para superar a “falha do próximo”, mas também habilita o cristão para vencer o mal em seu coração, para eliminar a fixação do homem em si mesmo e aguçar o olhar para o que é justo, bom, verdadeiro (I CORÍNTIOS 13,4-7).

Ao ajustar esse olhar, a *ágape* permite ao cristão contemplar-se como num espelho que reflete a imagem de Cristo, modelo perfeito a ser imitado, e a dirigir-se à identidade do próximo, que consiste no fato de refletir o amor de Deus.

Ao ratificar o amor de Deus por meio de Cristo como elemento aperfeiçoador do caráter humano, a *ágape* deve ser um termo de equilíbrio, que impede um “exaltar-se”, que cresce de um convencimento fanático da retidão das concepções próprias e, por isso, não distingue, não percebe o outro.

Nas disputas que estavam ocorrendo na comunidade coríntia, esse conceito adquire especial importância:

O amor tem paciência, o amor é serviçal, não é ciumento, não se

pavoneia, não se incha de orgulho, nada faz de inconveniente, não procura o próprio interesse, não se irrita, não guarda rancor, não se regozija com a injustiça, mas encontra a sua alegria na verdade. Ele tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. (I CORÍNTIOS 13, 4-7).

A *ágape* se opõe ainda à tentação de realçar a dimensão pessoal, o sentimento de superioridade dos que supostamente utilizavam a retórica ou das glossolalias extáticas, menosprezando os outros, aos que Paulo de Tarso chamou de fracos e imaturos (I CORÍNTIOS 3,1-4; 4,10; 8,7).

A *ágape* em Paulo de Tarso deve direcionar o ser humano para Deus e para o próximo, deve fazer lembrar que todo objeto digno de ufania origina-se unicamente em Deus e é doado por ele para servir ao próximo.

Faz-se importante destacar que a *ágape* é um engajamento ao bem, e para tanto deve superar o mal. Em *I Coríntio*, no capítulo 13, versículo 6, Paulo de Tarso afirma que, assim como o amor desagrada ao injusto, ele encontra sua felicidade na verdade. Segundo Söding (2003), a primeira parte do versículo deixa claro que a *ágape* não desconsidera e nem relativiza a iniquidade, e tão pouco a aprova; ao contrário, seu grande desafio é superá-la. E para superá-la necessitava discerní-la e conceituá-la.

A segunda parte do versículo afirma, então, a necessidade do engajamento da *ágape* pela justiça que se fundamenta na verdade, ou seja, na identidade de Deus tal qual se manifestou em Cristo. A *ágape* então se regozija na concretização da vontade de Deus, em agir em conformidade com o que Deus estabeleceu como sua vontade para a humanidade.

Os paralelos traçados por Paulo de Tarso no decorrer do texto de *I Coríntios* 13 demonstram como agir conforme os desígnios de Deus para a vida em comunidade.

A *ágape* pretendida por Paulo de Tarso imprime princípios, pois ela, por princípio e em toda situação, faz o que é decoroso, não é inconveniente. Cabe lembrar que “decoroso” para Paulo de Tarso não era o que se considerava moralmente bom em geral, mas o que é efetivamente bom segundo os padrões de Cristo.

Todos os atos dos cristãos, conforme o pensamento paulino, devem pautar-se num engajamento de defesa do que era moralmente bom, conforme os padrões cristãos. Isso pressupõe que o amor não busque seus próprios interesses e que, além disso, uma das facetas do amor em Paulo de Tarso é:

[...] o contrário de toda forma de egoísmo sublimado, e que por sua natureza mais íntima, nada é mais importante ao amor do que entender e promover tanto quanto possível o que é bom para o próximo-ainda que, por isso, o interesse pessoal deva ficar em segundo plano (SÖDING, 2003, p.115).

A *ágape* então só se justifica em sua interação com o outro, no engajamento pela busca do bem comum.

Nesse sentido, a prática da *ágape* era incentivada também na refeição fraterna, nas casas; nas reuniões da *ekklesia*. Conforme se pode observar na representação iconográfica ⁵⁰:

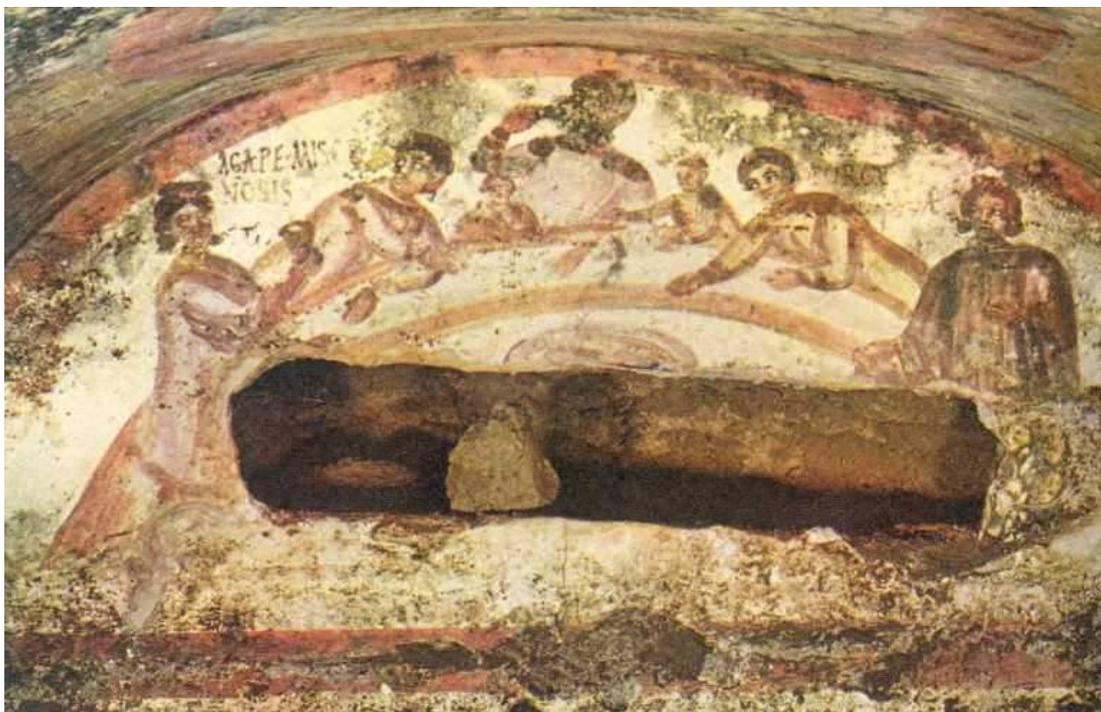


Figura 6- Fonte:([Http://www.encyclopedia.com/doc/1G2-3404704811.html](http://www.encyclopedia.com/doc/1G2-3404704811.html)).

⁵⁰ Afresco da representação de uma festa *ágape* cristã. Catacumba dos Santos Marcelino e Pedro Via Labicana, Roma ([Http://www.encyclopedia.com/doc/1G2-3404704811.html](http://www.encyclopedia.com/doc/1G2-3404704811.html)).

Essas reuniões de refeição fraterna, também chamadas Festas do Amor, em certo sentido, se assemelhavam as práticas dos Banquetes na concepção platônica⁵¹.

5.2.3. A ágape como amor ao próximo em sua relação com Deus

A expressão utilizada por Paulo de Tarso de que “o amor tudo desculpa, tudo crê, tudo espera e tudo suporta” (I CORÍNTIOS 13,7) traz em si implícita o conceito de fé em Deus; logo, a sua relação com Deus é o suporte para o exercício da *ágape*.

É da relação entre o cristão e Deus que o poder da *ágape* se materializa. A *ágape* adere à fé no *logos* de Deus e à esperança nele incondicionalmente. O cristão ama independente da reação do outro, não porque espera que o outro mude a sua forma de agir somente, mas porque acima de tudo crê que será recompensado pelo próprio Deus em um mundo por vir. Esta fé e esperança é o ingrediente motivador que o impulsiona a servir ao próximo, resistir contra a “tentação” para o mal e engajar-se à prática do bem.

É essa fé, essa confiança em Deus que possibilita ao amor resistir a tudo com firmeza (SÖDING, 2003). Trata-se da espera por Deus e da imperturbável firmeza na esperança da salvação definitiva, a despeito de todas as tribulações no

⁵¹ Os banquetes eram práticas antigas. A passagem do jantar à bebedeira era acompanhada de libações, preces e cânticos. Após isto era fixado um programa, no qual era estabelecido se bebiam moderadamente ou muito, o assunto que seria tratado e aquele que fosse o autor da idéia seria o responsável em seguir os procedimentos do programa e deveria ser o primeiro orador, assim sendo já estaria estabelecida a ordem de cada um começando da direita para a esquerda a partir do orador. O dono da casa proporcionava aos seus visitantes alguns espetáculos, como tocadoras de flauta e até companhia de artistas (DIAS, 2008). Os banquetes ganharam um caráter completamente novo com Platão, que criou uma relação entre a escola filosófica e eles, os transformando em uma forma de sociabilidade entre mestres e alunos, o que não acontecia antes quando essa prática servia para pontificar a verdadeira *arete* (virtude) masculina e sua glorificação em palavras poéticas e cânticos. Platão incorporou na sua escola essa prática, que passa a ter uma nova interpretação filosófica, e tenta torná-las legais, como pode ser percebido nas Leis, obra em que ele dedica o primeiro livro “ao valor educacional do beber e das reuniões de bebedores, defendendo estas práticas contra ataques de que eram alvo” (JARGER, 1995, p.723). Os banquetes então, nessa nova versão, “não serviriam apenas, como um modo de diversão e de estreitar as amizades [...], mas fariam parte da educação moral” (FRANCO, 2006, p.27).

presente. O cristão, para Paulo de Tarso, cresce e amadurece desta relação entre suportar a dor e resistir firme.

Inseridas na situação da comunidade coríntia, as afirmações têm uma função crítica mencionadas nos primeiros versículos do capítulo 13, os versículos propiciam também uma declaração fundamental sobre a *ágape*: seu engajamento na causa do próximo está indissociavelmente ligado a seu cristocentrismo e a seu teocentrismo. A *ágape*, no sentido paulino, não é humanidade ou filantropia; não é tão pouco uma virtude no sentido do estoicismo; ela é, no voltar-se para o próximo, expressão qualificada do amor de Deus e de Cristo. *Ágape* é o “sim” ao próximo enraizado no “sim” a Deus mediado por Jesus Cristo. Na medida em que esclarecem isso, as afirmações sobre o amor de *I Coríntios* 13,7 constituem o correlato da afirmação-base do “hino ao amor”, a saber: “a *ágape* é a participação pneumática no amor de Deus em Jesus Cristo (SÖDING, 2003, p.117).

Ao examinar a natureza e a ação do amor-*ágape* em Paulo de Tarso, pode-se dizer que a *ágape* é resposta ao amor que Deus revela aos homens por meio de Cristo, amor demonstrado previamente e que marca o amor humano em todas as suas dimensões. Essa resposta pressupõe uma relação com Deus e com Cristo não só implícita, mas explícita, uma relação pessoalmente integrada - o que Paulo de Tarso designa como fé e esperança (SÖDING, 2003).

A relação da *ágape* com a convicção de que a graça de Deus tem o poder de vencer tudo que se lhe opõe inclusive a morte, permite ao cristão participar desse plano salvífico de Deus dispondo-se a fazer sua vontade.

Semelhantemente, na luta da *ágape* contra as “tentações” a que se expõem os cristãos, abre-se a oportunidade de assegurarem sua identidade pessoal a serviço do próximo, utilizando suas habilidades e dons para um engajamento pelo bem, oportunizando, como afirma Paulo de Tarso, uma transformação pedagógica, uma mudança comportamental: “[...] aquilo que no mundo é vil e desprezado, aquilo que não é, Deus o escolheu para reduzir a nada o que é” (I CORÍNTIOS 1,28).

O engajamento da *ágape* na realização do bem volta-se para Jesus Cristo, o crucificado e ressuscitado, que, segundo *I Coríntios* 1,30, não apenas personifica a sabedoria e a justiça provenientes de Deus, mas também a transmite aos cristãos pelo Espírito.

A *ágape* é, para Söding (2003), de acordo com *I Coríntios* 13, a união com Deus no compartilhar com ele a forma como ele ama ao próximo por meio de Jesus Cristo. Para tanto o próximo só pode ser amado como ele mesmo é, se aceito como amado por Deus. O amor ao próximo pressupõe o assentimento a Deus pela fé e esperança, como estas, de modo inverso, conduzem ao amor precisamente enquanto este se abre para Deus.

O amor-*ágape* em Paulo de Tarso é participação pneumática no amor de Deus em Cristo, “é uma grandeza pneumática que se deve ao poder da graça de Deus” (SÖDING, 2003, p.112).

A *ágape* então se caracteriza por ser “fruto do pneuma” no cumprir a lei. Um *ethos* de solidariedade universal, uma ética que se fundamentava no crer acentuava a convicção cristã de que a identidade do homem é constituída por Deus; logo, em Deus é que estariam às respostas para essa proposta educativa. Mas, o que isso influenciou na pedagogia paulina?

5.3. O AMOR COMO ELEMENTO PEDAGÓGICO NA FORMAÇÃO DO HOMEM CRISTÃO

A especificidade do amor como elemento pedagógico em Paulo de Tarso parte do princípio de que é pelo amor-*ágape* que o caráter do homem cristão é forjado segundo o modelo de Cristo.

Ágape, conforme Baylly (2008), pode ser traduzido por: digno de admiração, nobre, magnífico, brilhante. Em contraposição à tradução de *eros* feita por Baylly que destaca o desejo dos sentidos, amor por alguém, por alguma coisa; desejo apaixonado, ardente por alguma coisa.

Nesse sentido, se o *ágape* reflete o que tem de semelhante a Deus, é, então, o *eros* que precisa ser amadurecido e educado, já que ele revela os desejos e instintos mais humanos.

Refletindo essa dupla identidade - o amor paulino parte do princípio de que o ser humano como ser teologal, estruturalmente ligado a Deus, tem no amor,

ágape, a força unitiva que faz do homem um ser seduzido por Deus, e do divino, um Deus “em busca do homem”. Como ponto de partida, a experiência que Paulo de Tarso frisou como novo nascimento e passagem do homem carnal para o homem espiritual fundamenta-se na *ágape*, sendo possível, assim, ler toda a revelação do conteúdo da proposta pedagógica paulina por meio desse amor encarnado em Jesus Cristo.

O *eros* seria a versão humana do amor que também faz parte do homem, mas precisa ser disciplinada e submetida à *ágape*, ou seja, precisa ser educada e moldada.

Na proposta paulina de formação do homem, ao estabelecer o homem “carnal” - guiado pelas paixões e concupiscências como oposição ao homem “espiritual” - guiado pelo Espírito de Deus, Paulo de Tarso pretendia promover uma reeducação do homem para resistir e abandonar normas de padrões centralizados no prazer egocêntrico e direcionar este homem a um nível superior de busca, que também envolvia a busca pela verdade, cujo caminho era o amor *ágape*, em sua plenitude unindo homem e Deus em torno de um mesmo objetivo: o bem comum - que deveria ser expresso na *ekklesia*.

Em *Romanos*, Paulo de Tarso deixa claro que a lei não foi suficientemente capaz de reordenar o homem para atingir a este fim e finaliza a discussão sobre este assunto afirmando que “quem ama cumpre a lei” (ROMANOS 13,8-10).

Sua ação pedagógica transitou, então, entre a cultura grega e a cultura judaica. Para Paulo de Tarso a cultura grega não era capaz de responder ao problema de decadência do ser humano, e a cultura judaica, que tinha na observância da lei a solução, na opinião do autor só causava frustração (GILES,2000).

Ao propor outro caminho para a formação do homem cristão, Paulo de Tarso fez uma releitura da formação judaica e apropriou-se de alguns instrumentos da formação grega.

A formação do homem cristão, por isso, passava pelo reordenamento do comportamento humano que teve na face pedagógica e disciplinada do amor seu ápice.

5.4. CARACTERÍSTICAS DA PEDAGOGIA CRISTÃ PRIMITIVA: A AÇÃO EDUCATIVA

Para compreender a pedagogia paulina faz-se necessário interpretá-la na esteira do judeu-cristianismo helenístico. É preciso desvelar o pano de fundo de tradições judaico-helenistas que bebem de fontes sapienciais e têm frequentemente uma orientação apocalíptica. De um lado, no judaísmo antigo desenvolvia-se um interesse catequético, uma multiplicidade de fórmulas breves que deviam descrever sumariamente a autêntica devoção à lei. De outro, a filosofia helenista que, no período paulino, buscava certa espiritualidade e paz interior (LARA, 2001).

No entanto, a base da proposta paulina, a formação de sua própria construção conceitual esboçou uma forma integral de formação humana que, apesar de transitar nesse espírito judaico e helenista, trazia diferenças distintas.

Apesar de aproximada à proposta judaica de formação humana, trazia diferenças essenciais. A diferença básica residia no fato de que Paulo de Tarso abandonou a rigorosa orientação da lei judaica, fundamental para a teologia do judaísmo antigo e reinterpretou a lei sob a ótica dos ensinamentos de Cristo, que se dirigiam não somente aos judeus, mas a todas as nações. Decisivo era para Paulo de Tarso a orientação pela pessoa, pelo destino e significado salvífico de Jesus Cristo, o qual, como crucificado e ressuscitado, pode estabelecer a humanidade em relação com Deus como pai.

Como conteúdo básico, o magistério paulino subjugou a lei judaica e os mandamentos em amar a Deus e ao próximo. Para efetivar essa proposta, conforme *I Coríntios*, no capítulo 13, ele salienta uma tríade coesa: fé, esperança e o amor, salientando que o maior é o amor.

Os conceitos de fé, esperança e amor ganham, na pedagogia paulina, posição central na formação ética do cristão, o cidadão celeste.

A fé nasce, segundo argumento paulino, de ouvir o *logos de Deus*. Ela consiste fundamentalmente na aceitação do evangelho como palavra de Deus. É também a primeira decisão a ser tomada, a conversão que distancia da antiga

forma de viver, considerada por Paulo de Tarso como “abandonar o mundo” (I CORÍNTIOS).

A partir deste ponto o novo membro da comunidade começa um caminho de obediência à “vontade de Deus” e de edificação de uma relação pessoal com Deus, transformando a confiança em Deus em base para de toda a práxis de vida. Em *I Coríntios*, Paulo de Tarso caracteriza a fé, desafiada pelo entusiasmo do *pneuma*, assentimento à “loucura” da ação salvífica de Deus na cruz de Cristo (I CORÍNTIOS 1,17.22-25), e como superação de toda autovanglória diante de Deus (I CORÍNTIOS 1,27-31), por isso fundamentalmente como participação *pneumática* no teocentrismo do Cristo crucificado (I CORÍNTIOS 3,22).

Esse conceito de fé é decisivo para o início da “nova vida”, da formação do novo homem que antes era carnal e que pretendia tornasse espiritual.

A fé, como a conceitua Paulo de Tarso, é a antítese às “obras da lei”. Por esta contraposição, elaborou-se a ideia de que a fé incita, de um lado, a percepção da pecaminosidade radical da existência humana e, de outro, na mesma medida, a confiança no amor de Deus (por meio de Jesus Cristo), como único fundamento da esperança de justificação e salvação (SÖDING, 2003).

Na fé o homem aceitava o seu ser-referido a Deus como fundamentação de sua identidade pessoal e possibilitava a experiência salvífica já no presente, e de uma forma mais abrangente, na consumação escatológica. Importante mencionar que, na proposta pedagógica paulina, conhecer é sinônimo de salvar-se, a “salvação” pessoal está intimamente ligada à produção do conhecimento e torna-se o centro da ação pedagógica.

Efetivamente, nestes primeiros momentos do cristianismo, a pedagogia cristã se materializava nas comunidades. As reuniões eram sempre seguidas de discussões a respeito do comportamento pretendido para o cristão, e era na convivência, no enfrentamento dos conflitos que se sistematizava um código de normas éticas sempre voltado para a imitação dos atributos de Cristo e das orientações recebidas nos evangelhos, reinterpretadas nas cartas paulinas.

O principal termo que Paulo de Tarso usa como referência ao movimento como um todo e às comunidades locais era *ekklesia*; seu significado primário no Império Romano oriental era “assembleia” de cidadãos da *polis* grega. A “assembleia” da *polis* grega envolvia louvor, aclamação e discussão de questões

de interesse dos cidadãos, o que eram também as principais atividades que as comunidades de Paulo de Tarso realizavam nas reuniões das comunidades (HORSLEY, 2004).

Para Horsley Paulo de Tarso entendia a *ekklesia* como comunidades locais alternativas, exclusivistas, apartadas do “mundo”, semi-independentes. As relações sociais deviam ser conduzidas pelo viés do igualitarismo, firmado com vínculos de solidariedade e amparada pela teologia da iluminação e imortalidade da alma. Paulo de Tarso entendia que sua principal tarefa envolvia estabelecer comunidades, assembleias de “fiéis” entre as nações da Ásia Menor e da Grécia, estabelecendo assim o “reino de Deus” pela solidariedade.

As comunidades paulinas deveriam ser exclusivas, abertas a recrutar a partir de, mas fora isso apartadas da sociedade Imperial mais ampla, quer nas cortes civis ou em banquetes no templo (I CORÍNTIOS 5, 9-13; 6,1-11; 10,14-22).

Paulo de Tarso exortava as comunidades que conduzissem seus próprios assuntos de modo autônomo, em completa independência com relação ao “mundo”, como escreveu em *I Coríntios* 5,6. Isso não significava um completo afastamento da sociedade em que viviam. O propósito do magistério paulino era levar as pessoas a entrar na comunidade, mas deviam manter a pureza ética e a disciplina de grupo, resolvendo suas divergências em independência das cortes estabelecidas. Em Paulo de Tarso, santidade referia-se ao comportamento e às relações sociais éticas, à manutenção da justiça (HORSLEY, 2004).

Muitas das soluções e normas para os líderes foram propostas por Paulo de Tarso (Giles, 2000). Ao propor um programa de ação, acentuou a necessidade de se crivarem as dádivas do mundo: “Examinai tudo e abraçai o que for bom; guardai-vos de toda a aparência do mal.” (I TESSALONICENSSES 5,21). O que denotou certo cuidado com a tradição clássica (PEREIRA MELO, 2008).

Para Hilson (s/d) o mundo helênico, no qual a proposta paulina nasceu, ressaltava orgulhosamente os seus grandes mestres. O judaísmo, antecedente histórico do cristianismo, era uma religião baseada no ensino. Jesus de Nazaré, através de quem e por causa de quem a igreja foi fundada, era considerado pelos cristãos como o mestre dos mestres. Tornou-se natural, então, que o ensino devesse ocupar um lugar eminente no ministério da igreja primitiva. (HINSON, s/d, p.19).

Ao buscar modelo para o papel educativo dos recém-convertidos, que formavam a comunidade cristã primitiva, Paulo de Tarso recorreu ao modelo judaico, que, em sua formação pessoal, contemplou o estudo da lei (*Torah*):

No centro do currículo da sinagoga e da escola estavam os conceitos de monoteísmo e religião revelada, bem como ênfase em moralidade. Esses conceitos eram inculcados através do estudo de três corpos – *Midrash*, a exegese das Escrituras; *Halakah*, o código do judaísmo, precisamente formulado; e *Haggadah*, os ensinamentos não jurídicos das Escrituras, resultantes de estudos mais profundos dos ensinamentos religiosos, morais e históricos contidos nas Escrituras (HINSON, s.d., p.23).

Paulo de Tarso transportou para o cristianismo a preocupação com o estudo e com o ensino, presentes na cosmovisão hebraica. Nos *Atos dos Apóstolos* (2,42) pode-se observar menção à assiduidade aos ensinamentos dos apóstolos, comum a os membros da *ekklesia*.

Para Collins (1999) o centro da ética paulina encontra-se em *I Coríntios*: “Agora, portanto, permanecem estas três coisas, a fé, a esperança e o amor, mas o amor é o maior” (I CORÍNTIOS 13,13).

A fé fundamentava, no pensamento paulino, um *ethos* de solidariedade universal. Uma ética que se baseia no crer critica toda dicotomia entre autonomia e teonomia e aguça a convicção cristã de que a identidade do homem é constituída por Deus (SÖDING, 2003).

Apesar da coesão entre fé, esperança e amor, como o próprio Paulo de Tarso afirma, na ética cristã o conceito central é, sem dúvida, o da *ágape*. Todos os valores morais fundamentais têm nela suas raízes. A *ágape* engloba mais do que o querer bem ou a realização engajada do bem; ela ultrapassa isso, ela não resultava, segundo o conceito paulino, dum esforço moral por perfeição de quem ama, nem dos direitos do outro, nem de uma ideia humanista, mas, do amor que Deus oferece (SÖDING, 2003).

Nesse sentido, a *ágape* é um reflexo da comunhão que o cristão mantém no amor de Deus. No conceito paulino, somente no crer, no esperar e no amar pode brotar e concretizar o que se constitui o bem.

A concretização da ética cristã era vivenciada nas comunidades por meio do discipulado co-igual, e não se dava de forma harmoniosa. Mas os cristãos eram incentivados a alterar sua conduta, a partir do vínculo recíproco, de modo que ela correspondesse melhor à vontade de Deus. E, conduzido por Deus, o cristão assumia a responsabilidade de ajudar outras pessoas para esse encontro também com Deus.

As relações com o próximo nas comunidades tornavam-se o lugar das experiências de Deus - seja porque o amor experienciado e demonstrado aos outros o aproxima de Deus, seja porque o sofrimento e a contestação também são encarados como instrumentos de aperfeiçoamento que visavam aproximar o homem de Deus. O amor, por força do Espírito, conduzia o homem a uma relação mais estreita com Deus.

Na organização social a partir da afetividade nas comunidades, comparadas em *1 Coríntios* 12 como o “corpo de Cristo”, ninguém reúne em si a plenitude do “corpo”, mas todos, porém, participam dele, desempenhando determinada função cujo vínculo que une todo o corpo é o amor.

A pedagogia paulina visava, então, a uma reestrutura social, não mais fundamentada em princípios jurídicos de direito, mas em princípios sócio-afetivos veiculados pela fé, em um sistema que tem como visão de mundo uma revisão radical, à luz de Jesus e do Espírito, da tríplice crença judaica: monoteísmo, eleição e escatologia.

Assim Paulo de Tarso buscou responder as questões-chaves de uma visão de mundo: quem sou, onde estou e para onde vou.

Questões que a pedagogia paulina buscou responder fundamentada numa releitura da visão judaica de mundo.

O magistério, pois, implicava num processo denominado de santificação em que o homem era transformado e moldado conforme o caráter de Cristo.

Segundo Brakemeier (2008), os responsáveis pelo magistério assumiam funções características de ministros, funções que exigiam certo “profissionalismo” exercido por vocação e incumbência e eram necessários para a gênese da comunidade. Apesar da índole do magistério de Paulo de Tarso ser essencialmente carismático, havia uma preocupação com o ensino e a formação humana.

Com fins didáticos e organizativos Paulo de Tarso catalogou os “dons”, as diversas atividades e as diversas funções existentes nas comunidades: (1CORÍNTIOS 12,4-11; 12,28-31; 14:6; ROMANOS 11,13; 12,6-8; GÁLATAS 2,11). Organizava os líderes em apóstolos, profetas e mestres que eram os *diakonoí* (despenseiros, responsáveis pelo servir):

Embora carismas sejam dons e emanem da mesma fonte, não são iguais e nem imposições fatais. As pessoas são responsáveis por eles, tanto pela preferência que dão, quanto pela maneira com que os executam. A essas alturas já está claro que os carismas maiores são aqueles dos quais a comunidade obtém maior proveito (BRAKEMEIER, 2008, p.170).

Segundo Brakemeier (2008), eram os profetas e os “mestres” que atuavam diretamente nas comunidades locais. Aos “mestres” cabia o ensino, eram os responsáveis pelo magistério e pela instrução. As funções não estavam ainda definitivamente fixadas; no entanto, Paulo de Tarso advertia que fossem realizadas com zelo e para o bem de todos (I CORÍNTIOS 12,4-11 e ROMANOS 12,9-11).

O trecho paulino a respeito dos dons e funções de cada membro da comunidade é encerrado enfatizando a necessidade de respeito à diversidade e apoio mútuo, não há aparentemente uns papéis mais importantes do que outros, Paulo de Tarso buscou preservar a “diversidade cooperante”.

Categoricamente, a ação pedagógica paulina centrou-se em duas características principais que são, ao mesmo tempo, contrastantes e complementares: a imitação da figura de Cristo e a adoção de alguns aspectos da filosofia clássica na formação do cristão.

Na primeira característica (a de formação de uma caracterização da figura de Cristo) competia definir quem foi Cristo e como se comportou frente aos embates cotidianos. Nesse sentido é que a *ágape* em todas as suas especificidades (poder e busca, práxis do bem e reflexo do relacionamento com o divino) contribuíra efetivamente na caracterização desse modelo. Já que como elemento motivador e árbitro das consciências, permitia discernir comportamentos

e padronizá-los.

É nesse sentido inclusive que a alma assemelha-se num relacionamento com *ágape* e o *eros* com o corpo. Os instintos carnis manifestos no *eros* deveriam ser disciplinados e sublimados por *ágape*. Consistia nesse processo a luta entre carne e espírito mencionada por Paulo de Tarso.

A metodologia pedagógica exigia disciplina: pessoal (no autocontrole) e social (no comportamento nas comunidades). Pode-se observar que esta metodologia já era praticada na pedagogia helenística, no valor ético, no autocontrole proposto para o sábio⁵².

Paulo de Tarso recupera, então, conteúdos formativos do judaísmo e do instrumental da formação cultural clássica. Para exercer funções pedagógicas e difundir o novo modelo de vida no amor-*ágape*, a metodologia utilizada como mediação foi a filosofia, já que o helenismo se organizava segundo um princípio de universalidade .

A práxis educativa paulina centrava-se, em primeiro lugar, em definir qual era a figura de Cristo que deveria ser imitada e sistematizada em conteúdos; e, em segundo lugar, moldar o caráter cristão segundo esse modelo a ser caracterizado por Cristo, que se personificou em *ágape*.

A contribuição paulina para formação do homem ideal cristão se deu nesse aspecto: sistematizar quem foi Cristo, como ele agia e como moldar, nesse primeiro momento, o homem cristão a essa mesma imagem.

A constituição da identidade cristã se deu, então, ao mesmo tempo em que se moldava uma identidade para o Cristo.

⁵² Em Sêneca pode-se observar que o ápice da racionalidade humana, sua determinação, vontade e perseverança estaria no total controle sobre qualquer impulso das emoções (PEREIRA MELO,2007).

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

No desenvolvimento do trabalho procedeu-se a uma reflexão a respeito das características da Pedagogia cristã primitiva que teve no afeto seu principal instrumento pedagógico. Partindo da formação educacional de um de seus principais sistematizadores no primeiro século, buscou-se analisar o que a formação de Paulo de Tarso influenciou na sua proposta pedagógica, principalmente ao conceituar o termo *ágape*.

Partindo do amor-*ágape*, como seu principal elemento educativo, Paulo de Tarso, no exercício de seu magistério e ao organizar e estruturar as primeiras comunidades cristãs, estabeleceu como código de regras o preceito de amor a Deus e ao próximo, o que se tornou uma máxima do cristianismo.

No decorrer da pesquisa, procurou-se considerar que transformações ocorridas no pensamento filosófico greco-romano, a partir do helenismo, constituíram fator a favorecer as mudanças que se estabeleceram no mundo antigo e que influenciaram o nascimento da doutrina cristã.

Como resposta a crise social, provocada, segundo Paulo de Tarso, pelo afastamento do homem de Deus, tornava-se necessário reeducar esse homem para relacionar-se com Deus e com o próprio homem.

Formado no espírito do helenismo, duas culturas influenciaram sua educação: a judaica e a greco-romana, o que pode ser percebido na construção de sua proposta pedagógica. Fundamentando-se na pedagogia judaica, destacou uma releitura de seus fundamentos e pressupostos. E nessa releitura, Paulo de Tarso possivelmente se apropriou de alguns aspectos da filosofia grega, apesar de negá-la.

No perfil histórico-biográfico de Paulo de Tarso, por meio de seu *corpus* de escritos, pode-se perceber uma formação reflexiva, produto de sua dupla pertença, provinda entre dois mundos, duas culturas: judaica e helenística.

Escrevia em grego, chamado comum *koiné* e, assumiu metáforas inspiradas em acontecimentos cotidianos ao período, utilizou terminologias greco-romanas para fundamentar a formação do homem cristão e apropriou-se de alguns métodos utilizados pela filosofia grega, principalmente aos sistemas

estóicos e epicuristas.

Nessa nova proposta de cidadania, “cidadania celeste”, elaborada por Paulo de Tarso, o passaporte para ingressar era a fé. A fé se constitui elemento indispensável para poder compreender todos os conceitos relativos à vida e a sua produção nesta concepção.

Os conceitos de mundo, sociedade e homem se submetem aos mistérios da fé que categorizou, como referencial educacional, um cidadão que transitou como peregrino nesta terra e cujo alvo principal era acumular bens celestes.

Essa transitoriedade da vida, suporte para a única realidade verdadeira - a vida eterna - implicava em renunciar os “prazeres da carne” e preparar-se para viver no espírito.

Nesse sentido, todo o conteúdo da pedagogia cristã em Paulo de Tarso buscou orientar o comportamento dos homens para a vida em comunidades, com vistas à pátria celeste. A transformação dos comportamentos requeria uma dedicação a Deus e um comprometimento com seus pares, negando as formas antigas de vivência e submetendo-se a nova ética do amor.

Papel preponderante em sua argumentação teve o conceito atribuído por ele ao amor-*ágape*, fator que influenciou toda a sua proposta pedagógica, que apontava para um novo modelo de homem e de conhecimento, que tem no amor sua função formadora.

Os conceitos apresentados pelo autor, como: conceito de mundo, de sociedade, de homem e de educação, responsáveis pela formação de uma identidade cristã, contribuíram para a formação do homem de fé que tem no modelo ideal de homem personalizado em Cristo seu alvo perfeito.

Para formar esse novo referencial de homem requeria-se uma nova concepção educacional, baseados em uma nova orientação ética. Papel central teve o amor, como instrumento pedagógico e elemento direcionador do comportamento humano.

Na busca por conceituar a *ágape* como instrumento pedagógico na formação do homem cristão foi necessário conceituar também *eros* e as demais qualidades que tem sido atribuídas ao amor. Foram verificadas as possíveis apropriações de Paulo de Tarso sobre o universo filosófico grego no que diz respeito ao papel atribuído ao amor como instrumento formativo, ainda que lhe

desse nova roupagem e conceituação.

As possíveis contribuições de Platão em *O Banquete* puderam auxiliar na compreensão dos sentidos atribuídos ao amor-*ágape* nos primórdios do cristianismo e ainda recorrentes no século XXI, já que continuam abertas as discussões nas propostas pedagógicas atuais.

Na proposta pedagógica platônica *eros* assume o papel de colaborador da natureza humana tendo em vista o seu aperfeiçoamento, e, apesar das divergências conceituais em Paulo de Tarso, *ágape* assume função semelhante.

Assim, em Paulo de Tarso o amor é a energia capaz de transformar-se em decisão, atitude e práxis livres, insubstituíveis e responsáveis, justamente por ser dádiva divina.

A especificidade do amor como elemento pedagógico em Paulo de Tarso parte do princípio de que é pelo amor-*ágape* que o caráter do homem cristão é forjado segundo o modelo de Cristo.

O *eros* seria a versão humana do amor que também faz parte do homem, mas precisa ser disciplinada e submetida à *ágape*, ou seja, precisa ser educada e moldada. Ao estabelecer o homem “carnal”-guiado pelas paixões e concupiscências (conduzido por *eros*) como oposição ao homem “espiritual”-direcionado pelo Espírito de Deus (pela *ágape*), Paulo de Tarso pretendia promover uma reeducação do homem para resistir e abandonar normas de padrões centralizados no prazer egocêntrico. E direcionar este homem a um nível superior de busca, que também envolvia a busca pela verdade, cujo caminho era o amor-*ágape*, em sua plenitude unindo homem e Deus em torno de um mesmo objetivo o bem comum - que deveria ser expresso na convivência nas comunidades (*ekklesia*).

A pedagogia paulina almejava, então, uma reestrutura social não mais fundamentada em princípios jurídicos de direito, mas em princípios sócio-afetivos veiculados pela fé, em um sistema que tem como visão de mundo uma revisão radical, à luz de Jesus e do Espírito, da tríplice crença judaica: monoteísmo, eleição e escatologia.

O reino futuro se transforma numa realidade presente, porém invisível, a figura de Cristo transforma-se num fenômeno mítico e atuante no homem interior, que devia encarar a vida social como um organismo espiritual unido pelo amor

solidário. Espiritualidade e harmonia social eram as bases teológicas que cimentavam a plataforma ideológica das comunidades como poder atemporal.

As contradições e antagonismos dos fatos históricos são cancelados no seio de uma consciência que, por força de idealizar os fatores que definem a sua situação pessoal real, assim como a realidade, formaram o que é apenas uma racionalização da sua vocação mística dentro do inconsciente. Assim, a vontade de lutar por sua liberdade real deixa de existir.

A questão das diferenças sociais e dos embates dela decorrentes é explicada pela desorganização causada pela tentativa do homem de resolver seus problemas distanciado de Deus, com suas próprias capacidades racionais, o que Paulo de Tarso resume na conceitual desordem provocada pelo pecado.

Como resposta a esta crise social, provocada, segundo Paulo de Tarso, pelo afastamento do homem de Deus, tornava-se necessário reeducar esse homem para relacionar-se com Deus e com o próprio homem.

Partindo de um tipo de homem que estava em processo de santificação, a educação em Paulo de Tarso assumiu um caráter de fé que deveria ser desenvolvido a partir de uma renovação de mente em cujos princípios básicos estão a humildade em contraposição à soberba, e a fé que supera a razão.

Essa nova concepção de mundo e de homem irrompe favorecida pela crise espiritual que atravessava o mundo antigo no período Imperial e pela situação de fragilidade interna do Império, como lutas étnicas, crise militar, crise econômica e filosófica. Os novos valores trazidos pela proposta nascente eram o contraponto aos antigos, como: humildade diante do poder, paz diante da força e a emoção diante da razão.

Dessa forma, o cristianismo procurou responder às necessidades mais emergentes daquela sociedade, o homem era concebido como feitura divina, elevado à condição de filho de Deus, o que tornava todos os homens iguais, independentes de raça, sexo e condição social. Com relação ao processo de transformação desse homem que considerava decaído e pecador, sujeito às tentações da vida corrompida, em nova criatura capaz de comportar a cidadania celeste é que Paulo de Tarso propõe laços de fraternidade.

Essa transformação não era efetuada segundo as bases da educação grego-romana. Não era assimilada por meio do intelectualismo, mas, sim, era

edificada sobre a premissa de que o homem só podia ser formado e transformado por uma intervenção divina.

A ação divina em conjunto com a ação humana de apropriar-se cada vez mais do caráter de Cristo pela imitação dos seus atos, subjugando a carne (satisfação física) ao Espírito (agente sobrenatural do processo) resultava num processo transformativo denominado por santificação. O papel dos instrutores (líderes) era relevante no sentido de servirem de modelo ensinando, exortando e principalmente sendo exemplos de correção, mas o principal agente deste processo é o próprio Deus e o indivíduo que se submete a Deus.

Numa vinculação com a paideia platônica, esse homem “carnal” a quem Paulo de Tarso pretendia moldar em “espiritual”, seria conduzido por *eros*, qualidade do amor que vive uma busca e precisa ser reeducado para a disciplina. É nesse sentido que a proposta paulina centrada na *ágape* como modelo formativo, ganha sentido ético e dimensões pedagógicas. *Ágape* seria uma força que anima, que motiva uma reeducação centrada na disciplina, no autocontrole e na valorização do outro.

As aproximações entre o conceito de amor e sua função na formação do homem nas epístolas paulinas e nas obras de Platão, guardadas as devidas proporções (de tempo, objetivos, cultura e conceitos), está nessa ideia de que o amor é um agente educativo, e que a aspiração à verdade e ao ser é impulsionada pelo amor e por ele ativada.

Não significa, então, que, ao partir do papel formativo que ao amor foi atribuído, tanto por Platão como por Paulo de Tarso, se está assemelhando os métodos e as peculiaridades próprias de cada um.

O amor, segundo os autores, inspira um *élan* eternamente voltado para o bem, o belo e o justo; que para Platão, podia ser contemplado em Sócrates e na sua filosofia, a quem tece elogios no final do *Banquete*; e para Paulo de Tarso é personificado na imagem do Deus cristão: Jesus Cristo. O que remete a referenciais de homem totalmente diferentes.

Em Platão o alvo a ser alcançado era a formação do homem perfeito; apesar de suas limitações, essa perfeição era alcançada pela racionalização. Paulo de Tarso nega a possibilidade de haver perfeição humana sem uma intervenção divina, e uma formação independente, segundo ele, era a causa dos

desvios sociais. Nesse enfrentamento propõe o homem dependente de Deus, servo. Somente com o auxílio de Deus era possível chegar à perfeição.

Pode-se pensar que a concepção de homem e de sociedade elaborada por Paulo de Tarso, referendada em Cristo, partiu dos ideais de Cristo, mas recebeu influências do contato entre a cultura hebraica e a cultura clássica, constituindo-se assim, contraditoriamente, elemento condutor de todo o processo educativo, na negação do referencial de homem grego e na construção do perfil de homem ideal que o cristianismo pretendia formar: O homem santo à semelhança de Cristo.

Ao propor Cristo como modelo de perfeição, importava caracterizá-lo, identificando-o e delineando sua personalidade e ações; ou seja, atribuindo-lhe uma identidade.

A proposta paulina assume relevância na medida em que buscou imprimir nos primeiros momentos do cristianismo categorias que propiciaram a articulação de uma identidade cristã que teve no amor-*ágape* seu principal referencial e motivação.

A conceituação desta qualidade do amor continua ainda permanentemente sendo retomada nos ciclos eclesiais e acadêmicos, dada a sua utilização ainda aberta a possibilidades e novas variações.

Respeitando as especificidades em períodos totalmente diversos; de métodos, objetivos e discursos; as discussões a respeito desse assunto podem contribuir para o diálogo atual no que diz respeito à busca interior que permeia o homem, e a intenção de direcionar essa busca para uma fonte de valor (o bem), que precisa constantemente ser direcionada, sendo esse o foco principal de um processo formativo (direcionar, moldar), visando elevar e motivar educadores e educandos a patamares mais elevados de virtudes humanas.

REFERÊNCIAS:

Fontes:

CARTAS PAULINAS In: BÍBLIA. Tradução Ecumênica da Bíblia - TEB. Edições Loyola: São Paulo, 1994.

Literatura de apoio:

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ALVAR, Jaime et al. **Cristianismo primitivo y religiones místicas**. Madrid: Ediciones Cátedras, 1995.

BARBAGLIO, Giuseppe. **São Paulo, o homem do Evangelho**. Tradução de Epharaim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **As Cartas de Paulo (I)**. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Loyola, 1989.

_____. **As Cartas de Paulo (II)**. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Loyola, 1991.

BARROS, Gilda Naécia Maciel. **Cristianismo Primitivo e a Páideia Grega**. Disponível em: <http://www.hottopos.com/vdletra2/Gilda.htm#_ftn1> Acesso em: 30/04/2005.

_____. **Eros, A Força do Amor na Paidéia de Platão**. (notas da conferência proferida na I *Semana de Estudos Clássicos & Educação* da Fac. de Educação da Univ. de São Paulo, 25-4-02). Disponível em <http://www.hottopos.com/vdletra2/Gilda.htm#_ftn1>2002. Acesso em 30/04/2007.

BAUER, J. B. **Dicionário Bíblico- Teológico**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

BAYLLY, A. **Dictionnaire Grec-Français**. Paris: Hachette, 2008.

BENITO, Jose Ramon, **La Paideia Cristiana: “Una interpretación”** (Estudios filosofía história letras). Primavera, 1985. Disponível em:
<http://www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES/itam/estudio/estudio02/sec_62.html>
Acesso em: 02/10/2009.

BENOIT, André; SIMON, Marcel. **Judaísmo e Cristianismo Antigo de Antíoco Epifânio a Constantino**. São Paulo: EDUSP, 1987.

BENTO XVI. **Carta Encíclica DEUS CARITAS EST**, São Paulo: Paulus/Loyola, 2006, p. 14s.

BLÁZQUEZ MARTINEZ, José Maria. **El nacimiento del cristianismo**. Madrid: Editorial Síntese, 1996.

BOEHNER, Philotheus. GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã**. Petrópolis: Vozes, 1970.

BORNKAMM, Günther. **Paulo, vida e obra**. Petrópolis: Vozes, 1992.

BRAKEMEIER, Gottfried. **A Primeira Carta do Apóstolo Paulo à Comunidade de Corinto: um comentário exegético-teológico**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008.

BROWN, Peter. **El Primer Milenio de la cristandade Occidental**. Barcelona: Crítica, 1997.

BURCKHARDT, Jacob. **Del Paganismo al Cristianismo**. México: Fonde de Cultura Económica, 1996.

CHARPENTIER, Etienne. **Para Ler o Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1992.

COCHRANE, Charles Norris. **Cristianismo y cultura Clássica**. México: Fondo de Cultura Economica, 1992.

COLLINS, Raymond F. **First Corinthians**. Sacra Pagina Series. Collegeville: Minn, Liturgical Press, vol. 07, p.478-499, 1999.

CROSSAN, J. Dominic.; REED, Jonathan L. **Em busca de Paulo: Como o apóstolo de Jesus opôs Reino de Deus ao Império Romano**. São Paulo: Paulinas, 2008.

CULDAUT, Francine. **El nacimiento del cristianismo y el gnosticismo**. Madrid: Ediciones Alkal, 1996.

DIAS, Patrícia de Oliveira. **Platão, Eros e relações afetivas na antiguidade**. 2008 Disponível em: <www.cchla.ufrn.br/humanidades/trabGT.php> acessado em 12/12/2009.

DONINI, Ambrogio. **História do Cristianismo (Das origens a Justino)**. São Paulo: Edições 70. Martins Fontes. São Paulo. 1980.

DRAME, John William. **Paulo**. São Paulo: Paulinas, 1982.

ELLIOT, Neil. A Mensagem antiimperial da Cruz. In HORSLEY, Richard A. **Paulo e o Império Romano: Religião e poder na sociedade imperial romana**. São Paulo: Paulus 2004. p.169-184

ENGELS, Friedrich. **O Cristianismo Primitivo**. Rio de Janeiro: Laemmert, 1969.

FABRIS, Reinaldo. **Paulo Apóstolo dos gentios**. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. **Para Ler Paulo**. São Paulo: Loyola, 1996.

FIORENZA, Elisabeth S. A Práxis do Discipulado Co-Igual. In HORSLEY, Richard A. **Paulo e o Império Romano: Religião e poder na sociedade imperial romana**. São Paulo: Paulus 2004. p.221-238.

FRANCO, Irley. **O sopro do amor: um comentário do discurso de Fedro no Banquete de Platão**. Rio de Janeiro: Palimpsesto, 2006.

GALIMBERT, Umberto. **Rastros do Sagrado**. São Paulo: Paulus, 2003.

GILLMAN, M. Florence. **Mulheres que Conheceram Paulo**. São Paulo: Paulinas, 1998.

GEORGI, Dieter. Romanos: Teologia Missionária e Teologia Política. In HORSLEY, Richard A. **Paulo e o Império Romano: Religião e poder na sociedade imperial romana**. São Paulo: Paulus, 2004. p.150-161.

GILES, Thomas R. **Jerusalém e Atenas: Filosofia e Teologia**. São Paulo: EPU, 2000.

GRAMSCI, Antonio. **Concepção Dialética da História**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

GRIMAL, Pierre. **Dicionário de Mitologia Grega e Romana**. Trad. Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

GUIGNEBERT, Charles. **El cristianismo antiguo**. México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

HIGUET, Etienne A. A Força do Eros no Pensamento Ético e Político de Paul Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**, n. 02, ISSN: 1677-2644, 2007. Disponível em: < <http://www.metodista.br/ppc/correlatio>>. Acesso em 12/12/ 2009.

HINSON, E. Glenn. O ensino cristão na igreja primitiva. In: HINSON, E.Glenn;

SIEPIERSKI, Paulo. **Vozes do cristianismo primitivo**. São Paulo: Sepal, [19--]. p.19-34.

HOLZNER, Josef. **Paulo de Tarso**. Lisboa: Editorial Áster Ltda, 1959.

HORSLEY, Richard A. **Paulo e o Império Romano: Religião e poder na Sociedade imperial romana**. São Paulo: Paulus, 2004.

JAEGER, Werner. **Cristianismo Primitivo e Paideia Grega**. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. **Paideia**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JEREMIAS, Joachim. **Jerusalém no Tempo de Jesus: Pesquisas de história econômico social no período neotestamentário**. São Paulo: Paulinas, 1983.

JOHNSON, Paul. **História del Cristianismo**. Madrid: Javier Vergara Editor, 1999.

KIVITZ, Ed René. **Nasce uma Igreja**. São Paulo: Editora Sepal. 1992.

KOCH, R. Homem. In: BAUER, J. B (Org.). **Dicionário de Teologia Bíblica**. São Paulo: Loyola, 1973, p. 468-475.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento: História e Literatura do Cristianismo Primitivo**. trad. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005. V.2.

KONDER, Leandro. **O Cristianismo Primitivo- Apêndice**. Rio De Janeiro: Editora Laemmert. 1969.

KRUSE, Colin. **II Coríntios: Introdução e Comentário**. São Paulo: Edições Vida Nova. 1994.

LARA, Tiago Adão. **A filosofia nas suas origens gregas**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2001.

LELOUP, Jean – Yves. **“Introdução aos Verdadeiros Filósofos”**. Petrópolis: Vozes, 2003.

LOREDO, Carlos Roberto. Ser Iniciado no amor: As relações entre Cultos de Mistério e Paidéia a Partir do Banquete de Platão. **Síntese-Revista de Filosofia. Belo Horizonte**: v.36, nº 116-set-dez, 2009, p.355-371.

MARASCHIN, Jaci. A Face Sagrada de Eros: Religião e Corpo. **Revista Eletrônica Correlatio**, n. 02, ISSN: 1677-2644, 2007. Disponível em: < <http://www.metodista.br/ppc/correlatio>>. Acessado em 10/12/ 2009.

MARROU, Henri Irénée. **História da Educação na Antigüidade**. 4ª Ed. São Paulo, E.P.U,1975.

MATEOS, Juan. **Jesus e a sociedade de seu tempo**. São Paulo. Paulinas, 1992.

MIRANDA, Evaristo Eduardo de; MALCA, José Manoel S. **Sábios Fariseus: Reparar uma Injustiça**. São Paulo: Loyola, 2001.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **De paganos, judíos y cristianos**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

MONDOLFO, R. **O homem na cultura antiga, a compreensão do sujeito humano na cultura antiga**. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1968.

MORAIS NETO, Joaquim José. Recepção platônica do Cristianismo na Igreja primitiva. In **Ensaio sobre o Cristianismo na Antigüidade: História, Filosofia e Educação**. (org) PEREIRA MELO, José Joaquim.; PIRATELI, Marcos Roberto. Maringá: Eduem, 2006.

MORAIS, Vamberto. **A primeira comunidade cristã e a religião do futuro**. São Paulo: Ibrasa, 1992.

MORESCHINI, Cláudio.; NORELLI, Enrico. **História da literatura cristã Antiga Grega e latina**. São Paulo: Loyola, 1996.

MORRIS, Leon. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1997.

NAGEL, Lizia Helena. Na Mudança a Violência por Parteira. In: **Ensaio sobre o Cristianismo na Antiguidade: História, Filosofia e Educação**. (org) PEREIRA MELO, José Joaquim.; PIRATELI, Marcos Roberto. Maringá: Eduem, 2006. p.115-137.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. **História da Educação na Antiguidade Cristã: O Pensamento educacional dos Mestres e Escritores Cristãos no Fim do Mundo Antigo**. São Paulo: EPU, 1978.

OJEA, Gonzalo Puente. **Ideología e Historia. La Formación del cristianismo como fenómeno ideológico**. 3ª ed. Madri: Siglo Veintiuno Editores. 1984.

PADOVANI, Umberto. **História da Filosofia**. São Paulo: Melhoramento, 1977.

PARRA SANCHEZ, Tomás. **Comunidades Proféticas a Caminho**. São Paulo: Paulinas, 1996

_____. **Aventura entre os pagãos**. São Paulo: Paulinas, 1996.

PÉPIN, Jean. **Helenismo e Cristianismo**. In CHÂTELET, François (org). História da Filosofia: idéias e doutrinas. Rio de Janeiro: Zahar, 1974. p.15-54

PEREIRA MELO, José Joaquim. A Educação Paleo-Cristã. **Revista Teoria e Prática da Educação**. Maringá, Vol.04, nº 09, 2001, p. 97-109.

_____ A Organização do Pensamento Cristão: do século I ao século IV. IN: COSTA, Célio Juvenal (org). **Fundamentos Filosóficos da Educação**. Maringá: DFE/PPE, 2005, p 63-78.

_____ **Cristianismo e Cultura Clássica**. Maringá: DFE/PPE, 2003.

_____ **Do Helenismo ao Cristianismo Primitivo**. Anais do II ENPED- Encontro de Pedagogia: O Ensino Superior Face as atuais Mudanças Societárias: Desafios e Perspectivas. p..75-82

_____ A Educação Informal Hebraica: O Magistério dos Profetas. **Revista CESUMAR**, Maringá, V.7-nº1-Dezembro, 2002. P.77-83

_____ A educação e o Estado Romano. **Revista LINHAS** Revista do Programa de Mestrado em Educação e Cultura. Florianópolis: UDESC, v.7, nº2, p. 1-10, 2006.

_____ O Estado e a formação do cidadão romano. **Revista Teoria e Prática da Educação**. Maringá, DFE/PPE, V.8, nº3, 2005, p.352-363.

_____ **Ensaio sobre o Cristianismo na Antiguidade: História, Filosofia e Educação**. (org) PEREIRA MELO, José Joaquim.; PIRATELI, Marcos Roberto. Maringá: Eduem, 2006.

_____ . Padres da Igreja e o Diálogo com o Pensamento Clássico. **Revista Brasileira de História das Religiões – Ano I, no. 1 – Dossiê Identidades Religiosas e História**. 2008. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/06%20Jose%20Joaquim%20Pereira%20Melo> . Acesso em: 10/12/2009.

PESSANHA, José Américo Motta. Platão: as várias faces do amor. In: **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.p.83-114

PIERRARD, Pierre. **História da Igreja**. São Paulo: Paulus, 1983.

PLATÃO. **Diálogos**. Os Pensadores. Seleção de Textos de José Américo Motta Peçanha. São Paulo: Abril Cultural, 2ª Ed. 1979.

QUESNEL, Michel. **Paulo e as origens do Cristianismo**. São Paulo, Ed Paulinas, 2004.

RATTEY, Beatrice. **Los Hebreos**. México: FCE, 1995.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média**. São Paulo: Paulus, 1990. v. I

_____ **História da Filosofia Antiga: III Os Sistemas da Era Helenística**. Vol. III. São Paulo: Loyola, 1994.

_____ **Teologia e Magistério: Eros e Agape na Concepção do Amor**. In: L'Osservatore Romano, publicado na edição portuguesa de 1-VII-2006. Disponível em: < www.cliturgica.org/artigo.php?id=449>. Acesso em: 15/12/2009.

RUIZ BUENO, Daniel. **Padres Apostólicos y apologistas gregos**. Madrid: BAC, 2002.

SANCHES, Boscho Jordi. **Nascido a Tempo**. A vida de Paulo Apóstolo. São Paulo: Edições Ave Maria, 1997.

SARAIVA, Javier. **O Caminho de Israel**. São Paulo: Paulinas, 1994.

SÊNECA. L.A. **Sobre a Brevidade da Vida**. São Paulo: Nova Alexandria, 1998.

SEVERINO, A.J. **Filosofia**. São Paulo: Editora Cortez, 1992.

SILVA, Andréia Cristina L. Frazão da. **A palestina no século I** Disponível em: <<http://www.ifcs.ufrj.br/~frazão/palestina.htm>> Acessado em: 24/08/2009

SÖDING, Thomas. **A Tríade Fé, Esperança e Amor em Paulo**. São Paulo, Edições Loyola, 2003.

TILLICH, Paul. **Amor, Poder e Justiça: análises ontológicas e aplicações éticas**. São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2004.

TRESMONTANT, Claude. **São Paulo e o Mistério de Cristo**. Rio de Janeiro: AGIR Editora, 1964.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Epicuro: Filósofo da Alegria**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da Práxis**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

_____ **Ética**. 17^a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

VIDAL, César. **El legado del Cristianismo em la Cultura Occidental**. Madrid: Espasa, 2002.

VIDAL – NAQUET, Pierre. **Los Judíos, la memória y el presente**. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.