

Fé e Política. Pensar a relação a partir de Filipenses

Júlio Paulo Tavares Mantovani Zabatiero
(FTSA - FATIPI)

Resumo

Este artigo trata da relação entre fé e política, pensada a partir da situação brasileira atual, mediante uma análise de duas perícopes da carta de Paulo aos Filipenses (1,27-30 e 3,17-4,1). Nesta carta encontram-se as duas únicas ocorrências de palavras da raiz *polit-* nos escritos paulinos – o verbo *politeuomai* e o substantivo *politeuma* – que se refere primariamente ao âmbito da vida pública da *polis* grega. Tanto o verbo como, e especialmente, o substantivo são usados como termos técnicos, mas também como termos populares, e Paulo tira proveito da polissemia da raiz para apresentar o seu modo de pensar a relação entre fé e política na vida cotidiana das pessoas que seguem ao Senhor Jesus. A tese de Paulo é que a vida pública das pessoas cristãs deve ser vivida em conformidade com o hábito do Messias Jesus (Fp 2,6-11), cujo esvaziamento e solidariedade com os pecadores até a morte de cruz, estabelece o padrão para a existência messiânica – ou o hábito cristão público e privado.

Palavras-chave: Hábito. Política. Filipenses. Cidadania

Abstract

This article deals with the relationship between faith and politics, based on the current Brazilian situation, through an analysis of two passages of Paul's letter to the Philippians (1,27-30 and 3,17-4,1). In this letter are found the only two occurrences of words from the roots of Paul's political writings - the verb *politeuomai* and the noun *politeuma* – both of which refer primarily to the scope of public life of the Greek *polis*. Both the verb and, especially, the noun are used as technical terms, but also as popular terms, and Paul takes advantage of the polysemy of the root to present his way of thinking about the relationship between faith and politics in the daily lives of the people who follow to the Lord Jesus. Paul's thesis is that the public life of Christian people should be lived in accordance with the habit of Messiah Jesus (Phil 2: 6-11), which emptying and solidarity with sinners until the death of the cross, sets the standard for the messianic existence - or the public and private Christian habit.

Key words: Habit. Politics. Philippians. Citizenship

Introdução

Fé e política são dois termos que simultaneamente se atraem e repelem, especialmente quando a palavra 'fé' está ligada a uma religião ou religiosidade,

pois religião e poder, religiosidade e política também são termos mutuamente atrativos e repelentes. A questão política, especialmente no tocante à democracia, não tem saído da pauta de discussões no Brasil desde o golpe militar de 1964. Até que ponto nossa democracia irá durar? Ela é sólida? Tem futuro? Atualmente, desde a eleição do presidente Bolsonaro, o temor de um golpe visando a derrubada da democracia brasileira sempre volta às pautas jornalísticas e de debates públicos. Agora, porém, a fé se tornou um componente crucial dos debates, pois graças ao presidente a adesão religiosa de uma pessoa tornou-se um critério de validação para a atuação pública-estatal. Até uma de suas frases de impacto se tornou um jargão popularizado – não basta ser evangélico para participar do governo, é preciso ser ‘terrivelmente evangélico’.

O que mais chama a atenção nos debates atuais em relação à fé no campo da política é a inequívoca adesão e valorização da direita (ou da extrema direita) por parte daquelas pessoas evangélicas (ou terrivelmente evangélicas) selecionadas pelo presidente para participar de seu governo. Evangélico, neste caso, não se define mais pela adesão à graça, liberdade, misericórdia, santidade e justiça da mensagem do Messias. Evangélico agora se define pela defesa da punição aos criminosos (reais ou fabricados), da repressão de comportamentos considerados imorais, do patrulhamento ideológico (ser ‘de esquerda’ ou ser ‘progressista’ se tornou sinônimo de heresia, de não pertença ao Cristianismo). E entre tais ‘evangélicos’, uma fonte de verdade é sempre brandida quando o debate ameaça terminar em derrota – a Bíblia. A Palavra de Deus voltou ao espaço público, não mais ao estilo da leitura popular da Bíblia e sua inequívoca visão política libertária, ‘de esquerda’. Voltou ao espaço público enquanto fonte de juízo e repressão moral e ideológica, como se a fé – cristã – não pudesse senão ser parceira de uma visão conservadora e elitista da vida pública e das estruturas de uma nação.

Esta situação não é, porém, privilégio apenas de nosso país e sua democracia sempre infantil e frágil, mas pode ser percebida praticamente em todo o mundo ocidental – com peculiaridades em cada país e/ou região. Populismos, estilos fascistas de vida e debate, projetos político-econômicos de cunho neoliberal, moralidades punitivas e repressoras estão de volta ao espaço público e novamente se apresentam como solução para os problemas da humanidade – problemas cuja raiz está, é claro, nas ideologias e práticas ‘de esquerda’, nas visões morais e ideológicas de pessoas ‘sem fé’, ou, se encarnadas por pessoas cristãs, são apenas fruto da perda da fé, da apostasia, do liberalismo bíblico-teológico de pessoas que estão na Igreja mas não pertencem à Igreja, pessoas que leem a Bíblia, mas não a entendem e, pior, não a praticam.

Bem, essa situação descrita em termos genéricos é a ocasião motivadora deste ensaio. Como evangélico (da graça, liberdade, etc.), de tradição reformada (não punitiva, nem repressora), biblista de profissão e coração, quero trazer novamente ao espaço público – acadêmico e político – a Palavra de Deus. Lida, porém, a partir de seu viés emancipatório e anti-imperialista – viés que até um fundamentalista de direita, como o teólogo batista Franklin Ferreira, acaba reconhecendo, mesmo que não saiba o que fazer com o anti-imperialismo da escritura.¹ Assim, trago à conversa dois pequenos parágrafos de uma das pequenas

¹ Expondo a carta aos romanos, Ferreira afirma: “notamos que sua mensagem era

cartas do apóstolo Paulo, Filipenses, como expressão de um modo de relacionar fé e política que não se deixa dominar pela institucionalidade estatal ou sistêmica da política, um modo de relação em que a fé não é subordinada nem subsumida ao político, mas se apresenta em sua plena autonomia, não deixando de reconhecer a também autonomia do ‘político’.²

O texto está assim estruturado: início com uma breve descrição do espaço-tempo em que a carta foi escrita, incluindo a minha hipótese interpretativa da mesma; passo à análise exegética das duas perícopes de Filipenses (1,27-30 e 3,17-4,1) e concluo com uma breve reflexão sobre a relação fé e política hoje.

1. A Epístola em seu espaço-tempo

1.1. Questões literárias

A discussão sobre a integridade e a data de Filipenses é intensa. Em relação à data, as propostas variam de 54-55 a 62-64, dependendo do local da prisão de Paulo a que se refere a carta (isto no caso da aceitação da integridade da carta)³. Em relação à não-integridade da epístola, a hipótese de a carta canônica ser fruto da junção de três cartas de Paulo é a mais aceita (em relação à hipótese de duas

altamente subversiva. Paulo está confrontando o poder de Roma, bem como os supostos deuses pagãos que estão por trás desse poder, com uma mensagem nova, chamada ‘evangelho’”. FERREIRA, *Contra a Idolatria do Estado*, p. 952. Mais adiante, porém, a visão crítica se esvai, submetida a um simplismo sociológico: “À luz das Escrituras, porém, a esfera de autoridade do Estado é limitada; ele não pode tudo. E seus limites são a igreja, a família, o indivíduo, a arte, a economia e assim por diante” FERREIRA, *Contra a idolatria do Estado*, p. 1165. A visão aqui expressa é compatível com a visão neoliberal do Estado mínimo, de modo que o texto de Romanos não é utilizado como instrumento de crítica contra o imperialismo econômico.

² O ‘político’ é o que está em crise em nosso tempo, como reconhecerem autores tão distintos quanto Habermas e Nancy. Por exemplo: “‘O político’ tem sido transformado no código de um subsistema administrativo autossustentável, de modo que a democracia está em perigo de se tornar mera fachada que as agências executivas colocam adiante de seus clientes impotentes. A integração sistêmica responde aos imperativos funcionais e mantém a integração *social* muito distante, como se fora um mecanismo desajeitado. Tendo em vista que esta última ainda procede mediante as mentes de atores, sua operação teria de se basear nas estruturas normativas de mundos-da-vida que estão, porém, cada vez mais marginalizadas” (HABERMAS, J. “The Political”. *The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology*. In: BUTLER, Judith et al. *The power of religion in the public sphere*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2011, p. 15). De Nancy: “Onde colocar então ‘política’, se o seu lugar não é mais identificável? É uma maneira de dizer a questão que me vem a seguir e segundo Derrida. Questão incerta, errática, porque o seu “onde” permanece obscuro para mim: onde estão de fato os “lugares” possíveis? É, sem dúvida, preciso revolver toda a topologia. Acontece que é mesmo assim uma questão de “lugar”: falta à política o seu justo lugar, que não seja nem “tudo” nem “nada”. Há quase trinta anos, com Philippe Lacoue-Labarthe e em Paris graças a Jacques Derrida, nós chamávamos a isso “retraimento/retraçamento do político”: como re-traí-lo/ re-traçá-lo, traçá-lo, traçá-lo de novo, diferentemente?” NANCY, Jean-Luc. *Política e/ou Política*. ALEA, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, 2015, p. 168.

³ As opções são: Roma, Cesaréia (Palestina), Cesaréia (Marítima), Corinto e Éfeso. Quando se opta por Éfeso a data é definida em cerca de 54 d.C.; os que optam pela prisão em Cesaréia datam a carta nos anos 59-60 aproximadamente e os que optam por Roma datam entre 60-62 d.C.

cartas). Do ponto de vista quantitativo e qualitativo, as posições relativas à data e à integridade ou não-integridade da carta se equilibram e não há um consenso sobre a solução. Do ponto de vista da interpretação teológica da carta em sua forma canônica, porém, a decisão a respeito desses dois pontos não redundará em diferenças significativas. A datação teria mais peso na discussão a respeito de uma eventual evolução no pensamento de Paulo, mas se levarmos em consideração que as cartas são documentos de *ocasião*, diferenças conceituais ou de abordagem a um determinado tema não podem ser consideradas apenas do ponto de vista do desenvolvimento diacrônico do pensamento de seu autor.⁴ Outro tópico de intensa discussão na atualidade é o gênero da carta e, ao mesmo tempo, se ela é uma peça predominantemente retórica ou epistolar. Não me ocupo dessas discussões aqui, embora minha visão seja a de Filipenses como uma carta híbrida: de consolação e de amizade parresiasta.⁵

1.2. A cidade de Filipos e o contexto da carta

Antes de entrar na apresentação do contexto propriamente dito, vale a pena uma citação relativamente longa que sintetiza a realidade geral da cidade:

A abordagem neste comentário não será entendida a menos que se perceba que Filipos foi quase única entre as cidades a quem Paulo se dirigiu em suas cartas: ela diferia de outros lugares que ele evangelizou por causa de sua '*romanidade*' e falta de uma comunidade judaica. Foi fundada duas vezes como colônia romana (At 16,12), primeiro por Gaio Otaviano (mais tarde César Augusto) e Marco Antônio após uma dupla batalha na região em 42 a. C. quando eles derrotaram Cássio e Bruto e deram fim à república de Roma; e, depois, após a derrota de Antônio e Cleópatra em 31 a.C., como a colônia *Iulia Augusta Philippensis*. Esta 'pequena Roma' tinha estatuto legal como se estivesse na Itália, com cerca de 10.000 habitantes, muitos deles cidadãos, em uma cidade murada de 167 acres mais cerca de 1.000 quilômetros quadrados em seu derredor. Filipos refletia fundamentos da Trácia, cultura helenística, mas, predominantemente, *romanidade*. Suas religiões incluíam os deuses e deusas clássicos greco-romanos, as divindades da Trácia e religiões orientais (Ísis). O novo fator dominante era a religião imperial, o culto ao Imperador, a fé de cerca de 50.000.000 de pessoas, mais ou menos, com rituais e celebrações que envolviam quase todos os aspectos da vida.⁶

O que conta mais em termos contextuais é o fato de Filipos ser, à época da

⁴ Minha opção é em favor da integridade da carta 'única' e o seu envio a partir de Éfeso. Incidentalmente, uma das razões para a divisão da carta em três é a distância entre a gratidão de Paulo no fim do capítulo 2 e o agradecimento formal apenas no capítulo 4. Se lemos a carta, porém, como expressão de uma crítica radical ao sistema romano de honra, corporificado no patronato e evergetismo (beneficência), essa separação pode servir a um interesse teológico: Paulo destaca com intensidade as suas relações de amizade com a comunidade, mas se esforça para evitar que essas relações sejam interpretadas a partir da visão hierárquica e excludente do patronato.

⁵ A discussão contemporânea sobre estes temas é vasta, assim como a bibliografia. Por razões de espaço, porém, não posso entrar neste debate.

⁶ REUMANN, John. *Philippians*, citado conforme edição digital sem numeração de páginas ou posições: Introduction. Seção I.

escrita (décadas de 50-60 d.C.), uma colônia romana. De modo similar ao estatuto de Tessalônica, a população de Filipos certamente era orgulhosa de sua condição de colônia, concretizada pela presença não só de ex-soldados romanos como também da arquitetura romana, que anunciava o poderio e a ideologia do Império. Como colônia romana, boa parte de seus cidadãos teria recebido a cidadania romana com os privilégios e obrigações que tal *status* lhes acarretava, incluindo a lealdade a Roma e a devoção ao culto imperial. A importância do estatuto de colônia romana na carta é evidente em várias perícopes e temas, desde a presença do termo *cidadania*, até a afirmação da devoção ao novo *kyrios*: Jesus, por todo joelho no céu e na terra.⁷

É esse o contexto ou universo discursivo em que Filipenses navega – e navega criticamente, apresentando-se como um contraponto radical à visão imperial romana de vida pública (e privada).

1.3. A comunidade paulina e a ocasião para a carta

Pouco sabemos sobre as condições econômicas dos membros da(s) comunidade(s) messiânica(s) em Filipos, mas podemos inferir que, além de mulheres de classe alta e de uma pequena quantidade de judeus, a membresia seria mais tipicamente composta por escravos, libertos e pessoas livres dependentes de patronos mais poderosos e influentes. Essa assimetria socioeconômica pode estar na base de parte dos problemas que Paulo enfrenta na carta: a falta de unidade da(s) comunidade(s), a relação entre a fé-fidelidade ao Messias e a fidelidade à identidade judaica. O problema do sofrimento e eventual perseguição é claramente devido ao estatuto instável das comunidades messiânicas nas cidades do Império Romano. A julgar pelo relato da evangelização de Filipos em Atos, os problemas derivados do confronto com a lealdade a Roma faziam parte da vida da(s) comunidade(s) desde suas origens.

As seguintes características parecem compor a ocasião para a escrita da epístola: (a) a preocupação mútua de Paulo e sua equipe e da comunidade em relação uns aos outros e sua situação – Paulo na prisão e a comunidade enfrentando dificuldades e divisões; (b) notícias sobre dissensões na comunidade filipenses; (c) conflitos enfrentados pelos filipenses na cidade por causa de sua nova forma de vida, mediante a qual sua lealdade primária era com Cristo e não com Roma; (d) eventuais problemas internos de compreensão dos ensinamentos de Paulo e sua aplicação à vida cotidiana. A resposta de Paulo a este complexo de elementos é reafirmar a forma-de-vida messiânica (o hábito ou modo de pensar, conforme a constante presença de palavras da raiz *phron-* na carta_ 1,7; 2,2.5;

⁷ “Comunidades nas províncias romanas eram, ou *municipia* (cidades livres) ou *coloniae* (colônias). A colônia representava a cidadania transplantada, enquanto o *municipium* era enxertado sobre o estatuto. Uma cidade provincial se tornava um município quando seus habitantes recebiam a franquia romana e uma constituição de um governador ou comissário romano. À época da república, e entre as cidades italianas, os municípios eram mais importantes, mas no período imperial as colônias os suplantaram. Privilégios extraordinários eram, em sua maioria, se não exclusivamente, confinados às colônias. O principal desses privilégios era o *jus italicum*, uma dádiva à comunidade, não a indivíduos, e consistia no direito de propriedade de acordo com o estatuto civil romano” VINCENT, Marvin. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and Philemon*, p. 12.

3,15.19- 4,2.10) por ele ensinada aos filipenses.

1.5. A hipótese interpretativa

Filipenses é uma carta em que a consolação, a exortação⁸, a amizade e o companheirismo transpiram praticamente em cada versículo, e revelam, por um lado, o relacionamento especial de Paulo com esta comunidade e, por outro, a sua autoimagem como um amigo *parresiasta*⁹, responsável pela edificação da comunidade no Messias. Amizade e exortação¹⁰ não formam um par considerado apropriado nas culturas de cunho liberal individualista. Não era assim, porém, nas culturas do tempo de Paulo, em que pessoas em posição de autoridade eram reconhecidas em sua tarefa de orientação para a vida.¹¹ Evidentemente, os abusos de autoridade ocorriam, como ocorrem em qualquer cultura, mas o que encontramos em Filipenses é uma relação de amizade e parceria que permitia que um líder, como Paulo, fosse franco e direto em sua interpretação da situação da comunidade – ainda que pudesse estar equivocado em sua visão deste ou daquele aspecto da situação.¹²

⁸ Sobre a exortação como fundamento para compreensão da carta, inclusive seu gênero textual, ver HOLLOWAY, Paul A. *Consolation in Philippians*, 2002; ver também seu comentário na série Hermeneia: HOLLOWAY, Paul A. *Philippians*, 2017.

⁹ Um termo grego que se refere a uma pessoa que fala a verdade em público, mesmo que as consequências sejam perigosas.

¹⁰ Embora não discuta especificamente o gênero textual das epístolas, o seguinte ensaio é de importância crucial para a compreensão da exortação paulina: BJERKELUND, C. J., *Parakalô, in passim*.

¹¹ Joseph Marchal elaborou um detalhado estudo da retórica argumentativa de Paulo em Filipenses e concluiu que “a carta é uma tentativa de estabelecer uma relação quiriárquica entre a comunidade filipense e o próprio Paulo” MARCHAL, Joseph A. *Hierarchy, unity, and imitation*, p. 204. Considero sua tese equivocada, pois o peso que ele estabelece entre os tipos de retórica de Paulo presentes na carta não só é desequilibrado, mas também revela mais a intenção da pesquisa por ele realizada do que, propriamente, a intencionalidade argumentativa da epístola. A auto apresentação de qualquer pessoa como ‘modelo de fé’ pode sempre ser interpretada e praticada como uma forma abusiva de exercício do poder, mas o abuso do poder não é inerente à noção de modelo para outras pessoas e, certamente, não era o caso de Paulo. A noção pressuposta por Marchal de que não deve haver qualquer tipo de desnível em relacionamentos humanos é um construto ideal sem base na realidade, e não é uma leitura adequada do conceito de quiriarquia de Elisabeth Fiorenza. Relações de poder sempre são relações desiguais, o que deve ser pesado é como essa desigualdade é tratada pelas pessoas que participam da relação de poder. Por outro lado, defender o modo como Paulo se relacionava com suas comunidades não é considerar Paulo como um ‘anjo de candura’, perfeito em todos os seus atos e relacionamentos. Ele era apenas humano, demasiadamente humano. Para uma detalhada pesquisa das relações de poder nas cartas de Paulo, que defende a hipótese que aqui adoto, ver: EHRENSPERGER, Kathy. *Paul and the Dynamics of Power*, 2007. A mesma autora apresenta um caso específico para a carta aos filipenses em: *Rooted in Heaven and Resident in Philippi, but no 'ekklesia?* In: HARRISON, James R.; WELBORN, L. L. (eds.). *Roman Philippi*, pp. 63-78.

¹² Para descrições similares da carta, ver: STOWERS, Stanley K. *Friends and Enemies in the Politics of Heaven: Reading Theology in Philippians*. In: BASSLER, Jouette M. (ed.) *Pauline Theology*, pp. 105-21. Uma defesa da integridade da carta e seu gênero como uma carta de amizade se encontra em WATSON, Duane F. *A Reexamination of the Epistolary*

Entre amigos Paulo pode ser mais uma vez franco e reafirmar suas teses principais em relação ao evangelho na vida cotidiana: (a) o hábito messiânico demonstrado por Jesus (Fp 2,6-11) concretiza um estilo de vida radicalmente contrário ao hábito romano – ao invés de seguir um *cursus honorum* de ascensão socioeconômica e política a partir da lealdade a Roma, Paulo propõe, como o fez Jesus, um *cursus pudorum* de solidariedade e comprometimento com os mais pobres e oprimidos na situação imperialista; (b) o hábito messiânico também se concretiza em um estilo de vida comunitário marcado pelo intenso amor mútuo, a partir do qual a comunidade é edificada e cada uma das pessoas que dela fazem parte pode crescer espiritualmente e viver de modo leal ao Messias, enfrentando corajosamente toda e qualquer oposição à fé.

Selecionei estas duas perícopes por que elas são os únicos lugares em que Paulo usa palavras da raiz *polit-*, de modo que nos possibilitam um olhar privilegiado para a compreensão do apóstolo sobre a relação entre fé e política – e também por que elas, na carta, estão em uma relação de complementaridade semântica e teológica. A tradução apresentada é de minha autoria – evito o uso de palavras gregas para que não-especialistas possam tirar o mesmo proveito que especialistas.

3. Fp 1,27-30 Cidadania digna do Messias

²⁷O que realmente importa¹³ é: de modo digno do evangelho do Messias, exerrei a vossa cidadania¹⁴ a fim de que, ou indo ver-vos ou estando ausente, ouça, no tocante a vós: que estais firmes em um só Espírito¹⁵; como uma só pessoa, competindo¹⁶ juntos em prol da fidelidade do evangelho;²⁸ e que em nada estais intimidados pelos adversários – o que é, em relação a eles, sinal de destruição; mas, em relação a vós, de salvação, e isto da parte de Deus.²⁹ Porque vos foi concedida a graça não somente de, por amor ao Messias¹⁷,

Analysis Underpinning the Arguments for the Composite Nature of Philippians In: FITZGERALD, John T., OLBRICHT, Thomas H.; WHITE, L. Michael (eds.). Early Christianity and classical culture, pp. 157-177.

¹³ O texto grego pode ser traduzido mais ‘literalmente’: ‘somente isto’, ou ‘este é o ponto’ ou ‘a única coisa’.

¹⁴ A maioria das traduções contemporâneas usa um verbo neutro aqui, o mais comum sendo “vivei”. O termo grego, porém, é bem específico: agir como cidadão, exercer a cidadania, exercer a vida pública. Sua única outra ocorrência no NT é At 23,1 na abertura do discurso de Paulo em sua própria defesa diante do sínédrio judaico. Na Septuaginta é usado 8 vezes, sendo 7 nos livros dos Macabeus (2Mc 6,1; 11,25; 3Mc 3,4; 4Mc 2,8.33; 4,23; 5,16), em relação à obediência à lei judaica como forma de resistência contra o helenismo. Como Filipos era uma colônia romana, a escolha da palavra por Paulo terá sido estratégica, assim como o uso de *politeuma* em Fp 3,20 (*hapax legomenon*).

¹⁵ Discute-se se *pneuma* aqui se refere ao ‘espírito humano’ ou ao Espírito de Deus. Em função do sentido da perícope minha opção é compreender a palavra como se referindo ao Espírito de Deus.

¹⁶ O verbo grego, usado, em o Novo Testamento, apenas em Filipenses (aqui e em 4,3), refere-se à competição atlética, e não à guerra. Podemos ter uma noção da ideia presente no verbo se lembrarmos de que, mesmo hoje em dia, se fala do atleta como representante da nação em uma Olimpíada (por exemplo).

¹⁷ A expressão grega (*hyper Christou*) pode ser traduzida de várias maneiras, e.g.: por causa de, a favor de, etc. Seja qual for a opção, porém, o lugar dela nesta seção do

serdes fiéis a ele, mas também de padecerdes por ele, ³⁰ tendo o mesmo combate¹⁸ que vistes em mim e, ainda agora, ouvis a meu respeito.

A estrutura sintática do parágrafo é desafiadora: aqui porque esperaríamos que as orações “estais firmes...”, “competindo ...” e “em nada estais intimidados” estivessem diretamente subordinadas à oração principal “vivei a vossa cidadania...”; entretanto, elas são subordinadas às duas orações coordenadas subordinadas à oração principal: “ou, indo ver-vos...”, de modo que temos: a finalidade da exortação é (a) que Paulo possa saber que (b) a comunidade “está firme ...”. O desafio continua porque após estas orações temos mais uma oração subordinada introduzida por *ἔτις* (feminino), cuja oração principal não é evidente, mas que, possivelmente, deve ser a oração principal inicial do parágrafo (exercei a vossa cidadania)¹⁹. Finalmente, temos uma oração subordinada causal (introduzida por *ὅτι*) que também exerce função de explicação: o exercício da cidadania de modo digno do Messias é sinal da salvação porque Deus deu graciosamente ao seu povo um duplo dom: (a) crer no Messias; e (b) sofrer por Ele – assim como Paulo sofreu e sofre. Temos aqui, então, um parágrafo que vincula a experiência inicial de conversão não só ao exercício do hábito messiânico, mas também à esperança escatológica da salvação – e de um modo inusitado: os objetos do verbo *eucharisthê* normalmente seriam a salvação e os dons do Espírito, mas aqui são: crer no Messias e sofrer por Ele. Enfim, do ponto de vista estrutural, este parágrafo deve ser visto como uma introdução a toda esta seção, de modo que as demais perícopes da seção continuam descrevendo o modo como a comunidade deve *exercer sua cidadania de modo digno do Messias*.

A introdução à perícope destaca a importância de seu conteúdo: ‘a única coisa que realmente importa’ ou “há apenas uma coisa que espero de vocês’. Que é essa única coisa? Que os filipenses, vivam a sua vida pública de modo digno do evangelho do Messias. No texto grego o adjunto adverbial (de modo digno do evangelho do Messias) vem antes do verbo para indicar a ênfase da exortação de Paulo – o critério para o exercício da cidadania é o evangelho do Messias, não a Torá (como é o caso dos livros dos Macabeus), nem a *politeia* de Filipos enquanto colônia romana. Voltarei a este adjunto, mas primeiro devo tratar do verbo. Há considerável discussão sobre o sentido do verbo entre comentaristas. Em síntese, quatro opções se apresentam: (a) Paulo usa a palavra no mesmo sentido do verbo *peripatein* (andar), comum nas exortações paulinas, sem qualquer referência à dimensão da cidadania; (b) Paulo está se referindo à cidadania *celestial*, conforme Fp 3,20, de modo que a exortação se restringe ao modo de vida *interno* da comunidade; (c) Paulo está se referindo aos dois tipos de cidadania, a celestial e a terrestre; e (d) Paulo está se referindo ao exercício *público* da cidadania romana na cidade.

Em relação a (a), Paulo usa o advérbio ‘de modo digno’ cinco vezes (Rm 16,2; Ef 4,1; Fp 1,27; Cl 1,10 e 1Ts 2,12, das quais em Ef 4,1; Cl 1,10 e 1Ts 2,12 ele modifica

parágrafo, bem como sua repetição ao final do verso, é um desafio à interpretação – é a única vez nas cartas paulinas que a ação de Deus expressa pelo verbo *charizomai* é qualificada desta maneira.

¹⁸ O termo grego também se refere às competições atléticas.

¹⁹ Não apresento aqui a argumentação em prol desta decisão. Quase todos os comentários exegéticos gastam bastante tempo apresentando as diferentes opções e indicando as dificuldades apresentadas pela sintaxe deste parágrafo.

o verbo 'andar' (*peripatein*) e em Rm 16,2 modificando o verbo 'recebei'. Somente aqui, portanto, encontramos a junção deste advérbio com o verbo *politeuomai*. Já o verbo *peripatein* é usado mais de vinte vezes em exortações das mais variadas (e.g. Rm 6,4; 8,1,4; 1Co 7,17; 2Co 4,2), inclusive duas vezes em Filipenses (3,17-18) com o seu sentido corrente de 'comportar-se' ou 'viver' em sentido parenético. Desta forma, a escolha do verbo aqui deve ser deliberada e não deveríamos contar com mera sinonímia. Em relação a (b), a distinção entre uma cidadania terrestre e outra celestial não se aplica, pois ainda que a nossa *politeuma* esteja nos céus (3,20), ela é uma dádiva futura que, no mínimo, deveria servir como modelo para a vida na *politeuma* terrestre. Em relação a (c) é uma opção que não define como devemos entender o verbo, se com sua dimensão política, ou se apenas como um sinônimo de 'andar'. Resta, portanto, a opção (d), a qual prefiro: Paulo exorta os filipenses a exercer a sua cidadania, ou seja, a sua vida pública na cidade de um modo digno do evangelho e não de um modo digno da noção romana de cidadania que na prática era uma forma de privilégio para nascidos em Roma (e na Itália) e para pessoas e grupos escolhidos pelas autoridades romanas²⁰.

A cidadania romana não apenas garantia direitos (privilégios) políticos, mas também benefícios privados: "a cidadania romana tinha, de fato, importantes implicações nas esferas privadas do casamento, herança, propriedade, comércio e assim por diante"²¹. Certamente a conversão ao Messias Jesus e a adesão à comunidade messiânica provocaria uma radical mudança no hábito da pessoa, com implicações perigosas para a sua participação na vida pública da cidade – não só nas esfera propriamente política, mas, e principalmente, na esfera da 'sociedade civil', onde se garantia o sustento, a honra, a amizade e o posicionamento social de indivíduos e de famílias. Que entendo por hábito? O hábito (minha tradução das palavras da raiz *phron-*) não é uma força estática, uma subserviência à tradição ou à lei, mas a atividade do ser humano, em todas as suas dimensões, em sua corporeidade integral, que envolve a compreensão da realidade em suas múltiplas dimensões, o discernimento das polaridades sociais dessa realidade, a escolha de modos de compreensão e ação, e a colocação em prática do hábito na vida cotidiana e na vida pública.²² Sem *amor* não se pode construir um hábito messiânico, posto que este é fruto de uma relação pessoal com Deus na comunidade e no mundo. Sem o amor messiânico, excessivo, não-calculável, o hábito messiânico é impossível. O discernimento, o conhecimento e a sabedoria são atividades racionais humanas divinamente potencializadas para que o hábito messiânico amoroso seja construído e tornado eficaz na vida de quem segue o

²⁰ Sobre a cidadania romana, ainda é útil SHERWIN-WHITE, A. N. *The Roman Citizenship*. Oxford: Oxford University press, 1996 (original de 1939). Para uma discussão mais recente e bibliografia atualizada pode-se consultar CECCHET, L.; Busetto, A. (eds.). *Citizens in the Graeco-Roman World. Aspects of Citizenship from the Archaic Period to ad 212*. Leiden: Brill, 2017.

²¹ CECCHET, Greek and Roman Citizenship, p.13.

²² Cp., por exemplo, "o imperativo crítico em 2,5 é *phroneite*, que não conota apenas atividade intelectual, mas pensamento ou raciocínio prático, um foco no coração como no cérebro, na ação como no pensamento" COUSAR, *Philippians and Philemon*, p. 52. Esta visão mais integral da compreensão da raiz é que está na base de minha opção pelo termo *hábito* na tradução, uma opção, a meu ver, melhor do que os tradicionais "mente", "sentimento", "disposição".

Messias Jesus.²³

Contra o hábito predominante da cidadania romana, configurado mediante a lógica da classificação e exclusão, em que os interesses egocêntricos, os cálculos políticos e econômicos, os arranjos patronais de lealdade e benemerência definem os relacionamentos entre as pessoas (inclusive entre amigos e familiares), Paulo reafirma aos filipenses que a sua cidadania é de uma espécie radicalmente distinta. Uma cidadania baseada em *unanimidade*, não no desejo da maioria, ou no arbítrio de um. Esta *unanimidade*, porém, não deve ser vista como o resultado de decisões coletivas, mas deve ser vista como o *hábito* que alimenta os relacionamentos comunitários, incluindo a tomada de decisões, e que não anula as diferenças individuais na comunidade, nem cancela as identidades ‘humanas’ de seus membros.²⁴ É unanimidade baseada no ambiente criado por Deus para a comunidade, marcado por: encorajamento no Messias, ou seja, pela coragem de enfrentar qualquer situação concreta da vida cotidiana por que a vida que agora vivemos não é vivida ‘no mundo’, mas ‘no Messias’; conforto e encorajamento que decorrem de se experimentar o amor de Deus derramado em nossos corações pelo Espírito; participação no Espírito de Deus, a experiência da certeza escatológica garantida pelo Espírito e manifesta no empoderamento para viver conforme o hábito messiânico; e a sensação da intensa e terna misericórdia de Deus manifesta na trajetória do Messias e no empoderamento da comunidade pelo Espírito de Deus. Dizendo mais concretamente: é a unanimidade da decisão de perseverar no caminho de uma cidadania digna do Messias, ao invés de uma cidadania digna de Roma.

O co-texto da carta aponta também para esta opção, pois em mais de um momento Paulo se refere a situações da vida pública. Quando olhamos para a realidade vivida por Paulo e pela comunidade dos filipenses, devemos destacar: (a)

²³ Para uma análise comparativa entre o conceito aristotélico de prudência (*phrónesis*) e o conceito paulino, ver JOHNSON, Transformation of the Mind and Moral Discernment in Paul, p. 215-236. Uso o termo hábito em uma forma análoga à peirceana: "muito mais do que funcionar como uma força inflexível à qual as ações devem se conformar, a lei do hábito é um princípio orientador, uma força viva, uma orientação geral que dirige nossas ações sem submetê-las a um esquema fixo. É por isso que sempre há um grau de flexibilidade no modo como ações são governadas por hábitos. É por isso, também, que hábitos podem ser rompidos, com muito mais frequência e intensidade no universo humano. Esta é a razão porque, em todo o universo, não há nada mais plástico do que a mente humana, capaz de deixar e de adquirir novos hábitos" SANTAELLA, *The Originality and Relevance of Peirce's Concept of Habit*, p. 166.

²⁴ Pedersen apontou corretamente as semelhanças entre a linguagem da perícopa e a estoica, citando dois fragmentos da literatura filosófica: "(630) 'Eles atribuem a amizade apenas aos homens sábios, visto que é somente neles que há unanimidade (*homonoia*) acerca das coisas relativas à vida. E a unanimidade é conhecimento de bens partilhados (*koina*) [...] Eles também dizem que amar (*tó agapan*), ter sentimentos calorosos pra com outros (*tò aspazesthai*), e ser amigável a outros (*tò filein*), pertence apenas aos sábios'. (631) 'Eles também dizem que a amizade é encontrada apenas entre pessoas moralmente boas. Por causa de sua similaridade (*homoiótes*). Eles dizem que ela é um tipo de partilha (*koinônia*) das coisas relativas à vida *quando tratamos nossos amigos como a nós mesmos* (*xrôménôn hemôn tois philois hws heautois*).'" ENGBERG-PEDERSEN, Radical Altruism in Philippians 2:4, p. 209. Sua interpretação do verso, porém, é deficiente na medida em que não leva em consideração o papel da ação de Deus no pensamento paulino.

a situação de oposição que a comunidade enfrenta e que Paulo interpreta como semelhante à sua; (b) que a pregação evangelizadora de Paulo em Filipos foi marcada por problemas com as autoridades da cidade; e (c) que a temática da *honra* está fortemente presente em 2,5-11; a situação enfrentada pela comunidade poderia ser assim descrita: o exercício da fidelidade ao Messias, no espaço público, criaria situações de conflito com relação às diversas lealdades exigidas de uma pessoa (não só políticas, mas também religiosas, econômicas, relações de patronato), bem como incluiriam acusações de falta de honra e de obediência às leis e/ou costumes públicos. Uma vez que a membresia da comunidade, com toda a probabilidade, não pertenceria homoganeamente a um dos estratos ou classes sociais, os problemas públicos afetariam de modo diferente grupos ou pessoas com posições sociais distintas entre si.²⁵ Diante dessas situações, conseqüentemente, é provável que os membros da comunidade messiânica estivessem divididos no tocante ao modo de agir, e essa falta de acordo contribuiria para o agravamento dos problemas com a cidade²⁶.

Para poder enfrentar adequadamente os problemas públicos causados pela fidelidade ao Messias Jesus, a comunidade precisaria estar unida e firme no tocante ao modo de agir, mesmo diante de eventual perseguição, julgamentos ou outros tipos de dificuldades causadas por sua fidelidade ao Messias. Essa unidade seria a base para o testemunho público do evangelho do Messias e para a defesa (*apologia*) dos membros da comunidade nas instâncias públicas onde passavam por problemas. A falta de unidade, ao contrário, seria um testemunho de que a pertença à comunidade messiânica não fazia diferença na vida, de modo que o comportamento (interno e externo) dos membros da comunidade não seria diferente do comportamento comum dos moradores típicos de uma cidade greco-romana. Se, na espatemporalidade não-messiânica o exercício da vida pública poderia ser marcado por rivalidades, intrigas, processos jurídicos e até violência física, legitimados pela lógica da classificação, a prática da cidadania digna do evangelho do Messias deveria ser contrária a esse modo de viver.

²⁵ Devemos levar em conta, também, que nas relações sociais e econômicas em geral, membros da comunidade poderiam pertencer a diferentes guildas, associações ou relações de patronato, o que contribuiria para os conflitos internos.

²⁶ Paulo não especifica concretamente o tipo de oposição ou situações de conflito, que poderiam ser relativas, como em Corinto por exemplo, a refeições públicas que envolveriam carne sacrificada a ídolos; problemas legais; disputas entre patronos e clientes; etc. Em relação aos oponentes, Reumann toma a seguinte decisão diante das opções presentes na pesquisa: “Mais provavelmente (h) oficiais romanos e a população. Cf. as relações de Paulo com o estado em At 16,20-39. Johnstone 125-26, ‘perturbações sem fim – processos judiciais abusivos baseados em falsas acusações, empobrecimento de comerciantes’ com base religiosa e desprezo, mas sem editos ou perseguição formal. Houlden 65, ‘um antagonismo genérico’ ao invés de ‘uma perseguição formal pelas autoridades romanas’. Peterlin 54, ‘pressão exercida pelo ambiente secular, provavelmente conectada, de algum modo, com as autoridades civis romanas, embora seja improvável a perseguição aberta por motivos religiosos’. [...] Mais especificamente, de Vos 1999:264-65, ‘afastamento dos cristãos dos cultos romanos tradicionais, especialmente do culto imperial’ é a causa das medidas opressivas. Oakes, algum distúrbio fez com que os *duoviri* intervissem, talvez um juramento de lealdade estivesse em questão, como em Tessalônica” REUMANN, Philippians, seção ‘comment’.

É o *prisioneiro* Paulo que exorta as comunidades messiânicas de Filipos a exercer sua cidadania de modo *digno do evangelho do Messias*. A ironia é fina e sutil – um prisioneiro não é, em tese, bom cidadão; mas exatamente por ser prisioneiro do Império por amor ao Messias, é que Paulo pode apresentar sua vida como exemplo de cidadania e, a partir de seu próprio testemunho, exortar as comunidades ao exercício da cidadania messiânica. O foco da exortação paulina recai sobre a cooperação e a unidade na comunidade. No caso da cooperação, o pensamento é construído a partir da metáfora da competição atlética. No estilo de vida messiânico a comunidade deve agir como um *time* – em cooperação mútua, todos atuando para chegar ao mesmo objetivo, seguindo adequadamente as regras da competição. Neste caso, a competição é o *testemunho* cidadão do evangelho do Messias em meio a perseguição e sofrimento.

Aqui, como em vários outros lugares de suas cartas, Paulo aponta o fato de que seguir o Messias implica em sofrer, em passar por perseguições, privações, problemas de todos os tipos causados pelos confrontos entre a ética do amor e as éticas do dever ou do poder nas sociedades em que as comunidades estão inseridas. Mais do que isto, porém, Paulo informa que o sofrimento é parte dos dons da graça de Deus para o seu povo! É evidente, porém, que esse sofrimento só existirá se a comunidade for efetivamente *messiânica*, ou seja, se seu estilo de vida não se conformar com o estilo de vida *deste mundo*. Paulo contrapõe a cidadania messiânica à cidadania romana – de modo que a lealdade dos filipenses deveria ser sem ambiguidade: ao Messias, não a Roma! Lealdade que tem seu preço: o enfrentamento com a *polis* imperial, com a mentalidade de lealdade suprema a Roma, doadora a Filipos do estatuto de colônia romana (uma espécie de ‘salvação’ terrena). O critério da cidadania messiânica é a fidelidade *do* Evangelho – e podemos tirar proveito da ambiguidade da construção genitiva no grego: (a) a fidelidade gerada pelo evangelho, e (b) a fidelidade cujo conteúdo é o evangelho. Todavia, a cidadania messiânica não se contrapõe às cidadanias terrenas, mas as impregna, imanentemente, com uma nova qualidade: a do amor. Evidentemente, tal critério de legitimidade entra em choque com formas não messiânicas de vida pública. Não há indício textual neste sentido, porém podemos imaginar que um texto como o de Jr 29,7 estaria na mente de Paulo ao elaborar esta forma de ver a relação da comunidade messiânica com a cidade.

Na conclusão Paulo lembra aos filipenses de que o dom de sofrer pelo Messias colocava a comunidade no mesmo patamar do apóstolo. Se a comunidade enfrenta o mesmo combate que Paulo enfrenta, por ser prisioneiro do Império, e isto não é *ruim*, do ponto de vista messiânico, então a comunidade pode permanecer unida e destemida: Deus mesmo fará com que todo sofrimento seja instrumento para o progresso da evangelização. Um erro deve ser evitado a todo custo: a desunião da comunidade, a infidelidade ao evangelho. O certo a se fazer: continuar a viver messianicamente – para isto a comunidade é empoderada pelo Espírito e mantém a esperança de sua salvação plena no Dia do Messias. Permito-me outra longa citação:

A associação de Paulo com eles em uma luta comum é um elevado elogio aos filipenses (Crisóstomo PG 62:209=LNPF 13:200), uma expressão de *captatio benevolentiae* (cf. 1,7; B. Weiss 128). Muitos falam de ‘imitação de Paulo’. A *imitatio Pauli* virá em 3,17 (na carta C); o vocabulário da *mimesis* não aparece em 1,30. Mais precisamente, Paulo é modelo (*Vorbild*) ou co-

sofredor no mesmo *agôn*, uma abordagem mais forte do que um puro mandamento apostólico. Isso se encaixa com a compreensão paulina da ‘existência apostólica’ como ‘proclamação cristológica’ (Güttgemanns 1966:126-98), sem separação entre apóstolo e comunidade (Schenk 171 n45). Paulo pode falar desta maneira visto que sua autoridade apostólica e a autoridade do evangelho não são um problema em Filipenses. Ele pode aprofundar a compreensão de como o evangelho e os dons de Deus envolvem sofrimento e conflito juntamente com a fé. Com 1,30b (acerca do que os filipenses viram e agora ouvem a respeito de Paulo) um círculo é fechado, uma *inclusio*, remontando a 1,27 (o que Paulo gostaria de ver e ouvir dos filipenses). Eles estão co-vinculados no mesmo esforço pelo evangelho, no passado, agora e no futuro.²⁷

4. Fp 3,17-4,1 Cidadania subversiva

¹⁷ Sede meus co-imitadores²⁸, irmãos, e atentai àquelas pessoas que andam de conformidade com o hábito²⁹ que tendes em nós. ¹⁸ Pois muitos entre nós, como já vos dissera e continuo a dizer, são inimigos da cruz do Messias. ¹⁹ O fim de tais pessoas é a ruína, o deus delas é o próprio estômago e a sua glória está na própria vergonha (desonra), cujo hábito é o das coisas terrenas. ²⁰ Nossa *politeuma*³⁰, porém, está nos céus, de onde ansiosamente esperamos o Salvador, o Senhor Jesus, o Messias, ²¹ que transformará o corpo de nossa humilhação, para ser conforme o seu corpo glorioso, segundo a força que o potencializa e a ele subordina todas as coisas. ^{4.1} Portanto, meus amados e saudosos irmãos, minha alegria e coroa, permaneçei, desta maneira, firmes no Senhor, amados.

O verso 17 é ligado estruturalmente ao verso 2 pelo uso do verbo ‘atentai’, um sinônimo do ‘vigiai’ daquele verso, sem a conotação de perigo. A seção retoma o tema do modelo, tão importante nesta epístola. Paulo exorta a comunidade messiânica a juntar-se a ele e sua equipe como imitadores do Messias, bem como a prestar atenção em outras pessoas que vivam de conformidade com o *hábito* messiânico que ela aprendera de Paulo e seus parceiros de missão. Como em 1,15-18, Paulo usa o artifício retórico do contraste entre modelos. Em oposição ao hábito messiânico há ‘muitos’ que são inimigos da cruz do Messias, ou seja, cujo hábito de vida é baseado nos poderes deste mundo, no desejo de grandeza e conquista. Não sabemos se Paulo está se referindo a um grupo específico, organizado, na comunidade, ou se os apresenta como um tipo de pessoas que se encontra nas comunidades messiânicas em geral. Considero mais provável a segunda opção. A descrição dessas pessoas deixa claro que sua forma-de-vida é baseada em seus próprios interesses, exatamente o contrário do hábito do Messias

²⁷ REUMANN, Philippians, seção ‘message’.

²⁸ O verbo pode ser traduzido como ‘sede, juntos, meus imitadores’, mas prefiro esta forma que expressa mutualidade, que me parece mais fiel ao conjunto do tema na carta.

²⁹ A palavra grega poderia ser traduzida por ‘modelo’, minha opção por ‘hábito’ visa destacar o fato de que Paulo se considerava como modelo do *hábito* messiânico.

³⁰ A palavra grega não tem tradução precisa para o português. Discuto seu sentido na análise do texto.

descrito em 2,6-II e evocado em 1,27-30. Consequentemente, o fim dessas pessoas não é o reconhecimento público de sua honra, mas a ruína, a constatação de sua vergonha e perdição.

Paulo retorna ao modelo positivo. Nós, que vivemos de acordo com o hábito messiânico, pertencemos a outra *politeuma* – a *politeuma* celestial. Esta palavra grega é polissêmica e usada de modo impreciso em suas várias presenças na literatura técnica e popular da época. Em Aristóteles, por exemplo, *politeuma* se refere primariamente aos regimes de governo.³¹ Em inscrições de diversas regiões do Império *politeuma* comumente se refere a *associações* religiosas, étnicas, de gênero, etc., de variados tipos, que compunham o quadro institucional da sociedade civil no mundo urbano do período. Em alguns casos é usada para se referir à constituição de um país, ou às suas autoridades, ou mesmo à pátria ou nação.³² Não vejo porque deveríamos tentar definir um sentido preciso para esta palavra aqui em Filipenses. Paulo pode tirar proveito da polissemia da mesma a fim de destacar o caráter peculiar da comunidade messiânica como politeuma (é importante notar que Paulo não usa a palavra *ekklesia* nesta carta aos filipenses).

Talvez o melhor comentário, não intencionado, é claro, desta exortação de Paulo seja a seguinte fala de Cícero: “Com certeza eu penso que tanto ele como todos os outros munícipes tem duas *patria*: uma de nascimento, outra de cidadania. [...] Assim, consideramos como nossa *patria* tanto o lugar onde nascemos como o lugar pelo qual fomos adotados. mas esta *patria* deve ser preeminente em nossos afetos, na qual o nome *res publica* significa a cidadania comum de todos nós. Pois morrer por ela é nosso dever; a ela devemos dedicar todo nosso ser e sobre seu altar devemos colocar e dedicar, por assim dizer, tudo o que possuímos”.³³ A nossa *patria*, poderia dizer Paulo, se escrevesse em latim, é celestial, é o Reino de Deus, o céu onde o Messias está esperando o momento de retornar e entregar todas as coisas ao Pai (cf. 1Co 15,20-28).

É dos céus que, retomando um tema da perícopes anterior, o Messias Jesus, nosso salvador, virá para nos outorgar a ressurreição, descrita em termos similares a 1 Coríntios 15 – a transformação do corpo mortal em corpo imortal, do corpo desonroso em corpo glorioso. A linguagem aqui é clara e intensamente anti-imperialista: nossa *politeuma* não é Roma, nosso salvador não é César, nossos valores não estão nas coisas terrenas e nossa glória não está neste corpo.³⁴ A fala sobre a ressurreição termina com um tema mais detalhado em 1Co 15,20-28 – a subordinação de todas as coisas ao Messias, o qual, também, está ligado ao reconhecimento do senhorio do Messias em Fp 2,11. Esta temática é retomada, de modo algo diferente, em Cl 3,1-4, que também estabelece um contraste entre coisas do céu e coisas terrenas como modo de distinguir entre o hábito

³¹ ARISTÓTELES. A Política, p. 206ss.

³² Para uma apresentação sintética pode-se consultar COTTER, Our Politeuma is in Heaven: The Meaning of Philippians 3.17-21, p. 92-104.

³³ CÍCERO. De Legibus, 2.5.

³⁴ “Vincent Scramuzza usa a frequência de inscrições atribuindo o termo *sôter* a Cláudio, um imperador particularmente relevante para nossa carta, a fim de argumentar que Cláudio foi um imperador de extrema benevolência. Dois de seus exemplos vem de Eresus de Lesbos e de Aezani, respectivamente ... *sôter tas oikoumenas*... (salvador do mundo habitado) e ...*theos sôter kai euergetes* ... (Deus salvador e benfeitor)” OAKES, Peter. Philippians, p. 140.

messiânico e o não-messiânico. O teor escatológico-apocalíptico do trecho nos autoriza a reconhecer nele uma expressão da noção da espaçotemporalidade messiânica que perpassa a correspondência canônica de Paulo. O hábito messiânico é decorrência da potencialidade do Messias concretizada na espaçotemporalidade messiânica. A conclusão da perícopes retoma a apreciação dos filipenses por Paulo, altamente positiva e elogiosa, que fundamenta a exortação a 'permanecer firme' (cf. Fp 1,27) no Senhor, ou seja, no hábito messiânico de vida – uma exortação à fidelidade ao Senhor. O tom passional do verso contesta a hipótese de que as advertências de Paulo não decorrem de uma situação específica enfrentada em Filipos, mas da situação geral das comunidades paulinas da época.

Conclusão

Fé e política. Uma tensa e complexa relação. O apóstolo Paulo, na carta que examinamos, apresenta a relação a partir do polo dominante da fé. É a *pistis* no Messias Jesus que determina o nosso modo de viver, o nosso estilo de vida, ou, seguindo a linguagem paulina, nosso hábito. Ao evocar o hábito, usando o verbo e o substantivo da raiz *phron*- Paulo evita subordinar a linguagem da fé à da política – ele não usa os termos do tipo *'archê* ou *'exousia* ou *kratos* – tipicamente políticos. Não é a política que determina o modo da relação, pois a política – também no tempo de Paulo – é o lugar da dominação, do gerenciamento da vida, da classificação hierárquica das pessoas e povos, garantindo privilégios e promovendo exclusões. E esta descrição não vale apenas para o Império Romano, vale para todos os regimes políticos fundados em uma Lei – que garante a legitimidade da violência punitiva. Paulo subordina a política à fé no Messias e é a partir do Evangelho do Messias que ele estabelece os critérios para a vida pública das pessoas e comunidades messiânicas.

A relação entre fé e política inspirada por Filipenses, para usarmos termos de nossos próprios dias e debates, precisa ser comandada pela fé e mediada pelo *político* - o político entendido não como o exercício gerencial do poder, mas como o espaço do questionamento da própria existência social e política do ser humano. O *político* como o espaço ou esfera da tomada de decisões baseadas na racionalidade do *mundo-da-vida* (Habermas), da *comunidade* (Nancy), e não do Estado ou da Economia. Doutro modo, a relação fé e política tenderá a se mover pendularmente entre os extremos da Cristandade (dominação da política pela religião) e do Secularismo (dominação da religião pela política). A partir do polo da fé, a relação com a política passa a ser uma relação de esvaziamento solidário, de um radical compromisso libertador com as pessoas e grupos sociais que não têm valor, que 'não-são', não 'existem' para o Mercado, para a Mídia, para a Técnica ou pra o Estado. Fé e política - relação que nos convoca a reinventar a teologia da libertação.

Referências Bibliográficas

- ARISTÓTELES. *A Política* (edição bilingüe). Lisboa: Vega, 1998.
- BJERKELUND, C. J., *Parakalô*. Form, Funktion und Sinn der parakalô Sätze in den paulinischen Briefen. Oslo: Universitetsforlaget, 1967.
- CECCHET, Lucia. *Greek and Roman Citizenship: State of Research and Open*

- Questions*. In: CECCHET, L.; BUSETTO, A. (eds.). *Citizens in the Graeco-Roman World*. Aspects of Citizenship from the Archaic Period to ad 212. Leiden: Brill, 2017.
- CECCHET, L.; BUSETTO, A. (eds.). *Citizens in the Graeco-Roman World. Aspects of Citizenship from the Archaic Period to ad 212*. Leiden: Brill, 2017.
- CÍCERO. *De Legibus*. DOI: 10.4159/DLCL.marcus_tullius_cicero-de_legibus. Acesso em 22.02.2020.
- COTTER, Wendy. Our Politeuma is in Heaven: The Meaning of Philippians 3.17-21. In: MCLEAN, Bradley H. (ed.). *Origins and Method: Towards a New Understanding of Judaism and Christianity: Essays in Honour of John C. Hurd*. Sheffield: JSOT Press, 1993, p. 92-104.
- COUSAR, Charles B. *Philippians and Philemon: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2009.
- EHRENSPERGER, Kathy. *Paul and the Dynamics of Power*. Communication and Interaction in the Early Christ-Movement. Londres: T & T Clark, 2007.
- EHRENSPERGER, Kathy. Rooted in Heaven and Resident in Philippi, but No ἐκκλησία? In: HARRISON, James R. & WELBORN, L. L. (eds.). *Roman Philippi*. The First Urban Churches 4. Atlanta: SBL, 2018, pp. 63-78.
- ENGBERG-PEDERSEN, Troels. Radical Altruism in Philippians 2:4. In: FITZGERALD, John T., OLBRICHT, Thomas H. & WHITE, L. Michael (eds.). *Early Christianity and classical culture: comparative studies in honor of Abraham J. Malherbe*, Leiden: Brill, 2003, p. 197-214.
- FERREIRA, Franklin. *Contra a Idolatria do Estado: O Papel do Cristão na Política*. São Paulo: Vida Nova, 2016.
- HABERMAS, Jürgen. "The Political". The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology. In: BUTLER, Judith et al. *The power of religion in the public sphere*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2011, p. 15-33.
- HOLLOWAY, Paul A. *Consolation in Philippians: Philosophical Sources and Rhetorical Strategy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- HOLLOWAY, Paul A. *Philippians*. A Commentary: Minneapolis: Fortress Press, 2017.
- JOHNSON, Luke T. Transformation of the Mind and Moral Discernment in Paul. In: FITZGERALD, John T., OLBRICHT, Thomas H. & WHITE, L. Michael (eds.). *Early Christianity and classical culture: comparative studies in honor of Abraham J. Malherbe*, Leiden: Brill, 2003, p. 215-236.
- MARCHAL, Joseph A. *Hierarchy, unity, and imitation: a feminist rhetorical analysis of power dynamics in Paul's letter to the Philippians*. Leiden: Brill, 2006.
- NANCY, Jean-Luc. *Política e/ou Política*. ALEA, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 166-178, 2015.
- REUMANN, John. *Philippians*. A New Translation with Introduction and Commentary. Yale: Yale University Press, 2008.
- SANTAELLA, Lúcia. The Originality and Relevance of Peirce's Concept of Habit. In: WEST, Donna E. & ANDERSON, Myrdene (eds.). *Consensus on Peirce's Concept of Habit Before and Beyond Consciousness*. Cham: Springer, 2016, p. 153-170.

- SHERWIN-WHITE, A. N. *The Roman citizenship*. Oxford: Oxford University press, 1996 (original de 1939).
- STOWERS, Stanley K. Friends and Enemies in the Politics of Heaven: Reading Theology in Philippians. In: BASSLER, Jouette M. (ed.) *Pauline Theology*, Vol. 1. Minneapolis: Fortress Press, 1991, pp. 105-121.
- VINCENT, Marvin. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and Philemon*, Londres: T&T Clark, 1897.
- WATSON, Duane F. A Reexamination of the Epistolary Analysis Underpinning the Arguments for the Composite Nature of Philippians In: FITZGERALD, John T., OLBRICHT, Thomas H. & WHITE, L. Michael (eds.). *Early Christianity and classical culture: comparative studies in honor of Abraham J. Malherbe*, Leiden: Brill, 2003, p. 157-177.

Júlio Paulo Tavares Mantovani Zabatiero é Doutor em Teologia (EST). Ele é Coordenador de Pós-Graduação em FTSA e FATIPI.

e-mail: juliopauloz@hotmail.com

Fecha de recepción: 24-05-2021

Fecha de aprobación: 30-08-2021